

## Iz teorije politike

Izvorni znanstveni rad  
UDK 32.01+321.01+321.7+32:316

### Mogu li demokratske institucije djelotvorno iskoristiti moralne vrijednosti\*

Claus Offe i Ulrich K. Preuss

Sveučilište u Bremenu, SR Njemačka

#### Sažetak

Političke institucije i demokratski politički procesi pokazuju se kao odlučujuće snage promjena — ekonomskog i društvenog progresa. U tom svjetlu temeljnim postaje pitanje izgradnje demokratskih institucija. Dvije dominantne tradicije političkih teorija demokracije, američka liberalno-individualistička i francuska republikansko-kolektivistička, nisu danas u stanju razriješiti kolektivno odlučivačke probleme modernog društva. Autor analizom njihovih ustavnih uređenja i odlučivačkih procedura (općeg prava glasa i države blagostanja), te implicitnih moralnih vrijednosti poziva na nove vrijednosne obrasce političkog djelovanja građana.

#### I. Oblici proizvodnje naspram oblika participacije

Već je bilo primijećeno da je »demokracija« postala općom formulom legitimacije za široki krug radikalno različitih društava i njima pripadajućih oblika vlasti i političkog sudjelovanja (Held 1987: 1). Do sredine sedamdesetih gotovo da nije bilo poretka, od Čilea do Kine, koji nije polagao pravo na demokraciju smatrajući se u bilo kojem smislu »demokratskim«, makar po tome što je u procesu nekakva prijelaza ka nekoj verziji demokracije. Na taj je način pojam »demokracija« za neko vrijeme izgubio svoju posebnost. On nije uspio osvijetliti značajne razlike između društvenopolitičkih uređenja. Naravno, uobičajila se upotreba dodatnih oznaka poput »liberalna«, »autoritarna« ili »narodna« demokracija kako bi se razlikovali posebni tipovi i strukturalne

\* Autori žele zahvaliti Davidu Heldu na korisnim i vrijednim primjedbama i kritici prvotne verzije ovoga esejaja.

osobitosti vlada, i ma kako one bile značajne, često su smatrane manje važnima u usporedbi s drugim dimenzijama komparacijske analize.

U dvadesetom je stoljeću postalo uobičajenim obilježavati društva s obzirom na njihov *društvenoekonomski sistem* i posebice spram dosegnute ekonomske i tehnološke razine unutar svjetske ekonomije. Mnogo su učestalije i prihvaćenije koncepcije podjele svijeta na komponente kao što su »Prvi«, »Drugi«, »Treći« i ponekad »Četvrti« svijet, nego što su podjele na njegove »demokratske« i »nedemokratske« dijelove, budući da ova druga kategorizacija u stvari pretpostavlja autoritativnu definiciju spornog pojma »demokracija«. Čini se kako razlike koje se tiču različitih *oblika vlada* i posebice njihovih specifičnih varijanti »demokracije«, pripadaju nadgradnji društva — arsenalu ideoloških oružja u svjetskom sukobu između »kapitalizma« i »socijalizma«. Ono što je smatrano objektivno različitim i temeljnom dimenzijom — čega su političke varijable bile samo izvedenice — bile su društveno-ekonomske i tehnološke osobine ili »načini proizvodnje«.

Očigledno je, ili barem mi to želimo pokazati, da je takav konvencionalni i pogodan »materijalistički« način opisivanja društava izgubio mnogo od svoje uvjerljivosti. Razlozi su to tome višestruki. Prvo, zastarjelo je poimanje da se nacionalna društva kao cjeline mogu jednoznačno vezati uz »čiste« »načine proizvodnje« ili »stupnjeve razvijenosti«. Postoji toliko mnogo i tako različitih vrsta »kapitalizma« (od Austrije do Singapura), kao što ima i vrsta »socijalizama« (od Norveške do Sjeverne Koreje); što se tiče »nerazvijenosti« kao takozvanog »kišobran« pojma, analogno tome upozoravaju brazilski intelektualci govoreći o njihovoj zemlji kao »Belgindiji«, misleći pri tome na »Belgiju unutar Indije«. Čini nam se vrlo značajnim, a što u potpunosti još nije uočeno, da upravo »socijalističke« zemlje (SEV-a), to jest, one zemlje u kojima marksističko-lenjinistička partijska doktrina tvori osnovicu njihove službene samoidentifikacije, u kojima se sada odvija proces značajnih reformi i koje započinju s temeljitim promjenama *političke* organizacije svojih društava — koriste pristup koji se prividno svodi na, u terminima službene doktrine partija tih zemalja, »stavlanje kola ispred konja«. Predsjednik Gorbačov je započeo reformu sovjetske ekonomije znatnim promjenama ustava. Poljska nastoji pronaći put iz dugotrajnog ekonomskog propadanja organizirajući, doslovno, novi društveni ugovor, čija najznačajnija odredba cilja na uspostavu demokratskog predstavnitva i odgovorne vlade. Mađarska je prva socijalistička zemlja koja je uvela višepartijski sistem sa slobodnim izborima prema standardima liberalne demokracije i uklonila »socijalistički« karakter zemlje kakav je bio utvrđen ustavom. Narodi tih zemalja te promjene zaista doživljavaju kao odlučujuće i oslobađajuće — vrlo slično narodima Grčke, Portugala i Španjolske (a da ne spominjemo one Argentine, Brazila i Urugvaja) koji su iskusili odgovarajuće »prijelaze na demokraciju« kao duboku promjenu koja je smatrana značajnijom od bitnih koraka k ekonomskom razvoju i kao znak nade da će se te promjene odvijati i ubuduće. Jasno je da zahtjev za političkom demokracijom prolazi kroz neočekivanu renesansu.

Upravo suprotno većini verzija marksističke doktrine, nije više »autonoman« razvoj proizvodnih snaga taj koji potiče razvoj novih institucija i novih oblika narodne vlasti, već suprotno, demokratske institucije i procedure su otkrivene kao oslobađajuće i »proizvodne« snage *sui generis* kao što ih se

također smatra, bez obzira na njihove političke aspekte, sposobnima poticati ekonomski sistem i utrti put prema socijalnom i ekonomskom progresu. Sada su ponovno politička i ustavna os one spram kojih se društva najznačajnije razlikuju — i samoodređuju — (od drugih društava i od vlastite prošlosti), a ne primarno snage i/ili odnosi proizvodnje. Štoviše njih se sve više promatra kao izvedenice prvog umjesto obrnuto.

Naravno, sve to ne treba pogrešno shvatiti kao konačni trijumf zapadnjačkog modela liberalne demokracije, kako god on izgledao, imajući u vidu različite pojavne oblike demokratskih poredaka među zapadnim zemljama. Evropske su države nakon drugog svjetskog rata prilično uspješno ublažile i prigušile klasne sukobe čineći, uspostavom keynesianske države blagostanja, kapitalizam i demokratsku masovnu politiku međusobno kompatibilnima. Međutim, istrošena je paradigma kojom demokratski kapitalizam prevladava individualne i kolektivne zahtjeve. Vojna snaga, sigurnost ostvarena birokratskom kontrolom, instrumentalno znanje, ekonomski rast smatrani su, unutar takve paradigme, ključevima sveopćeg progressa društva i rješeljima svih glavnih društvenih problema. Racionalnost akcije će s vremenom pridonijeti perfekciji »sistema«. Jasno je da je takva jednadžba izgubila svoju uvjerljivost. S pravom se postavlja pitanje da li postignuća što više aktera — bile to države ili pojedinci — prema standardima tih sektoralnih zahtjeva, znači istovremeno i ostvarenje njihove kolektivne dobrobiti (bez obzira da li su možda »odnosi proizvodnje« socijalistički). Ono što se u takvim uvjetima zahtijeva, što ćemo zagovarati, jest nacrt adekvatnih ili »primjerenih« institucija (March/Olsen) koje preoblikuju racionalitet akcije tako da je čine sukladnijom i svrshodnijom zahtjevima kolektivne dobrobiti.

Može se posumnjati kako relativno lagodno i općeuspješno iskustvo koje su zapadne evropske demokracije imale s usvojenim ustavnim uređenjem nakon drugog svjetskog rata, sada ih tendencijski dovodi u komparativno nepovoljniji položaj budući da se značajno smanjila »potreba za učenjem« obnavljanja institucijskih aranžmana pred novim konfliktima i rascjepima<sup>1</sup>, nego što je to slučaj s mnogim »novodemokratiziranim zemljama«.

Kao posljedica nekih strukturalnih promjena unutar modernih društava, izbljedio je ideal »prograsa« — tehnološkog, ekonomskog, vojnog, društvenog i kulturnog — koji je bio osnovni i moćni pokretač demokratskog optimizma devetnaestog kao i (usprkos fašističkom barbarskom padu) dvadesetog stoljeća. »Granice rasta« odnose se prije svega na fizičke probleme poput ekoloških šteta, klimatskih promjena ili prenaseljenosti, ali njihove su implikacije u biti društvene i političke. One dovode u pitanje unutrašnje opravdanje naše industrijske civilizacije i njenih političkih institucija tako što duboko sumnjaju u njezine temeljne pretpostavke i njezino gotovo religijsko samopouzdanje.

<sup>1</sup> Ono što nam je na umu, ali ovdje ne možemo elaborirati, jest: (a) novi oblici rascjepa i sukoba koji su posljedica rastuće »individualističke fragmentacije« socijalnih struktura što pridonosi povremenom razmjerno velikom napuštanju kolektivnih aktivnosti i kolektivnih aktera koji su ukorijenjeni u podjeli rada; i (b) stvaranje »novih« kolektiviteta utemeljenih na »pripisanim« ili »prirodnim« kategorijama (poput spola, dobi, etniciteta, regijske pripadnosti, porodice i zdravstvenog statusa). Čini se da je politika »novih« socijalnih pokreta povezana s oba

Propituje se u osnovi »moderno« viđenje da će koristi koje pojedinci ostvaruju svojim racionalnim sposobnostima pridonijeti, ukoliko budu posredovane odgovarajućim ekonomskim i političkim institucijama, kolektivnom napretku i dobrobiti. Posebice se dovode u pitanje političke institucije i procedure, koje bi upravo trebale posredovati racionalnost aktera i poželjnost rezultata.

