

Srečo Dragoš

CIVILNA DRUŽBA IN DRŽAVA

Razumljivo je, da se po osamosvojitvi Slovenije spominjamo ključnih državniških dogodkov: izvedbe plebiscita za samostojno in neodvisno državo (december '90), njene razglasitve ter hkratnega začetek napada zvezne armade na Slovenijo (junij '91), sprejema prve ustave samostojne Slovenije (december '91), sprejema naše države v OZN (maj '92), sprejema v polnopravno članstvo Sveta Evrope (maj '93) itn.

Ni pa razumljivo, da ob tem pozabljamo na civilno družbo, brez katere ne bi bilo zgornjih dogodkov. Sicer je res, da je država nekaj povsem drugega od civilne družbe in da je slednja ob državotvornih prelomnicah zato postavljena v ozadje. Ni pa res, da bi lahko zaradi te razlike med njima država nastala in obstala brez civilne družbe. Prav letos mineva deset let od dogodkov, ključnih tako v civilnem kot v državnem smislu. In ta desetletnica je povod tega prispevka. Z njim želim opozoriti na trojni pomen civilne družbe pri nas: socialni, zgodovinski in konceptualni.

Osrednjo pozornost namenjam zlasti tretjemu vidiku. V prvih dveh delih bom socialni in zgodovinski vidik le jedrnato povzel. A ne zato, ker bi bila manj pomembna, ampak ker ju lahko razumemo šele skozi tretjega, saj je predvsem od konceptualizacije civilne družbe (kako jo razumemo) odvisno, kako jo bomo vrednotili. Prvi vidik je namreč najmanj problematičen, saj se mu v strokovnih krogih pripisuje vse večjo pozornost (zlasti v socialnem varstvu in socialnem delu, v zadnjem času tudi v sociološki teoriji). Drugi vidik – zgodovinski oz. dogodkovni – je v javnosti še vedno vrednoten pozitivno, čeprav se zdi,

da se njegov pomen zmanjšuje zaradi podjarjanja poznejših državotvornih prelomnic. Zares problematičen pa je tretji vidik, mislim, da zlasti zaradi treh razlogov: ker je dialog o civilni družbi in zanimanje zanjo od osamosvojitve dalje v upadu, ker je njena refleksija zamejena zgolj na ozke kroge specialistov in ker niti med njimi nikoli sploh ni bilo konsenza, kaj civilna družba je, danes pa je disenz o tem še večji, kot je bil pred desetletjem.

SOCIALNA RAVEN

Če sem prej zapisal, da so se ključni civilnodružbeni premiki pri nas zgodili pred desetimi leti, je to mišljeno samo v kontekstu današnje države, ki je izšla iz teh dogodkov. S tem pa ni rečeno, da se nam je takrat prvič »zgodila« civilna družba, čeprav mnogi tako mislijo. Zgodovinsko največji dosežki civilne družbe na Slovenskem datirajo že pred prvo svetovno vojno. Zasluge za to je imelo Krekovo zadrugišništvo (njegove *raiffeisnovke*). V času, ko so se prvič na naših tleh začele porajati prave politične stranke, ko so nastajali prvi sindikati, ko so se zgodile prve sodobne volitve, ko je moderna tržna, na kapitalu utemeljena ekonomija začela dokončno izpodrivati pomen zemlje in drobne kmetijsko-obrtno produkcije, ko je industrializacija že povzročala pospešeno urbanizacijo, omogočila nastanek povsem novih družbenih slojev (zlasti delavskega in tanek sloj zgodnjih industrialcev kot zametkov prve buržoazije), ko je bila konservativna, v srednji vek zazrta integrativna matrika katoliških Slovencev dokončno

konfrontirana s tipičnim evropskim izzi-
vom, tj., z liberalizmom tako na gospodar-
ski, kulturni (vrednotni) kot na politični
ravni, ko je tovrstno intenzivno odpiranje
Slovencev v svet (tudi Slovenk: začetek
prvih ženskih gibanj) sovpadlo z začetki
politične emancipacije in hkrati z revščino,
ki je naraščala tako med večinskim kme-
čkim slojem kot med novim delavskim – v
tem času je Janez E. Krek začel s svojim
zadružništvom kot tipičnim projektom
civilne družbe. Šlo je za reševanje fragmen-
tiranih, ekonomsko propadajočih kmetij,
okrožij in celih pokrajin, v katerih primi-
tivna, razdrobljena in po obsegu skromna
kmetijska pridelava ni bila več konku-
renčna; hkrati je izpadel tudi postranski
zaslužek kmetov iz domače tradicionalne
obrti, ki je pospešeno propadala (železnica
npr. dokončno izpodrine furmanstvo, ne
povzroči pa pričakovane industrializacije in
odprtja delovnih mest), ob tem pa so se
razcveteli še razni prekupčevalci in posoji-
lodajalci, ki so z oderuški krediti »pom-
gali« kmetom, nevajenim denarnih trans-
akcij. Kreku je v nekaj letih skoz zadruga
uspel integracijski projekt, oprt izključno
na načela samopomoči, subsidiarnosti in
transparentnosti (poslovanja). S tem je bil
ne le ublažen, ampak zaustavljen dokončni
propad takratnega prevladujočega kme-
čkega sloja. Po Krekovi smrti je klerikalna
stranka speljala kapital, akumuliran z zadru-
žništvom, v lastne politične namene (danes
se temu reče »virmanske afere«) in z zadru-
žništvom je bilo konec. Tudi sicer je imel
Krekov projekt nekatere utopične elemen-
te, zaradi katerih so ga presegli že v obdobju
med obema vojnoma, in razumljivo, da danes
ne more služiti kot nekakšen novodobni
»recept« civilne aktivizacije, kot si neka-
teri obetajo (o civilno-družbenem dometu
krekovstva gl. Dragoš 1994; o preseganju
Kreka pa v Dragoš 1998: 229-243). Vendar
to v ničemer ne zmanjšuje Krekove veličine.
Tudi dejstvo, da so si klerikalci kot najvpliv-
nejša politična stranka med obema svetov-
nima vojnoma pomagali na oblast z zadru-
žniško kapitalsko dediščino, ni v neposredni
zvezi s Krekovimi zadrugami. Zaradi te po-
litične zlorabe zadružništva se je krekovstvo
površno stigmatiziralo kot fašizem že od

prvih Kardeljevih člankov iz tridesetih let,
pa vse do Žižkovih iz konca osemdesetih.
Krek je bil kot socialni aktivist res tudi
politično profiliran (nikakor ne na najslabši
način), vendar to ni razlog privlačnosti nje-
govega projekta med kmetstvom, čeprav je
res, da so prav ti sestavljali najmnogičnejše
volilno telo za klerikalce (tradicionalna ver-
nost, ruralnost). Ne gre pozabiti, da je bil
Krekov zadružniški princip organizacije
namenjen tudi delavcem, kjer je tudi imel
uspehe, poleg tega pa zadružništvo sploh
ni bilo organizirano na verski podlagi,
ampak je vanj vabil vse, tudi npr. ateistične
socialdemokrate. Zato glavni razlogi pri-
vlačnosti zadrug niso bili ideološko-stran-
karski, ampak socialno-ekonomski. Dobra
organizacija zadružniških hranilnic je omo-
gočala neposreden nadzor nad menedž-
mentom, nizkimi pristopnimi finančnimi
deleži, dajanjem posojil samo tistim, ki so
jih bili potrebni, in njihovim vračanjem.
Čarobna palica, da je posojanje revežem in
vračilo posojenega delovalo, so bile nizke
obresti, ki so zelo hitro odvzele moč vaškim
bogatašem (kraljem na Betajnovi). Cena
kredita, ki so jo omogočale zadružne posoi-
jilnice, je bila običajno le 0,5% do 1,5% višja
od obresti za vloge. Če to primerjamo z na-
šim stanjem pred dvema letoma, vidimo, kaj
pomeni oderušstvo: Ljubljanska banka je po
eni strani denarnim vlogam (na vpogled)
priznavala enoodstotne obresti, po drugi
strani pa je za razne kredite terjala obresti
v višini 10% + usklajevanje z inflacijo, t. i.
TOM (prim. Granda 1998: 84). Skratka,
Krekov zadružniški projekt je s svojim
načinom in učinki dokaz, da razmah civilne
družbe na Slovenskem ni od včeraj in da ni
bil politično motiviran.

☞ Danes je drugače. Civilna družba po letu
1990 je drugačna od tiste pred osamosvoji-
tvijo in v novih razmerah se šele vzpostavlja,
hkrati pa ne bo več politizirana (vsaj ne v
enakem smislu kot pred desetletjem). Na
socialni ravni lahko pričakujemo njeno
afirmacijo zlasti v obliki samopomočnih
skupin – tako na strani ponudbe socialnih
storitev in uslug (prostovoljni sektor) kot z
vidika njihovih odjemalcev (zagovornišтво)
– in pri vzdrževanju socialnih mrež (nefor-
malni sektor). Tudi celotni transfer države

blaginje v socialno državo je zamišljen kot državno podprta afirmacija civilne družbe na račun demonopolizacije državnih izvajalcev na socialnem področju. In to so, kljub tranzicijskim zadregam ter problemom s pravno državo, resni obeti. Ni slučajno, da npr. že prva varianta *Nacionalnega programa za socialno varstvo* (ki je, ko to pišem, že usklajen in vložen v parlamentarno proceduro) izrecno računa na civilno družbo. V poglavju omenjenega programa z naslovom »Nosilci in odgovornost za uresničitev programa« je naštetih deset ključnih nosilcev in eden od njih so tudi »civilna združenja in uporabniške organizacije« (PR 1998: 22).

Nekaj podobnega se dogaja tudi na politološki in sociološki ravni. Osrednji poudarek na civilno-družbeni sferi je opazen zlasti v najnovjših političnih, tj. post-thatcherjanskih oz. post-reaganovskih prijemih (Blair, Clinton). Analitiki poudarjajo, da je npr. ključ zadnje zmage angleških laburistov predvsem v tem, da so s svojim političnim programom nagovorili ljudi na drugačen način: volilno telo, kritično do thatcherjanske privatizacije in brezposelnosti, ki ji je sledila (Giddens 1993: 322), in hkrati tradicionalno nezaupljivo tudi do vpletanja države, so laburisti pridobili s skrbjo za civilno družbo. Ne desna ne leva, ampak civilno-družbena opcija je tisto, kar je tudi na sociološkem področju v zadnjih letih izrazita konjunkturalna tema. Njena sociološka tematizacija se dogaja pod skupnim imenom »tretja pot« (prim. najnovjše in najcelovitejše delo s tega področja: Giddens 1998). Pod to sintagmo se išče koncept, ki bi bil nekaj vmesnega med klasičnim socialdemokratskim in neoliberalističnim modelom, v katerih je bila država do civilne družbe ali preveč paternalizirana ali pa ignorirana. »Tretja pot« torej resno računa na civilnodružbeno afirmacijo, čeprav je res, da omenjena sintagma še vedno ostaja tipično večpomenska, ko jo lahko vsakdo misli na svoj način. In poleg tega sploh ni nova. Že nekaj desetletij jo npr. uporablja katoliška cerkev. Nerodnost pa je v tem, da v papeških enciklikah, na katerih kontinuiteto se vseskozi sklicuje, ni operacionalizirana razlika med t. i. menjalno in socialno

pravičnostjo, ki naj bi nadomestila liberalistično in kolektivistično varianto ekonomije. Zato je »tretja pot« v cerkveni varianti pomenila marsikaj: od apologije fašističnega korporativizma iz tridesetih let do abstraktnega pannacionalnega humanizma v smislu skrbi za človekove in ekološke pravice (od šestdesetih let dalje). Danes pa pri nas o »tretji poti« začnajo govoriti celo vodilni politiki opozicije, tako Borut Pahor kot Janez Janša. Kaj mislita s tem, je še nejasno. Pri prvem se zdi, da s tem izrazom zgolj opozarja na zaostrovanje socialnih problemov, do katerih je tržno-liberalni projekt države premalo pozoren (če ne gre za nič drugega, je to še vedno variacija klasičnega socialdemokratskega modela izpred druge svetovne vojne). Pri drugem politiku, ki je sicer napovedal preusmeritev svoje stranke v prihodnost, pa se sklicevanje na »tretjo pot« še vedno veže na sintagme okrog antikomunizma, udbomafije, komunistične zarote, bivše nomenklature itn. Zato utegne v našem prostoru »tretja pot« še nekaj časa ostati zgolj politična folklor. A to ni bistveno. Sintagma kljub temu anticipira rehabilitacijo civilne družbe, ki se ne bo več dogajala na klasične načine (znotraj katerih je njena artikulacija bila vselej v domeni političnih strank). To je dobro. Manj navdušujoče pa je, da se bo afirmacija civilne družbe skoraj zagotovo dogajala tako v kontekstu postmodernih kot tudi (neo)konserватivnih vrednotnih opcij, vključujoč celo možnosti fundamentalizmov. Kajti, kot pravi Giddens:

Že v skladu s samo definicijo velja, da s tveganji nihče ne more kalkulirati in v tem smislu so prihodnje tehnološke spremembe nepredvidljive, o tem še ni zarisanih nobenih prepričljivih scenarijev. (Giddens 1998: 153.)

