



Fakultet političkih znanosti
Sveučilišta u Zagrebu

Biblioteka POLITIČKA MISAO

Biblioteka POLITIČKA MISAO
Hrvatska politologija 17

Glavna urednica
MIRJANA KASAPOVIĆ

Uredništvo
MIRJANA KASAPOVIĆ, ANA MATAN,
BERTO ŠALAJ, NENAD ZAKOŠEK, IVO ŽANIĆ

Izvršni urednik
BERTO ŠALAJ

Tehnički urednik
HRVOJE STANČIĆ

Izdavač
FAKULTET POLITIČKIH ZNANOSTI
SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

Za izdavača
SMILJANA LEINERT-NOVOSEL

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu
pod brojem 664291.

ISBN

Ana Matan

TEORIJA POLITIČKE LEGITIMNOSTI
JOHNA RAWLSA

Sadržaj

Popis kratica	iii
Uvod	5
<i>Prvo poglavlje</i>	21
Osvremenjeni kontraktarijanizam i tumačenje Rawlsovog pothvata kao teorije opravdanja za demokratsko društvo	21
1.1. Zašto društvu treba pravednost?	23
1.2. Čemu ugovorna teorija pravednosti?	30
1.3. Kako opravdati nejednakost?	39
1.4. Kako opravdati jednakost?	47
1.5. Zaključak	61
<i>Drugo poglavlje</i>	63
Od teorije pravednosti do teorije političke legitimnosti: Rawlsov politički liberalizam između demokratskog pristanka i filozofskog opravdanja	63
2.1. Nepravedni zakoni i pravedne procedure	67
2.2. Kada prestaje moralna obveza poštivanja zakona	76
2.3. Pitanje stabilnosti	83
2.4. Koraci do nove političke stabilnosti	95
2.5. Politička domena i liberalno načelo legitimnosti	102
<i>Treće poglavlje</i>	115
Pluralizam i granice opravdanja: liberalno načelo legitimnosti i primat politike	115
3.1. Pluralistička kritika i modus vivendi liberalizma	116
3.2. Radikalno-demokratska kritika	137
3.3. Demokratsko-proceduralistička kritika	153
3.4. Zaključak	158

i

Sadržaj

<i>Četvrto poglavlje</i>	161
Odnos istine i demokracije: epistemološki status liberalnog načela legitimnosti	161
4.1. Razumne doktrine i razumne osobe	163
4.2. Istina, preklapajući konsenzus i javno opravdanje	168
4.3. Legitimna prisila i primjerena osnova društvenog jedinstva	177
4.4. Univerzalno valjana ili “regionalna” koncepcija pravednosti?	180
Zaključak	183
<i>ii</i>	
<i>Sadržaj</i>	
Popis literature	189
Zahvale	197
Kazalo imena	199

Popis kratica

- Tp* – Teorija pravednosti (A Theory of Justice, rev. ed., 1999)
Pl – Politički liberalizam (hrvatski prijevod, 2000)
JFR – Justice as Fairness: a Restatement (2001)
CP – Collected Papers (1999)

iii

Popis kratica

UVOD

Proučavanje djela američkoga političkog filozofa Johna Rawlsa već je tridesetak godina nezaobilazni dio političko-teorijskih istraživanja u angloameričkoj akademskoj zajednici. Objavljivanje Rawlsova djela *A Theory of Justice* (*Teorija pravednosti*) 1971. označilo je početak novoga (ili nanovo pronađenog) načina teoretiziranja o moralnim i političkim vrijednostima i idealima. Rawlsovo povezivanje dostignuća društvenih znanosti – ekonomije, politologije, psihologije i prava – s normativnom političkom teorijom ukazivalo je na njegovu ambiciju da premosti famozni jaz između činjenica i vrijednosti koji je još pedesetih godina prošlog stoljeća obilježavao političku filozofiju i političku znanost, te se činio nepremostivim.¹ Po mišljenju mnogih, Rawlsu je upravo dosljedno oslanjanje na normativne vrijedno-