## II. *Teologijski temelji moderne političke teorije*

»Demokracija« je neosporno jedina formula u modernom svijetu kojom se mogu legitimirati sve vrste političkih poredaka. Tako su različiti teoretičari, kao što su Carl Schmitt i Joseph A. Schumpeter, vjerojatno bili u pravu ukazujući da moderno vjerovanje u demokraciju treba razumjeti kao sekulariziranu verziju najelementarnijih načela kršćanske teologije (Schmitt: 49ff.; Schumpeter: 265; vidjeti također Taubes; Merkl/Smart). Prema tim autorima, demokratska svemoć naroda i zakonodavca zamijenila je svemoguću božju volju čije su zapovijedi konačni izvor poretka na ovome svijetu, a jednaka vrijednost svakog pojedinog čovjeka u modernoj demokraciji odražava kršćansko vjerovanje da je »spasitelj umro za sve nas: on nije pravio razliku između pojedinaca različitih socijalnih položaja« (Schumpeter: 265). U svjetlu tekućih političkih sukoba u Irskoj, Poljskoj, Latinskoj Americi, Libanonu, Izraelu, Iranu, Sovjetskom Savezu i mnogim drugim zemljama, može se opravdano pretpostaviti da bliska povezanost između religije i politike nije isključiva osobina kršćanskog svijeta i da nastojanja diljem svijeta za političkim uređenjem nose mnoga obilježja svetog cilja (Panikkar: 53).

Ako koncepciju zajedničkog dobra razumijemo kao sekularizirano tumačenje »božanskog poretka«, pa tako po sebi religijske ideje, tada možemo razumjeti zašto joj je demokracija najprimjereniji politički princip: religija je posvećena ostvarenju punoće ljudskoga života povezujući ga s božanskim poretkom, a politika u svojoj najzahtjevnijoj verziji nastoji čovjeka realizirati kao kreatora vlastite sudbine u svijetu. Zbog toga ne iznenađuje što je teokratska legitimizacija jedina alternativa demokratskoj legitimizaciji moći. Uprkos mnogim nerazrješivim suprotnostima i teokracija i demokracija postavljaju jednakovrsne zahtjeve o sudbini čovječanstva, kojoj za opravdanje treba volja stvaraoca koja povezuje ljude s »dobrim« poretkom — bio on božanski ili svjetovni.

Takvo pozivanje na koncept političke teologije (ili na ideju »imanentne transcendencije«) može nam pomoći u razumijevanju napetosti koja postoji između zahtjeva da politički poredak bude »dobar« i »pravedan« i svemoći njegova suverena — napetosti koja može nastati ukoliko ne možemo pribjeći autoritetu nekih izvanjskih vrijednosti ili principa pravednosti; ako smo mi sami tvorci pravednog poretka, pozivanjem na koji princip mu se možemo shvatljivo protiviti? Povijest kršćanske teologije pruža brojne dokaze za višestruke sumnje ukoliko se volja božja mora smatrati omnipotentnom, zato što je inherentno pravedna, ili, obratno, da ne može biti smatrana inherentno pravednom, zato što je svemoćna.

Prava čovjeka ne mogu zaštititi pojedinca u njegovoj ogoljelosti; zbog toga jer mu nisu rekla kojoj zajednici pripada, ona su bile više iskaz njegove izo-

lacije nego njezina prevladavanja. Niti ga je narodni suverenitet *per se* mogao spasiti od nesigurnosti njegova novog statusa kao atomizirana vlastita gospodara, zato što sudjelovanje pojedinca u svemoći suverena ništa ne govori o tome što je pravedno. Tako su od samog početka demokratske teorije teoretičari morali izaći na kraj s pitanjem kako osigurati da novi »smrtni bog« ne bude samo svemoćan — to se moglo izvesti iz autonomije pojedinca i njegove prirodne slobode i jednakosti — već da u isto vrijeme bude mudar i pravedan. Drugim riječima, kako možemo osigurati da — budući da ljudi nisu bogovi, premda su njegove zapovijedi zamijenili svojim — njihove zapovijedi nisu samo izraz volje suverena već i zajedničkog dobra? Izvjesno je da je to bio težak zadatak — opravdati narodnu suverenost i samovladavinu kao posljedicu osobne slobode i jednakosti; mnogo je teže i vjerojatno nerješivo pitanje kako opravdati narodnu samovladavinu ako lako postaje žrtvom inherentnih ljudskih slabosti i pokvarenosti?

### III. Interesi, kontrola i opća volja

U povijesti demokracije nalazimo prizive različitih moralnih sposobnosti građana koje se koriste kako bi ih se motiviralo na ispunjenje njihovih građanskih dužnosti vis-à-vis političkih tijela i njihovih sugrađana. Najistaknutije među tim moralnim sposobnostima su čestitost, razum i vlastiti interes.

Ipak, tvorcii američkog ustava nisu, u krajnjoj analizi, stavili odlučujući naglasak ni na čestitost ni na razum kao čvrste temelje republike (cf. Pangle). A bili su vrlo skeptični može li razum biti moć koja bi vladala općom voljom ljudi. Sam Madison bio je sumnjičav spram pojma opće volje jer nije vjerovao da bi takva volja mogla slobodno proizaći iz ujedinjenog građanskog društva, već samo nametnuta nasljednom ili samoimenovanom vladom. On nije žalio zbog nemogućnosti oblikovanja jedinstvene volje unutar građanskog društva, već je u njezinoj fragmentiranoj i podijeljenoj prirodi vidio garanciju očuvanja individualnih sloboda. Naime, on se oslanjao na činjenicu da »različiti interesi nužno postoje u različitim klasama građana« i da »premda će sva moć . . . biti izvedena iz društva i ovisna o njemu, samo društvo bit će razbijeno u tako mnogo dijelova, interesa i klasa građana, da će prava pojedinaca ili manjina biti u maloj opasnosti od interesne sprege većine« (Federalist: 51/323, 324). Tako je američki demokratski model oslobodio suvereni narod teškog tereta gotovo svetog zadatka da određuje i provodi opće dobro. Umjesto toga, model se ograničio na stvaranje institucija (poput prirodnog prava na privatno vlasništvo i podjela vlasti) koje su (a) omogućile pojedincima da streme različitim interesima i samosvojnim pojmovima sreće, i na taj način istovremeno (b) izbjegle opasnost da svemoćna vlast nameće ljudima svoj pojam zajedničke sreće. Umjesto »ujedinjavanja« ljudi na temelju zajedničke volje, činilo se obećavajućim krenuti u suprotnom smjeru promovirajući raznolikost i fragmentaciju interesa. Na neki način te *institucije* bile su oblikovane tako da preuzmu ulogu »zgnusnute« ili »nataložene« sposobnosti, što je omogućilo da njihova *stvarna primjena* poput istinoljublja, mudrosti, razuma, čestitosti, pravednosti i svih drugih visokih moralnih kvaliteta bude u izviesnoj mjeri nepotrebna — i upravljaličima i upravljanim. Takva inženjersko-

na mašinerija mnogo je manje zahtjevna u moralnim uvjetima nego što bi se tražilo od građana u drugačijem tipu demokracije — onom koji se približava svjetovnom iskupljenju ljudi kroz više ili manje permanentno revolucionirane onih socijalnih uvjeta koji izlažu ljude društvenim i ekonomskim stanjima patnje, siromaštva, potčinjenosti, ponižavanja, ovisnosti, neznanja i predrasuda.

Takva vrsta nadahnuća inspirirala je francusku revoluciju. Iznad svega bio je to slijed socijalnih revolucija — redom su to bile revolucije plemstva, buržoazije, gradskih masa i seljaka (Lefebvre) — u kojima je sudbina svakog pojedinca neizbježno vezana za sudbinu i djelovanje svakog drugog pojedinca. Nije se slučajno ta revolucija odigrala u katoličkoj zemlji; vjerovanje da je svaka duša pred bogom jednaka, da osobna izvrsnost ne donosi spasenje već da je ono iskaz milosti božje spram bijednika i nesretnika gaji, ukoliko je sekularizirana, ideju kolektivnog oslobođenja *socijalnom* revolucijom. (Usput budi rečeno, utjecaj političke teologije koju pogoni koncept socijalne revolucije, to jest, kolektivne emancipacije, posebno je snažan u katoličkim zemljama takozvanog Trećeg svijeta, posebno u Latinskoj Americi). Tako je pojam narodnog suvereniteta od samog početka bio povezan s nedjeljivom voljom-moći kolektivnog tijela, bila to nacija, republika ili ujedinjeni ljudi, dok su institucijska posredovanja i mašinerije smatrane manje važnima. »Nije važno kako nacija želi, dovoljno je da želi, svi su oblici dobri i njezina volja je uvijek vrhovni zakon«, proglasio je uoči francuske revolucije katolički teolog Abbe Sicyes.

