

Darko Štrajn

## CIVILNA DRUŽBA KOT UNIVERZALNI IN KOT PARTIKULARNI PROJEKT

Prav gotovo je možno reči, da je *civilna družba* obstajala „že“ v praskupnosti, če ne govorimo o njeni visoki stopnji izoblikovanosti v atenski demokraciji in posebni modificiranosti v fevdalnih sistemih. V hitrih primerjavah formiranosti t.im. modernih družb s t.im. primitivnimi družbami (na podlagi antropoloških in etnoloških raziskav) lahko pridemo do sklepa, da je družba brez vseh predikatov v domnevnem avtentičnem smislu *sama na sebi* civilna, toda povsem jasno dokazljivo (z datiranimi teksti), je da gre v vseh naštetih primerih za vzratne projekcije. Kajti brez dvoma je mogoče trditi, da o civilni družbi lahko govorimo šele v zvezi s konstituiranjem buržoazne države in o prvi obliki dejanske civilne družbe šele potem, ko je to konstituiranje pripeljalo do *konstitucije*, ki je, prav za to rabo, usposobljeni pojem človeka okrasila s pojmom *državljana*. Ti pojmi, ki jih je vzgojila meščanska filozofija, ki si je z vso nepretencioznostjo pripisovala vse zasluge za nastanek „urejene družbe“, so se porodili – kot je znano – v obširni stoletni diskusiji, katero je še posebej vznemirjalo vprašanje „človekove narave“. Nič čudnega ni torej, če moramo izvir civilne družbe iskati v *filozofiji naravnega prava*, ki je opredelila konstitutivno nasprotje civilne družbe – državo – kot posledico *družbene pogodbe*. Država je potemtakem v obeh najbolj znanih variantah – Hobbesovi in Rousseaujevi – definirana kot posledica, kot produkt in hkrati forma substancialnejše *družbe*. V optiki teorije družbene pogodbe je država potemtakem instrument skrbi za enakost in svobodo ljudi oz. državljanov. Primat „družbe“ nasproti državi potrjuje tudi tale Rousseaujeva ugotovitev: „Prvi, ki je ogradil neko zemljišče in ki mu je padlo na pamet, da je dejal: *tole je moje*, ter je našel prostodušneže, ki so mu verjeli, je bil resnični utemeljitelj civilne družbe.“ (Discours sur l'origine de l'inegalite parmi les hommes). Privatna lastnina kot razmerje, ki utemeljuje instanco drugega, je v logiki naravnega prava (ki jo podpira tudi ontologija subjekta v raznolikih artikulacijah) temeljni razlog za formiranje občestva v državo z družbeno pogodbo. Naravno pravo je lahko obstajalo v jedru revolucionarne meščanske ideologije 18. in 19. stol. dokler je bilo mogoče verjeti v realnost družbene pogodbe. Razpad naravnega prava, ki sta mu botrovala Hegel in Napoleon, prav gotovo ni pomenil tudi razpada delitve „družbe“ na državo in civilno družbo, saj se je v Heglovi Filozofiji prava ta delitev povsem ohranila, čeprav se je v njej bistveno spremenila refleksija njunega razmerja. Država – kot je znano – v Heglovi interpretaciji še zdaleč ni več reducirana na „instrument“, na entiteto zakonodajne obče volje itn. Marxova kritika, ki je v tej točki dojela Heglovo koncepcijo države kot „pozitivizem“ in hkrati relativizirala pojem države v historičnem in razrednem pogledu, vendarle ni pomenila vrnitve na izhodišče v teoriji naravnega prava. Proletarska revolucionarna strategija, ki sta jo Marx in Engels afirmirala tudi v praktičnem političnem boju v Internacionali proti anarhizmu, je v osnovi ostala zavezana pomenu in teži pojma države, kakršnega je razvil Hegel.

Osvojitev države in oblikovanje diktature proletariata sta ostali dve stalnici (še posebej je bila ta koncepcija okrepljena z leninskim prispevkom), čeprav bi resnici na ljubo zelo težko trdili, da je v postmarksovskem marksizmu vse do danes tematika civilne družbe izginila. Toda v politični strategiji in ideologiji komunističnih partij (še zlasti onih na državni oblasti) so sledi tega dela marksistične teorije komaj zaznavne. Nezmožnost, da bi vprašanje civilne družbe vzel zares, je danes očiten simptom „okorelosti“ partijskega marksizma.