¹ Politička teorija i politička filozofija sastoje se od više različitih teorijskih pristupa politici, no pitanje se jaza između činjenica i vrijednosti tipično postavlja normativnoj političkoj teoriji i tradicionalnoj političkoj filozofiji. Normativna politička teorija, naime, zagovara političke vrijednosti, ideale i “dobru” političku vladavinu. Međutim, pedesetih i šesdesetih godina prošlog stoljeća vrijednosni iskazi političke filozofije došli su pod udar logičkog pozitivizma u filozofiji i behaviorizmu u političkoj znanosti. Tvrdilo se, naime, da su svi iskazi koji ne korepondiraju neposredno s empirijskim sadržajima – besmisleni. To bi iz ozbiljnoga teorijskog razmatranja isključilo sve iskaze sastavljene od tradicionalnih pojmova političke filozofije, kao što su sloboda, pravednost, istina, dobar život za čovjeka i sl. Takav bi teorijski stav diskvalificirao i pojmove države, nacije i klase, ako one nisu shvaćene kao institucije ili pak kao kratice za opis skupova pojedinaca i njihovih međusobnih odnosa. Smjelo se, dakle, govoriti samo o onome što jest, a ne o onome što bi trebalo biti (osim ako nije riječ o preporuci kako da se na najučinkovitiji način i s određenom vjerojatnošću dođe do unaprijed postavljena cilja, pri čemu se o opravdanosti tog cilja ne raspravlja). Uz tako postavljena ograničenja, političko teoretiziranje karakteristično za tradicionalne političke filozofe bilo je na izdisaju, ako nije bilo i sasvim izumrlo. (Plant, 2002, 1-27).

sti, uz istovremeno uvažavanje dostignuća liberalnih demokratskih poredaka, donijelo popularnost u intelektualnim krugovima Sjedinjenih Država (Daniels, 1989, xxxi-xxxvi). No, sudeći prema objavljenim radovima i kurikulima fakulteta društvenih znanosti, i u Europi se proučavanje Rawlsove teorije pokazalo zahvalnim načinom postavljanja i rješavanja političko-teorijskih problema suvremenih demokratskih društava.²

Jedan od najistaknutijih problema u političkoj teoriji svakako je i problem legitimnosti političke vlasti i njena opravdanja. Rawlsova teorija političke legitimnosti, koja se nalazi na tragu njegova općenitijeg nastojanja da uskladi normativne zahtjeve i demokratsku zbilju, originalan je način zbližavanja i povezivanja normativnih i socioloških pristupa legitimaciji vlasti. Tumačenje i kritičko propitivanje Rawlsove teorije političke legitimnosti tema je ovog rada.

Teorijska razmatranja problema legitimnosti intenziviraju se u razdobljima kad su "funkcioniranje i legitimacija pojedinih političkih sistema" u krizi (Zakošek, 1989, 44). Tako su kraj šezdesetih i početak sedamdesetih godina prošlog stoljeća bili obilježeni izazovima i kritikama demokracije svedene na redovito održavanje izbora, odnosno kao institucionalne mogućnosti da se promijene ljudi na vlasti.³ U Sjedinjenim Državama burne su šezdesete bile obilježene i protestima protiv rata u Vijetnamu, pokretom za građanska prava i, općenito, prkošenjem, poglavito mlađih poslijeratnih generacija, političkom *establishmentu*. Poslijeratni široki konsenzus, dijelom osiguran i velikom javnom potrošnjom na socijalne programe, počeo se raspadati (Wollin, 2007, 661-662). To je doba u kojem i Rawls formulira prve verzije svoje ideje *pravednosti kao pravičnosti*. No, Rawlsova je teorija, ipak, promišljanje koje nije izravno povezano s tom krizom. Kako je tvrdio Thomas Nagel (1999, 2), "oni koji ga poznaju svjesni su osobne važnosti njegovih dominantnih pitanja, koja su uvijek bila pitanja nepravde povezane s rasom, klasom, vjedom i ratom".

² O recepciji Rawlsove teorije u više europskih država v. cijeli broj časopisa *European Journal of Political Theory*, 1, 2002.

³ Klasična formulacija takvog shvaćanja demokracije potječe od Josepha Schumpetera u djelu *Kapitalizam, socijalizam i demokracija*, prvi put objavljenu 1942. (Held, 1996, 177-198).

Rawls je i sam sudjelovao u Drugome svjetskom ratu, u američkim postrojbama na Pacifiku. Međutim, osim neposrednoga ratnog iskustva, na Rawlsa je duboko utjecalo i sve što je pretходило ratu i sve što se dogodilo na kraju rata – propast liberalnih demokracija u Njemačkoj i drugdje u Europi, te pojava i rast nacizma, holokaust, ali i bombardiranje njemačkih gradova, te nuklearni napad na Hirošimu i Nagasaki.⁴ U intervjuu koji je Rawls dao *Harvardskoj reviji za filozofiju* (1991, 38), naglašava kako je “početak rata u Europi zasjenio sve ostalo”. Po vlastitom priznanju, tada je počeo intenzivno proučavati Prvi svjetski rat i pitanje rata općenito, što je među ostalim utjecalo i na njegovu odluku da se usmjeri na studij filozofije. U neobjavljenoj biografskoj bilješci, napisanoj devedesetih godina prošlog stoljeća, holokaust je izdvojio kao najvažniji događaj zbog kojega je izgubio vjeru u Božju providnost i odustao od studija teologije (Pogge, 2007, 13-14).