Nema sumnje da je Sicyes podrazumijevao da je volja-moć nacije bitno razumna jer je bilo nezamislivo — posebno u vrijeme prosvjetiteljstva — da bi arbitrarna volja mogla postati zakonom. Baš kao što bog ne može imati pogrešnu volju, ni ljudi ne mogu griješiti; po samoj činjenici što jesu volja naroda, ta volja je »razumna«, »ispravna«, »pravedna«, »čestita«. Ta je jednakost jasno iskazana u Rousseauovu *Contrat Social* i njegovoj konstrukciji opće volje (*volonté générale*). Kada Rousseau tvrdi da je »opća volja uvijek u pravu i uvijek stremi zajedničkom dobru« (II/3) on ne podrazumijeva, kao što su neki komentatori zagovarali, nekakvu unutrašnju dobrotu ili supstancijalnu moralnost empirijske volje ljudi. U stvari on ima bolji argument, naime, jedan proceduralni. On je radikalizirao — njegovim okretanjem — Montesquieuov naputak za osiguranje razumnosti zakona. Prema Montesquieuu zakonodavac u demokraciji treba uvijek biti podvrgnut vlastitim zakonima. Rousseau je to načelo preokrenuo: umjesto da kaže »autor zakona mora im se pokoravati« on je okrenuo rečenicu iskazom »narod koji se pokorava zakonu mora biti njegov autor« (II/6). Što su posljedice i kakvo je značenje te inverzije? Prema oba ta pravila zakon je općenit po tome što se odnosi i na one koji vladaju i na one kojima se vlada. Montesquieuovo pravilo ne sprečava mogućnost da vladar koji — zbog idiosinkratskih osobina (mazohizma) ili zbog privilegiranog ekonomskog položaja — izbjegava negativne posljedice sadržaja zakona, nameće nepravednu patnju na podanike. Premda zakon vrijedi i za njega, posljedice mogu biti drugačije od onih koje vrijede za sve druge. Takav problematični rezultat moguće je izbjeći ukoliko su ekonomski uvjeti, interesi, potrebe, osjećaji i preferencije zakonodavca i podanika u dovoljnoj mjeri slični pa tako na njih podjednako djeluju. Upravo je to cilj Rousseauova pravila. Kako je podanik zakona postao njegov tvorac, kako

su podanici odnosno tvorci narodne klase; i kako će svaki sudionik u stvaranju zakona, u procesu određenja njegova sadržaja, posebnu pažnju posvetiti sličnima sebi (i tako zanemariti ekonomske i druge »posebne« uvjete na koje se zakon također može odnositi), društvene će posljedice zakona imati trend visoko egalitarne prirode<sup>2</sup> upravo zbog same procedure stvaranja zakona. To, u stvari, nije samo psihološka sklonost običnog zakonodavca, već također vrijednosni uvjet supstancijalno pravednog (ili »demokratskog«) i tako efektivno obavezujućeg zakona.

Opsežno smo raspravljali o Rousseauovoj i američkoj koncepciji narodne suverenosti kako bismo objasnili da odnos između suvereniteta i razuma ne samo da ima sasvim različite korijene u različitim tradicijama američke i francuske revolucije, već da ta tradicija snažno utječe i na njegove suvremene osobine. Na prvi je pogled iznenađujuće da je upravo teorija demokracije koja je pretpostavljala najvišu jednakost svih građana trebala »hraniti« revoluciju u zemlji krajnje nejednakosti, dok je, s druge strane, u američkim kolonijama, u kojima su društvene i ekonomske nejednakosti bile prilično male, prevladavala teorija narodnog suvereniteta koja je otvoreno proturječila mogućnosti ujedinjenja naroda zajedničkom voljom i interesom. Takav se paradoks ipak može uvjerljivo objasniti socijalnim karakterom francuske revolucije, dok je američka revolucija, osim što je bila borba za nacionalnu nezavisnost, u svom socio-ekonomskom smislu bila otvoreno konzervativna. Socijalna revolucija određuje sudbinu ljudi kao cjeline i istovremeno čvrsto vezuje pojedinca za sudbinu njegove socijalne kategorije. Kada je Rousseau ustvrdio da nitko ne može raditi za sebe a da istovremeno ne radi za druge, on nije samo izrazio svjetovnu verziju kršćanske zapovijedi voli bližnjega svoga kao samoga sebe, već je nesvjesno predskazao društvene dimenzije uzajamnosti i solidarnosti. Takav se pojam demokracije i koncept socijalne revolucije međusobno osnažuju, zbog toga jer percepcija ujedinjenih ljudi, združenog tijela, potcrtava kolektivni karakter njihove sudbine i tako njihovu prirodnu jednakost, koja u isto vrijeme usmjerava njihove nade spram socijalne emancipacije, zato jer »prizor 'mnoštva . . . ujedinjenog u jedno tijelo' i vođeno jednom voljom je točan opis onoga što je stvarno bilo, ono što ih je gonilo dalje je bio zahtjev za kruhom, a vapaj za kruhom je uvijek jednoglasan« (Arendt 1963: 89).

#### IV. Američka i francuska tradicija teorije demokracije: uravnoteženje osobnih interesa nasuprot postignućima zajedničkog dobra

Američka tradicija ne vidi demokratsku politiku i narodnu vlast kao samorazumljiv ideal, već kao nešto potencijalno opasno. Strasti treba kontrolirati — strasti naroda (i nepomirljive »sekte« koje će nužno nastati iz cjeline naroda) kao i strasti političkih elita koje su uvijek u iskušenju da moć vlasti iskoriste za vlastiti dobitak i vlastitu korist. Ustavno rješenje kojim treba obuzdati opasnosti strasti, despotizma i sekti u suštini je ograničenje i kon-

<sup>2</sup> Rousseau ipak, kao što je dobro poznato, ne pokazuje sigurnost u stvarno ostvarenje takvog egalitarnog svijeta. (Cf. *Contract Social*, II, 34.)

trola. Prvo, u tržišnom društvu utemeljenom na zakonskim garancijama privatnog vlasništva i slobode ugovora *interes ograničava interes*. Drugo, *interesi ograničavaju moć vlasti* gustom mrežom demokratskih prava, najvažnije izborima i slobodom štampe. Treće, *moć ograničava moć*, tj. nosioci demokratske vlasti međusobno se kontroliraju složenim pravnim vezama i proširenjem vlasti u različite političke institucije: savezne države, federalnu vladu, predsjedništvo, kongres, vrhovni sud i oružane snage.

Kao rezultat nastaje politički prostor (polity) izgrađen oko ideala ostvarenja pojedinčeva pojma sreće. Kakav god bio *zajednički* pojam sreće, spasenja ili ostvarenje bilo kakva posebnog grupnog cilja ili sposobnosti, oni nisu definirani ni ostvareni političkim procesom, već zajedničkom akcijom unutar građanskog društva. Zajedničko dobro nije ništa drugo do uživanje njegova/njezina osobnog dobra osigurano svakim pojedinim građaninom. Takav model demokratske politike očigledno ne postavlja velike i optimistične zahtjeve za moralne kvalitete građana koje bi trebali iskazati u činu demokratske participacije — premda ne može biti bez ikakvih moralnih zahtjeva i pretpostavki jer građani se moraju smatrati voljnima i sposobnima da poštvaju zajedničko dobro u očuvanju civilizacijskih i ustavnih pravila, a ne da započnu nereguliranu osobnu borbu interesa. Kada su u pitanju moralne sposobnosti, američka tradicija — i najveći dio liberalne političke misli općenito — počiva na realističkoj i empirijskoj (nasuprot idealno-racionalne) pretpostavci. Takvo uvjerenje počiva na silogizmu koji otprilike glasi ovako: ako ljudi imaju moralno »loše« namjere, kao što realistički treba očekivati, najviši je prioritet ograničiti njihovo potencijalno opasno djelovanje na proces demokratske vladavine. Ako su njihove namjere moralno poželjne, treba pružiti široki prostor njihovoj manifestaciji u zajednicama i udruženjima građanskog društva, dok sam politički poredak i dalje ne mora biti moralno zahtjevan. Stoga, kako bi bili na strani sigurnosti, nije ni dopušteno ni poželjno obavježati demokratsku vladu bilo kakvim pojmom republikanske vrline ili zajedničkog dobra.

Nasuprot tome, francuska tradicija teorije demokracije čvrsto je povezana s kolektivističkim pojmom svjetovnog spasenja društvenim progresom, a s ustavom zamišljenim kao mehanizmom za promociju takvog sveobuhvatnog zajedničkog dobra. Počevši od tih pretpostavki, problem onih koji su angažirani u *politique politisante* suprotan je američkom slučaju. Njihov problem nije kako neutralizirati opasnost od društvenih sektii, već kako od građana napraviti »dobre« građane, tj. građane predane zajedničkom dobru. U uvjetima nepouzdanosti volje narodnog suverena, zadatak ustava je prevladavanje te nepouzdanosti i osiguranje ostvarenog napretka. Kao što smo ranije pokazali u ovom radu, Rousseau je bio u potpunosti svjestan ogromne težine takva zadatka. *Contract social* može se razumjeti kao neumorno nastojanje da se odrede uvjeti pod kojima se *empirijska* volja ljudi može približiti *umnoj* volji naroda, *općoj volji*. I gotovo kao tragičan primjer cikličkog razmišljanja, Rousseau, čini se, zaključuje da je pouzdano opredjeljenje svakog pojedinog građana ostvarenju zajedničkog dobra moguće očekivati samo ako je revolucionarni zadatak realizacije zajedničkog dobra *već izvršen!* Rousseau ne uspijeva, ne samo zbog nepostojanja bilo kakva pojma klasnog sukoba i klasne formacije, ocrtati obrise jednog obliktivnog, dinamičnog revolucionarnog pro-



cesa koji bi doveo do okupljanja ljudi na zajedničkom konceptu onog što bi činilo njihovo zajedničko dobro (prazninu koju je kasnije popunila Marxova teorija historijskog materijalizma); već ne uspijeva, vjerojatno zbog svog romantizma i antiintelektualističkih sklonosti, razraditi kognitivni postupak za transformaciju »grube« u »rafiniranu« varijantu volje naroda (prazninu koju danas nastoji ispuniti Habermasova teorija komunikacijske akcije).<sup>3</sup>

Pa ipak, posebno je važan njegov jasan pojam nepouzdanosti (nepostojanosti) narodne volje. Kako je »Bog«, ili božanski poredak javnog života, namodješten »narodom«, a »ljudski um« postao bitnim temeljem društvenog poretka, nastao je paradoksalan rezultat »smrtnog boga«. Hobbes je vjerojatno bio još jedini koji je mogao zanemariti problem koji je podrazumijevala ta zamjena budući da je on smatrao da se nova svjetovna vlast može konstruirati *more geometrico*, tj. potčinjavanjem logičkom deduktivnom mišljenju i bez oslanjanja na nepouzdanu i spornu vrijednosnu pretpostavku. Za njega bi ideja »loše vlade« bila besmislena jer je on jasno vidio zastrašujuću mogućnost ponovnog pada društva u prirodno stanje prema kojem *bilo kakva* vlada je bolja od bezvlašća, pa na taj način je pitanje moralne kvalitete vlade u potpunosti beznačajno. Među njegovim nasljednicima u povijesti političkih ideja to racionalističko-ugovorno samopouzdanje u poželjnost vlade *per se* nije dugo trajalo. Postalo im je jasno da »mir« (kakav bi trebao osigurati Leviathan) nije dovoljan, problem je u određenju pravednog mira. Tri generacije kasnije s Rousseauovim spisima ponor između *liberalnog* rješenja (tj. autoritativna zaštita koegzistencije različitih interesa mnoštva pojedinaca) i *republikanskog* rješenja (tj. autonomno priznanje zajedničkog interesa svih od svih) dolazi u središte pažnje. Te alternative još uvijek iscrpljuju većinu pristupa u modernoj političkoj teoriji.