Toda vrnimo se k viru novoveškega razumevanja civilne družbe. Ko smo opozorili na temeljno pomembnost privatne lastnine pač ni šlo samo za to, da bi ponovili nekaj, kar je obče znano. Seveda je zgodovinsko dejstvo, da je meščanstvo utemeljilo novi red na pravnem razmerju privatne lastnine, torej na zagotovljenosti pravice do razpolaganja z njo, na svobodi privatne lastnine. Hkrati je bilo v številnih študijah razsvetljenstva že dovolj nazorno odkrito, da so najbolj „visokoleteči“ pojmi meščanske filozofije (predvsem francoskega razsvetljenstva in nemške klasične filozofije), torej pojmi svobode, pravičnosti, pravic, enakosti itn. utemeljeni na pojmu svobode privatne lastnine. Iz tega potem sledi, da je tudi pojem subjekta v osnovi fundiran pravno, z Althusseriem pa smo si prišli na jasno tudi o njegovi ideološki pogojenosti. Toda da bi lahko dojeli predpostavke modernega pojma civilne družbe, ki danes pomeni polje iskanja odgovora na prodor neokonservativizma in hkrati vsaj potencialno subverzijo oblasti v vseh obstoječih socializmi, je potrebno opozoriti, da vse zgodnjemeščanske filozofije ni mogoče reducirati na eno samo apologetiko privatne lastnine. Zgodnjemeščanski liberalizem, čigar praktični zgodovinski pojav je bil jakobinizem, je privatno lastnino uveljavljal kot svobodno z omejitvijo. V najrazvitejši izreki – pri Fichteju – je beseda o privatni lastnini predvsem kot o temelju *dejavnosti*. Teorija subjekta, ki je v artikulaciji Fichtejevega vedoslovja ena od najtežavnejših filozofij, kar jih je bilo doslej konstruiranih, je v teoriji naravnega prava skorajda preprosta. Subjekt se vzpostavi z dejavnostjo na svoji lastnini tako, da se v prid tej njegovi dejavnosti *drugi odreče* isti dejavnosti z isto lastnino *v zameno* za to, da se prvi odreče dejavnosti na lastnini drugega. Iz tega potem izhaja, da je obseg lastnine določen s sposobnostjo za dejavnost, hkrati je lastnina izvir dolžnosti in razmerje, ki ga poleg pogodbe določajo še instance npravnega, torej morale, vesti itn. Državi je naloženo, da vsem, ki so se v njej obvezali s pogodbo, zagotavlja svobodo, ki je z družbeno pogodbo pridobljena le, če je pogodba ustrezno spoštovana. Če država tega ne počne, ponavlja nemški jakobinec Johann Benjamin Erhard za Fichtejem, imam kot državljani vso pravico, da jo razrušim in z novo pogodbo ustanovim drugo državo.

Potemtakem v tej zamisli država figurira zgolj kot zunanja forma in instrument družbe. V radikalni izpeljavi idealističnih postavk kantovske etike se potem pojasni, da bi ustrezno funkcioniranje države prej ali slej moralo pripeljati do takšne vladavine svobode po npravnih zakonih, da bi potreba po državi sploh odpadla. Če prav beremo Fichtejeva Predavanja o namenu učenjaka, bi do te popolne avtonomije družbe kot svobodnega občestva, prišlo s pedagoško dejavnostjo, z nekakšno intelektualizacijo družbe. Ta družba bi po eni strani vsakomur omogočala razvitje vseh njegovih dispozicij, vsakdo bi se zavedal svojih dolžnosti itn. Natančneje branje tako Fichtejevih spisov, kakor tudi tekstov drugih manj opaženih nemških jakobincev, pokaže, da je projekt „harmonične družbe“ ideološko zamejen v mnogih pogledih. Tako npr. ugotovimo, da je ženskam vloga v družbi določena na podlagi njihovega biološkega poslanstva, da je projekt „države enakih“ izredno hierarhiziran, če ne govorimo še o številnih potezah protestantskega rigorizma. Vendar pa mimo tega pečata dobe, lahko govorimo o tem, da je radikalistični projekt „svobodne družbe“ po svoji intenci univerzalen, saj je formuliran s stališča uma. Toda prav kmalu je s koncem revolucionarnega navdušenja univerzalna intenca izginila in z njo tudi maksimalistična zahteva po avtonomiji civilne družbe. V Heglovi umni državi je civilni družbi sicer pripisana vrsta svoboščin, določeno je mesto za subjektivno

