

Nekateri vidiki in posledice propada tradicionalnih skupnosti

UVOD

V javnem diskurzu se dandanes za označevanje sodobnosti pogosto in nediferencirano uporablja izraz »postmoderna«. Sama oznaka seveda ne pove veliko o tem, kaj naj bi bila bistvena značilnost naše dobe. Različni misleci oz. filozofske tradicije podajajo različne odgovore na to vprašanje. Marksistično usmerjeni raziskovalci tako denimo pojav postmoderne povezujejo s t. i. ekonomskim neoliberalizmom, ki naj bi predstavljal pozno obliko kapitalističnega produkcijskega sistema. Če si sposodimo misel znanega marksističnega teoretika Frederica Jamesona, je postmoderna uresničitev kulturne logike poznega kapitalizma. Nasprotno konservativci, izmed katerih lahko izpostavimo ameriškega filozofa Allana Blooma,¹ pogosto govorijo o postmoderni kot krizi vrednot, kot dekadenci oz. končni fazi zahodne civilizacije, ipd.

Izraz postmoderna je torej priročen model za razlago pogosto skrajno zapletene in ambivalentne sodobnosti, do katere lahko seveda pristopamo z različnih epistemoloških in vrednostnih izhodišč. V tem razmišljanju želimo postmoderno stanje predstaviti

skozi poseben vidik, namreč kot krizo oz. propadanje tradicionalnih skupnosti skupaj z nekaterimi posledicami, ki iz tega sledijo. Skupnost oz. »Gemeinschaft«, kot jo je opredelil nemški sociološki klasik Ferdinand Tönnies, je neizbrisen del eksistence vsakega posameznika. Človek je namreč družbeno bitje, ki je do določene mere vedno vpet v medsebojne odnose in vezi. Zgodovinsko sta se spreminjala le oblika in vpliv le-teh. Če abstraktno kot o polarnih nasprotjih govorimo o popolnem individualizmu in kolektivizmu, se moramo hkrati zavedati, da ti dve medsebojno ločeni stanji dejansko nista nikoli obstajali. Po drugi strani vsekakor drži, da v različnih zgodovinskih obdobjih eden izmed obeh principov prevladuje nad drugim. Kot bistveno značilnost (post)moderne bi tako lahko izpostavili čedalje večjo prevlado individualističnega načela nad kolektivističnim. A po drugi strani je bilo ravno prejšnje stoletje priča vzponu dotlej nepredstavljivih totalitarno-kolektivističnih družb oz. ideologij. (Post)moderna se torej tudi na tem področju kaže kot izrazito ambivalentno obdobje, zato se zdi vsekakor smiselno omenjenemu razvoju posvetiti večjo pozornost.

KAJ JE SKUPNOST?

Pred poizkusom opredelitve položaja tradicionalnih skupnostnih vezi v sodobni zahodni družbi moramo na kratko predstaviti sam pojem skupnosti. Kaj sploh je skupnost in po čem se razlikuje od drugih oblik medčloveških odnosov? Že omenjeni nemški sociolog Ferdinand Tönnies je ločeval med izrazoma »Gemeinschaft« in »Gesellschaft«, ki ju v slovenščino prevajamo kot skupnost in družba. Obe različni obliki povezovanja se razlikujeta predvsem po nagibu volje oz. zavesti, ki ljudi vodi v združevanje. Tönnies tu razlikuje med »Kürwille« (poljubna izbira) in »Wesenswille« (celostna volja). Za skupnost so po Tönniesu značilne naravne in intimnejše vezi, ki so zgodovinsko pogosto posledica skupne etnične ali jezikovne pripadnosti (»Wesenswille«). Družbene vezi nasprotno povezujejo ljudi na osnovi racionalnega dogovora oz. družbene pogodbe, po kateri imamo člani kake družbe določene pravice in ugodnosti.²