S jedne strane, zagovornici prvog rješenja zadovoljni su s nepromjenjivom raznolikošću mnogih pojmova pravednosti koji neiskorjenjivo prevladavaju među pripadnicima i najciviliziranijih društava; ono što je trebalo razriješiti jest problem organizacije, sredstava ustavne vlade i državnog autoriteta, mirne koegzistencije sila i podjela koje tvore taj pluralizam. To je sve, prema liberalnoj teoriji, što se može postići s opće osnove jednoglasne suglasnosti mnogih da se odreknu upotrebe sile u ostvarenju svojih interesa. Dio slobode kojeg se odriču ne služi zajedničkom dobru već da omogući sigurno uživanje njihovih privatnih dobara.

S druge strane, takvom zaključku liberalne teorije demokracije suprotstavljena je »republikanska« tradicija (koja se kasnije razvija u revolucionarno-demokratskom pravcu) čiji je izvor u francuskoj političkoj misli. Unutar te tradicije dvije su primjedbe, jedna negativna i jedna pozitivna, liberalnoj verziji teorije demokracije. Negativna primjedba, koja će kasnije biti razradena u klasičnim radovima historijskog materijalizma, zasniva se na uvjerljivoj opasici da, imajući na umu prvotnu i nejednaku opskrbljenost pojedinaca sredstvima i sposobnostima za postizanje sreće, nominalni univerzalizam liberalnog argumenta pretvara se *de facto* u partikularizam. Jednaka prava (u posjedu) ne

<sup>3</sup> »Rousseau smatra da je politika u biti jednostavna stvar. Zbog toga ga se ne tiče proces oblikovanja volje, individualne ili kolektivne.« B. Manin, »On Legitimacy and Deliberation«, *Political Theory*, 15, (1987), 338-368 (347).

slijedi i jednaka distribucija sredstava potrebnih da bi se ta prava stvarno i uživala. Dakle, ustavni univerzalizam mora procesom revolucionarne socijalne transformacije biti proširen u društvenoekonomski. Drugi protuargument tvrdi da to nije samo nužno već i moguće, budući da ljudi imaju »prirodne« interese, želje i sposobnosti da ostvaruju viziju zajedničkog dobra — kako bi mogli postati gospodarima ekonomskih i društvenih životnih uvjeta.

Kao posljedica tih primjedbi, radikalna politička misao mora također sekularizirati pojam spasenja. Kako je bog bio zamijenjen narodom kao krajnjim izvorom poretka i vlasti, obećanje božanske pravde moralo je biti nadopunjeno ili zamijenjeno ovosvjetovnim projektom revolucionarne promjene. Ta je alternativa podrazumijevala mnogo veći zadatak, zadatak ne samo stvaranja pravednog mira, nego nesumnjivo *pravednog* mira. Za svoje spasenje revolucionarni projekt treba ne samo mirnu agregaciju volje mnogih, nego racionalni kognitivni proces određenja onog što racionalno svi moraju željeti<sup>4</sup> i usmjerenje procesa ljudske i društvene perfekcije. U tom slučaju od građanina se zahtijeva ne samo racionalna suglasnost u temeljnim pravilima mirnog poretka, nego mnogo veći napor očišćenja i transcendiranja njegovih pretpostavljeno sebičnih i kratkovidnih preferencija i uvjerenja kako bi postigao općenitost svoje volje. Put koji treba prijeći za postignuće drugog zahtjeva mnogo je veći nego za prvi. Kako bih bio racionalno u skladu s temeljnim pravilima striktno liberalne verzije demokracije, moram samo razborito slijediti vlastiti interes, dok za sudjelovanje u nekoj kolektivnoj volji moram mnogo temeljitije »očistiti« preferencije, jer je pogrešivost mojeg suda stalna opasnost za osujećenje ne samo vlastitog interesa nego i za promašaj same *volonté general*. Napetost između empirijske volje i nastojanja da se ima »prava i razumna« volja jasna je intuicija Montesquieua i Rousseaua.<sup>5</sup>

U oba ova slučaja, u slučaju mirnog zadovoljavanja osobnog interesa, kao i u slučaju poopćene volje, traži se nekakav moralni napor — premda, kao što smo upravo pokazali, mnogo veći u drugom nego u prvom. Možda ipak nije u cijelosti jasno zašto se i za liberalnu teoriju, također, može reći da traži mi-

<sup>4</sup> Tu razliku lijepo simboliziraju politički rituali. Ni jedan parlamentarni govornik u nekoj Zapadnoj demokraciji ne bi se na kraju govora pridružio pljesku onih koji podržavaju zahtjeve i mišljenja koja je on izrekao. Nasuprot tomu, uobičajeno je (ili je barem do skora bilo uobičajeno) da predsjedavajući komunističke partije plješće *sam sebi* nakon što *čitav* kongres stojeći odobrava. Takva simbolička aktivnost nije samo izraz arogancije i samočestitanja nosioca neograničene moći, kako to mora izgledati zapadnom promatraču, nego je smisao u pretpostavci da ono što je bilo rečeno u govoru i sada se od svih slavi nije *njegovo osobno ili pristrano mišljenje* nego *istinski uvid*. Taj se uvid naglašava ritualom u kojem sam govornik, budući da je samo *glasnogovornik kolektivnog kognitivnog procesa*, a ne autor tih riječi, ima pravo sudjelovati. Naravno, simetrično suprotno tomu ritualu su samokritika i ispiranje mozga, koje se jedino mogu braniti pod pretpostavkom da predstavljaju lijek za strogo kognitivnu grešku (a ne sakaćenje integriteta i identiteta osobe).

<sup>5</sup> »Sreća je za ljude što u situaciji u kojoj, premda ih strasti mogu nagoniti da budu pokvareni, ipak imaju interesa da to ne budu.« (Montesquieu, XXI/20); »Premda si uvijek želimo dobro, često to ne spoznajemo« (Rousseau, *Contrat Social*, II/3); »Ljudi . . . su često obmanuti i tada . . . čini se da žele ono što je loše.« (II/3) »Zajednička volja je uvijek u pravu, ali sud koji je vodi nije uvijek prosvjećen« (II/6) Svi ovi navodi mogu biti shvaćeni kao ilustracija i primjeri kategorije »demokratskog razočaranja«.

nimum moralne obaveze. Premda, prema toj teoriji, društveni ugovor *izvire* iz čistog samointeresa, njegovo vremensko *trajanje* ne može se objasniti samo terminima interesa. Što duže društveni ugovor traje, to je veće iskušenje da ga raskinemo iz vlastitog interesa («besplatna vožnja» iskorištavajući konformizam drugih) ili da ga prvi raskinemo kako bismo preduhitrili ostale. Tako se valjanost aksioma *pacta sunt servanda* ne može objasniti samo pojmom interesa, nego uputom na moralno utemeljenu obavezu i suzdržanost.

Obje naše teorije uključuju razlikovanje između neposrednih (interesno vođenih) i moralno oblikovanih preferencija. Ni u jednom slučaju moji neposredni i ogoljeli nagoni i sklonosti neće biti dostatni. U ex-ante perspektivi udaljenost između te dvije vrste preferencija određuje se *aktivnom upotrebom praktičnog uma*; u ex-post perspektivi *pasivnim iskustvom kajanja*. U bilo kojoj od naše dvije verzije demokracije kvaliteta demokratskih institucija ovisi o razini njihove sposobnosti da potaknu i održavaju aktivnosti prvog, minimizirajući iskustvo onog drugog.

Može se tvrditi da je institucijski aranžman koji pogoduje »rafiniranju« političkih preferencija jedini teorijski problem koji je zajednički tim dvjema demokratskim tradicijama. Kako se »sirovina« narodne volje, sa svom svojom zasljepljenošću, sebičnošću i kratkovidnošću može pretvoriti u razumne i poželjne rezultate? Nekoliko je aspekata tog složenog problema. Prvo, ako se pitamo što se misli pod »racionalnom« i »prosvijetljenom« političkom voljom, doći ćemo do tri kvalitativna kriterija. Takva volja bi trebala u isto vrijeme »uvažavati činjenice« (nasuprot neznanju i doktrinarnosti), »uvažavati budućnosti« (nasuprot kratkovidnosti) i »uvažavati druge« (nasuprot sebičnosti). Naravno, teško je utvrditi kada i kako taj ideal može biti optimalno ostvaren. Na ovom mjestu dovoljno je pretpostaviti da kadgod se iskusi »žaljenje« u vezi s ranijim iskazom individualne ili kolektivne volje, mogu se otkriti manjkavosti u jednoj ili u više od tih triju dimenzija. Dodatna dimenzija problema »razumne volje« pojavljuje se ako shvatimo da volja naroda ima značajnu ulogu na *dva* mjesta u demokratskom političkom procesu, naime, na svom početku (gdje dolazi do »inputa« glasača i sudionika) i na kraju (gdje se zakoni i druge odluke demokratski konstituiranog autoriteta moraju izvršiti i gdje se zahtijeva pokornost). Kvaliteta narodne volje je problem koji se može rascijepiti na dva podproblema: kvaliteta volje koja se *aktivno izražava* i kvaliteta volje koja vodi narod da se *pasivno pokorava* — ili, nasuprotno, da krši i opire se — zakonima kojih su oni, istovremeno, kolektivni autori i podanici. Izazovno je ustvrditi da su ta dva aspekta u bliskoj svezi (zakon koji je rezultat jedno-glasno iskazane sklonosti nosi i snažnu obavezujuću moć, i vjerojatno da »input«-preferencije za koje se pretpostavlja da se lagano provode u djelo jednostavnije postaju kolektivne odluke); usprkos tome ta dva aspekta zaslužuju odvojenu analitičku obradu, naime, kao oblikovanje racionalnih preferencija i kao racionalno motivirano pokoravanje.