Citat velja seveda tudi za Giddensovo »tretjo pot«. Kljub navedenim nejasnostim pa so to pomembni indici oživljanja civilne družbe, in sicer na bistveno drugačne načine:

- ko njena revitalizacija ne bo več antagonistična do države,
- ko tudi ne bo več pod državnim paternalizmom,

• hkrati pa emancipacija oz. premik pozornosti z države na civilno družbo tudi ne bo več mogla biti državni izgovor za reduciranje stroškov (neoliberalizem).

Oziroma, enostavneje – gre za iskanje novih načinov sinergije med državnim in civilnim, med politiko in stroko, med javnim in privatnim (čeprav to ne bo enostavno izvedljivo). A zdi se, da so danes pogoji za to boljši kot kadarkoli prej.

ZGODOVINSKA RAVEN

Na to raven postavljam tiste kronološke dogodke, ki so bili pred desetimi leti ključnega pomena za afirmacijo civilne družbe. Prav leta 1989 je na Slovenskem prišlo do kulminacije transfera civilno-družbenih pobud na zakonodajno raven, to je v tisto oz. tako pravno obliko, ki je (s sklicevanjem na suverenost) legitimirala prostor političnega pluralizma. Šele na tej podlagi so bile prvič v naši zgodovini in prvič v takratni SFRJ omogočene prave večstrankarske volitve kot tudi vsi nadaljni koraki vzpostavljanja državne suverenosti (omenjeni na začetku tega teksta). V tem smislu so bili na ravni civilne družbe v osemdesetih letih najpomembnejši naslednji trendi: dolgotrajna krepitev oporečniških gibanj, predvsem med družboslovno inteligenco (npr. izid 57. št. Nove revije, takratna Tribuna, revija 2000, celo Problemi...), kongres ZSMS v Krškem, na katerem se je ta paradržavna politična organizacija že takrat (1984) deklarativno in eksplicitno odprla za nova civilno-družbena gibanja, ne smemo pa zanemariti tudi krepitev liberalnejše struje v sami ZKS, ki je z Milanom Kučanom na čelu (od 1986 dalje) vzpostavljala ekvilibrij glede na dogmatični pol partijskega kadra, kar je blokiralo represivnejše posege slovenskih oblasti v poznejših dogodkih (ob napadih JLA na Mladino, ob procesu proti četverici in ob pritiskih srbske politike). Vse to je omogočilo, da je pred desetimi leti civilna družba na Slovenskem naredila zadnje, najpomembnejše premike. V letu 1989 se je zgodilo naslednje:

• 12. januar: ustanovitev Slovenske demokratične zveze (predsednik D. Rupel).

• 16. februar: ustanovitev Socialdemokratske zveze Slovenije (predsednik F. Tomšič); ni slučajno, da sta se obe navedeni politični tvorbi imenovali »zveza« in ne *stranka*, saj prostor političnega pluralizma še ni bil legaliziran (isto velja tudi za Slovensko kmečko zvezo, ustanovljeno leto prej).

• 27. februar: zborovanje v Cankarjevem domu, civilnodružbena manifestacija proti uvedbi izrednega stanja na Kosovu (to zborovanje postane za Srbijo kronski dokaz, da podpiramo albanski separatizem, zato se v Beogradu na mitingu zbere nad 800.000 ljudi, ki obsodi zborovanje v Cankarjevem domu in terja državne ukrepe).

• 8. maja: na ljubljanskem Trgu osvoboditve se zbere 10.000 ljudi, kjer Tone Pavček prebere Majniško deklaracijo, v kateri je na prvem mestu zahtevana suverenost slovenskega naroda (odločitev, da politično deklaracijo predstavi pesnik, je bila sprejeta zato, da bi se lažje izognili sankcijam, ki bi bile verjetnejše, če bi jo prebral politik – iz enakih razlogov je bil tudi celotni dogodek uradno prijavljen zgolj kot razširjena »javna seja ZSMS«, saj so to zborovanje slovenske oblasti prepovedale).

• 22. maja: Slobodan Milošević javno označi dogodke v Sloveniji za fašistoidne pojave.

• 20. julij: iz takratnih dopolnil, ki se pripravljajo k ustavi Socialistične republike Slovenije, se umakne formulacija o vodilni vlogi ZKS.

• 27. septembra: naša skupščina sprejme ustavna dopolnila (takrat postane Prešernova Zdravica tudi uradna slovenska himna), hkrati pa se v večjih srbskih mestih in v Titogradu zgodijo mitingi, na katerih ljudje zahtevajo orožje za obračun s Slovenci; ob tem organi SFRJ zahtevajo od zveznega ustavnega sodišča, da oceni neskladnost slovenske ustave z zvezno.

• 21. novembra: slovenski državni organi prepovedo organizacijo srbskega »mitinga resnice« v Ljubljani.

• 27. december: slovenska skupščina sprejme tako volilno zakonodajo, ki po novem omogoča izvedbo (prvih) večstrankarskih volitev.

• Na tej podlagi se zgodijo v naslednjih letih tipični državotvorni dogodki (v pragem pomenu besede).

Iz navedene kronologije sledi, da je šele civilna družba vzpostavila (omogočila ter izsilila) prostor *politične javnosti*. Ta prostor so odprli tisti akterji civilne družbe, ki so se javno izrekli in organizirali na podlagi političnih interesov. S tem je bil storjen prvi, nezadosten, a odločilen civilno-družbeni korak: izostrilo se je tisto, kar se je dogajalo v prejšnjih letih, tj., dokončno se vzpostavi razlika med politično in nepolitično sfero civilne družbe. Pri tem slednjo, *nepolitično sfero*, sestavljajo civilni prostori zasebnosti, družine, vere, gasilskih, ribiških, profesionalnih, kulturno-umetniških, ekonomskih in drugih tvorb, ki se samodefinirajo kot nepolitične zato, ker jih motivirajo predvsem partikularni interesi, uresničljivi mimo naveze s politično močjo oz. brez relacij z državnimi oblastmi. Konstituiranje politične javnosti še ne pomeni razvitega političnega pluralizma, je pa bistven pogoj zanj, saj drugega ni brez prvega, to pa zaradi dveh funkcionalnih razlogov:

a) ker je funkcija politične javnosti kot strukturnega dela civilne družbe (najprej) v tem, da vzdržuje razliko z njenim nepolitičnim delom; šele ta razlika namreč omogoča, da civilni akterji – tako individualni kot kolektivni, tako na področju zasebnosti kot javnosti – lažje ostajajo nekontaminirani s političnimi zadevami (primer: na področju zasebnosti je to znotraj družine doseženo takrat, ko starši in otroci, čeprav volilci nasprotnih političnih strank, lahko za domačim TV ekranom mirno gledajo politične oddaje, ne da bi se skregali; v javni sferi pa takrat, ko npr. neko profesionalno združenje polemizira o strokovnih razhajanjih znotraj sebe mimo in neodvisno od individualnih političnih preferenc lastnega članstva, vpletenega v polemiko);

b) ker je druga funkcija politične javnosti v tem, da omogoča institucionaliziranje form političnega zastopništva (zlasti političnih strank), brez katerih ni mogoča parlamentarna demokracija, ki je pogoj pravne države.

Politična javnost in politične stranke –

šele oboje skupaj sestavlja *politični pluralizem* kot mediator med dvema poloma družbene strukture: med civilno družbo (oz. njenim nepolitičnim delom) na eni strani in med (pravno) državo na drugi strani. Iz prej navedene kronologije civilnih dogodkov je razvidno, da se je slovenski prostor politične javnosti dokončno formaliziral takrat, ko je bil del civilne družbe sposoben javno artikulirati in manifestirati lastna politična stališča. Videli smo, da se leto 1989 začne s tvorbo prvih večjih političnih grupacij v civilni družbi, ki že imajo svoje politične programe, čeprav to še niso bile stranke v sodobnem smislu; kot »zveze« (SDZ, SZS, še prej SKZ) so bile nekaj več od prejšnjih družbenih gibanj, iz katerih so izšle, hkrati pa še niso postale klasične politične stranke, za kar se deklarirajo pozneje. To je bil začetek. Tisto leto (1989) se konča s sprejemom skupščinske zakonodaje, ki legalizira večstrankarske volitve. Vmes je kronološka ilustracija politične javnosti kot nujnega pogoja za nastanek bolj profiliranih skupin z jasno razpoznavnimi političnimi programi, ki se odslej, ko se organiziranje okrog teh (strankarskih) programov, tudi vse bolj razlikujejo med sabo. Divergenca med njimi pa ni nič slabega, nasprotno: ravno njihovo razhajanje v pomembnih političnih vprašanjih omogoča kompetitivnost in s tem demokratizacijo. Seveda s pogojem, da nobena od takih skupin nima vnaprejšnjega monopola nad ostalimi. Šele na podlagi tovrstne strankarske pluralnosti je mogoče izpeljati svobodne in neposredne volitve, s katerimi se konstituira reprezentativen parlament ter s tem njegovo najpomembnejše orodje – parlamentarna država kot izvrševalka zakonodajne oblasti. Brez te pa ni niti državljanske svobode niti človekovih pravic kot pogoja sodobne civilne družbe (iz tega izhajajo pomembni poudarki, ki nam bodo prišli prav v sklepnem delu tretjega razdelka, kjer je povzeta logika ključnih civilno-družbenih konceptov).

Vendar se tu problemi šele začnejo. Če je civilna družba pogoj pravne države (in narobe), ali imamo opravka s civilno družbo tudi takrat, ko še ni pravne države? Kakšna je razlika med civilno družbo in

človeško družbo (v smislu teritorialno, interakcijsko in organizacijsko povezanih skupin ljudi)? O prvi se govori šele zadnjih nekaj stoletij (pri nas desetletij), za drugo pa je jasno, da je že od prej in ima večtisočletno zgodovino; če vštujemo še socialno organizacijo vseh znanih dvonožnih človečnjakov, pa se zgodovina raztegne tam nekje čez štiri milijone let. Tudi če se zamejimo na predmoderne, a že človeške družbe – kakšna je razlika med civilnim in predcivilnim, recimo »naravnim«, družbenim stanjem? Ali če se osredotočimo le na sodobne, (post)moderne družbe, kjer je razlikovanje med državo in družbo že utrjeno in pravno varovano: je v nenehnem kompleksiranju svetovnih globalizacijskih trendov in ob hkratni individuaciji skupin ter posameznikov sploh še smiselno govoriti o tako nediferencirani sintagmi, kot je civilna družba? Če se npr. lahko iz intimnega kotička v domačem kabinetu z migljanjem prsta neposredno vključujem v svetovno polemiko o vojni na Kosovu, dajem mnenje k uradnim državnim gradivom, pripravljenim za parlamentarno proceduro, se privatno pogovarjam po *e-mailu* s komerkoli in vem, da lahko kdorkoli kjerkoli istočasno počne isto – kaj od tega je zdaj zasebno, javno, politično, nepolitično, civilno, državno? Imajo ti pojmi sploh še kakšen smisel?

Odgovor na ta vprašanja je odvisen od konceptov. Se pravi, od mišljenja civilnega stanja, kako ga analiziramo, kako klasificiramo njegove elemente in kako izpeljemo sklepe iz tega, kar analiziramo. Zato pogledjmo najpomembnejše premike o tem, kako se je to počelo glede civilne družbe.

KONCEPTUALNA RAVEN

Zgodovina ključnih dogodkov za formiranje civilne družbe je znatno starejša od zgodovinske artikulacije tega pojma (isto velja za pojma demokracije in države). Čeprav se zgodovina konceptov civilne družbe začne s prvimi avtorji, ki se nanjo sklicujejo, se je treba vprašati, zakaj je do tega sploh prišlo in ne le, kako se je konceptualizacija razvijala pozneje (to upošteva

npr. Hribar, ko izrecno razlikuje med t. i. nominalnimi in realnimi opredelitvami civilne družbe; gl. Hribar 1988: 280).