Podobno tudi francoski filozof Jacques Maritain ugotavlja, da lahko bistveno razliko med skupnostjo in družbo ugotovimo pri vprašanju namena. Družbeno življenje ljudi namreč združi zaradi nekega določenega namena, ki je pravzaprav naloga ali cilj, ki jo je potrebno izpolniti oz. doseči. Nasprotno pa je v skupnostih namen dejstvo, ki obstaja pred človeškim razumom in voljo. Namen je dejstvo, ki z lastnim nezavednim delovanjem ustvarja skupna čustva, psihološke strukture, navade in običaje. Skladno s tem igrata v družbi namenski in razumski prvini vodilno vlogo, medtem ko je skupnost bolj rezultat nagona in dednosti.³

Dotakniti se moramo še vprašanja medsebojne povezanosti v skupnosti. Če v družbi prevladujejo vezi pogodbenega značaja, v pristni skupnosti nasprotno prevladujejo celovite vezi, ki se dotikajo človekovega bistva. Čeprav taka skupnost nikakor ni uniformna, med člani obstaja organska povezanost, ki jih povezuje v enovito celoto. Bahovec meni,

da za vzpostavitev takega tipa odnosov ni potrebna trajnost – taki odnosi imajo lahko tudi krajše oz. prehodne oblike.⁴ Kljub temu se taki odnosi večkrat vzpostavijo v trajnejših skupnostih, ki jih je ameriški sociolog Robert Bellah opredelil kot »skupnosti spomina«. Pri njih je prisoten element skupnega izvora in zgodovinskega spomina, a tudi skupna vizija prihodnosti.⁵

Ni presenetljivo, da so bili oz. so še vedno številni sociologi zelo kritični do skupnosti. Bila naj bi znak predmodernosti ter kot taka nedemokratska in zatiralska. Temeljila naj bi na prvinskem razlikovanju »mi-oni« in tako stigmatizirala ljudi, ki se nahajajo zunaj njenih okvirov. Spričo pomanjkanja refleksije in samokritičnosti naj skupnost ne bi priznala avtonomnosti posameznika ter njegovih želja in potreb po samoizpolnitvi. Še več, skušala naj bi jih zatreti, ko slednje ogrožajo skupnostne vrednote in način življenja. Kot taka naj bi skupnost predstavljala nevarnost demokratičnemu političnemu in družbenemu razvoju.⁶

Danes čedalje bolj ugotavljamo, da so take kritike preozke in redukcioniistične. Moderna komunitarna filozofija in sociologija (izpostaviti moramo predvsem prispevek kanadskega filozofa Charlesa Taylorja ter ameriškega sociologa Roberta Bellaha) sta prepričljivo pokazali, da je skupnost potrebna in nujna institucija, katere propadanje oz. preoblikovanje v t. i. »psevdoskupnosti«⁷ vodi k čedalje močnejši občutenemu nelagodju sodobnega človeka.⁸ Kot bomo skušali nakazati v nadaljevanju, pa se zdi, da izginjanje skupnosti kot neodvisnih virov avtoritete ogroža tudi sam liberalno-demokratični sistem, ki ga lahko upravičeno štejemo med največje dosežke moderne dobe.

NELAGODNOSTI IN PASTI (POST) MODERNE

Omenili smo že, da sodobnost na Zahodu danes običajno označujemo z izrazom postmoderna, kar seveda še ne pove veliko o