Prilično shematski način na koji smo suprostavili dvije demokratske tradicije — liberalnu i revolucionarnu — trebao je osvijetliti analitičku dimenziju političke teorije koju su prvi put oblikovali francuski i američki politički teoretičari druge polovice osamnaestog stoljeća, a koja je i na kraju dvadesetog stoljeća u središtu rasprava. Polarni slučajevi *čistog* poretka ograničenja i ravnoteže (check nad balances) i *čistog* poretka republikanske vrline imaju

malu praktičnu važnost. Ali je njihov teorijski značaj vrlo velik jer određuju prostor u kojem teoretičari demokracije nastoje definirati sintetička rješenja koja bi imala i praktičnu i političku važnost. Svako takvo sintetičko rješenje rezultat je ishoda neizbježne dileme teorije demokracije i njezina zadatka da oblikuje nove institucije ili opravdava postojeće. Dilema je slijedeća: treba li demokratske institucije graditi oko »empirijske« ili »umne« volje naroda? Treba li ustavna pravila i procedure smatrati prvenstveno mehanizmima kontrole, ravnoteže, samoograničenja ili, paternalistički, aranžmana kojima se ograničavaju vladajuća elita i građani, ili ih treba smatrati konstitutivnim, utemeljujućim, razvojnim, oblikujućim i *omogućavajućim* mehanizmima koji mijenjaju i »denaturaliziraju« empirijsku volju naroda i približuju je k nekom pojmu umne volje? Da li su ciljevi ustava uspostava *političkog* poretka (koji ima vrijednost sam po sebi) ili onaj ciljaju instrumentalno promijeniti *socijalni i ekonomski* poredak kako bi promovirali neki zbiljan pojam pravde i zajedničkog dobra? Da li vrijednosti slobode i samostalnosti ili one jednakosti, solidarnosti i pravde osiguravaju konačno opravdanje demokratske političke zajednice? Da li empirijski narod kao mnoštvo pojedinaca čini temelj i ishodišnu točku demokratske zajednice ili je to narod koji tek treba ostvariti kao korporativno tijelo sa zajedničkom poviješću i sudbinom? Da li princip legaliteta proizvodi legitimnost demokratskom poretku, ili se sâm princip legalnosti mora podvrgći ispitju legitimnosti? Da li institucije (kao »zamrznut« rezultat iskustva, promišljanja i opredjeljenja) tvore demokratski poredak, ili stvarna sposobnost građana za ostvarenje zajedničkog dobra? Na sva ta pitanja — koja pobliže razmotrena čine samo varijante jednog te istog problema kojeg smo prvotno postavili kao kontrast američke i francuske tradicije — ne može se odgovoriti jednoznačno. Na njih se može odgovoriti trajnim naporom usmjerenim na privremeno zadovoljavajuće pomirenje krajnosti. Pogledajmo na nekoliko primjera kako su takvi problemi rješavani u teorijama demokracije dvadesetog stoljeća.

#### V. Hibridna rješenje za problem teorije demokracije

Problem je s rousseauovskom verzijom demokracije što postavlja visoko zahtjevne uvjete za usklađivanje narodne volje i zajedničkog dobra, dok se teorija demokracije koja pripada u američku tradiciju može pokazati preskromnih zahtjeva jer reducira koncept zajedničkog dobra na tek nešto više od zbira pojedinačnih preferencija. Čak i u manje zahtjevnoj američkoj liberalnoj tradiciji nužno je da način na koji građani slijede svoje interese i vrijednosti bude »civiliziran«, tj. čvrsto vezan uz pravila, ponašanja i procedure koja svima omogućuju pravedno, nepristrano i miroljubivo zadovoljavanje interesa. U obje tradicije, premda u različitom stupnju, moraju postojati institucije za pročišćenje i rafiniranje »sirovih« i neciviliziranih sklonosti aktera. U zahtjevnijoj verziji cilj je stvaranje »dobrih« građana, tj. građana koji mogu biti aktivni stvaraoci zajedničke volje. U manje zahtjevnoj verziji cilj je obavezati građane da poštuju zakon i ustav pri zadovoljenju interesa. U povijesti moderne demokracije vidjeli smo različite institucijske strategije koje su oblikovane s ciljem stvaranja civiliziranih građana.

Aktualne institucije i djelatnosti modernih liberalnih demokracija ne odgovaraju in francuskoj ni američkoj tradiciji. Umjesto rješenja problema rafiniranja empirijske narodne volje, prevladavajuća strategija je njegovo ignoriranje i izostavljanje te izbjegavanje rješenja koja su predvidjele klasične teorije demokracije. To je ono što ćemo nastojati pokazati daljnjom raspravom dviju ključnih institucijskih osobina suvremenih demokracija, naime, općeg prava glasa i države blagostanja.

#### Pravo glasa i predstavništvo

Opće je poznata istina da je opće pravo glasa odlučujuća i distinktivna kvaliteta demokratskih poredaka. Tri su različita opravdanja prava glasa. Najosnovniji i najraniji razlog općeg prava glasa jest u uvjerenju, koje je zagovarao Rousseau, da je obaveznost zakona uvjetovana općim pravom glasa. Opća volja mora izvirati »iz svih građana kako bi se na sve građane mogla primijeniti« (Rousseau; II/4). Drugo, utjecajna rana američka teorija stvarnog predstavništva tvrdila je da obavezujuća snaga zakona ne počiva nužno na pravu svakog građana da glasa, nego može biti ostvarena »pravednom« reprezentacijom; na temelju takva ustupka traži se drugačiji argument za univerzalnost prava glasa, naime, onaj koji naglašava da to pravo pripada *pojedincu*. Prema toj teoriji pravo glasa tvori status državljanina i otkriva tko vrijedi u zajednici. (Marshall 1949: 92; Tribe 1985: 14; Goodin 1988: 83ff.)

Treće, uvijek je postojalo manje ili više implicitno uvjerenje po kojem se pravo glasa opravdava i brani upućivanjem na kvalitetu rezultata političkog procesa. Prema toj verziji pravo glasa opravdano je činjenicom što ono navodno *čini građane svjesnijima njihovih obaveza prema zajedničkom dobru*. Rousseau je smatrao da je opća volja usmjerena prema zajedničkom dobru zato jer »svatko se nužno povinuje istim uvjetima koje nameće drugima« (Rousseau: II/4); zbog takve uzajamnosti nitko neće biti u iskušenju drugima nametnuti nepravedne obaveze i žrtve jer može predvidjeti da će ih ti drugi recipročno nametnuti i njemu — osim ako te obaveze strogo i pametno ne zahtijeva zajedničko dobro.

Naravno, pogled na povijesnu realnost demokratskih razvoja sasvim jasno pokazuje da je u praksi prevladala suprotna pretpostavka. Umjesto da se oslone na rizičnu hipotezu da će proširenje prava sudjelovanja po sebi i kvaziautomatski uzdići stanovnike na status prosvijećenih i odgovornih građana, praktičari demokracije devetnaestog stoljeća čvrsto su se držali ponešto sigurnije hipoteze da samo oni koji su se iskazali kao odgovorni građani (plaćanjem poreza, ostvarenjem visokog obrazovnog i profesionalnog statusa itd.) imaju pravo na sudjelovanje. Naime, u većini zapadnoevropskih demokracija univerzalizacija prava glasa činila se mogućom tek nakon prvog svjetskog rata.

Bez obzira na takve dvosmislenosti u opravdanju prava glasa, iz širenja toga prava proizlazi dobro poznata dijalektičnost. Što su šira prava sudjelovanja, ona su ovisnija o uvođenju reprezentativnih posrednika (koji su za Rousseaua bili anatema), poput političkih partija i zakonodavnih tijela. To uvođenje se u teoriji kompetitivnosti partija i parlamentarnog predstavništva ne opravdava samo nužnostima koje donosi veliki broj sudjelujućih građana

raspršenih na teritoriju nacionalnih država, nego i osiguranjem višeg stupnja cjelovitosti i dalekovidnosti, ili riječju, primjenom političke racionalnosti u procesu odlučivanja.

Državna intervencija i upravljanje proizvodnjom i raspodjelom

Stoljetni proces širenja prava na političku participaciju — a u isto vrijeme rastuće neizravnosti i posredovanja oblika kojima se ta prava mogu koristiti — jedan je od dva kumulativna strukturna razvoja u historijskom djelovanju demokracije. Drugi razvoj ne odvija se na socijalnoj nego na supstancijskoj dimenziji: nakon što je u toku prvog procesa sve više i više  *kategorija ljudi* dobilo aktivno građansko pravo, u drugom su sve brojnija  *područja života građanskog društva* podvrgnuta zajedničkoj političkoj volji, posebice ako se tiču proizvodnje i raspodjele.

Francuska revolucija 1791. isključivala je nadničare i sve druge zavisne pojedince iz općeg prava glasa jer su se siromaštvo i ovisnost smatrali preprekama posjedovanja razborite volje, pa tako i prepreka sudjelovanju u oblikovanju zajedničke volje naroda. Posljedično, u cilj demokratizacije uvrštava se ukinuće materijalne ovisnosti i siromaštva realizacijom socijalne i ekonomske jednakosti, bilo uvođenjem programa suodlučivanja i »industrijske demokracije«, bilo državnom regulacijom, socijalnom politikom i »ekonomskom demokracijom«.