Najpomembnejši dogodek (za poznejše začetke civilno-družbenih konceptov in za razlikovanje države od družbe) datira že v daljno leto 480 p. n. š., ko so grške Atene dokončno zlomile napad perziskih osvajalcev in začele eksperimentirati z demokracijo (od takrat njihov razcvet). Glavni junak te zgodbe pa je bila »ladijska drhal« (kot jo je zaničevalno označil Aristotel). Perzijski osvajalec, ki se je spraval nad Atene, poveljnik Kserkses, je razpolagal z ogromnim vojaškim strojem, tj., s čez 300.000 bojovníki (po Herodotu jih naj bi bilo celo nad pet milijonov!), medtem ko je Atensko mestno državico branilo le kakšnih 10.000 vojakov. Ti so bili treh vrst: udarno jedro so bili težko oboroženi konjeniki, njim so sledili hopliti, pešaki, ki so si kompletno oborožitev nakupili iz lastnih privatnih sredstev, zraven pa so bili še neoboroženi tetiti, nekakšni pomožni oddelki, katerih glavna funkcija je bila, da so prejšnjim nosili orožje. Paradoks pa je, da je zmago nad Perzijci (bitka pri Salamini) dokončno odločila mornarica, ne pa armada. Zato so bili za največje junake, ko so se ti vrnili iz bojišča, razglašeni ravno tetiti, ki so neoboroženi veslali na ladjah kot njihova glavna pogonska sila in so Atene obvarovali tako rekoč le z močjo svojih mišic, poguma in volje. Ta vojaški dogodek je šokantno dvignil status junaških tetitov (spomnimo se Maxa Weberja: ugled oz. prestiž je eden od najpomembnejših izvorov družbene moči), to pa je v takratni zmagoviti evforiji korenito ogrozilo monopol aristokracije nad političnim odločanjem – in posledica je bila, da je zavladal *demos*. Nakar so demokracijo vzeli celo tako zelo zares, da so v imenu enakosti zavračali vsakršno razlikovanje ljudi, tudi razlikovanje sposobnih od nesposobnih. Ker so vsi ljudje enako vredni, so zato namesto selekcije najboljših začeli na vodilne položaje posameznike nastavljeni enostavno z – žrebanjem. Atene so še v istem stoletju doživele padec. Danes, zanimivo, nekateri na podoben način razlagajo tudi odločilno vlogo mornarice celo pri demokracičnem razcvetu Britanije od 17. stoletja

dalje, v primerjavi s celinskimi evropskimi državami. Britanija je bila pomorski imperij v demokratični obliki, kar je pomenilo, da je vojaška moč državnih institucij temeljila na mornarici, to pa je mnogo težje uporabljati za nadzorovanje demokratičnih teženj znotraj države. Mornarji za kaj takega enostavno niso izurjeni. So pač vajeni ribanja zibajočih se ladijskih palub in se ne obnesejo najbolje, če morajo na trdnih tleh mestnih ulic nadzirati množice, medtem ko je represivni aparat na evropski celine temeljil na kopenski vojski in v takih razmerah je bila demokratizacija nacionalnih držav težje izvedljiva (prim. Keane 1990: 238).

A to, kar je zgolj hipoteza za Britanijo, je dejstvo za Atene: tetiti, neoborožena, nezobrazena, nepremožna, neugledna, napol gola »ladijska drhal« je sprožila demokracijo. Dolgoročno najpomembnejša posledica atenskega političnega eksperimenta pa ni bila ne vojaška ne politična, ampak intelektualna. V takih razmerah se je rodila izkušnja, brez katere ne bi bili mogoči začetki tematiziranja civilne družbe, ki so se zgodili tisoč let pozneje. Po zaslugi hetitov je bila rojena demokracija – ta, za Herodota najlepša beseda na svetu (prim. Spektorski 1932/I: 36) – hkrati z demokracijo pa tudi družbena izkušnja, da gre še vedno lahko vse narobe in da zato ni mogoče (več) kriviti bogov.

Prvi, ki so na to opozorili, so bili takratni skeptični intelektualci, kot bi jim danes rekli. To so bili sofisti. Njihov prvi in največji predstavnik je bil Protagoras (rojen točno v času omenjene bitke pri Salamini). Prav on je prvi avtor ideje, da je človek s svojimi predstavami in občutki – *ne* pa bogovi – glavno merilo vsega, kar obstaja: vključno z državo, zakoni in njihovimi učinki: »Vseh stvari merilo je človek, bivaajočih, kakor so, ne bivajočih, kakor niso«. Pri tem je vsakršno sklicevanje na kakršne koli bogove nesmiselno, saj ti predstavljajo od družbe radikalno drugačno stvarnost, ki je sploh ni mogoče spoznati in se torej tudi ne ravnati po njej. Protagoras kot največji intelektualac svojega časa brez zadržkov izrecno izjavlja za bogove, da tudi on »ne ve, ali bivajo ali ne« (cit. po Vorlander 1977:

64-65). Lahko bi se reklo, da je bil nekakšen antični prototip Descartesa, podobno kot so bili tudi sofisti nasploh antični nietzschejanci. Če je torej človek (mišljen kot posameznik) merilo vseh stvari, potem so tudi problemi v družbi izvorno družbeni, izvorno državni in izvorno politični problemi, katerih krivec je tisti, ki ima največ moči (družbene, tostranske). A sofisti so šli še naprej: trdili so, da je tudi samo merilo za presojo pravičnega in nepravičnega odvisno izključno od tega, kdo, na kakšen način in v kakšni situaciji opravlja to presojo. Ker so na ta način sistematično spodbijali možnost vsake trdnejše »objektivne« resnice in ker so bili poleg tega še prvi, ki so svoje intelektualne storitve (logične in retorične) prodajali naročnikom za denar, so navsezadnje trajno, a neupravičeno prišli na slab glas (verjetno primerljiv s sodobnim odvetniškim cehom, katerega pripadniki so hkrati zavezani iskanju resnice o sporni zadevi kot tudi interesu klienta, kar je seveda težko upoštevati hkrati). Od tod zgodovinska pozaba zaslug sofistov za prve analitične in nemetafizične dialoge o naravi oblasti in (ne)pravičnosti, ki so omenjeni že v Platonovih spisih. Že v prvi knjigi Platonove *Države* najdemo Sokratov dialog s Trazimahom (pripadnik šole sofistov), ki gre takole:

(Trazimah:) »Tole trdim: pravično ni nič drugega kakor to, kar koristi močnejšemu [...]« [...]

(Sokrat:) »Toda pojasni mi: pokorščina vladajočim je po tvojem mnenju tudi pravična?«

»Da.«

»Ali so vladarji v posamičnih državah nezmožljivi, ali se lahko motijo?«

»Seveda se lahko motijo.«

»Če pripravljajo zakone, potem je lahko njihovo ravnanje zdaj pravilno, zdaj nepravilno?«

»Mislim, da.«

»Pravilno ravnajo, če pri tem varujejo svojo korist, sicer pa nepravilno? Ali ne?«

»Tako je.«

»Kar postavijo kot zakone, po tem se morajo podložniki ravnati, in to je potem pravično?«

»Seveda.«

»S tem je po tvoji trditvi pravično delati ne samo to, kar je v korist močnejšemu, temveč, narobe, tudi to, kar mu je v škodo.« (Platon 1976: 48-49.)

Iz tega vidimo, da je prav Trazimahov sofizem zaslužen za preobrat, brez katerega bi se poznejša evolucija državne in civilno-družbene ideje razvijala bistveno drugače kot se je. Navsezadnje – brez tega, do česar so prišli sofisti, ne bi bil možen poudarek, zapisan 1.100 let pozneje (odkar se je zgodil gornji dialog), ko je v Rousseaujevi *Razpravi o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* izrecno rečeno:

Prvi, ki si je ogradil neko zemljišče in si domislil reči, to je moje, ter našel dovolj preproste ljudi, da so to verjeli, je bil pravi utemeljitelj civilne družbe. (Rousseau 1993: 57.)

A do te ugotovitve je še daleč. Izvorno so jo, kot rečeno, omogočili že sofisti in zato je citirani Trazimahov dialog odločilen v naslednjih poudarkih:

- ključni za oblast in vse, kar se z njo dogaja, so ljudje, ne bogovi,
- vse merilo pravičnosti in nepravičnosti je le v človeških, ne v božjih rokah,
- to merilo operacionalizira zakonodaja,
- ni nujno, da oblast, ki določa zakonodajo, vedno ravna pravilno (odločilni so interesi),
- mogoče je, da je tisto, kar oblast počne v imenu pravičnosti, koristno za vse, ni pa to nujno, saj je lahko koristno za nadrejene in škodljivo za podrejene, lahko pa je škodljivo tudi za nadrejene,
- vse ni koristno za vse in kar je komu nekoristno, ni nujno nekoristno komu drugemu.

Zgornje poudarke so sicer sofisti variirali v različne smeri. Če so po Trazimahu zakoni nastali zaradi koristi oblastnikov, trdi neki drugi sofist, Kalikles (sofistični sogovornik v Platonovem delu *Gorgias*), drugače. Tam je rečeno, da so zakonodajo izumili po naravi šibkejši ljudje, zato da bi se kolektivno zaščitili od naravno močnejših (sposobnejših, boljših), kar se mu zdi krivično, ker

so s tem kršene naravne pravice, ko se umetno vzpostavljen nepravilno stanje deklarira kot pravično:

Po mojem mnenju pa razodeva že narava sama, da je pravično, ako ima boljši več kakor slabši, močnejši več kakor manj močni. Da je res tako, potrjuje narava ob raznih prilikah, ne samo v živalskem svetu, temveč tudi pri človeku [... Zato se je treba ravnati] po naravnem pravu, ne po zakonih, ki si jih izmišljujemo zemljani, da držimo najboljše in najmočnejše svojih ljudi že od mladih nog v strahu pa jih krotimo kakor leve s sugestivnim hokuspokusom ter jim lažemo, da mora na svetu biti vse enako in da je to pravno dobro in pravično. (Platon 1960: 222-223.)

Če zanemarimo nesimpatično nietzschejansko poanto, je v Kaliklesovem citatu podan nov dragocen element, ki kompletira prejšnji spisek Trazimahovih inovacij. To je razlika med naravnim in civilnim stanjem, ki je pozneje (Hobbes, Rousseau idr.) uporabljena v funkciji emancipacije človeške od božje države, kar je bil odločilni pogoj za nastanek (koncepta) civilne družbe.

Če upoštevamo, da namen sofistov ni bil v iskanju rešitev, ampak v odpiranju vprašanj, potem je v tem smislu njihov prispevek neprecenljiv. Od teh dialogov dalje ni več nič veljalo za samoumevno, in tisto, kar se je odslej poskušalo predstavljati kot neproblematično, se je moralo utemeljevati. Od tod platonistična koncepcija vsega, kar je, tudi države, tudi najvišjega dobrega, pravičnega in resničnega, katerih izvorna bit in poslednja dovršitev je v onostranstvu, vrhovnem kraljestvu idej, ki niso nikoli do konca uzrte, čeprav se po njih zgledujemo, itn. V tem smislu je platonizem reakcija na sofizem, s tem da je sofistično relativizacijo pojmov pravičnosti, koristnosti in pravilnosti usodno absolutiziral v skladu z onstranskim kraljestvom večnih idej. To zazrtje v nadčloveško sfero, ki doseže metafizični višek pri Avguštinu in Tomažu Akvinskem s konceptom božje države (*civitas Dei*), ima tudi praktične posledice. Platonistična država je predpostavljala oblast tistih, ki imajo največje sposobnosti vodenja k večnim idejam (po Platonu so to

filozofi), zato je terjala totalitaren način vladanja. Kajti na ta način vodena država mora, če hoče izpolniti svoj namen, usmerjati in zajemati vse državljane v celoti, in zato je najidealnejša državna oblika aristokracija kot gospostvo tistih, ki so na podlagi prirojenega ali pridobljenega statusa spoznani za najboljši sloj (oziroma, kot jo je koncizno definiral naš največji pravni teoretik stare šole: »Ako je odločilna skupina ljudstva številčno majhna in kvalificirana po rojstvu ali bogastvu, govorimo o aristokraciji; ako je velika in ni kvalificirana po navedenih znakih, o demokraciji« – Pitamic 1927: 72-73). Za Platona je največja nevarnost aristokratski vladavini – oz. najgloblji odmik od tega ideala – demokracija, ki po Platonu neizbežno vodi v anarhijo, ta pa na koncu rodi tiranijo.

Te zavožene platonistične ideje o državi, katere bistvo je stremljenje od pritlehnega, naravnega stanja k najvišji večni ideji (pозneje v krščanstvu personificirani v podobi Boga), ni bistveno spremenil niti Platonov učenec Aristotel. Tudi pri njem je bog neko absolutno, popolno, (a še vedno) nepersonificirano načelo, h kateremu vse stremi. V nasprotju s Platonom pa mu funkcionira bolj kot nekakšen transcendentalni dodatek k naravi, ki ji Aristotel namenja osrednjo pozornost (od tod tudi npr. osvobojenost njegove etike od verske dogmatike). Ker je Aristotelov nauk manj metafizičen in bolj prizemljen od Platonovega radikalnega dualizma (med tostranstvom in onstranstvom), je zato zdaj tudi država razumljena kot delo narave, ne pa odraz večnih idej. A to še vedno pomeni diametralno nasprotni pogled od prej omenjenih sofistčnih začetkov: država, čeprav zdaj res bolj zemeljska, še vedno po svojem bistvu ostaja nedružbena (naravna) forma. Država kot človekov izum velja za zmotno spekulacijo (sofistov). Čeprav služi ljudem, ni od njih spočeta institucija in torej tudi ne more biti nekaj slučajnega ali svojevoljnega. Nasprotno, država kot realizacija naravnega principa je samozadostna in obstaja zato, da osrečuje ljudi. Ker pa so ljudje dejansko srečni šele, ko participirajo v javnih zadevah, velja vsakršno drugo početje za manjvredno. Od tod celo prepoved ljudem-državljanom, da

bi se ukvarjali s kakršnim koli delom, zato vsi, ki delajo (obrniki in sužnji), niso državljani ter ne zaslužijo državljanskih pravic. V bistvu sploh niso pravi ljudje, kajti naravno bistvo človeka je, da je politično bitje (funkcija tega je apologizacija suženjstva).