bistvu te nove dobe. V strokovni javnosti se je še najbolj uveljavila razlaga francoskega filozofa in sociologa Jeana-Françoisa Lyotarda, ki je v svojih delih (predvsem v *Postmodernem stanju*) postmoderno definiral kot konec velikih univerzalnih teorij o smislu zgodovine. Postmoderna naj bi pomenila prelom z velikimi »meta-naracijami«,⁹ ki so doslej osmišljale in pojasnjevale zgodovino. Po Lyotardu to za postmodernega človeka ne drži več, saj sodobno družbeno stvarnost zaznamuje pluralizem različnih vrednot in pojasnjevalnih modelov, ki si med seboj radikalno nasprotujejo, zato lahko govorimo kvečjemu o množici »mikronaracij«. Lyotardov koncept seveda pomeni odpoved možnosti najti »was die Welt im Innersten zusammenhält«, kot je iskanje resnice Goethe izrazil skozi Faustova usta. Spričo nezmožnosti vsakršne transcendence ali vsaj scientistične objektivne resnice je postmoderni človek obsojen na ustvarjanje lastnega smisla oz. lastnih zgodb. Posledica je lahko samo popolna relativizacija smisla in vrednot, saj o njih preprosto ne moremo podati nikakršne objektivne sodbe več.¹⁰

Pravkar omenjena obsojenost na relativizem smisla in vrednot pri velikem delu populacije vzbuja določen občutek nelagodja. Nelagodju ali vsaj ambivalentnost vzbujajočim vidikom postmoderne se želimo posvetiti v sledečem poglavju. Pri tem si bomo pomagali z opažanji kanadskega filozofa Charlesa Taylorja, ki v svojem delu *Nelagodna sodobnost* govori o treh velikih pojavih sodobne družbe, ki jih čedalje bolj razumemo kot izgubo oz. zaton.¹¹

Prva velika skrb sodobnosti je naraščajoči individualizem. Osvoboditev subjekta izpod vezi tradicionalne družbe oz. zahteva po emancipaciji je sicer še vedno bolj ali manj splošno priznana kot eden največjih dosežkov modernega projekta. Toda rešitev iz tradicionalnih družbenih vezi je zahtevala določeno ceno. Človek je namreč z njo izgubil svoje mesto v hierarhičnem redu družbe in sveta, ki je dajal smisel svetu in življenju. Diskreditacijo tradicionalnega načina življenja

je nemški sociolog Max Weber ustrezno poimenoval »Entzauberung der Welt«, saj izraz plastično izraža ves občutek izgube, ki je spremljal omenjeni proces. Taylor trdi, da je proces individualizacije oz. emancipacije s seboj prinesel več negativnih posledic, med katerimi izpostavlja predvsem izgubo višjega smotra bivanja. V odčaranem svetu ni več prostora za velike zgodbe, za junaštva in velike aspiracije. Ostaja le ukvarjanje z vsakdanjimi stvarmi oz. osredotočenost nase, na svoje ugodje.¹² Postmoderna kultura je zato predvsem kultura narcisizma oz. ukvarjanja s samim seboj, katere bistvene značilnosti je temeljito predstavil Christopher Lasch.¹³

Druga velika izguba moderne dobe je primarnost instrumentalnega razuma. S tem izrazom Taylor označuje vrsto racionalnosti, ki je usmerjena v izrazito ekonomičnost in tehnološke dosežke. S propadom družbene ureditve, ki temelji na božji ureditvi oz. hierarhičnem redu stvari, je svet postal na voljo instrumentalnemu umu, ki ga želi usmerjati in urejati v čim bolj »racionalno« smer. Naravoslovne znanosti so skupaj s tehnologijo dobile popoln primat v družbi, tehnično razmišljanje (v najbolj grobi obliki kot t. i. analiza »cost-benefit«) pa je prodrlo tudi na področja, kjer samo po sebi nima kaj iskati. V skrajni fazi je ponekod že človeško življenje, npr. pri vprašanih medicinske etike, podvrženo računanju stroškov in koristi.¹⁴