Događaji povezani s Drugim svjetskim ratom ukazivali su na prekarnost liberalnodemokratskih poredaka i njihovu nemoć da se u trenucima dubokih društvenih i/ili ratnih kriza oslone na načela koja bi trebala biti u njihovoj osnovi. Jedan je od uzroka te nemoći, za Rawlsa, i neadekvatno opravdanje i prihvaćanje njihovih moralnih temelja. Ako liberalna demokracija nema sigurnu moralnu osnovu, nisu sigurna ni temeljna prava i slobode demokratskih građana te, kako se vidi iz slučajeva Berlina i Hirošime, u opasnosti su i temeljna ljudska prava u ratnim sukobima i krizama.⁵ Održivost liberalne demokracije tako ovisi o

⁴ Iako u svojim prvim radovima Rawls ne spominje izravno ni jedno od navedenih pitanja, kasniji radovi pokazuju koliko su zapravo rat i događaji oko rata utjecali na njega. Propast njemačke Vajmarske Republike i destruktivnost rata spominju se u predgovoru *Političkom liberalizmu* (2000, LIII), a holokaust, savezničko bombardiranje njemačkih gradova, Hirošima i Nagasaki spominju se na više mjesta u *Pravu naroda* (*The Law of Peoples*, 1999), kao i u tekstu u povodu 50. obljetnice Hirošime (CP, 573-615). U *Teoriji pravednosti* Rawls govori općenito o problemu pravednog rata i daje skicu prava naroda (331-335), ali se te primjedbe ne povezuju ni s jednim konkretnim ratom.

⁵ Američka protuteroristička kampanja koja je uslijedila nakon napada na njujorške blizance 9. rujna 2001, a čiji su dio i zatvor Guantanamo na Kubi i napad na Irak, ukazuje na to da je Rawls imao pravo kad je upozoravao da bez zajedničkog razumijevanja moralnih osnova demokracije politička vodstva liberalnih demokratskih država nisu sposobna napraviti suptilna, ali nužna, moralna i politička razlikovanja u kriznim stanjima. Bjelodano je, također, da samo njegovo upozorenje nije, makar kratkoročno, uspjelo drastično izmijeniti odnos političkog vodstva SAD-a prema neprijateljima u kriznim stanjima.

mogućnosti da njezina politička vodstva, ali i građani, i u kriznim stanjima donose odluke koje se neće protiviti moralnim i političkim načelima na kojima se temelji liberalnodemokratski poredak. Komentirajući napad na Hirošimu u povodu pedesete obljetnice bacanja bombe, Rawls je pozvao na “suočavanje s prošlošću” s argumentom da

pravedna i pristojna civilizirana društva – njihove institucije i zakoni, njihov građanski život, njihova kultura i običaji – apsolutno ovise o tome da rade važna moralna i politička razlikovanja u *svim* situacijama (CP, 573, kurziv A. M.).

8

*Teorija
političke
legitimnosti
Johna Rawlsa*

I premda duboke društvene i političke krize, pa i ratna stanja, jesu poticajni za preispitivanje moralnih načela i temelja političkih poredaka, dakle za pitanja legitimnosti, u takvim stanjima moralna i politička razboritost nemaju prevelika izgleda doći do izražaja. Rawls stoga smatra da bi i rasprave o doktrini pravednoga rata i rasprava o načelima kojima se opravdava demokracija trebale biti dio javne političke kulture, diskursa organizacija i asocijacija civilnog društva, te normalnog obrazovanja (CP, 571). Za njega je iznimno važno stvoriti preduvjete da se s izazovima legitimnosti demokratskih političkih poredaka možemo, kao građani, primjereno suočiti.