In kje je tu zveza z mišljenjem o civilni družbi? Ta v eksplicitni obliki nastopi pozneje. Koncepti o njej se začnejo, ko je bilo treba princip civilnosti rehabilitirati kot samostojno družbeno počelo, to pa pomeni, da se je morala prej zgoditi popolna devalvacija vseh nastavkov, s katerimi bi si lahko pomagali pri konceptualizaciji civilnega stanja. Ta devalvacija je dosegla svoj vrh pri Tomažu Akvinskem. Akvinski (1225 do 1274), največji filozofski sistematik po Platonu, je z združitvijo platonizma in katoliške teologije degradiral na najnižje mesto ravno tisto logiko, ki sem jo omenil na začetku tega razdelka. Videli smo, da so sofisti človekovo dejavnost postavili v središče vsega, države, zakonodaje, pravičnosti, koristnosti, spoznavnosti, odkrivanja resnice itn. S tem so spodbili gotovost o vsem, kar je (vključno z bogovi), zato je bilo mogoče prav vse, kar pomeni, da ni bilo nič več mogoče. Pri sofistih je vse pač odvisno od tega, kako kdo presoja stvari, s katerega zornega kota in s kakšnimi interesi. Gotovost je le v tem, da ni nič gotovega (vključno z ničem). Na to negotovost o vsem je reagiral Platon s sistemom, v katerem postane gotovo prav vse, celo najvišje ideje, h katerim stremimo, čeprav niso dokončno spoznavne (so nam pa nekako vrojene iz predeksistence in se jih zato lahko spet začnemo spominjati – teorija anamneze). Ta metafizični spiritualizem nekoliko ublaži Aristotel, ko se bolj osredotoča na naravo, a bistvo koncepta se ne spremeni. Se le bolj intelektualizira, racionalizira. Ko pride še do personifikacije najvišjega božjega počela, zaradi katerega vse je in h kateremu se vse steka (katoliški Bog), se ta intelektualna dediščina zveže v tomistično strukturo, ki zdaj temelji tako na metafizičnem spiritualizmu kot na racionalizmu, ki združuje tako vero kot razum, tako človeka kot Boga (odslej pisanega z veliko začetnico). Vse to Akvinski sistematično poveže na hierarhičen način

v smislu *petih ravni*, znotraj katerih veljajo specifični zakoni. Poglejmo si jih po vrsti od zgoraj navzdol. Se pravi, od najpomembnejših k najmanj pomembnim, od najsplošnejših, najmogočnejših, najtežje spoznavnih, do onih na nižjih ravneh, ki so bolj razvidni, ožje zamejeni in pomembni le v smislu aplikacije prvih:

1. RAVEN: VEČNI ZAKONI

Zakoni na najvišji ravni so božji zakoni, ki so nad vsemi ostalimi zakoni. Njim se ne morejo izogniti niti največji vladarji z največjo močjo, s katero postavljajo najtrdnejše zakone, saj namen običajnih zakonov še vedno ostaja izven njih samih (tako ali drugače so le sredstvo za doseganje nečesa drugega). Glede na to, da z vsem – kar je na svetu, kot tudi s samim svetom – upravlja »Božja previdnost« oz. božanski razum, ta pa je večni ter človeku in naravi nerazumljiv, skrit, velja naslednje: da ima naravo zakona že »sam namen, s katerim Bog kot vladar sveta upravlja s stvarmi«. Ker imajo vsi oz. vsakršni drugi zakoni, kot rečeno, namen izven sebe in se torej morajo uravnati po zunanjih ciljih, jim prilagajati, da sploh dosežejo učinek, je zares večni samo božji zakon, ker je »Bog sam namen njegovega upravljanja, kar pomeni, da njegov zakon ni nič drugega kot on sam. Torej, večni zakon ni usmerjen k nobenemu drugemu namenu« (Akvinski 1990: 615).

Krajše rečeno: večni Bog postavi večni zakon, katerega namen je v njem samem, ta zakon pa je sam Bog.

2. RAVEN: NARAVNI ZAKONI

Če je vse, kar obstaja, podrejeno božjemu zakonu, če je del njegovega načrta in če se parcialne osmislitve namenov in dejanj vseh posamičnih stvari in dogodkov dogajajo pod vplivom večnih zakonov, potem je to najbolj izraženo pri človeku kot razumskem stvoru. Človek se med vsemi bitji in stvarmi odlikuje zlasti z razumom, s katerim lahko spozna naravo, ki je sama prav tako (vključno s človekom) derivacija božjega

zakona. To še vedno pomeni, da tudi »živa bitja, ki nimajo razuma, sodelujejo na svoj način v večnem zakonu, enako kot razumna bitja. Ker pa razumna bitja sodelujejo v večnem zakonu z umom in razumom, se šele tako sodelovanje imenuje zakon v pravem smislu [... N]erazumna bitja ne sodelujejo v njem po razumu. Zaradi tega v tem primeru ne moremo govoriti o zakonu, razen v nekaterih podobnostih«. Na tej drugi ravni torej razum ni odločilen za samo participacijo na večnih zakonih (kar je mogoče tudi nerazumnim). Razum je merodajen le za njen način oz. globino, tj., za tako vrsto udeležbe na večnih zakonih, ki ve, da to je, in ve, za kaj gre, ker se tega zaveda. To zavedanje, ki se vrši po razumu in volji, se dogaja na naraven način, je iz naravne težnje pogojeno stremljenje k poslednjemu, vrhovnemu namenu – to pa se imenuje naravni zakon: »Zaradi tega je očitno, da naravni zakon ni nič drugega kot udeležba razumskega stvora na večnem zakonu« (*op. cit.*: 617).

Krajše rečeno: naravni zakoni so tisti del večnih zakonov, ki jih kot take razpoznava človek s svojim od narave danim umom in vestjo. Razumskost človeka je, da spoznava zakone narave, ki so naravna variacija božjih zakonov.

3. RAVEN: RAZODETI BOŽJI ZAKONI

Človeški zakoni se pojavijo šele na četrty, nižji ravni. Vprašanje pa je, zakaj je med naravnimi in človeškimi zakoni potreben še en božji zakon, če pa je že sam naravni zakon, kot smo videli zgoraj, definiran kot »udeležba na večnem zakonu v nas« (razumnih bitjih). Tu Akvinski razvije štiri istosmerne argumente. Prvi je v zvezi z usmerjanjem h končnemu, najvišjem namenu večne blaženosti, ki je tako vzvišen nad naravnimi človekovimi sposobnostmi in človeško zakonodajo, da bi človek to (prvo) raven zgrešil, če ne bi bilo izrecnih Božjih navodil. Drugi argument se osredotoča na negotovost človeške dejavnosti, ki je polna protislovij, različnih ocen in zablod; od tod potreba po Božji pomoči. S tem je povezana nadaljnja argumentacija, ki opozarja na

šibkost človeške zakonodaje, ki nikoli ne more dokončno kaznovati in prepovedati vsega zla; če bi ljudje hoteli narediti to sami s svojimi močmi (brez izrecnih Božjih navodil), bi bilo pri odpravljanju zla prizadeto tudi mnogo dobrega. Naslednji argument pa je:

[K]er človek lahko naredi zakon samo glede tistih stvari, o katerih lahko presoja. Ne more pa presojati o notranjih dejavnikih, ki so skriti, ampak samo o zunanjih dejavnikih, ki so vidni. Kljub temu pa popolnost kreposti zahteva, da človek tako glede enih kot drugih ravna pravilno. In ker človeški zakon ni mogel uspešno brzdati in zapovedovati notranjih dejavnikov, je bil zato potreben poseg božanskega zakona. (*Op. cit.*: 621.)

Ta poseg predstavlja tisto, kar je pri ljudeh razpoznavno kot vir božjega razodetja, ubesedenega v obliki Stare in Nove zaveze. V prvi Bog vzpostavlja obveznost navodil za vero in življenje predvsem z grožnjami in strahom pred kaznovanjem neposlušnih, v Novi zavezi pa je večji poudarek na ljubezni (vrh Katoliške cerkve na Slovenskem pa se danes, 40 let po drugem vatikanskem koncilu, spet poudarjeno sklicuje na Staro zavezo!).

Krajše rečeno: ker je človek naravno omejen in prešibek, da bi dosegel večno blaženost, a hkrati dovolj pameten, da se zaveda potrebe po opiranju na nekaj nadnaravnega, mu Bog izrecno (razvidno, pozitivno) sugerira način človekove participacije na večnih zakonih.

(Opomba: ko nekaj stoletij pozneje mesto Boga zasede Človek – pisan z veliko – se zgodba ponovi. Nietzsche govori o superiornosti Nadčloveka, ki je nad drugimi in zato ostalim pod sabo kaže pot; v leninizmu pa Partija vodi proletariat, da se ta iz razreda »po sebi« formira v »razred zase«, da bi z odpravo razrednih delitev dokončno vzpostavil večno blaženost.)

4. RAVEN: ČLOVEŠKI ZAKONI

Zakaj ob vsemogočnih večnih zakonih (prva raven) in ob naravnih zakonih (druga

raven), ki so sami del večnega scenarija, človek sploh še piše lastne zakone, če pa ima za povrh še izrecno napisana Božja navodila (tretja raven) o tem, kam naj se usmerja in kako naj se obnaša? Tu Akvinski svoj ključni argument za obstoj in koristnost človeške zakonodaje opre na analogijo človekove praktične dejavnosti s spekulacijo (tj., približevanjem resnici s pomočjo teoretskih argumentov). V drugem razdelku smo videli, da človek s spekulacijo prihaja do splošnih resnic zato, ker kot razumno bitje po naravi sodeluje v božanskem scenariju, kljub temu pa to ne pomeni, da mu je na ta način dostopno tudi že »posebno znanje o vsaki resnici, kakor se ta nahaja v božanski modrosti«. Zato je v tem smislu večni zakon nedoumljiv, saj je preveč kompleksen, da bi ga lahko razumeli v potankostih; in zaradi tega je, kot smo videli, Bog ljudem še naknadno pomagal z izrecnimi navodili, da se v tem stremljenju ne bi izgubili. S človekovim praktičnim delovanjem je enako, pravi Akvinski. Vse, kar človek počne in kako to počne, z vsemi dejanji že po naravi (so)deluje skladno s splošnimi počeli večnega zakona. A le s splošnimi načeli, ne pa nujno v »posameznih smernicah posamičnih dejanj«. Te so sicer že po definiciji tudi vsebovane v večnem zakonu (ker je vrhoven in vseobsežen), vendar jih lahko človek zgreši, ker je kljub vsemu le naravno bitje. Zato si še sam pomaga s tistim, kar pač premore, se pravi z razumom, s katerim »nadalje utrjuje neke posebne zakonske odredbe« in tako pride do človeških zakonov. Tu pa se seveda analogija konča, kajti:

Edini predmet praktičnega razuma so dejanja, ki se naj izvršijo, ta pa so posamična in niso neizogibna, medtem ko so neizogibne stvari predmet spekulativnega razuma. Zaradi tega človeški zakoni ne morejo vsebovati tiste nepogrešljivosti, ki jo imajo dokazani znanstveni zaključki. (*Op. cit.*: 619.)

Krajše rečeno: ker je že sam človekov razum naravno omejen in ker imajo mnogi omejen tudi sam razum, se dogaja, da se vsi ne držijo niti izrecno zaukazanih in zapisanih Božjih navodil. Da bi torej zmanjšali

nevarnosti, ki iz tega izhajajo, si ljudje še dodatno pomagamo z lastno zakonodajo.

5. RAVEN: ZAKONI POŽELENJA

Kako lahko imajo lastnosti, kot so čutnost, strasti, nagoni, poželenje, sploh status zakona? Tu Akvinski preigrava že od prej znano logiko, združeno s svetopisemskimi zgodbami. Če se npr. nekdo ne drži človeških zakonov ali pa je iz njih izločen, je izven zakona. Kar pomeni, da se obnaša drugače, po nekih drugih pravilih, ki imajo z vidika tistih, ki so z njim v istem stanju, tudi funkcijo zakona (seveda drugačnega od prejšnjega s četrte ravni). Oziroma, z Akvinčevimi besedami:

Zakon je, na primer, da je pes na nek način popadljiv, medtem ko bi isto bilo proti zakonu za ovco in za druge krotke živali. Za človeka je torej zakon razum, ki po Božjem ukazu izhaja iz njegovega ustroja, da se ravna po razumu. V prvotnem stanju je ta zakon bil tako čvrst, da se človeku ni moglo zgoditi nič, kar bi bilo mimo ali proti razumu. No, ko se je on oddaljil od Boga, pa je padel pod vpliv čutnosti. In bolj ko se kdo oddaljuje od razuma, tem bolj podlega takemu stanju in na neki način postaja podoben živalim, ki jih vodijo čutni nagoni. [Čutnost je sicer pri živalih v funkciji ohranitve vrste in isto je tudi pri človeku, dokler je čutnost podrejena razumu.] Ko pa prestopi iz okvira razuma, pa gre za slo [oz. poželenje]. (*Op. cit.*: 625.)