Končno moramo omeniti še posledice individualizma in instrumentalnega uma za politično življenje. V mislih imamo pojav t. i. »mehkega despotizma«, na katerega je že v 19. stoletju opozoril Alexis de Tocqueville. Francoški mislec je namreč opazil, da se v hedonizmu zatopljeni posameznik ne bo zanimal za politične probleme in vodenje skupnosti, temveč se bo prepuščal predvsem uživanju in lagodnemu življenju. Mehki despotizem se torej ne kaže kot vladavina terorja in policijskega nasilja, temveč kot paternalistična oblika zagotavljanja materialnega udobja. Politični sistem je lahko še vedno »demokratičen«, bistveno je, da resnična moč odločanja ni več pri ljudeh,

temveč v deloma neosebni moči, nad katerimi državljani nimajo pravega nadzora. Protistrup takemu razvoju vidi Tocqueville le v gojenju močne politične kulture, ki mora sloneti na neodvisnih vmesnih institucijah, ki imajo značaj skupnosti.¹⁵ Podobno je vlogo intermediarnih institucij opisal tudi sociološki klasik Emil Durkheim, ki je v njihovi obnovitvi videl ključ za zmago nad individualizmom, ki preprečuje uspešno družbeno integracijo.¹⁶

Poleg Taylorjevih opažanj moramo na tem mestu opozoriti na še eno past oz. nelagodnost sodobne dobe. Kot je bilo že nakazano, je bilo veliko napredovanje modernega projekta neločljivo povezano s počasnim propadanjem neodvisnih skupnosti, kot so družina, vaška skupnost, soseska, ceh itd. Kakorkoli že razumemo vzroke za ta proces,¹⁷ se moramo gotovo strinjati, da so bile njegove posledice globoke in daljnosežne. Tukaj želimo opozoriti na pojav, ki se navidezno nikakor ne sklada z naraščajočim individualizmom, o katerem smo govorili zgoraj, popolnoma pa ga ne pojasnjuje niti Tocquevillov koncept mehkega despotizma. V mislih imamo dejstvo, da je bila moderna doba priča vzpona totalitarnih ideologij komunizma in fašizma, ki sta odločilno zaznamovali 20. stoletje. Kako lahko razložimo sočasni vzpon individualizma in totalitarizma s svojo iracionalno željo po monistični državi? Kako je lahko »laissez faire« 19. stoletja, ko so bili posamezniki in trgi osvobojeni spon »trona in oltarja«, tako zlahka prešel v totalitarno obdobje Hitlerja, Stalina in Mussolinija? Odgovore na ta vprašanja bomo skušali podati preko upoštevavanja uvidov v Evropi sicer manj znanega ameriškega sociologa Roberta Nisbeta, ki je že 1956 izdal pronicljivo delo *The Quest for Community*, v katerem podaja prepričljivo razlago teh pojavov.

VZPON DRŽAVE KOT POLITIČNE SKUPNOSTI

Nisbet pri obravnavi skupnosti izhaja iz klasične sociološke tradicije, ki jo je

utemeljil Ferdinand Tönnies, nadaljeval in izpopolnil pa Emil Durkheim. Ves Nisbetov pogled na zgodovino je zaznamovan z osrednjim pomenom skupnosti. Tradicionalne skupnosti, katerih najpomembnejše značilnosti smo predstavili zgoraj, so bile skozi večino zgodovine, vse do prihoda moderne dobe, razumljene kot nekaj naravnega. Nisbet, sklicujoč se na švicarskega zgodovinarja Jacoba Burckharda, pravi, da posameznik v predmodernem času pravzaprav ni obstajal izven svojih skupnostnih vezi: »Človek se je sebe zavedal le kot pripadnik rase, ljudstva, stranke, družine ali korporacije.« To dejstvo je urejalo tudi gospodarsko življenje, pravne predpise itd.¹⁸