Osnovna je pretpostavka takva širenja demokracije u sferu proizvodnje, raspodjele i obrazovanja da će to pomoći unapređenju rezultata političkog procesa povećavajući kvalitetu racionalnosti, osjećaj materijalne sigurnosti, slobodu od tjeskobe i straha i samopouzdanje građana, uživanjem prava na sudjelovanje ne samo u političkim nego, kroz socijalnu i ekonomsku politiku države, u ekonomskim poslovima. To drugo proširenje demokracije slijedilo je logiku sličnu onoj ranije raspravljanoj, naime, logiku upotrebe »više demokracije« u svrhu stvaranja »boljih građana«. Nažalost, usprkos tome, »dokazi nisu uvjerljivi da će povećana participacija  *per se*  potaknuti novu renesansu ljudskog razvoja« i da »vodi dosljednim i poželjnim političkim rezultatima« (Held 1987: 280, 281).

U stvari, tijekom razvoja države blagostanja, distributivna politika je sve više prestajala biti sredstvo za neki cilj — osposobljavanje pojedinca za odgovorne građane — i postala vrijednost po sebi. Država blagostanja i njezina politika socijalne sigurnosti i preraspodjele čak mogu doći u sukob s demokratskim idealom građanske pravednosti ako se plan preraspodjele dohotka odvoji od općeg principa unapređenja zajedničkog dobra i ako je umjesto toga vođen grupnom strategijom dodjeljivanja dijelova bruto društvenog proizvoda na štetu drugih. Štoviše, institucije države blagostanja s pravom su kritizirane da jačaju tendenciju ovisnosti i klijentelističkih stavova u dijelu građanstva.

Pretjerano optimistička hipoteza da prošireno sudjelovanje građana mora na neki način prirodno dovesti do povećane moralnosti i rasudne kvalitete njihovih odlučivačkih sposobnosti, može se dovesti u pitanje suprotnom tvrdnjom: naime, da participacija (i mogućnosti kolektivnog prisvajanja materijalnih dobara koje se s njom povezuju) može, u stvari, pokvariti građane prizivajući njihovu sebičnost. Iz takve vrlo pesimističke pretpostavke mogla bi

slijediti suprotna preporuka: samo dokaz da su građani odgovorni opravdava njihovu proširenu participaciju. Prva alternativa pretpostavila bi da Rousseau-ova doktrina još vrijedi: što se više politiziraju interesi pojedinaca prenošenjem na narodnog suverena, manje su osjetljivi na partikularističke sklonosti i odgovornija su htijenja koja tvore kolektivnu volju (I/6). Druga alternativa bila bi lockeovska: ona bi tvrdila da jedino sila snažnog individualnog interesa u privatnim poslovima hrani — i održava kroz vrijeme — osjećaj pojedinačne odgovornosti; i da, obratno, što se više širi sfera javne politike i regulacije, to će racionalne građanske sposobnosti i vrline pojedinca biti siromašnije (cf. Thompson, 44ff.).

Kao i u slučaju univerzalnije i egalitarnije distribucije zakonitih prava na sudjelovanje u politici, tako i u slučaju egalitarnije raspodjele ekonomskih prava i dobara, mora se postaviti pitanje da li (i, ako da, zbog kojih uzročnih mehanizama) će više jednakosti između građana potaći razvoj njihovih moralnih i racionalnih sposobnosti i tako, vjerojatno, unaprijediti rezultate kolektivnog odlučivanja. Postavljanjem takva pitanja ne poriče se, naravno, opravdanost egalitarnih socijalnih i ekonomskih politika na razlozima izvan teorije demokracije, kao što su ukidanje bijede i siromaštva. Ali s gledišta teorije demokracije, pitanje zbog čega se — i pod kakvim uvjetima — jednakost između pojedinaca može smatrati nužnim preduvjetom kolektivne racionalnosti, zaslužuje pažljivo i trijezno razmatranje. Kako možemo biti istovremeno jednaki i izvrsni?

## VI. Problemi demokratskih rješenja

Trik stvaranja (za koju se pretpostavlja da jest) zajedničke racionalne odluke demokratskim putem, a da se najprije ne stvore građani koji su inspirirani željom da unaprijede zajedničko dobro (odnosno zajednički interes u uvjetima ostvarenja privatnih interesa) mogao bi se usporediti sa zadatkom ostvarenja željene posljedice bez potrebnog uzroka. U odsustvu »razumnih« građana, zajednički rezultat njihovih pojedinačnih čina sudjelovanja mora se ipak smatrati »razumnim«. Kao što smo upravo argumentirali, u razvoju moderne liberalne demokracije i njezinih teorijskih interpretacija, dva su glavna usvojena puta na kojima se taj trik vjerojatno ostvaruje. Jedan je reprezentacija, drugi je država blagostanja.

Prema teorijama reprezentacije ublažen je uvjet dolaska do razumne odluke na taj način da sami konačni autori odluke moraju biti razumni<sup>6</sup>, i da postoji potrebna konvergentnost između narodne volje i zajedničkog dobra; ubuduće bit će dovoljno da članovi zakonodavnih predstavničkih tijela, ako su pravilno uspostavljena, proglašuju razumnost u ime naroda u čijem najvećem dijelu se ne može pretpostaviti postojanje ma kakva stupnja razum-

<sup>6</sup> Naravno, zahtjevi realista za revizijom općeg prava glasa i reprezentativne vlade dolaze tek nakon glavnih demokratskih postignuća u većem dijelu Zapadne Evrope nakon prvog svjetskog rata. Prije tih postignuća posebice su socijalisti imali velike nade u civilizirajući, mobilizirajući i mogući napredni utjecaj prava glasa — ne samo na vanjske uvjete proizvodnje i raspodjele, već jednako i na moralno i političko oblikovanje i razvoj svijesti radničke klase

nosti. Još bučnija tradicija teorije demokracije u međuratnom razdoblju denuncira nade, izražene klasičnom tradicijom od Rousseaua do Mila o prosvjetiteljskom i civilizirajućem utjecaju prava glasa, kao isprazne i naivne. Budući da je građanin u osnovi bio smatran nesposobnim za samostalno oblikovanje njegove volje, trebalo je uspostaviti neke posredničke mehanizme rafiniranja preferencija. Obratno, mehanizmi reprezentacije trebali su služiti kao prepreke neracionalnim inputima i ometanju kvalitete odlučivačkog outputa. Robert Michels, Carl Schmitt i Joseph Schumpeter, usprkos njihovim veoma različitim filozofskim i političkim orijentacijama, slagali su se u rastućem razočarenju i u često otvoreno ciničnom pogledu na mogućnosti demokratskih institucija da preoblikuju empirijsku volju ljudi u nešto razumnije i prosvjećenije, smatrajući tu volju inherentno iracionalnom, što u najboljem slučaju može poslužiti kao megafon karizmatičkim vođama, kao objekt »cezariističke« manipulacije ili kao besadržajni mehanizam za selekciju političkih poduzetnika.

Usporedan argument može se primijeniti na stvarno provođenje kolektivno obavezujućih odluka; budući da se ne može pretpostaviti da će se građani osjećati obaveznima i da će se pokoravati odlukama koje su (ne od njih) u njihovo ime donesene, mora se primijeniti prijetnja negativnim sankcijama kako bi radili ono što im zakon nalaže. Empirijska volja građana je ograničena i neutralizirana uvođenjem mehanizama reprezentacije i monopola državne sile, koja se primjenjuje nad empirijskom voljom u njezinoj aktivnoj (participativnoj) i pasivnoj (povinovanje) verziji. Što je snažnija nezavisna sila ta dva mehanizma, manji su zahtjevi nad duhom, vrlinom i znanjem građana, a istovremeno potencijalno opasni utjecaj njihovih »strasti« ostaje pod djelatnom kontrolom.

Ista perspektiva može se primijeniti na državu blagostanja, npr. odredba o pravu na socijalno osiguranje zaposlenih i njihovih štitičenika. Nigdje država blagostanja nije oblikovana tako da stvara sposobne građane poboljšavajući njihovu sposobnost da razumno i promišljeno sude i prevladavaju neposrednost svojih socijalnih i ekonomskih interesa. Upravo suprotno, ona je stvorena da pripremi radnike na racionalno prihvaćanje društvenog i ekonomskog ustrojstva i da se tako povinuju, kao radnici i građani, dnevnim rutinama, budući da im je dodijeljeno mjesto u sistemu i njegovom stalnom djelovanju, u kojem sada mogu izgubiti mnogo više a ne samo svoje »okove«. Nasuprot revolucionarnoj preobrazbi društvenog i ekonomskog poretka, kako je to zamišljao Rousseau, država blagostanja ne smjera stvaranju građana koji bi bili sposobni za samostalno promišljanje zajedničkog dobra, nego stvaranju ovisnih radnika. Ni drugi institucijski oblici nemaju za cilj niti doprinose razvoju moralnih sposobnosti građana.