Krajše rečeno: ker je človek po naravi in po Božji kazni tudi telesno bitje, je na najnižji ravni podvržen zakonom poželenja, ki so seveda tudi najnižje vrednoteni, saj velja, da človeku »odvzemajo njegovo dostojanstvo« (*op. cit.*: 626).

SKLEP

V zgornjih petih točkah je povzeto bistvo tomistične strukture sveta, s katerim je Akvinski združil antično filozofijo (prek navezave na Aristotela) s krščansko teologijo. Na ta način je postuliral hierarhično raz-

vrščene zakone, veljavne tako za Boga kot za naravo, za ljudi in za živali. Kakšno zvezo ima to s civilno družbo?

Omenjenih pet ravni sem podrobneje povzel zaradi ilustracije naslednjih podarkov:

1. Iz opisanega se vidi, da je logika ključnih argumentov, razvitih znotraj posameznih ravni, tipično krožna: vse se začne s predpostavko o Bogu, ki omogoča zakone večnosti, iz katerih se izvajajo spodnje ravni zakonov, katerih resničnost, nujnost in koristnost se vzvratno dokazuje glede na najvišjo raven. Logika celotne strukture (sveta) temelji na verski predpostavki, ki se zdaj razglša za znanstveno utemeljeno filozofijo, katere vrh je racionalizacija vere (= teologija). Gre za tipično nediferencirano mišljenje, ki znanosti še ne ločuje od filozofije in teologije, hkrati pa tudi *več ne* razlikuje teologijo od filozofije (kar ni neaktualen poudarek: pri nekaterih današnjih oficialnih teologih na Slovenskem gre za opazno obujanje iste sholaistične zanke).

2. Tudi razumevanje bistva božjega principa se zdaj korenito spremeni. Pri Aristotelu je Bog še vedno do te mere vzvišen, drugačen in oddaljen od vsega ostalega, da je ohranjeno ontološko načelo dualizma med njim in naravo (t. i. hilomorfizem): aristotelovski Bog je zgolj akt, je čisti princip sam, ki misli samega sebe, je tako rekoč čista misel – ni pa ustvarjalec sveta niti njegov spreminjevalec. Je zgolj nekakšen »nepremični gibalec«, ki ne posega v naravo in še manj v družbo, ker se pač izogiba degradaciji z vpletanjem v nekaj, kar je nižje in manj vredno od njega. Zato ob božjem principu za drugo bistveno samostojno počelo (čeprav razvojno konvergira v smeri prvega) velja kompleksnost narave – z vsem, kar ta vsebuje. In ravno to postane pri Akvinskem nezadostno. Njegova apologetska naveza na krščansko teologijo zahteva aktivnejšo, restriktivnejšo in hkrati ljubeznivejšo podobo Boga (s človeškim obrazom – od tod personifikacija platonistično in aristotelovsko mišljene božje instance): ta zdaj kot vsemogočni Bog postane kreator, ki ustvari vse, kar je, in to tudi aktivno usmerja s kaznovanjem ter nagrajevanjem.

Od tod glavni motiv petravenske strukture.

3. Akvinčevih pet ravni zakonodaje ne pomeni zakonodajnih ravni (v poznejšem smislu, kakor postavlja zakone suverena oblast). V tomističnem sistemu je dejansko zakonodajna samo prva raven, k(j)er zakone določa le Bog – vse ostalo je zgolj aplikacija na nižjih ravneh, vključno s človeško zakonodajo in zakoni poželenja. Vse razlike med posameznimi ravni so v funkciji hierarhije in ne avtonomije.

4. Akvinski glede četrte ravni res uporablja izraz »civilni zakoni« (*leges civilis*). A to ni nikakršno civilno pravo v smislu distinkcij, konceptualiziranih že pri Aristotelu, npr. z uporabo sintagem o družbenem, naravnem, pozitivnem, dogovornem, političnem pravu. Videli smo, da je civilno pravo v tomizmu zgolj človeški pripomoček za usmerjanje in usklajevanje z večnimi zakoni. V njem ne gre za nikakršno operacionalizacijo pravičnosti, ampak za subordinacijo človekovih pravil(nikov) božanski blaženosti: kolikor ta pravila od nje odstopajo, človekovo pravo sploh ni pravo (človeško) pravo, saj v tem primeru podlega zakonom z najnižje, pete ravni.

Poudarek iz prvih dveh točk je povezan z današnjim razumevanjem družbe in države pri oficialnih katoliških intelektualcih in s cerkveno politiko. Zaradi afirmacije tomističnega pogleda na svet, razumevanja znanosti in filozofije kot »dekle teologije« in zaradi cerkvenega monopola, ki je bil ogrožen z novoveškim racionalizmom najprej v verskih, zatem pa še v posvetnih zadevah, je katoliška cerkev že leta 1323 razglasila Tomaža Akvinskega za svetnika, nato mu je leta 1567 podelila naslov uradnega »cerkvenega učitelja« (*doctor ecclesiae*), pred 120 leti pa je izrecno predpisala njegovo filozofijo za glavno orožje v cerkvenem spopadu z moderno družbo (v papeški encikliki *Aeterni patris*). Prvi, ki je na podlagi te enciklike v našem prostoru nadaljeval teološko in politično misel, je bil Anton Mahnič (ki danes spet rabi za izhodišče najvidnejšim teologom pri nas). In cerkveno pravo še danes zahteva, da naj bo v teologiji in filozofiji najpomembnejši tomistični pristop.

V zvezi s koncepti civilne družbe so bolj

pomembni poudarki iz tretje in četrte točke. Z njimi se je sistematično odvrčala vsaka misel, da bi lahko človeško urejanje družbenih razmerij imelo kakršno koli avtonomijo. Ker so višje naravne in vrhovna božja instanca to dosledno spodbijale, so seveda s tem diskvalificirane vse izpeljave, pomisleki in relativizacije, ki smo jih srečali že pri zgodnjih sofistih glede oblasti, podrejanja, interesov ter pravičnosti. To njihovo dediščino – pogoj za poznejše mišljenje civilne družbe – so začeli spodbijati že platonisti, in odtlej je čakala na rehabilitacijo. A ta je bila s tomizmom še bolj nemogoča kot kadarkoli prej. Ob tem je tomizem s kristjanizacijo aristotelizma izrecno razvrednotil tudi prvo zapisano definicijo človeškega (avtonomnega) oz. družbenega prava, ki je zaradi eksplicitne razlike med naravnim in pozitivnim pravom pomembno izhodišče poznejših civilno-družbenih konceptov. To definicijo je v povsem nedvoumni obliki zapisal ravno Aristotel, glasi pa se takole:

Družbeno pravo je dvojno: eno je naravno, drugo dogovorjeno (pozitivno). Naravno je tisto pravo, ki ima povsod isto veljavo, ne glede na to, ali ljudem ugaja ali ne. Dogovorjeno pravo pa je, kar je spočetka lahko brez razlike tako ali drugače; razlika nastane šele, kadar je z zakonom utemeljena. (Cit. po Kaufmann 1994: 58.)

Prav gornja tematizacija družbenega prava na način razlike med naravnim in pozitivnim pravom postane čez tristo let (od 16. stoletja naprej) zelo pomembno izhodišče novoveškimi (antropocentričnim) razmišljanjem o državi in civilni družbi. V tem smislu se njuna nadaljnja konceptualizacija dogaja z vpeljavo dodatnih razlik, kar ne bi bilo mogoče brez obstoja prejšnje, med naravnim in pozitivnim. Tako lahko Hobbes naredi nov razloček med civilno in ne-civilno družbo, kjer mu slednja pomeni naravno stanje boja vseh proti vsem, ki ga je mogoče preseči šele z državo, ko ta vzpostavi civilno stanje – nato se lahko začne razmišljati o naravi same ustavne države (npr. pri Locku: pod kakšnimi pogoji je državna oblast sploh upravičena) itn. Začne

se tudi tematizacija narave samega prava in pravnega občutka, kar se dogaja na način nihanja med dvema ekstremoma, med racionalizacijo in reakcijo oz. iracionalizacijo samega prava. Predstavnik slednjega pristopa je npr. nemški teoretik s konca 18. stoletja Friedrich Carl v. Savigny, ki je zagovarjal tipično (recimo) civilnodružbeno tezo o nastanku prava. Skliceval se je na »narodno dušo«, ki je različna pri različnih narodih, njena funkcija pa je v načinu pravne reglementacije in operacionalizacije pravičnosti. Zanj je pravo pomenilo zgolj izraz take ali drugačne oblike življenja narodov, njihovih tradicij, občutkov, navad, skratka nečesa, kar je prejkone iracionalno. In ker so narodi različni, prihaja znotraj njihovih kulturnih kontekstov do različnih pravnih ureditev, kjer je naloga zakonodajalca zgolj v tem, da »oblikujejo tiho delujoče sile narodnega duha« v pravno obliko (več o tem v *op. cit.*: 82-83). S tem je posredno afirmiral avtonomijo civilne družbe tudi znotraj čiste pravne teorije, zlasti s tremi precej trdo formuliranimi poudarki:

- s trditvijo, da pravo ni proizvod uma (danes bi rekli, da ni *zgolj* proizvod uma, saj vemo, da so v igri tudi interesi, občutek za »pravilno« interpretacijo itn., spomnimo se samo razsodb ustavnega sodišča...);

- da zato, ker je pravo formalni izraz narodnega duha, nujno ne more biti enako v različnih deželah, in ta neenakost ni nepravilna;

- da naloga zakonodajalca ni v izmišljevanju in vsiljevanju novih pravnih oblik, ampak zgolj v podeljevanju form že obstoječemu pravu, ki ga (in kakor ga) že najdemo na civilni ravni (od tod poudarek na nagonski nezavednosti pravnega občutka itn.).

A vrnimo se k Aristotelovemu citatu. Če je družbeno pravo, ki ga proizvajajo ljudje, dveh vrst, naravno in dogovorno, in če je za razliko med njima merodajna zakonodajna raven, potem ta funkcionira kot pozitivizacija naravne ravni. In če je naravna instanca avtonomna od božjega principa, potem se tu skriva možnost ideje, da je tudi celotno družbeno pravo kot človeško pravo mišljeno bistveno bolj samostojno, kot pa ga razume poznejši tomizem, kjer so

razmerja obrnjena. Pri Akvinskem, kot rečeno, velja avtonomno človekovo pravo za *contradictio in adiecto*, saj je podrejeno naravnemu, ki je podrejeno božjemu. Zato človekovo pravo, kolikor postaja avtonomno, sploh ni več pravo. Kaj je pravo in nepravo pravo, kaj je resnično pravično in kaj nepravilno, in navsezadnje, kaj velja za resnično in kaj za neresnično – vse to je znotraj tomizma izključno odvisno od (ne)skladnosti z božjim načrtom. Torej od tega, v kolikšni meri se človeška država vzpenja in spreminja v Božjo državo, ki ima svoj ideal in recept v onstranstvu – tu, na zemlji, pa se še mora izbojevati bitka med višjim in nižjim, dobrim in zlim, božanskim in človeškim principom, seveda vselej na račun drugega. Znotraj tega kroga ni mogoča nikakršna afirmacija civilne instance, kajti bolj ko se afirmira, bolj se dviga in postaja necivilna oz. nečloveška, tj., naravna, ki je izpeljanka božje. Od tod že omenjeni paradoks, da je afirmacija civilnega mišljenja mogoča šele, ko se zgodi njegova popolna degradacija.

Zato se tomistični začarani krog naenkrat preseže, radikalno preseka, in vsa razmerja se postavijo na glavo. V mišljenju družbe, države in prava se zgodi pravi kopernikanski preobrat – in to ravno z avtorjem, ki sredi 16. stoletja odločno zavrača Kopernikovo odkritje, saj ga ima za največjo nevarnost nove dobe, ker lahko »omaje vse zgradbe filozofov in teologov, vsa človeška čuvstva in osnove vseh ved.« Isti avtor celo objavi delo z naslovom *Demonomanija čarovnikov*, v katerem dokazuje lastno mračnjaško vero v hudiča, zle duhove, čaravnice itn. (gl. Spektorskij 1932/I: 162). To je bil filozof absolutizma Jean Bodin, ki si je prizadeval iz srednjeveških, na skupnostih temelječih kvazidržavnih oblik utemeljiti pravo državo. Državo je razumel kot racionalno regulacijo naravnega združevanja ljudi, katerega pravna osnova je *suverenost*, njeno utelešenje pa absolutni vladar, kateremu je narod tako rekoč privatna lastnina. Kajti suverenost je oblast, ki je glede na zakone svobodna, glede na podanike pa vzvišena. Bodin je bil prvi, ki je sestavil spisek osnovnih pravic suverene oblasti. Tisto, kar je bilo v srednje-

veških »državicah« še v pristojnosti »civilne« družbe, je zdaj postalo izključna pravica javne oblasti (oba izraza sta v narekovajih zato, ker ju je treba razmejiti od novoveških konotacij). Od tod pomembnost njegovega seznama osmih pravic, ki je vseboval naslednje: 1. izključno pravico do pisanja zakonov, ki niso nič drugega kot povelja suverena oblastnika, 2. pristojnost odločanja o vojni, miru in mednarodni politiki, 3. pravico imenovanja uradnikov (namesto volitev), 4. pravico vrhovnega razsojanja (s tem sodstvo postane državna funkcija), 5. pravico pomilostitve (posledica prejšnje pravice), 6. pravico do zvestobe in pokorščine podanikov (v nasprotju, na primer, s srednjeveškimi vazali, ki so izkazovali zgolj lojalnost), 7. pravico določanja denarja, mere in teže (odslej zasebnost na tem področju postane državni zločin) in 8. pravico do davščin.