Nakon prvih formulacija teorije pravednosti kao pravičnosti (*justice as fairness*) pedesetih godina prošlog stoljeća, u vrijeme Pokreta za građanska prava u SAD-u te istupa i napisa vođe tog pokreta Martina Luthera Kinga, Rawls je dobio priliku primijeniti svoje shvaćanje političke legitimnosti i političke obveze na problem građanskog neposluha.⁶ Upravo koincidenciji da je *Teorija* objavljena u vrijeme snažnih političkih sukobljavanja Rawls pripisuje velik dio njezine popularnosti. U tom trenutku “nije postojala druga knjiga sličnog obujma i dosega koja bi doicala tako velik broj problema onog vremena” (Rawls, 1991, 42). Pokazalo se da Rawlsova teorija ne samo opravdava građanski neposluh, nego tom političkom činu daje istaknuto mjesto u izgradnji i razvijanju zajedničkog razumijevanja pravednosti,

⁶ U vrijeme Vijetnamskog rata Rawls je, također, naznačio i prva načela prava naroda i pravednog rata, razmatrajući problem prigovora savjesti.

koje jedino može poduprijeti i stabilizirati liberalnodemokratske političke poretke.

Iako je u vrijeme političkih i društvenih kriza problem legitimnosti najistaknutiji, on se, ipak, ne pojavljuje samo kad treba opravdati *status quo* ili pak neku radikalnu promjenu u načinu vladavine. Jedna od najvažnijih posljedica legitimnosti jest građansko povjerenje. To je ono što Rawls naziva političkim kapitalom društva, građanskim prijateljstvom ili društvenim zajedništvom. U pluralnim demokratskim društvima takvo se zajedništvo ne može temeljiti na jedinstvenome, vjerskom ili sekularnom, svjetonazoru. Ne može se ekskluzivno temeljiti ni na nacionalnoj ili etničkoj pripadnosti, osobito ne u Sjedinjenim Državama koje su uvijek u pozadini Rawlsovih teorijskih razmatranja. Integracija i stabilnost demokratskih društava umnogome ovise o njihovoj pravednosti i legitimnosti njihove vladavine.

Cilj je rada istaknuti središnjost problema političke legitimnosti u Rawlsovu teorijskom pothvatu. Nastojala sam pokazati kako je najvažniji dio Rawlsova projekta pokušaj približavanja i usklađivanja legitimacijskih načela pravednosti, ispravnosti i istinitosti s demokratskim pristankom i moralnim prihvaćanjem. Sastavni je dio tog projekta nastojanje da se opravdaju ograničenja načela pravednosti koja proizlaze iz zahtjeva demokratskog prihvaćanja, kao i nastojanje da se opravdaju zahtjevi za razumnošću, građanskom uljudnošću i recipročnošću, koje primjereno formulirano liberalno načelo legitimnosti postavlja pred demokratskog građanina. Glavna je tvrdnja rada da Rawlsova teorija uspijeva dati odgovore na dva važna pitanja iz demokratske teorije i prakse. Prvo je pitanje slijedeće: "Kako opravdati moralnu obvezu da poštujemo čak i nepravedne zakone koje je donijela demokratska većina, odnosno našu moralnu obvezu da se nepravednim zakonima ne opiremo nasilnim sredstvima?" Drugo je pitanje: "Kako prepoznati i suprotstaviti se nepravdama koje demokratske većine mogu proizvesti, a koje prijete samim moralnim temeljima demokracije?" Oba su pitanja povezana s Rawlsovom nakanom da teorijski formulira moralnu osnovu demokratskog društva koje će istovremeno biti i pravedno i stabilno.

Pokušat ću opovrgnuti dvije vrste kritika koje su relevantne za održivost Rawlsove koncepcije legitimnosti. U prvoj se vrsti kritika inzistira na tome da Rawlsova složena teorijska kon-

strukcija ostaje u okvirima moralne filozofije i ne ispunjava samopostavljenu zadaću preobrazbe u političku filozofiju. Prva vrsta kritika zamjera Rawlsu, kao i cjelokupnoj liberalnoj političkoj misli, da (uglavnom uzaludno) pokušava ograničiti polje političkih sukobljavanja tako što političke sukobe nastoji pretvoriti u moralne rasprave, pravne sporove ili tržišno-ekonomске odnose (Gray, 1989, 1998, 2000, 2000a; Mouffe, 1993, 1996, 2000, 2003; Hampshire, 1991, 2000). U tom bi slučaju bilo nemoguće formulirati liberalnu teoriju legitimnosti, jer legitimnost nekoga političkog poretka uvijek ovisi i o njegovu političkom prihvaćanju od strane podvlaštenih, a ne samo o njegovoj moralnoj opravdanosti ili pravno-proceduralnoj ispravnosti. Druga vrsta kritika osporava izvedivost Rawlsova pokušaja da se politička koncepcija pravednosti izolira od “velikih” filozofskih sporenja o prirodi i mogućnosti moralne spoznaje i moralne istine (Habermas, 1995, 1999; Hampton, 1989; Raz, 1994). Rawls je uvjeren da “filozofija kao traganje za istinom o neovisnome metafizičkom i moralnom poretku ne može pružiti djelatnu i zajedničku osnovu za političku koncepciju pravednosti u *demokratskom* društvu” (kurziv, A. M.). Zato on (1993, 27, 31) primjenjuje načelo tolerancije na samu filozofiju i nudi *političku* koncepciju pravednosti koja svjesno ostaje “na površini” i ostavlja filozofiju netaknutom. Kritičari zato smatraju da je Rawlsov politički liberalizam zapravo odustajanje od načela pravednosti i primjerenog shvaćanja istine u korist postizanja političkoga i društvenog konsenzusa.