Institucije i procedure liberalne demokracije mogu se izvrći kritici zbog tri kumulativna mehanizma »političkog otuđenja«. Pod političkim otuđenjem mislimo na razliku i rascjep između subjektivnosti, motiv namjera onih koji su uključeni u odlučivački proces (i u čije ime se dokazuje valjanost i legitimnost odluka), s jedne strane, i na odlučivačke rezultate, s druge strane. Važna posljedica političke alijenacije je ispražnjenje moralnih izvora građana. Za političko otuđenje može se reći da se zbiva na dimenzijama vremena, društva i sadržaja. Prvo, političko otuđenje na vremenskoj dimenziji proizvod



je napetosti između *izbora i odluka*. Mandat koji glasači daju zakonodavnim tijelima i vladama prenosi se na razdoblje u kojem će se donositi odluke o problemima čija su priroda i sadržaj u trenutku glasanja potpuno nepoznati, a u kojima glasači ne mogu sudjelovati; taj je problem pojačan »gubitkom kolektivnog pamćenja« koji uvjetuju masovni mediji i moderne strategije odnosa s javnošću. Drugo, na društvenoj dimenziji, mehanizam otuđenja rezultira iz očiglednog paradoksa da širenjem prava na političko sudjelovanje sve širim i raznovrsnijim kategorijama stanovništva, politička klasa, svojim obrazovanjem i društvenim porijeklom, profesionalnih zakonodavaca, političara i administratora postaje jedinstvenija, jačajući tako razdvojenost između *naroda i političara*. Treće, i usko povezano s drugom dva oblika političkog otuđenja, jest rastuća udaljenost između svakodnevnog znanja, vrijednosti i iskustva prosječnih građana i stručnosti političkih profesionalaca. Ti različiti oblici i aspekti političkog otuđenja podrazumijevaju dvije podjednako vjerojatne posljedice. Bilo da dovode do kratkovidnih, ograničenih i oportunističkih oblika djelatnosti političke elite koju se više ne poziva na efektivno udovoljavanje visokim standardima političke racionalnosti i odgovornosti, ili vode moralnom i političkom »onesposobljavanju« biračkog tijela i širenju ciničkih stavova o javnim poslovima i pojmu javnog dobra. Očigledno je kako se te dvije posljedice, ona koja se odnosi na elite i ona koja se odnosi na mase, međusobno pothranjuju.

Kratkom i kritičkom raspravom neuspjeha dviju osnovnih komponenata moderne liberalne demokracije, reprezentacije i države blagostanja, željeli smo doći do zaključaka koji bi mogli baciti novo svjetlo na tekuće izazove teoriji demokracije i demokratske prakse.

Zaključci su slijedeći:

(a) Zakonodavstvo kroz predstavnička tijela uz autoritativno provođenje zakona su nužni, ali istovremeno i nedovoljni mehanizmi za rješavanje kolektivnih odlučivačkih problema; na primjer, u području zaštite okoliša, upotrebe prirodnih izvora, odnosa spolova, zdravlja, međugeneracijskim odnosima i u velikom broju drugih javnih problema. Ono što je potrebno za djelotvorno provođenje politika, osim pravne regulacije, jesu prosvijećene, principijelne i pročišćene preferencije građana. Ne postoji ni ugrađena garancija da će odluke predstavničkih tijela biti bolje, odgovornije i prosvijećenije od mikroodluka individualnih aktera; baš nasuprot, najveći broj novih problema koji se odnose na »zajedničko dobro« (od pitanja odnosa spolova, Trećeg svijeta, mira, do prirodnog i umjetnog okoliša) ne potiču partije i parlamentari, nego novi socijalni pokreti koji djeluju izvan formalno konstituiranog političkog sistema, dok su predstavničke institucije bile kratkovidnije, *manje* su uvažavale druge (ili činjenice) nego dijelovi njihovih političkih baza. Ne postoje ni garancije da će čak i najprosvijećenije i najpromišljenije zakonodavstvo brinuti, autoritativnim sredstvima provođenja zakona i pravne regulacije, o dnevnim aktivnostima manje prosvijećenog stanovništva. Sve to pridonosi dijagnozi uvećane<sup>7</sup> nemoći konstitutivnih političkih snaga u njihovim zakono-

<sup>7</sup> Može se tvrditi da je »uvećana« razmjerno opravdanosti naše pretpostavke da kolektivni odlučivački problemi, onog tipa koji ne mogu biti jednostavno i efikasno riješeni formalnim, legalnim metodama vladanja, zaista čine sve veći dio našeg javnog dnevnog reda.

davnim i izvršnim sposobnostima. Kao rezultat, uloga aktera u građanskom društvu, kolektivnih i individualnih, dobiva povećano strateško značenje za rješavanje društvenih problema. Kako pravednost nije nešto što se može realizirati samo putem zakonodavstva, vladavina zakona mora biti dopunjena na mikrorazini načelnim djelovanjem savjesnih građana.<sup>4</sup>

(b) Drugi negativni zaključak je ovaj: dok su mnogi kritičari prakse liberalne demokracije, posebice oni s političke ljevice, uglavnom vjerovali da je očigledan lijek za nerazumne i nepravedne rezultate vladinih akcija širenje demokratske participacije i suodlučivanje, prvo kroz kategorije stanovništva (žene, mladi, strani radnici itd.), a nakon toga i kroz posebne djelatnosti (lokalna uprava, industrijska poduzeća, profesionalne usluge, škole, sveučilišta itd.), taj je pogled izgubio mnogo od svoje uvjerljivosti.

Poteškoće s tom općom idejom su trovrstne. Prvo, stremljenje idealu da »svi« imaju pravo sudjelovanja u kolektivno obavezujućim odlukama postaje nepodobno čim se nastoji odrediti sadržaj definicije »svi«. Primjer projekta za izgradnju aerodroma: da li je prostor onih kojih se tiče takva odluka, pa zbog toga i prostor onih s pravom sudjelovanja u toj odluci, »svi« stanovnici susjednog sela ili su to »svi« avioprijevoznici i njihovi klijenti koji će biti korisnici budućeg aerodroma? Kao što pokazuju problemi regionalnog razvoja i odnosa spolova, trnovit problem definiranja odgovarajućeg prostora ne može se razriješiti širenjem participacije; češće je problem budućih političkih aktivista isključenje »autsajdera«. Drugo, na sličan način, upitnost opravdanosti širenja društvenih granica sudjelovanja kada problem nije, kao što je često u vezi s ljudskim i građanskim pravima, »zadobiti većinu« nego zaštititi prava od nadglasavanja još veće većine. Treće, i u sadašnjem kontekstu najvažnije, moramo se suočiti s razočaravajućom mogućnošću da kvaliteta rezultata nije uvijek vidljivo popravljena širenjem prava na sudjelovanje i suodlučivanje. Ta prava, izuzimajući obrazovanje aktera da promišljeno odlučuju (što u ex-post perspektivi nije za žaljenje), mogu djelovati u suprotnom pravcu proizvođači niži stupanj razumnosti kolektivnih rezultata od onog koji bi se mogao ostvariti na razini pojedinačne djelatnosti. U takvim slučajevima cijelo se čini manjim (u kvaliteti) od svojih dijelova. Razlog za pojavljivanje takvih ispodoptimalnih rezultata (po procjeni samih sudionika) može biti u prevelikom iskušenju da se moć suodlučivanja i sudjelovanja iskoristi za kratkovidne i partikularističke svrhe. Mnogi autori izbjegavaju ozbiljno razmotriti tu razočaravajuću mogućnost jer ona nosi u sebi sugestiju povratka na preddemokratske, elitističke, autoritarne ili paternalističke oblike stvaranja kolektivno obavezujućih odluka.

Takve implikacije ipak nisu jedini mogući izlazak iz te dileme. Također je moguće, što u zaključku želimo sugerirati, odgovoriti realnom priznanju činjenice o nepostojanju pozitivne jednosmjerne povezanosti između participacije i razumnosti predlaganjem radikalizacije principa demokratske participacije. Takva radikalizacija otvara treći smjer, uz već ranija dva kojima su krenuli valovi demokratskih pokreta i demokratskih reformi, naime, (1) širenje

<sup>4</sup> Narasli interes, akademski i neakademski, za područje primijenjene etike može se objasniti kao odraz promijenjene ravnoteže između legalnog i državnog modela kontrole, s jedne strane, i moralne i društvene kontrole, s druge strane.

kategorija ljudi koji imaju pravo sudjelovanja, i (2) širenje sadržajnih područja i institucijskih sektora na koje se prava sudjelovanja proširuju. Korak u istom smjeru činilo bi i (3) oslobodenje različitih preferencija koje postoje unutar pojedinačnih građana/glasača kako bi se organizirao »uredan« socijalni konflikt ne samo između većina i manjina (između radnika i upravljača u slučaju »ekonomske demokracije«), nego, dodatno, »unutrašnji konflikt«, između onoga što je poželjnije i onoga manje poželjnoga prema iskustvu pojedinaca. Takva bi radikalizacija demokratskog principa ciljala poticanju opredjeljenja; doprinijela bi uvođenju procedura koje težište stavljaju na oblikovanje pažljivo razmotrenih, cjelovitih, situacijski apstraktnih, društveno valjanih i opravdanih preferencija.

»Potrebno ... je radikalno promijeniti perspektivu zajedničku liberalnim teorijama i demokratskoj misli: izvor legitimnosti nije unaprijed određena volja pojedinaca, nego proces njezina nastajanja, odnosno opredjeljenje samo.« (Manin 1987, 351f.) Prijedlog da se pozdravimo s pojmom zadanih preferencija podrazumijeva proces učenja koji ne cilja unaprijed određenom standardu racionalnosti, nego je otvoren i stalan proces učenja u kojem nedostaju uloge »učitelja« i »programa«, Drugim riječima, ono što trebamo naučiti jest rješavanje problema u toku samog procesa učenja.

Čini se da je misliti o institucijskim aranžmanima i procedurama, koje mogu proizvesti selektivan pritisak u korist takvog tipa otvorenog učenja preferencija — nasuprot fiksnim preferencijama koje su u potpunosti izvedene iz situacijskih odrednica, rigidnih vjerovanja i samoobmane, nov i pretežno neispitan zadatak. Slijedeći pronicanje koje smo navodili od Montesquieua do Rousseaua, svi mi radije imamo preferencije koje respektiraju naši politički protivnici, koje su pročišćene potankim analiziranjem svih relevantnih informacija, koje su pouzdane i podržavaju osobnost u smislu sposobnosti da prežive protok vremena i promjena situacijskog konteksta. Nije sasvim razumljivo koje institucije i ustrojstva mogu pomoći u razvoju takvih poželjnih preferencija i izostavljanju manje poželjnih. Rawlsova »koprena neznanja« više je misaoni eksperiment nego ustavno ustrojstvo. Habermasov oslonac na racionalne standarde koji moraju, u principu, biti prisutni i svakom aktu govora prelako se osjećuju prisustvom situacijskog konteksta koji oslobađa govornika racionalizirajuće snage govora, puštajući ga tako da izbjegne sa slabo razmotrenim preferencijama i prijedlozima.