Bistvena novost moderne je po Nisbetu prav to, da družbeni odnosi niso mogli biti več sprejeti kot preprosto dani, temveč podvrženi zunanjemu kriteriju, in sicer razsvetlenskemu razumu, ki lahko spoznava naravno pravo. Naravno pravo pa je postalo tudi kriterij sprejemljivosti ali nesprejemljivosti družbenih odnosov. Ti so bili podrejeni novim normativnim vrednotam, ki so jih na podlagi naravnega prava razvili misleci razsvetljenstva. Starodavne skupnosti so bile radikalno prespraševane in v večji ali manjši meri zavrnjene kot tiranske, nazadnjaške in ekonomsko neučinkovite. Posameznik ni bil več razumljen in utemeljen le preko svojih odnosov z okoljem oz. soljudmi, temveč kot načeloma avtonomen. Da ne more izkoristiti te avtonomnosti, naj bi bili krivi le zatiralni družbeni odnosi.¹⁹

Toda kako in zakaj so tradicionalne skupnosti sploh začele nazadovati? Nisbet odgovor na to vprašanje išče predvsem v vzponu centralizirane teritorialne države. Konflikt med centralno vlado in avtoritetami ceha, vaške skupnosti, Cerkve je bil po njegovem mnenju najusodnejši izmed vseh konfliktov v človeški zgodovini. Pri tem je bistveno to, da moderna država, posebno v svoji razvitejši fazi, ni le navadna superstruktura moči, kot je bilo to v starejših obdobjih zgodovine, ko lahko državo praktično enačimo z vlado oz. vertikalnim

razmerjem med kraljem in podložnikom. Od poznega 18. stoletja dalje lahko govorimo o državi kot o horizontalnem množičnem razmerju med državljani. Moč tedaj postane imanentna v sami naciji, pravice in dolžnosti pa od nje odvisne. Bistveno je, da je moderna država absolutna in monistična, s čimer je mišljeno to, da si pridržuje vrhovno oblast nad vsemi institucijami in posamezniki, ki se nahajajo v njenem okviru. Sama oblika državne ureditve pri tem ni toliko pomembna. Tudi v ustavni državi, kjer naj bi ustava varovala temeljne pravice posameznikov, le-ta ne predstavlja resnične omejitve oblasti, saj je mogoče ustavo z dovolj velikim družbenim konsenzom vedno spreminjati.²⁰

Izmed mislecev, ki so najbolj pripomogli k prevladi države nad nižjimi institucijami, Nisbet izpostavlja predvsem Thomasa Hobbesa in Jeana-Jacquesa Rousseauja. Prav Rousseaujeva filozofija predstavlja popolno spojitev individualizma in kolektivizma, ki je tako značilna za moderno dobo. Pri tem moramo upoštevati, da za Rousseauja individualizem nima nič skupnega z današnjim libertarnim gibanjem, torej s pravicami posameznika proti posegom državne oblasti. Zanj svoboda posameznika pomeni predvsem njegovo neodvisnost od družbe oz. od tradicionalnih vezi različnih skupnosti. Naloga države je osvoboditev posameznika iz teh tiranskih vezi, da bi se človek lahko ponovno vrnil v svoje naravno stanje dobrote. Država naj zagotovi posameznikovo enakost in svobodo, a v zameno mora posameznik svojo voljo podrediti državi, ki je pravzaprav politična skupnost. Kot taka živi življenje, ki nikakor ni le vsota posameznih členov. Usmerja ga »volunté générale«, ki ni identična z »volunté de tous«, torej voljo posameznih državljanov. V rousseaujevski državi ni prostora za uporniške posameznike in neodvisne institucije, celo religija mora biti podrejena vrednotam nacije. Rousseau je v tem smislu teoretsko utemeljil monistično totalitarno državo, ki se je do določene mere resnično pojavila v 20. stoletju. Velika privlačnost njegovega koncepta temelji na

nenehnem sklicevanju na svobodo in emancipacijo. Pri tem moramo opozoriti, da je za Rousseauja svoboda predvsem podreitev posameznika politični skupnosti oz. državi. Če ta podreitev ni prostovoljna, bo državljan prisiljen biti svoboden. Despotizem je v taki državi seveda nemogoč, ker je vsak državljan del politične skupnosti ter tako participira pri »splošni volji«.²¹