Največja zasluga tega spiska je, da je Bodin z njim dolgoročno – in paradokсно – sprožil naslednje tri tendence, ki jih ni predvidel, še manj pa hotel:

- dvom o upravičenosti države,
- demokratizacijo,
- emancipacijo civilne družbe.

Ravno s tem, ko je državo utemeljil na suverenosti, je omogočil njeno problematiziranje v smislu spraševanja o suverenosti kot pogoju obstanka državne tvorbe, ki ne more biti več samoumevna, če je ni; če pa je država suverena, je treba odgovoriti, na kakšen način, katere ustanove ali posamezniki so nosilci suverenosti itn. Poznejša demokratizacija je bila odgovor na absolutizem, ki ga je Bodin teoretsko utemeljil in je nazadnje sprožil reakcijo, ki se izteče v francosko revolucijo. S spiskom osmih pravic absolutističnega suverena je sprožil dve stvari: sto let pozneje se je ta spisek začel čedalje bolj večati in s tem trendom spodbudil nasproten proces, tj., nastajanje drugega spiska z nasprotnega (protivladnega) konca, ki je določal subjektivne pravice človeka kot posameznika, ki jih ne sme kratiti nobena oblast. Ta protiseznam je najprej slehernemu posamezniku zagotavljal pravico do osebne svobode in lastnine, nato pa je z razvojem in podaljševanjem tega seznama vanj vključena še

suverenost (pri Rousseauju) in omogočen je nastanek teorije o suverenosti *ljudstva*. V tej smeri se za Bodinom zvrsti več pomembnih avtorjev, ki s svojimi zamislimi o državi odločilno razkrajajo tomistični primat Božje države, ne da bi vselej predvideli konsekvence svojih idej. Omenjam samo najpomembnejše.

Thomas Hobbes zastavi razmerje med družbo in državo na videz z enakih izhodišč kot Akvinski, a konsekvence so bistveno drugačne. Človeka razume kot bitje potreb in poželenj, ki morajo biti zadovoljene, če hoče preživeti, pri tem pa naravne zakone, katerih del je tudi človek, razume kot božje zakone. Podobno kot pri Akvinskem je tudi človekova moralnost izpeljanka božjega načrta, vključno s človekovim razumom, saj lahko Bog razglasi in ukaže (prek Svetega pisma) samo tisto, kar je človeku hkrati dano z umom. Ker pa ima človek kot naravno bitje pravico do zadovoljevanja svojih potreb, je jasno, da imajo to pravico tudi drugi ljudje – od tod hobbovska sintagma o »boju vseh proti vsem«, ki je naravno pogojen in težko presežen. Izhod iz tega kaotičnega naravnega (preddržavnega) stanja je le prek refleksije o tem, ali bi to, kar mislim storiti drugemu, imeli za pravično, če bi se sam znašel v koži tega drugega (od tod poznejši Kantov kategorični imperativ). Le človek je zmožen te refleksije, ker je po naravi obdarjen z umom, in le tako samo-spraševanje nas lahko odvrne od nameravanega delovanja proti drugim. Na ta način pride do moralnega zakona, ki je, kot rečeno, dan neposredno od boga (in sporočen prek Kristusa), da človeku služi za osnovno merilo delovanja. Morala torej temelji na strahu (zavedanja posledic, kaj lahko naredimo drugemu oz. sebi) in hkrati na svobodni volji (da se navsezadnje odločimo tako ali drugače). To pomeni, da strah in volja še nista zagotovilo, da se preseže boj vseh proti vsem, ampak zgolj možnost za mir in sožitje. Ta možnost se lahko realizira le s človekom, ki bi presegel svoje naravno stanje, torej z umetnim človekom (*Veliki Leviathan*). To umetno bitje bi, izhajajoč iz naravno-razumske refleksije o škodljivosti bojnih razmer, take razmere tudi dejansko onemogočalo, s tem da bi namesto

naravnih antagonističnih vezi med ljudmi vzpostavilo umetne vezi sožitja. Takega umetnega človeka Hobbes imenuje država, in te umetne vezi, ki nadgradijo prejšnje, označi za civilno pravo (*civil laws*). Država navzven ščiti ljudi pred sovražniki, navznoter pa (kot personifikacija umetnega človeka) koncentrira moč, ki izhaja iz dogovorov med svojimi podaniki, nato pa to moč uporablja za vzdrževanje miru. Bistvo dogovora med posamezniki pa je v tem, da se ti kot podaniki odrečejo vseh svojih pravic z namenom, da jih zdaj država ščiti pri vsem, kar je skladno z razumom in moralo. V tem smislu postane država suveren z najvišjo močjo, in če to res postane, potem je seveda njena suverenost tudi popolnoma osvobojena od kakršnih koli teoloških spekulacij. Tu je Hobbes tipični novoveški racionalist in to ne v najtrši verziji. Racionalistično vpeljevanje razlike med vero in znanostjo (s filozofijo) se izteka, če poenostavim, v tri variante, od najbolj toge do najmehkejše:

- za resnično lahko velja le, kar je razumsko,
- za resnično lahko velja tudi nerazumsko (razumu nedostopno), ne velja pa za resnično, kar je protirazumsko,
- za resnično lahko velja tudi nerazumsko in protirazumsko (npr. versko), ne more pa to veljati za razumsko.

Hobbes je izhajal iz druge variante. Zato je lahko hkrati verjel v božji načrt, katerega del je tudi država, in terjal nevmeščavanje teologije, zlasti Rimskokatoliške cerkve, v državne zadeve. Če ima država kot človeški proizvod največjo moč, ki jo črpa iz dogovora med ljudmi, bi nadrejenost cerkve nad državo uničila suverenost slednje. Zato se Hobbes, narobe, zavzema, da mora biti cerkev podrejena državi (ne pa ločena od nje), celo v tem smislu, da je edino država pristojna za interpretacijo Svetega pisma, saj bi sicer zaradi razlik v interpretaciji prihajalo do verskih vojn (za kar je seveda imel številne dokaze). Skratka — država je mogoča le, če je suverena, samo če je suverena, pa je zmožna ljudem vsiliti umetne vezi, ki jim zagotavljajo varnost pred vsesplošnim bojem. In ta miroljubni red, s katerim je preseženo naravno stanje, se pri

Hobbesu imenuje civilna družba. Tako kot je razlog države po(eno)stavljen v enostavno črno-belo dilemo, mir ali vojna, enako je tudi z njeno močjo in pristojnostmi: ali je absolutna ali pa je ni. Zato znotraj tega koncepta ni mogoča nikakršna debata o omejevanju države in mejah njenih posegov v civilni družbi.

Iz strahu pred neomejevano državo nastanejo nadaljni koncepti, ki se sprašujejo o pogojih in načinih, s katerimi bi morala biti državna oblast nadzorovana in omejevana v korist civilne družbe. Ti koncepti so še vedno jedro politoloških razprav ter so bili nazorno — in zlasti pravočasno — predstavljeni tudi pri nas (gl. Keane 1985; Hribar 1988). Zato jih ne bom podrobneje obravnaval, ampak jih samo naštevam, ker so za civilno družbo odločilni. Poleg opisane Hobbove — varnostne oz. patronatske države (nad civilno družbo) obravnava Keane še koncepte naslednjih avtorjev:

- koncept ustavne države (John Locke),
 - minimalne države (Thomas Paine),
 - univerzalne države (Georg F. W. Hegel)
- in
- demokratične države (Alexis de Tocqueville).

K tem bi lahko prišteli še koncept, ki bi se mu lahko reklo »zarotniška država« (Karl Marx).

Za civilno družbo je koncept ustavne države pomemben zato, ker ne izhaja več iz prepričanja o naravnem boju vseh proti vsem, ampak predpostavlja možnost družbene solidarnosti že v naravnem (preddržavnem) stanju, ki ga izvorno najdemo npr. v patriarhalnem gospodinjstvu. S pomočjo te predpostavke je država uzrta zgolj kot instrument upravljanja in popravljanja naravne družbe in ne več kot absolutni kreator civilnosti. Zato vladar (bodisi v monarhični bodisi v skupščinski obliki) ne more biti več popolnoma samovoljen in izven zakonov, ki jih formulira, kajti tisti, ki vlada, lahko to počne zgolj kot pooblaščenec vladanih. To pomeni, da lahko vladar npr. lastnino nad življenjem, nad svobodo in premoženjem odvzame samo s privolitvijo večine tistih, ki so ga postavili. Če se tega ne drži, so v skrajnem primeru podaniki razrešeni pokorščine in se lahko tudi

uprejo oblastniški samovolji. Skratka, zdaj celo upor civilne družbe postane legitimen.

Ta smer je zvedena v ekstrem s konceptom minimalne države. Tu je država razumljena zgolj kot nujno zlo, v nasprotju z naravno družbo, ki je dobra. Država je zgolj delegirana družbena oblast, s katero si družba pomaga le tam in v tistem, kjer sama še ni dovolj učinkovita, kar pomeni, da je razvitost oz. funkcionalna sposobnost družbe obratnosorazmerna s pristojnostmi države, ne pa premosorazmerna (kot pri Hobbsu). Zaradi tega navsezadnje prihaja tudi do vojn, ko si država vzame preširoka in premočna pooblastila ter s tem zapelje ljudi v vzajemne sovražnosti. Zato so naravne pravice, svoboda govora, združevanja itn., zelo pomembne, saj se država vzpostavlja na njihovi podlagi in na konsenzu – zares suvereni so le državljani, vladajoči pa so njihovo orodje.

To prepričanje o naravni zmožnosti svobode in solidarnosti je zavrženo s heglovsko državo, ki naravno stanje spet razume kot bojišče ozkih egoističnih interesov (torej bolj v Hobbsovem smislu). Pomembno pri Heglu je, da civilno družbo razume kot zgodovinski proizvod, kot nekaj spreminjajočega, nepredvidljivega, krhkega, ne pa harmoničnega ali večnega. Vse drugo se zdi za civilno misel manj pomembno (vsaj z današnje perspektive), bolj heglovska metafizika. V civilno družbo Hegel uvršča vse tisto (ekonomija, družbeni razredi, korporacije itn.), kar je proizvedeno med patriarhalno družino na eni strani in državo na drugi. Civilna družba je vmesna zgodovinska stopnja v razvoju *duha* (seveda spet heglovsko razumljenega) v smislu dialektične sinteze ideje in narave, časa in prostora in zavesti o tem. Ta sinteza vsebuje triado subjektivnosti, objektivnosti in absolutnosti, kjer se prva nanaša na posameznikovo psiho, druga stopnja na tisto, kar se iz subjektivnega duha objektivizira v zunanjosti (ko se njegovo povnanjenje zgodi na način družbe, države in moralnih pravil), da bi se nazadnje vse skupaj izrazilo v absolutni obliki kulture (umetnosti, religije in filozofije). Ta zadeva precej spominja na platonistične ideje in na koncu zaide v komajda razumljivo metafiziko, katere

posledice niso zanemarljive za »status« civilne družbe znotraj tega koncepta. Civilna družba je mišljena le kot potencia lastnega presežka na višjih instancah dialektičnega razvoja k vse večji popolnosti; je del nekakšnega tripartitnega konstrukta, ki kot instanca *b* leži med nižjo stopnjo *a* in se izpolni v višji *c*. Te stopnje, povedano v Heglovi terminologiji, obstajajo kot:

- a) neposredni ali naravni duh – družina;
- b) relativna totalnost relativnih odnosov posameznikov kot samostojnih oseb, ki so druge do drugih v neki formalni splošnosti – civilna družba;
- c) samozavedajoča substanca kot v organski realnosti razviti duh – državna ureditev. (Hegel 1987: 426-427.)