Koje pozitivne zaključke, ako ih uopće ima, sugeriraju dva negativna prijedloga koja smo upravo nastojali obraniti? Čini se očiglednim način na koji se izmijenila *problematique* teorije demokracije. Prvo, postoji pomak od makrodemokracije predstavnštva i autoritativnih političkih institucija prema mikrorazini oblikovanja kolektivno relevantne volje unutar različitih konteksta građanskog društva, od kojih su mnogi po svojoj prirodi izvan dosega djelovanja i kontrole državnih institucija, državnog nadzora i državne intervencije. Drugo, postoji pomak od kvantitete do kvalitete tako što za proizvodnju promišljenih rezultata više nema smisla tražiti širu participaciju, za pročišćenije, odlučnije i osmišljenije oblikovanje motiva i zahtjeva koji ulaze u proces masovnog sudjelovanja, od one koja već postoji.

Ni liberalno-individualistička niti republikansko-kolektivistička verzija teorije demokracije nije danas u stanju izaći na kraj s tipičnim glavnim kolek-

tivno odlučivačkim problemima modernog društva. Ta presuda odnosi se na liberalnu teoriju jer nedovoljno uzima u obzir nezavisnu i »društvenu« (*»vergesellschaftet«*) prirodu individualne akcije. Individualno zadovoljenje interesa općenito se odvija u obliku strategijske, a ne parametrijske racionalnosti; ono dakle ne dopušta, ako želi biti uspješno, apstrahiranje od onog što drugi čine. Istovremeno, kolektivistička potraga za sveobuhvatnom vizijom mogućeg sadržaja zajedničkog dobra, tipično nedovoljno uzima u obzir stupanj socijalne diferencijacije modernih društava — diferencijacije koja dovodi u pitanje pojmove kao što su »zajednički« (ili čak »klasni«) interes. Najveći dio recentnih socioloških istraživanja upozorava na fragmentiranu »i individualiziranu« prirodu modernih društvenih struktura koje, u najboljem slučaju, dopuštaju samo visoko kompleksnu i apstraktnu definiciju identiteta, kao i pretežnost višestrukih sukoba, i u tom smislu svaka upotreba binarnih kodova (kao radništvo vs. kapital, muškarci vs. žene, sektor vs. sektor, domaće vs. strano, »mi« vs. »oni« itd.) izgleda beznadežno nedovoljna upotrijebljena kao vodič za oblikovanje političkih preferencija. Nijedan skup vrijednosti i nijedan poseban pogled na svijet nema pravo proglasiti se ispravnim i valjanim po sebi, u najboljem slučaju tek nakon što se promotrio »izvana«, relativizirajući tako ocjenu »točkom gledišta drugih« (ili općenitije »moralnom točkom gledišta«).

Po našem mišljenju, ono što preostaje, nakon što su individualistička i solidariistička verzija izgubile mnogo od svoje uvjerljivosti, jest institucijsko oblikovanje moderne demokracije na temelju načela uzajamnosti. Taj princip bi zahtijevao da teoretičari demokracije — kao i svakodnevni djelatnici demokracije — jače naglase institucijske uvjete i procedure stvaranja i učenja preferencija unutar građanskog društva. Ali političke institucije i politička aktivnost ne nameću veći izazov ili pritisak na nas kao građane da bismo se upustili u taj napor i da bismo usvojili multiperspektivni način oblikovanja, obrane i izbora naših preferencija. Društveni i politički svijet u kojem živimo mnogo je složeniji od stavova i vrijednosnih sudova i to nam omogućava da taj napor izbjegnemo. Ta neravnoteža pridonosi našoj moralnoj »onesposobljenosti« u svojstvu građana, i stvara od nas manje inteligentne i manje odgovorne građane nego što bismo mi to možda željeli biti (ili nego što rizici i opasnosti visoko međuovisnog načina života u razvijenim industrijskim društvima zaista stvarno i hitno to od nas traže).

Do institucijskog nacrtu koji bi pomogao uravnoteženju te diskrepancije nije lako doći. Moglo bi se zahtijevati od porodice, medija, institucija formalnog obrazovanja i osposobljavanja itd., da učine više za jačanje i učvršćenje civilizirane građanske kulture. Isto je tako vjerojatno da institucije za proizvodnju (kao i organizacije za distribuciju društvenih usluga, uključujući i one za prostornu organizaciju društvenog života) mogu učiniti mnogo u ohrabrenju ili obeshrabrenju oblika učenja i promjene preferencija. S druge strane, mogući doprinos »dobrih škola« ili egalitarnih industrijskih odnosa u jednom uređenju »ekonomske demokracije«, oblikovanju »dobrih građana« čini se ograničenim ako nije nadopunjen novim ustavnim procedurama (npr. Barber 1984: 261—311) koje poboljšavaju kvalitetu uključenosti građana u demokratski proces.

Nije zadatak ovog eseja oblikovanje strukturalno i funkcionalno »adekvatnih« ustavnih procedura. Nešto je lakši zadatak, od opisivanja kako bi insti-

tucije trebale izgledati, onaj o određenju onog što bi one idealno trebale ostvariti. One bi trebale podići kvalitetu građanstva stavljajući težište na promišljene preferencije, a ne na »spontane« i kontekstualno zadane. Pod promišljenim preferencijama mislimo na one koje su rezultat svjesne konfrontacije vlastitog stanovišta s onim suprotstavljenima, ili višestrukih točaka gledišta koje građanin može promišljanjem otkriti. Takvo bi promišljanje moglo biti omogućeno aranžmanima koji bi prevladavali monološku izolaciju glasačkog čina na biralištu, dopunjujući taj nužan oblik participacije dijaloškim oblicima koji bi omogućili »čujnost« drugog mišljenja. Ono bi moglo biti olakšano uvođenjem vremenske strukture u praksu političke participacije koja bi učenje preferencija i promjenu ranijih preferencija olakšala i učinila vidljivijom. Mogli bi pomoći i elementi statističkog predstavnštva uvedeni u uspostavljene oblike reprezentacije koja se provodi kompeticijom partija i partijskih birokracija. Konačno, moglo bi ga olakšati uvođenje u praksu participacije mehanizama koji ohrabruju građane da bolje koriste dostupne informacije i teorijsko znanje, umjesto oslanjanja na ad hoc dokaze i iskustvo.

Sva ta dostignuća trebalo bi ostvariti u ambijentu slobode, u kojem je paternalizam zamijenjen samostalno prihvaćenim samoodlučivanjem, a tehnokratski elitizam komponentama samosvjesnog rasuđivanja građana. Ti zahtjevi zaista se mogu opisati kao »idealni« imajući na umu ogroman trud koji je potreban za njihovo ostvarenje; s druge strane, oni se mogu opisati i kao realistički minimum potreban za očuvanje civilizirane demokratske političke zajednice (kao i otvorenijeg i promišljenijeg pojma društvenog i ekonomskog progresa), kada se sa zastarjelošću »zastupničke« prakse odlučujuća uloga pripisuje razboritosti koju svaki građanin za sebe može razviti.

S engleskog preveo:

Ivan Grdešić

#### LITERATURA

- Arendt, H., *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963.
- Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, London, Harcour Brace Jovanovich, 1973.
- Barber, B., *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1986.
- Dahl, R., *Apreface to Economic Democracy*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1985.
- The Federalist Papers*, Hamilton, Madison, Jay, Uvod Clinton Rossiter, New York, New American Library, 1961.
- Goodin, R., *Reasons for Welfare. The Political Theory of the Welfare state*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1988.
- Held, D., *Models of Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Lefebvre, G., *Quatre-vingt-neuf*, Paris. Editions sociales, 1970.

- Manin, B., »On legitimacy and deliberation«, *Political Theory*, Vol. 15, 1987, str. 338—368.
- March, J., Olsen, J., *Rediscovering Institutions, The Organizational Basis of Politics*, New York, Free Press, 1989.
- Marshall, T., *Citizenship and social class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1949.
- Merkel, P., Smart, N., (eds.) *Religion and Politics in the Modern World*, New York, University Press, 1985.
- Montesquieu, *The Spirit of Law*, Chicago, William Benton, 1952.
- Pangle, T., »Civic Virtue: The Founders Conception and the Traditional Conception«, u: G. C. Bryner, N. B. Reynolds, (eds) *Constitutionalism and Rights*, Provo, Brigham Young University, 1987.
- Panikkar, R., »Religion or Politics: The Western Dilemma« u: Merkel, Smart (eds), *Religion and Politics in the Modern World*, New York, New York University Press, str. 44—60, 1987.
- Rousseau, J. J.: *The Social Contract*, Harmondsworth, Penguin, 1968.
- Schmitt, C., *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humbolt, 1965.
- Schmitt, C., *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, Duncker & Humbolt, 1979.
- Taubes, J., (ed), *Der Fürst dieser Welt, Carl Schmitt und die Folgen*, München, Wilhelm Fink/Schöningh, 1983.
- Thompson, D., *Political Ethic and Public Office*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- Tribe, A., *Constitutional choices*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

Claus Offe and Ulrich K. Preuss

CAN DEMOCRATIC INSTITUTIONS MAKE »EFFICIENT«  
MORAL RESOURCES?

Summary

Political institutions and democratic political processes appear as decisive forces of change — of economic and social progress. In this light, the construction of democratic institutions becomes a basic issue. Neither of two dominant traditions of democratic political theory — American liberalist-individualism or French Republican-Collectivism — are in a position to resolve collectively the decisive problems of modern society. Through the analysis of their constitutional order and decisionmaking procedures (the general right of voting and welfare state) and implicit moral values, the authors call for new, moral forms of political activity of citizens.