Ideja politične skupnosti, ki je sinonimna z državo, je za Nisbeta najpomembnejši idejni sistem moderne dobe. Manifestira se skozi najrazličnejše pojave od poznega 18. stoletja dalje – je namreč temelj moderni demokraciji, nacionalizmu, socialističnemu gibanju, delno postane celo osnova nekaterim oblikam krščanstva v tem času. Bistveno maksimo ideje politične skupnosti lahko opredelimo kot zahtevo po odpravi pluralnosti družbenih avtoritet in funkcij, ki naj jih zamenja enotna država. Za uspeh te zahteve je bila potrebna dvojna emancipacija; posameznik je moral biti rešen vezi tradicionalnih skupnosti, država pa različnih ostankov fevdalnega partikularizma. Naraščanje individualizma in državne moči sta zato logično hodila z roko v roki. Mogoče nam bo ta proces bolj jasen, če predstavimo osnovne poteze družbenega razvoja med francosko revolucijo, ki je prva v veliki meri skušala uresničiti Rousseaujeve zahteve. Med revolucionarno dobo smo namreč pričla obema sočasnim procesoma, ki smo ju opisali zgoraj. Po eni strani je revolucionarna oblast na vseh področjih skušala osvoboditi posameznika tradicionalnih vezi Cerkve, fevdalnih institucij, ceha, vaške skupnosti itd. Brez nazadovanja vpliva teh institucij oz. skupnosti si ne moremo razložiti sočasnega enormnega povečanja moči centralne države, o katerem so lahko »absolutistični« francoski kralji samo sanjali. Oba elementa revolucije, svobodni posameznik in vseprisotna država, sta se tako medsebojno dopolnjevala in podpirala.²²

Ideji politične skupnosti lahko nato sledimo skozi vse 19. stoletje v spisih različnih teoretikov nacionalizma in drugih ideologij.

Nisbet poudarja, da je bila ideja politične skupnosti privlačna predvsem zaradi svoje emancipacijske note. Obljubljala je namreč uresničitev moralnih ciljev, kot so npr. odprava hierarhičnih družbenih razmerij ali zagotovitev ekonomske enakosti, ki so se človeštvu stoletju izmikali. Tipičen primer predstavlja filozofija Karla Marxa. Čeprav se v javnem diskurzu pogosto pojavlja marksistična ideja o postopnem odmiranju države, sta Marx in Engels s tem imela v mislih predvsem dotedanjo obliko buržoazne države, ki naj bi bila le organizirana oblika zatiranja delavskega razreda. Marksistična izpolnitev zgodovine oz. komunizem pa seveda ima obliko totalne politične skupnosti, ki ima veliko skupnega z zgoraj predstavljenim Rousseaujevim konceptom.²³

Kar moramo posebej izpostaviti, je, da povečanja pristojnosti države, ki mu lahko sledimo vse od zgodnjega novega veka dalje, po Nisbetu ne smemo razumeti le kot čisto racionalnega odgovora na drugačne družbene razmere. Potrebe po varnosti, pripadnosti in smislu onkraj samega sebe so v človeku prvinske. Nekoč so jih zadovoljevale številne neodvisne skupnosti, v katere je bil posameznik vključen. V moderni dobi to za vedno več ljudi ni bilo več mogoče, saj sta centralizirana država in kapitalistični ekonomski sistem sistematično odpravljala oz. slabila dosedanje avtonomne skupnosti. Izolirani, frustrirani in zmedeni posameznik je svoje potrebe po pripadnosti in skupnosti, ki jih ni mogel več zadovoljiti na človeški ravni, začel čedalje bolj iskati v (totalni) politični skupnosti. Slednja je bila do določene mere prvič vzpostavljena v času francoske revolucije (posebno v obdobju jakobinske diktature), vso svojo iracionalno privlačnost (in grozovitost) pa je pokazala v 20. stoletju. Liberalizem je tako nevede rodil totalitarizem. Ross Douthat, redni kolumnist *New York Timesa*, je v svojem predgovoru k Nisbetovemu delu *The Quest for Community* ta proces slikovito povzel z naslednjimi besedami: »Doba Jeremyja Benthama in ekonomije manchestrske šole je Evropo pustila zrelo za