Uobičajena metoda kojom se služi većina Rawlsovih tumača i kritičara jest liberalna analitička teorija, koja se čak naziva i metodološkim rolsijanizmom (Norman, 1998). Ona je najtemeljitije opisana u Rawlsovoj ideji reflektivnog ekvilibrija. Riječ je, jednostavno, o polasku od sudova za koje se pretpostavlja da su široko i promišljeno prihvaćeni u demokratskim društvima, poput ideja slobode i jednakosti, te se pokušava razviti argumentacija koja će se ponajviše oslanjati na te premise. Na taj se način pokušava proširiti prostor političkih mogućnosti. Ako se političke i moralne vrijednosti – poput slobode vjeroispovijesti, odbacivanja ropstva i nediskriminacije – shvaćaju ozbiljno, te ako se na njima temelji legitimnost liberalnodemokratskih poredaka, onda se moraju prihvatiti i ostale implikacije tih proklamiranih vrijednosti – poput egalitarnije raspodjele društvenog bo-

gatstva i političkih procesa koji će odgovarati zahtjevima javnosti.⁷ Kriteriji opravdanja za koje teorija političke legitimnosti tvrdi da moraju vrijediti u praksi, moraju vrijediti i u teoriji. Iako je praksa politike često mračna, politički teoretičar mora krenuti od njezinih najsvjetlijih točaka. To je ono što Rawls naziva obranom razumne vjere.

U pristupu Rawlsovim idejama slijedila sam ono što se obično naziva dobrohotnim čitanjem autora (*charitable reading*). Stoga se u radu pretežno bavim kritikama koje su Rawlsu upućene i načinima na koje Rawls može na njih odgovoriti ili načinima na koje je on odgovorio. Na neke se kritike ne može odgovoriti ako se ne napusti Rawlova temeljna teorijska namjera, koja vodi i *Teoriju pravednosti* i *Politički liberalizam*, kao i promjene u njegovoj poziciji. Riječ je, naravno, o namjeri da se ponudi “najprimjerenija moralna osnova za demokratsko društvo” (*Tp*, xviii). Tako sam u svom pristupu zapravo nastojala imitirati Rawlsov način proučavanja velikih autora koje je on opisao na sljedeći način:

Uvijek sam prihvaćao da su pisci koje izučavamo bili mnogo pametniji od mene. Ako nisu, zašto bih onda gubio svoje vrijeme i vrijeme studenata izučavajući ih? Ako sam vidio grešku u njihovim argumentima, pretpostavljam da su je vidjeli i ti pisci i da su se bavili njome. Ali gdje? Tražio sam njihovo rješenje, ne svoje. Ponekad je njihovo rješenje bilo povijesno: u njihovo se vrijeme to pitanje nije moralo postaviti, ili se nije postavljalo, ili se o njemu nije moglo plodno raspravljati. Ili je postojao dio teksta koji sam previdio ili nisam čitao. Pretpostavljam sam da ne postoje očite greške, u svakom slučaju ne neke važne...