Da bi se torej lahko ohranila, se mora civilna družba samopreseči v univerzalno politično skupnost. To preseganje v idealni državi pa ni niti preprosto državno ukinitje naravnega stanja vsesplošne vojne (Hobbes), niti ne gre za kontrolirano (državno) orodje izboljševanja naravnih potencialov civilnosti (Locke), sploh pa ne gre za minimalno varianto, s katero si samosposobna civilna družba vzdržuje popolnost tam, kjer še ni povsem popolna (Paine). Heglovska država je zgodovinska objektivacija oz. antiteza civilne družbe, do katere ima prva pravico skorajda neomejene intervencije v imenu teleološko mišljenega razvoja občih interesov in njihove zaščite (preprečevanja krivic in neenakosti). Tu ni več prostora za upiranje oblasti niti za njeno problematiziranje: država nastopa kot vrhovna, do konca razvita zgodovinska instanca duhovnega razvoja, precej primerljiva s prej predstavljeno drugo ravni zakonov pri Tomažu Akvinskem, nad katero se vzpenja le še vrhovna sfera heglovske mišljenega absolutnega duha. In tako kot se pri Akvinskem nižje ravni sveta stekajo v višje, kjer na vrhu kraljuje nadnaravna božanska blaženost, podobno se pri Heglu človeška evolucija steka navzgor, le da tu božja instanca sestopi v svet, da se realizira na način kulture in še prej v obliki države. Skratka, država izpolni potencial civilne družbe tako, da jo dokončno zajame vase.

Tocqueville razvije koncept demokratične države v povsem nasprotno smer. Njemu sklicevanje na obči interes, s katerim se zagovarja državni primat nad civilno družbo, ne pomeni nič drugega kot apologijo sodobnega državnega despotizma. Tega ne spremeni niti obstoj svobodnih volitev, po katerih si ljudstvo voli predstavnike. Ko se oblast (čeprav demokratično izvoljena) razvije v centraliziran državni aparat in se začne vmešavati v celotno civilno sfero, se obrne proti civilni družbi in nastane izvoljena despotska država. Prav ta je največja nevarnost za mednarodne konflikte, ne pa kakšni parcialni narodni interesi. Prava demokracija je za Tocquevilla enakost življenjskih pogojev (*égalité des conditions*) – skupaj z vsem, kar to potegne za sabo, vključno z označbo demokracije kot »*restignacije za heroje*«, kot se je v istem času izrazil največji demokratični romantik Thomas Carlyle, ali pa z Masarykovim razumevanjem demokracije kot »*diskustije*«. Prvzaprav je bila že v tistem času dobro znana in preigravana konfuzija okrog razumevanja demokracije, saj je npr. lord Acton ugotovil, da je bil izraz »svoboda« že takrat definiran na dvesto različnih načinov in da je ta večpomenskost največji krivec za prelivanje krvi med ljudmi (seveda poleg razhajanj v religioznih zadevah, gl. Spektorski 1932/II: 20). Kljub tej zmedi pa je tudi vse bolj postalo jasno (kar danes v Sloveniji še ni vsem jasno!), da je prav *liberalistično razumevanje državljanske demokracije* iz te mišljenjske konfuzije potegnilo najtolerantnejši in najmanj nevaren izhod, namreč aksiom o svobodi osebnosti in o formalni izenačitvi vseh državljanov pred privatnim in javnim pravom. Ključni poudarek na enakosti priložnosti, na državljanskih pravicah in na nevarnosti pred državno prevlado je Tocquevilla pripeljal do zahteve po krepitvi civilno-družbenih tvorb, ki zdaj ravno skoz mrežo sebi lastnih partikularnih interakcij usposabljaajo državljane za kontrolo države. Ni dovolj zgolj (okrog skupnih zadev) izvajana politična kontrola (npr. volitve), bistvena so tudi ožje interesno profilirana združenja, od znanstvenih, literarnih, ekonomskih, do verskih, gostilniških in družinskih oblik. Ker so te onstran

kontrole državnih institucij, so prav one bistvena varovalka pred nevarnostjo despotizma. Tocquevillu ni ušel poudarek – ki ga šele čez dobrih dvesto let teoretsko razvije Foucault –, da se namreč v sodobnih pogojih despotizem ne sklicuje več na odkrito silo, ampak ravno na demokratično logiko, na ljudsko voljo, na strokovne utemeljitve, in se opira na čedalje bolj centraliziran državni aparat. Moč, ki iz tega izhaja, ni več (samo) brutalna, ampak postaja ekspertna, inštruktorska, inšpektorska, vzgojiteljska, pokroviteljska sila, kar nad civilno družbo vzpostavlja povsem nasprotno, anti-civilno tendenco. Oziroma, kot pravi Tocqueville:

Centralizirani administraciji brez težav uspe, da dnevnemu poteku poslov vsili red; večče uravnava podrobnosti policijskega urejanja [policing] družbe; zatira manjše neredne in drobna kazniva dejanja; ohranja status quo, tako da družba niti ne napreduje niti ne nazaduje; v družbenem telesu pa perpetuira neko vrsto administrativne dremavice, ki jo vrhovi administracije radi imenujejo soliden red in javni mir. (Cit. po Keane 1985: 76.)

Taka penetracija moderne države v civilno družbo je za Tocquevilla strašljiva tendenca. Ker pa se hkrati zaveda, da družba ne more biti povsem samostojna od države (v nasprotju s predpostavko, v smeri katere je šel Painov koncept državnega minimalizma), se ne zavzema za ločitev civilne družbe od države, ampak za *razločitev* med njima – bolj ko je ta izražena, manjša je nevarnost za demokracijo, in narobe.

Ravno zaradi usodnega spregledovanja tega poudarka ne smemo pozabiti na marksistični koncept države kot zarote. Ker je država zgolj orodje vladajočega razreda (v represivnem, administrativnem, lastninskem, pravnem, kulturnem, ideološkem itn. smislu), je z odpravo vladajočega razreda nujna tudi odprava tega orodja. Po tej logiki naj bi bilo nujno, da z odpravo tistega, ki druge tolče s kladivom po prstih, odpravimo tudi samo kladivo. Šele potem bi namesto razredne dominacije zavladala organska harmonija med ljudmi in z izumrtjem države tudi *ne bi bilo več razlike* med

njo in civilno družbo. Druga varianta izginotja civilne družbe, izpeljana iz iste podlage, pa je državni socializem, ki zdaj – paradokso – v imenu utopičnega razdržavljanja raztegne državo nad vsemi družbenimi segmenti in s tem odpravi civilno družbo, fiksira pa državo. Ne pozabimo, da smo kombinacijo obeh variant dolgo preskušali na lastni koži prav s konceptom socialističnega samoupravljanja (v tem smislu ostaja Kardelj teoretik evropskega formata in se ga ni treba sramovati; primerljiv je vsaj z Benedetto Crocejem, ki je omenjen v vseh renejših filozofskih in politoloških leksikonih).

Seveda tudi Marx ni padel z neba. Kot socialistični teoretik se je glede razumevanja demokracije lahko oprl na tisto, kar je bilo že pred njim, in to izpeljal v komunistično smer. Ko je bila družba pritegnjena k sodelovanju pri državnih zadevah, so tudi ustavni režimi postali dovzetni za demokracijo. Ta se je že na začetku prejšnjega stoletja tematizirala skoz tri poudarke, kot demokracija v državljanskem, političnem in socialnem smislu. Podlaga za prvo je bil liberalizem, podlaga druge suverenost ljudstva, podlaga za mišljenje tretje pa je bil socializem. Čeprav so vsi trije poudarki pomembni za status civilne družbe, je bil za razliko med njo in državo najusodnejši tretji. Demokracija v socialnem smislu je v eni smeri, kot rečeno, variirala skoz komunistične modele (vse do našega Kardelja), kjer je razločitev civilne družbe od države postopno izgubljala vsakršen smisel tako v teoriji kot v praksi; kolikor se je še ohranjala (kot razlika), se je to označevalo za simptom nezadostne razvitosti apliciranega političnega koncepta. V drugo smer smer pa je šla socialdemokracija, ki razločevanja civilne od državne sfere nikoli ni odpravila, čeprav je imela z njeno določitvijo stalne probleme (npr. skoz socialnopolitična nihanja med t. i. državo blaginje in socialno državo). Zadnja socialdemokratska verzija je ravno Keanovo zavzemanje za »socialistično civilno družbo«, pri katerem je ta razloček spet jasno rehabilitiran, a skoz postmarksistično navezavo v socialistično smer, ki s tem znova obuja konceptualne zadrege o razlikah med socialističnimi (»pravimi«)

in nesocialističnimi civilnimi družbami ipd. (kritiko tega pristopa gl. v Hribar 1988; kritiko marksističnih variant civilne družbe pri naših avtorjih pa v Adam 1987).

Iz tega pregleda vidimo, da se je mišljenje o družbi in civilnosti sprva začelo kot emancipacija človeškega proti božjemu principu in kot reakcija na koncept Božje države. Ko je na ta način nastalo dovolj prostora za konceptualizacije, so te variirale znotraj dualnega *nasprotja* med družbo na eni strani in državo na drugi. Dobra stran tega mišljenja (znotraj bipolarne logike nasprotij) je spoznanje,

- da avtorjem, ki so se enostransko nagibali k afirmaciji družbe *na račun* države (od Paina do Marxa), ni več mogoče pripisovati samo demokratizacijskih zaslug,
- in da tistim, ki so šli bolj v drugo smer ter *krepili* državo kot pogoj razvoja civilne družbe (od Hobbsa do Hegla), ni mogoče pripisovati samo negativnih zaslug.

Verjetno pa je bolj pomembno, da so oboji nehote prispevali še k temu, da se je paradigma o civilni družbi kot nasprotju države konceptualno izčrpala, ko je preigrala vse mogoče variante njenega nasprotja, medtem ko je problem razmejitve še vedno ostal. Zato je pomemben premik narejen šele s konceptom, ki civilno družbo zastavi kot *korelat* državi in ne kot njej nasprotni pojem.

Obe, država in ne-država, sta postavljeni v bistveno soodnosno razmerje že z Rousseaujem. Izhajajoč iz istega problema kot Hobbes – kako preseči naravno (predcivilno) stanje, ki nikakor ni idealno, in kako vzpostaviti družbeno pogodbo o znosnejših medsebojnih odnosih –, je Rousseau izpeljal drugačno rešitev. Na sploh je bil drugačen. Pri tem verjetno ni nepomembna niti njegova osebnost, za katero bi lahko rekli, da je bil največji čudak svoje dobe. V stoletju razsvetljenstva, kulturnih in znanstvenih dosežkov je zatrjeval, da vse to sploh ne pelje v nikakršen napredek, ampak narobe, samo dodatno povečuje neenakosti v družbi. V času, ki je bolj kot kateri koli prej cenil znanje in razgledanost, je sam zatrjeval, da se bo dokopal do spoznanja o naravi in družbi le, »[č]e torej pustim vse znanstvene knjige, ki nas ne

učijo drugega kot gledati ljudi take, kakršni so se sami naredili«, ne pa, kakršni v resnici so (Rousseau 1993: 23); zato je kot pedagoški teoretik in praktični vzgojitelj otrok izrecno zahteval, da se otrok ne sme seznanjati s knjigami, dokler ne dozori, da jih ne bi prehitro pokvarili (kot zapiše v delu *Émile*). V stoletju, ko so znanstvene in tehnične inovacije sprožile industrijsko revolucijo, je bilo zanj vse to najmanj zanimivo, fascimirale so ga samo narava in švicarske gore. Po eni strani je imel odpor do svetovljanstva in takratnih salonskih elit, po drugi strani pa velik ugled med množicami ravno po zaslugi teh elit, ki so se seznanile z njegovimi spisi, čeprav so lahko v njih prebrale, da je vrnitev k naravni enakosti mogoča le z revolucijo. In navsezadnje, ko napiše svoje slavno delo *Družbena pogodba*, takoj izjavi, da je imel probleme z mišljenjem, ko je to pisal, in da tega, kar je napisal, niti sam ne razume. Kljub temu je knjiga postala biblija za francoske jakobince pri izvedbi revolucije (tudi takrat, ko začno uporabljati giljotino) – skratka, neizčrpen navdih za civilno družbo. Kaj je tu pomembnega za današnji čas?

Rousseau je izhajal iz inteligentne kombinacije treh enostavnih idej:

- prvič, da je človek po naravi dober, pokvari pa se pozneje,
- drugič, da so po naravi vsi ljudje enaki in šele pozneje postanejo neenaki,
- tretjič, da med posameznikom in družbo ni nobene bistvene (kvalitativne) razlike, ampak samo količinska.

S prvo trditvijo je postavil na glavo svetopisemski izvirni greh in Hobbovo naravno stanje boja vseh proti vsem. Sam je prepričan v nasprotno: ljudje so se sami pokvarili, in to šele pozneje, s civilizacijo in z izumom kulture (natančneje, agrokulture), ki rodi privatno lastnino. Od takrat vztrajajo spopadi med ljudmi in naslednji problem:

Zlasti bogati so gotovo kmalu občutili, kako jim je v škodo nenehna vojna [...]. Bogati, prikrajšan za tehtne razloge, ki bi ga opravičili, in za zadostne moči za obrambo, je zlahka strl posameznika, njega pa so strle tolpe razbojnikov; ki je bil sam proti vsem in

se zaradi medsebojnih zavisti ni mogel združiti s sebi enakimi proti sovražnikom, ki jih je družilo skupno upanje na plen, je končno zaradi nujne prisiljen zasnovati najbolj premišljen načrt, ki je kdaj koli stopil v človeški razum: sebi v korist je uporabil moči tistih, ki so ga napadali, naredil branilce iz svojih nasprotnikov, jim navdihnil druga načela in jim dal druge ustanove, ki bodo zanj tako ugodne, kakor mu je bil neugoden naravni zakon [...].