»Ein Volk, ein Reich, ein Führer« in diktaturo proletariata.«²⁴

Sedaj se lahko vrnemo k začetnemu vprašanju – kako lahko razumemo na prvi pogled paradoksalno nasprotje med sočasnim vzponom individualizma in kolektivizma, ki je značilno za moderno, predvsem za 20. stoletje? Sledeč Nisbetovi misli je ta kontradiktornost dejansko le navidezna, saj je prav individualizem oz. osvoboditev posameznika iz tradicionalnih družbenih vezi omogočila vzpon novih oblik kolektivizma, ki so v svoji najskrajnejši obliki prevzele totalitarne oblike. Pomen skupnosti oz. neodvisnih virov avtoritete se tako tudi za obstoj sedanje liberalnodemokratske ureditve pokaže v novi luči. Po Nisbetovih ugotovitvah je namreč jasno, da je obstoj robustnih pristnih skupnostnih vezi potreben za obstoj uspešne liberalne ureditve, saj neodvisni viri avtoritete uspešno omejujejo prevelike ambicije sodobne države, ki lahko hitro prerastejo v totalitarne težnje.

SKLEP

Ogledali smo si temeljne značilnosti skupnosti ter nekatere posledice in pasti, ki jih s seboj prinaša kriza tradicionalnih skupnostnih vezi. Izhajali smo iz izhodišča, da so celostne medčloveške vezi, ki jih ljudje v njih vzpostavljamo, naravna in nujna potreba vsakega posameznika. Spričo tega dejstva se zdi nezmožnost postmoderne kulture, da bi namesto izginjajočih starih skupnosti pripomogla k oblikovanju novih struktur družbene povezanosti, vedno bolj zaskrbljujoča, kar poudarja npr. Igor Bahovec: »Analiza postmoderne, zlasti njenih kulturnih vidikov, je pokazala, da je pomemben del življenja posameznikov in družbe postal fragmentiran, fluiden, brez središča in globine, ter da je kriza smisla dosegla mnoge posameznike in širšo družbo.«²⁵ Bahovec sicer optimistično zaključuje, da se kljub temu tudi v postmoderni pojavljajo nove oblike skupnosti, ki kažejo na to, da je človek sposoben skupnostno življenje

vedno na novo obnoviti in prenoviti. Kljub temu še sam priznava, da ostaja prevladujoči način življenja individualistično in interesno usmerjen.²⁶

Napačna reakcija na zgoraj opisani proces bi bila, če bi želeli tradicionalne skupnostne vezi idealizirati. Slednje so v določeni meri gotovo izkazovale (in še izkazujejo) negativne lastnosti, ki jim jih očitajo kritiki. A po drugi strani moramo priznati ne le človeško potrebo po vzpostavljanju pristnih skupnostnih vezi, temveč tudi prepričljivost teze, da so intermediarne institucije navsezadnje potrebne tudi za uspešno delovanje liberalne demokracije. Zato se na koncu ne zdi smiselno vprašanje »Skupnosti – da ali ne?«, temveč »Kakšne oblike skupnosti si želimo oz. potrebujemo?«

LITERATURA

Bahovec, Igor: *Skupnosti: teorije, oblike, pomen*. Založba Sophia, Ljubljana 2005.

Douthat, Ross: *Introduction to the Background Edition*. V: Robert Nisbet: *The Quest for Community*. ISI Books, Wilmington 2010, str. IX-X.

Lasch, Christopher: *Kultura narcisizma*. Mladinska knjiga, Ljubljana 2012.