Svi su nam veliki autori ... u određenom smislu nedodirljivi, ma koliko se teško trudili da ovladamo njihovim mišljenjem... Tijekom predavanja je ponekad bitno pokušati izložiti studentima, govorom ili postupkom, zašto je to tako. To

⁷ Metoda refleksivnog ekvilibrija je ponajprije zamišljena kao metoda dolaska do sigurnih moralnih sudova, a koja pritom izbjegava zamke i moralnog relativizma i moralnog subjektivizma (Baccarini, 1994). No, postoje i interpretacije po kojima je riječ o metodi radikalne kritike postojećih liberalnih institucija i razotkrivanja načina na koji se idealima slobode, jednakosti i bratstva maskira politika moći (Ron, 2006).

se može učiniti samo ozbiljnim promišljanjem teksta kao vrijednog ... poštovanja. Ponekad to može izgledati kao neka vrsta odavanja počasti; ipak, ono je veoma različito od laskanja ili nekritičkog prihvaćanja teksta ili autora kao autoritativnog. Sve istinske filozofije traže poštnu kritiku i ovise o trajnom i promišljenom javnom prosuđivanju (Rawls, 2000, XVI – XVIII).⁸

Rawls je imao sreću (ili nesreću) da njegova prva knjiga *Teorija pravednosti* (1971) odmah doživi (pre)brojne komentare i kritike. Ostatak njegovog djela uglavnom je niz pokušaja da na dio tih kritika odgovori, što je izazivalo novu lavinu kritičkih komentara. Ne vjerujem da je moguće pratiti sve rasprave čak i o jednoj temi kao što je legitimnost, pa sam u pristupu literaturi (više nesvjesno nego svjesno) davala prednost autorima i tekstovima čije su interpretacije najbliže načinu na koji i sama vidim Rawlsov pothvat, te problemima koje sam smatrala važnima za problem legitimnosti.

Stavljajući Rawlsovu koncepciju legitimnosti u središte svojega rada, priklonila sam se interpretacijama koje slijede njegovu tvrdnju da je u *Teoriji pravednosti* neadekvatno riješeno pitanje stabilnosti. Stabilnost se razmatra u trećem dijelu *Teorije* (koji je ostao relativno nezamijećen) i odnosi se na dva predmeta: na koncepciju pravednosti i na osnovnu strukturu društva, koju čine politički i ekonomski poredak, te važnije društvene institucije. Uvjet je stabilnosti osnovne strukture društva da su građani moralno motivirani djelovati sukladno načelima pravednosti, prema kojima je uređena osnovna struktura društva.

Rawls opisuje stabilnost osnovne strukture pomoću ideje ravnoteže (ili ekvilibrija) zatvorenog sustava, prema kojoj je sustav u ekvilibriju kada dosegne stanje u kojemu može ostati zauvijek, ako ga ne poremete izvanjske sile. Ekvilibrij je stabilan ako unutar sustava postoje sile koje će ga vratiti u ravnotežu kad se pod utjecajem vanjskih sila udalji od nje. To Rawlsovo shvaćanje stabilnosti donekle je slično konceptualizacijama političke

⁸ Valja reći da je taj postupak u interpretaciji Rawlsove teorije znatno dosljednije primijenio Đorđe Pavičević (2006), čija mi je doktorska disertacija pomogla u završnim fazama mog rada. Naši se radovi razlikuju utoliko što je njegov cilj obuhvatna rekonstrukcija cjelokupna Rawlsova djela, dok se ja zadržavam samo na aspektima koji su najuže povezani s Rawlsovom koncepcijom legitimnosti.

stabilnosti i u nekim politološkim radovima u kojima se politička stabilnost definira kao “stanje u kojemu je politički objekt sposoban spriječiti da kontingencije zaprijetu njegovom opstanku – dakle spriječiti promjenu u jednoj ili više odlika njegovog identiteta” (Dowding i Kimber, 1983, 239; Dowding i Kimber, 1987). Premda se može činiti da ideja stabilnosti isključuje bilo kakvu promjenu sustava, nije tako. U definicijama stabilnosti ne isključuje se svaka promjena, nego samo promjene zbog kojih politički poredak (ili bilo koji drugi politički objekt) prestaje biti onaj koji je prije postojao. Sustav može biti stabilan a da se pritom elementi sustava mijenjaju, sve dok se nakon svake promjene sustav može identificirati kao onaj koji je postojao i prije promjene. Po toj se definiciji mogu promijeniti i svi elementi sustava, a da se pritom sustav može smatrati “istim” kao i prije.⁹ Za Rawlsa, ono što omogućuje da osnovna struktura društva bude stabilna i pored svih promjena jest koncepcija pravednosti prema kojoj je uređena osnovna struktura društva. Na taj se način institucije koje čine osnovnu strukturu društva mogu mijenjati, a da sama osnovna struktura ostane pravedna, stabilna i, dodat ćemo, demokratska.