svobodo, dani so okviri tudi za obstoj samovzgojujuče se javnosti itn., toda brez države, brez suverenosti, individualizirane v monarhu, je civilna družba nemogoča. K temu je treba z Alainom Finkielkrautom (*La défaite de la pensée*, Gallimard; Paris 1987) dodati še naslednje: „Razsvetljenski filozofi so sami sebe definirali kot ‚krotke zakonodajalce razuma‘. Kot mojstri resnice in pravice so nasprotovali despotizmu in zlorabi pravičnosti idelnega zakona. Z nemškimi romantizmom se vse obrne: pooblaščen čuvarji *Volksgeist*a, juristi in pisatelji, se borijo predvsem proti idejam univerzalnega razuma ali idealnega zakona. V imenu kulture jim ne gre več za to, da bi zatirali predsodke in neznanje, ampak za to, da bi izrazili edinstveno dušo ljudstva v njeni ireduktibilni posebnosti, katere varuhi so.“ Finkielkraut (s čigar dedukcijami se sicer ni možno vedno strinjati) je v tej točki diagnosticiral zgodovinski konec univerzalnega meščanskega projekta civilne družbe, ki se je z razvojem demokracije ohranil v nekakšni okrnjeni, a vendar praktično obstoječi formi. Tendenco zgodnjega meščanskega liberalizma k državi univerzalne svobode in enakosti, je zamenjala težnja h konsolidaciji *nacionalne* države.

Ta lapidarni prikaz naj bo zadosten za to, da se vprašamo, v kolikšni meri je novodobni diskurz civilne družbe perspektivnejši od zgodnjemeščanskega. Priznati moramo namreč, da so problemi razmejitev med državnim sektorjem in sektorjem civilne družbe danes veliko kompleksnejši. Po drugi plati je gotovo, da je projekt civilne družbe (ali bolje: projekti) v poglavitnih ozirih še zelo utopičen, kar seveda ni nujno napaka. Toda gre še za en problem, ki so ga v nemški klasiki in v jakobinski praksi reševali na eni strani s pedagogiko, na drugi z giljotino. Če naj bo namreč civilna družba konstituirana kot mnogolika, kot „prostor“ uveljavljanja partikularnih gibanj in konkretnih interesov rešenih tutorstva, bodisi političnih strank, bodisi birokratskega nadzora ipd., se seveda postavlja problem razmerja med posameznimi gibanji, problemi meja uveljavljanja partikularnega interesa . . . Če nočemo pristati v idealizmu moralne razrešitve, ali vzgojiteljskega projekta, ali v nedolčnosti golega spontanizma, preostane samo ena alternativa: pravo in z njim država. Torej smo seveda v svoji historični situaciji, z drugimi in kompleksnejšimi problemi pred dokaj podobnim problemom kot razsvetljenski utemeljevalci civilne družbe. Kako zagotoviti „služnost“ države družbi. Bistvena razlika med, denimo zgodnjim 19. stol. in našo sedanjostjo, je seveda to, da so očetje ideje o civilni družbi participirali v ustanavljanju države, sedaj pa smo soočeni z obstojem mogočnih držav s potentnimi represivnimi in ideološkimi aparati. S pomočjo slednjih ima takšna država paradoksnu oporo prav v sami civilni družbi.

Vse te dileme, ki nekako omogočajo primerjavo dveh komaj primerljivih obdobij, v katerih so enako nerazrešljive, pa ponujajo sedanjemu gibanju za civilno družbo določeno prednost. Če je klasična ideja civilne družbe ostala neuresničljiva zahvaljujoč svojemu univerzalizmu in abstrakcionizmu, se sedanja koncepcija (kljub temu, da se ne more izogniti nekaterim občim konceptom) lahko razlikuje od klasične po tem, da je kratkomalo manj ambiciozna, da se torej ne postavlja kot dokončna „odrešitev sveta“. Civilne družbe je toliko, kolikor jo artikulirajo od države vsaj relativno neodvisna gibanja. Iz tega pa lahko sledi tudi takšen, na prvi pogled paradoksalen sklep: kolikor močnejše gibanja infiltrirajo državo, toliko šibkejša bo država in hkrati toliko močnejša bo v zagotavljanju možnosti za funkcioniranje civilne družbe. In končno morda perspektivno nevarna konsekvence: če naj civilna družba ne bo le nekakšen prehodni pojav, se mora trdno institucionalizirati.