Maritain, Jacques: *Človek in država*. Študentska založba, Ljubljana 2002.

Nisbet, Robert: *The Quest for Community*. ISI Books, Wilmington 2010.

Taylor, Charles: *Nelagodna sodobnost*. Študentska založba, Ljubljana 2000.

1. Bloom je v širši javnosti postal znan predvsem po izdaji svoje knjige *The Closing of the American Mind*, v kateri kritično obravnava ameriški sistem visokega šolstva.
2. Igor Bahovec: *Skupnosti: teorije, oblike, pomen*. Založba Sophia, Ljubljana 2005, str. 24-25.
3. Jacques Maritain: *Človek in država*. Študentska založba, Ljubljana 2002, str. 18-19.
4. Bahovec: *Skupnosti: teorije, oblike, pomen*, str. 86.
5. Prav tam, str. 72.
6. Prav tam, str. 2.
7. Če lahko trdimo, da je v jedru vsake skupnosti določena vez med njenimi člani (ki seveda ne izključuje tudi skupnih interesov), preko katere posameznik presega svoje parcialne interese, potem lahko za »psevdoskupnosti« označimo oblike odnosov, kjer do pristnih vezi ne prihaja. Take so npr. danes zelo pogoste »enklave življenjskega sloga«, ki se oblikujejo predvsem zaradi skupnih interesov svojih članov.
8. Charles Taylor: *Nelagodna sodobnost*. Študentska založba, Ljubljana 2000.
9. Med najpomembnejše »velike naracije«, ki v javnem diskurzu še danes igrajo pomembno vlogo, gotovo sodi naracija o napredku, po kateri zgodovinski razvoj bolj ali manj linearno teče od nižjih oblik k višjim. Tako hegeljansko pojmovanje zgodovine se seveda manifestira v različnih filozofskih sistemih, najbolj znan in še vedno vpliven je na tem področju marksizem.
10. Pri tem moramo opozoriti, da se večinsko ni uveljavil dosledni »trdi« relativizem, kot ga srečamo denimo pri Michelu Foucaultu, temveč t. i. »mehki relativizem«. Mehki relativizem pristaja na to, da so vrednote nekaj popolnoma subjektivnega, a to dejstvo izpelje v imperativ, da nikakor ne smemo kritizirati vrednot drugih, temveč si moramo prizadevati za medsebojno spoštovanje in strpnost.
11. Charles Taylor: *Nelagodna sodobnost*. Študentska založba, Ljubljana 2000, str. 7.
12. Prav tam, str. 8-9.
13. Christopher Lasch: *Kultura narcisizma*. Mladinska knjiga, Ljubljana 2012.
14. Taylor: *Nelagodna sodobnost*, str. 9-11.
15. Prav tam, str. 13-14.
16. Bahovec: *Skupnosti: teorije, oblike, pomen*, str. 37-39.
17. Gotovo bi lahko na tem mestu povedali veliko o vplivu različnih filozofskih (predvsem Descartove utemeljitve avtonomnega subjekta), religioznih (predvsem vplivu reformacije oz. protestantizma), političnih (zahteve po spoštovanju naravnih pravic, delitev oblasti) in drugih idej. Vse te so sooblikovale moderni projekt, katerega »metanaracijo« lahko pavšalno označimo kot zgodbo o napredku in emancipaciji na vseh področjih.
18. Robert Nisbet: *The Quest for Community*. ISI Books, Wilmington 2010, str. 74-77.
19. Prav tam, str. 94-105.
20. Prav tam, str. 91-95.
21. Prav tam, str. 120-140.
22. Prav tam, str. 141-149.
23. Prav tam, str. 161-170.
24. Ross Douthat: *Introduction to the Background Edition*. V: Robert Nisbet: *The Quest for Community*. ISI Books, Wilmington 2010, str. IX-X.
25. Bahovec: *Skupnosti: teorije, oblike, pomen*, str. 256.
26. Prav tam.