Stabilnost osnovne strukture, dakle, ovisi o tome da bude uređena u skladu s takvom koncepcijom pravednosti koja kod građana proizvodi normalan i djelatan osjećaj za pravednost, te oni normalno djeluju u skladu sa zahtjevima pravednih institucija. Ako zbog promijenjenih uvjeta u društvu, ili zbog izvanjskih izazova, postojeće institucije prestaju biti pravedne, građani djeluju tako da reformiraju institucije i vrate ih na put pravednosti. Stabilan je tako onaj poredak koji je uređen u skladu s koncepcijom pravednosti za koju se može pokazati da će generirati vlastito prihvaćanje i normalno djelovanje u skladu s tom koncepcijom (*Tp*, 398).

Koncepcija pravednosti stabilna je pak ako joj zdravorazumska načela moralne psihologije rade u prilog, te je ona u skladu sa

⁹ Dowding i Kimber (1987, 105) pokušavaju ilustrirati kako jedan politički sustav može zadržati svoj identitet, čak i nakon radikalne promjene. Ako neka osoba, primjerice, na fantastičan način uspije putovati kroz vrijeme i nađe se u političkom sustavu kojega je napustila, ali koji je doživio radikalne promjene, ta će osoba još uvijek moći prepoznati da se radi o istom sustavu jer je on zadržao svoje bitne odlike premda su mnogi, a možda i svi njegovi elementi izmijenjeni. Taj se primjer naročito odnosi na demokratske sustave koji su se prilično izmijenili, ali se još uvijek mogu prepoznati kao demokratski.

shvaćanjem ljudskog dobra kao ostvarivanja racionalnoga životnog plana. Konceptija pravednosti mora biti usklađena s normalnim ljudskim psihološkim sklonostima, primjerice s ljudskom sklonošću da se na dobro uzvrati dobrim (*Tp*, 433). Nadalje, mora se moći pokazati da pravedno djelovanje ne šteti našem dobru, odnosno ostvarivanju našega racionalnoga životnog plana (*Tp*, 496-505). Ukratko, pravedno djelovanje ne smije naškoditi nama i našim bližnjima, a moralni odgoj morao bi biti takav da bi i sami na njega pristali, iz perspektive građanske slobode i jednakosti (*Tp*, 452). Građani koji imaju dovoljno snažan i djelatan osjećaj za pravednost, spremni su reagirati na sustavne i teške nepravde koje su rezultat osnovnih društvenih institucija i reformirati ih kako bi se nepravda uklonila. Primjer takvog djelovanja jest građanski neposluh, a u SAD-u bi paradigmatički primjer bio Pokret za građanska prava, koji je nastao s ciljem izjednačavanja prava “bijelih” i “obojenih” američkih građana.

Problem tog shvaćanjem stabilnosti u tome je što moralna motivacija ovisi o primjerenom usklađivanju zahtjeva koje pred građane stavljaju načela pravednosti i zahtjeva koje pred njih stavlja vlastita koncepcija dobrog života. Rawls je smatrao da njegovo tumačenje tog sklada u *Teoriji pravednosti* nije realno, te je u kasnijim radovima promijenio i nadogrudio taj dio svoje teorije, najizravnije povezan s problemom legitimnosti. Legitimnost nekoga političkog poretka, među ostalim, ovisi o vjerovanju njegovih sudionika da je poredak pravedan – vjerovanju kojega je vrlo teško održati ako poredak sustavno radi protiv njihova dobra i/ili osporava njihova najdublja moralna uvjerenja.¹⁰

Upravo je mogućnost opstanka pravednih i demokratskih društava, unatoč izazovima i krizama, ono što pokreće Rawlsove napore da što kvalitetnije riješi pitanje stabilnosti na obje razine: i na razini osnovne strukture društva, i na razini koncepcije pravednosti. I upravo ga bavljenje problemom stabilnosti vodi tome da što jasnije definira i odgovori na problem političke legitimnosti u demokracijama. U Rawlsovim se ranim radovima, a i u *Teoriji pravednosti*, pitanje legitimnosti razmatra kroz problem političke obveze i usko je povezano s razmatranjima o većinskom načelu, građanskom neposluhu i opravdanju pravila

¹⁰ To se ponajprije odnosi na uvjerenja građana vjernika (CP, 616-622).

većine. Problem legitimnosti jasnije se postavlja u kasnijim radovima¹¹ i u *Političkom liberalizmu* (1993).