To je bil ali je moral biti izvor družbe in zakonov, ki so naredili nove sponse revnemu in podelili nove moči bogatemu, nepovratno uničili naravno svobodo, za vekomaj utrdili zakon lastnine in neenakosti. (Rousseau 1993: 66-67.)

Zato so pravi problem obstoječe dobe napačni družbeni dogovori in ne naravna pokvarjenost ljudi, ki bi povzročila tako te dogovore kakor sedanje stanje (neenakosti). Prva dva rousseaujevska aksioma sta torej v funkciji redefiniranja tako družbe (z družbeno pogodbo) kot države (na podlagi suverenosti ljudstva) in celotne civilizacije (vračanje k naravi). A kako priti do tega? Odgovor: na podlagi tretjega aksioma. Če družba ni nič drugega kot enostaven seštevek posameznikov, kot trdi Rousseau, potem je lahko tudi družba kot celota enako dobra kot posameznik. S tem je spodbit hobbsovski razlog prenosa suverenosti iz množice na vladarja z namenom, da se konča vojno stanje; zdaj velja nasprotno, celotna suverenost pripada množici kot vsoti posameznikov, se pravi vsakemu od njih. Od tod poudarek na neodtujivih pravicah človeka – ne le glede države, ampak tudi glede oblasti v njej; in od tod ideja o absolutni narodni volji, ki ima od takrat trajni pomen. Zato še danes voljeni predstavniki ljudstva ne predstavljajo volje zgolj tistih interesnih ali teritorialnih enot, v katerih so izvoljeni, npr. volilnih okrajev, ampak predstavljajo voljo naroda v celoti (če se na to pozabi, tako kot pri nas, potem je mogoče narediti škandalozno afero iz običajnega parlamentarnega glasovanja – primer »Pucko« – in se zavzemati za odpoklic poslanca, če preneha biti delegatski pismonoša okraja, iz katerega je bil nastavljen).

« Ko je bila z družbeno pogodbo ustanovljena država, katere suveren je ljudstvo, se je zgodil prehod od naravnega k civilnemu stanju, ki ga omogoča pogodba ljudi *med seboj* (ne pa s kom iznad njih). Zato je rečeno, da zdaj taka »družbena ureditev velja za sveto pravo, ki je osnova vsem drugim. Vendar to pravo ne izhaja iz narave, pač pa je vzpostavljeno na konvencijah« (Rousseau 1978: 94).

« Ni torej naravno pravo. Odtujitev človeka od idealizirane narave, cena, ki jo je treba plačati, je lahko zakonita le s tako pogodbo, s katero se izguba naravne svobode kompenzira z zagotavljanjem civil(izira)nih pravic za vse in vsakogar. Kajti če bi ljudje ostali le pri naravni regulaciji, bi po izumu privatne lastnine postalo urejanje odnosov prej ali slej tiransko, ker bi tisti, ki ima več, politično škodoval onemu, ki ima manj. Z družbeno pogodbo pa se ljudje odpovedo naravnim pravicam na način, kjer nihče ničesar ne izgubi, kajti:

kdor se daje vsem, se ne daje nikomur [...]. Če torej iz družbenega dogovora odstranimo tisto, kar ni njegovo bistvo, bomo odkrili, da se ta zvede na naslednje: »Vsak od nas združuje svojo osebnost in vso svojo moč pod vrhovno upravo obče volje in vsakega člana sprejmemo v družbo kot nedeljiv del celote.«

V tem trenutku namesto zasebne osebnosti vsakega pogodbenika ta akt združevanja ustvari moralno in kolektivno telo [ki se ji reče država]. (Op. cit.: 101-102).

Rousseaujevska mišljena država v smislu »političnega telesa« oz. »republike«, kot jo tudi imenuje, torej zajema narod v celoti. Oziroma, bolje rečeno – država je narod, ta pa je suveren in si zato sam piše zakone. Vse to je zdaj civilna država kot civilizirano, tj., naravnemu nasprotno stanje. Iz tega izhaja, da tisti sektor v državi, ki mu je zaupano upravljanje skupnih zadev, se pravi vladanje, ne predstavlja nikakršne suverenosti, saj je sploh nima, ker je ta nedeljiva in hkrati neprenosljiva (»Suverenost se ne more predstavljati iz istega razloga, zaradi katerega se tudi ne more odtujiti [...]. Ona je ali to, kar je, ali pa nekaj drugega, sredine ni«; op. cit.: 149).

S tem Rousseau direktno zavrne dobro desetletje starejšo teorijo o razdelitvi suverenosti med zakonodajno in izvršno oblast, kjer se obema priznava pravica sprejemanja zakonom z namenom, da se vzajemno omejujeta in preprečujeta samovoljo (Montesquieujev izum). Po Rousseauju to ne velja: funkcija vlade je le v zakonitem *servisiranju* suverena na način, ko *posreduje* med njim in podaniki:

Kaj je torej vlada? Posredniško telo, postavljeno med podaniki in suverenom za njihovo medsebojno sporazumevanje in zadovolženo za izvrševanje zakonov ter vzdrževanje državljske kot tudi politične svobode [...].

Z vlado ali vrhovno upravo torej označujem zakonito opravljanje izvršne oblasti [...].

Vlada združuje posredniške sile, katerih odnosi tvorijo odnos celote glede na celoto, oziroma med suverenom in državo. (Op. cit.: 126-127.)

SKLEP

V državi, ki je s pogodbo civilizirana, ljudstvo piše zakone, vlada pa jih izvršuje kot posrednica med suverenom in podaniki pogodbe. To pomeni, da civilno stanje *ni* nasprotno državnemu, ampak naravnemu, medtem ko je civilna družba (kot vir obče volje) z državo soodnosni pojem, ker prva drugo omogoča, druga pa hkrati vzdržuje osnovne pravice prve, civilne ravni. S tem je Rousseau presegel dualistični koncept nasprotja med družbo in državo ter ga zamenjal s korelacijskim.

Če zdaj ta poudarek združimo s sklepnim delom drugega razdelka, kjer so bili povzeti civilni dogodki izpred desetih let v Sloveniji, potem dobimo okvirno sliko o tem, kaj civilna družba sploh pomeni. Njeno opredelitev in funkcije povzemam v sedmih točkah:

1. V civilno družbo spadata njen nepolitični pol (zasebnih in javnih prostorov) in tudi politična javnost (ta del nekateri pokrivajo tudi s sintagmo »politična družba«).

2. Politično javnost sestavljajo vsi individualni in kolektivni civilno-družbeni

akterji, ki se politično angažirajo in s tem vzdržujejo podlago za formiranje pravih političnih strank (registriranih, z jasno artikuliranim političnim programom in z namenom sodelovanja na volitvah); šele *oboje* skupaj sestavlja sfero političnega pluralizma.

3. Politični pluralizem, sestavljen iz politične javnosti in institucij političnega zastopništva, je s prvim polom zakoreninjen v civilni družbi, medtem ko z drugim polom penetrira v državno sfero na način, ko s kompetitivnostjo političnih strank prevaja (prek neposrednih in svobodnih volitev) občo voljo ljudstva v reprezentativni parlament – samo ta je predstavnik (zakonodajne) oblasti; to pomeni, da državna vlada ni oblast, ampak je s svojimi ministri in birokracijo zgolj njeno orodje oz. izvrševalka oblasti (oblast tudi ni npr. ustavno sodišče, čeprav bi danes nekateri želeli nasprotno).

4. Zaradi posredovalne sfere političnega pluralizma, ki izvirno spada v civilno družbo, derivativno pa v državo, je razločevanje med državo in civilno družbo težavno; to pomeni, da je strukturno (z vidika razmejitev) nejasno, čeprav je politično (z vidika demokracije) zelo pomembno, hkrati pa je konceptualno sporno (torej odvisno od tega, ali civilno družbo razumemo za nasprotje države ali pa kot korelacijski pojem glede na državo; o tem tudi danes ni konsenza – gl. najnovejši in najboljširnejši zbornik z letošnjega posveta o civilni družbi, ki vsebuje 62 člankov; Bohinc, Černetič 1999).

5. Iz tega izhaja, da parlamentarna demokratska država ni mogoča brez razvite civilne družbe, ker je le v njej izvor legitimne oblasti, katere sredstvo je država.

6. Velja tudi narobe, da sodobna civilna družba ni mogoča brez (pravne) države, saj ta po eni strani zagotavlja državljske svoboščine in omogoča avtonomijo civilne družbe – vključno s pogoji za razvoj političnega pluralizma – hkrati pa prek vladnih mehanizmov opravlja posredniško vlogo med legitimno oblastjo (parlamenta) ter civilno družbo.

7. Kaj početi s takim konceptom civilne družbe danes? V čem je njegova funkcija?

Do osamosvojitve je bila izrazito emancipatorna (od tod pomen desetletnice, na katero opozarjam s tem člankom). Po osamosvojitvi pa se zdi, da je poudarek drugje. Za afirmacijo civilne družbe ni več usodnega pomena, kako jo definiramo, ampak kako jo realiziramo. Tu pa je odločilna analiza dejanske, tj., empirične ravni, npr. raziskovanje realne moči in vplivanja, vprašanje elit, njihove kompeticije in izmenjave, vprašanje infrastrukturnih pogojev, ki jih omogoča država, heterogenosti interesov, modernizacijskih trendov, sproščanje inovativnih kombinacij materialnih virov, načel in posameznih logik z različnih sektorjev, razvoj intermediarnih struktur, krepitev solidarnosti in potencialov, ki jih nekateri povzemajo s terminom »socialni kapital« itn. Skratka, s kompletiranjem političnega projekta v zadnjem desetletju in z vzpostavitvijo demokratske parlamentarne države kot pogoja moderne civilne sfere se bo zgodovinski in konceptualni pomen civilne družbe umikal v ozadje, vse pomembnejša pa bo njena socialna dimenzija (poudarjena v prvem razdelku).

Literatura

- F. ADAM (1987), O treh pristopih k pojmu »civilna družba«. *Družboslovne razprave*, IV, 5: 5-15.
- T. AKVINSKI (1990), *Summa theologiae I – II*. V: B. BOŠNJAK (ur.), *Tomaž Akvinski: Izbor iz djela*, 2. zv. Zagreb: Naprijed.
- S. BLACKBURN (1994), *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- R. BOHINC, M. ČERNETIČ (ur.) (1999), *Civilna družba v Sloveniji in Evropi*. Ljubljana: Društvo Občanski forum.
- B. BOŠNJAK (1993), *Povijest filozofije*, 2. knj. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- S. DRAGOŠ (1994), J:E:K: *Razgledi*, 10. VI. '94: 12-13.
- (1998), *Katolicizem na Slovenskem*. Ljubljana: Krtina.
- A. GIDDENS (1998), *Third Way: The Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- (1993), *Sociology*. Oxford: Polity Press.
- S. GRANDA (1998), *Krek in slovensko zadružništvo*. V: S. JANEŽIČ, J. JUHANT (ur.), *Janez Evangelist Krek (1865 – 1917)*. Maribor: Slomškova založba (79-85).
- M. HARALAMBOS, M. HOLBORN (1998), *Sociology, Themes and Perspectives*. London: Collins Educational.
- G. W. F. HEGEL (1987), *Enciklopedija filozofijskih znanosti*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- T. HRIBAR (1988), *Civilna družba, pravna država in človekove pravice*. V: P. JAMBREK *et al.* (ur.), *Varstvo človekovih pravic*. Ljubljana: Mladinska knjiga (276-295).
- A. KAUFMANN (1994), *Uvod v filozofijo prava*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- J. KEANE (1985), *Civilna družba in država od Hobbesa do Marxa in še naprej*. V: T. MASTNAK (ur.), *Socialistična civilna družba*. Ljubljana: KRT/27 (60-86).
- J. KEANE (1990), *Despotizem in demokracija*. Ljubljana: KRT/64.
- M. MAREGA, M. ŠEPEC (1998), *Vloga in financiranje NVO*. Ljubljana: Regionalni center za okolje za srednjo in vzhodno Evropo.
- G. MARSHALL (1996), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- L. PITAMIC (1927), *Država*. Prevalje: Družba sv. Mohorja.
- PLATON (1960), *Simposion in Gorgias*. Ljubljana: Slovenska matica.
- (1976), *Država*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- PR (1998), *Nacionalni program socialnega varstva do leta 2005*. Ljubljana: Ministrstva za delo, družino in socialne zadeve (predlog za prvo obravnavo, fotokop.).
- J. J. ROUSSEAU (1978), *Društveni ugovor*. Zagreb: Školska knjiga.
- (1993), *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*. Ljubljana: ŠOU.
- E. SPEKTORSKIJ (1932/I,II), *Zgodovina socijalne filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- K. VORLANDER (1977), *Zgodovina filozofije*, 1. knj. Ljubljana: Slovenska matica.
- R. WUTHNOW (ur.) (1998), *The Encyclopedia of Politics and Religion*, I, II. London: Routledge.