Istraživanje Rawlsova teorijskog puta, koji vodi do jasno formuliranog načela legitimnosti, predmet je središnjeg dijela ovog rada (II. pogl.) i u njemu se uspostavlja veza između problema stabilnosti i problema legitimnosti. Problem se, kako ga vidim, sastoji u tome što je sam koncept legitimnosti kompleksan (u određenju legitimnosti slijedila sam utjecajan rad politologa Davida Beethama) i nalazi se između filozofsko-moralnog opravdanja političkog autoriteta i društveno-znanstveno dokazanoga odnosno vidljivog vjerovanja podanika da je politički autoritet vrijedan poštovanja. To znači da primjereno razumijevanje legitimnosti mora, ukratko rečeno, uspostaviti vezu između opravdanja poretka i njegova prihvaćanja.

Tu vezu Rawls uspostavlja neizravno, preko političke koncepcije pravednosti, u svjetlu koje se opravdava osnovna struktura društva, odnosno politički poredak. Međutim, budući da je politička koncepcija pravednosti temelj opravdanja, politički se poredak ne može smatrati legitimnim ako se koncepcija pravednosti koja je u njegovoj osnovi ne može uklopiti u moralni, vjerski ili filozofski svjetonazor svakoga razumnog građanina. Zbog toga je za Rawlsovo shvaćanje legitimnosti toliko važan problem stabilnosti političke koncepcije, odnosno mogućnost usklađivanja političke koncepcije s dobrom građanina, kako ga on shvaća iz perspektive svojega razumnog svjetonazora.

U demokratskim društvima,¹² u čijim osnovama je politički odnos građanske jednakosti, i opravdanje i pristanak moraju se ponuditi i prihvatiti iz jednakih pozicija demokratskog građanstva. Prvo je poglavlje, stoga, pokušaj da se pokaže zašto je kon-

¹¹ Rawlsovo liberalno načelo legitimnosti prvi je put formulirano u članku *Domena političkog i preklapajući konsenzus* iz 1989.

¹² Više sam puta bila upozorena da način na koji Rawls, a onda i ja, koristimo riječ društvo nije sasvim ispravan, jer je društvo, u jednoj drugoj tradiciji, područje koje se nalazi izvan političke sfere. Rawls pak društvo rabi u duhu angloameričke tradicije u smislu politički organiziranog društva (*political society*). Tako su kod Rawlsa (a onda i u ovom radu) sintagme poput demokratsko društvo, demokracija, ustavna demokracija, ustavna vladavina i liberalna demokracija sinonimi. Američka politička tradicija bitno je različita od kontinentalne i, kako upozorava francuska politička teoretičarka i urednica francuskih prijevoda Rawlsovih djela, Catherine Audard, razlozi nerazumijevanja angloameričkih političkih filozofa možda su u tome što im se na kontinentu "sudi u ime shvaćanja politike koje nije, i nikad nije bilo, njihovo" (Audard, 1993, 17).

traktarijanizam (kontraktualizam) teorijski pristup koji najbolje odgovara zahtjevima za opravdanjem/pristankom nužnim za demokratsku legitimnost. Rad započinje raspravom o Rawlsovom osuvremenjenom kontraktarijanizmu, jer je ugovorna teorija obzor opravdanja. Ugovorne teorije određuju ad-resate opravdanja i pozicije s kojih se opravdanje nudi. Dok se i klasične i većina suvremenih ugovornih teorija nude s pozicija jednakosti, obzor opravdanja ipak je različit. Klasične ugovorne teorije kreću od preddruštvene slobode i jednakosti ljudskih bića, te se iz takve perspektive pokušavaju opravdati ograničenja slobode koje nameće politički organizirano društvo. Klasični teoretičari shvaćaju društvo kao konstrukciju, a slobodu i jednakost kao prirodne danosti. Kod Rawlsa je taj odnos obratan. Društveno stanje jest prirodno stanje u kojemu se pojedinci rađaju i umiru, dok su sloboda i jednakost ideali kojima se u demokratskom društvu teži. Zato Rawls ne prihvaća Dworkinov (Dworkin, 1989, 16-52) opis svoje teorije kao teorije zasnovana na pravima (*rights-based theory*), nego polazi od *ideala* osoba kao slobodnih i jednakih, te ideala pravične društvene suradnje (Rawls, 1993). Stoga ono što se treba legitimirati nije državno zadiranje u predpolitičke slobode, nego bitni elementi prakse društvene suradnje kroz koje se jedino mogu postići sloboda i jednakost. Rawlsovo pitanje tako nije pitanje o tome kako se sloboda može u političkom društvu očuvati, nego koji je “krajnji doseg naše slobode” (*JFR*, 4, 94), odnosno na koji se način uopće može doći do slobode. Rawlsov je odgovor poznat: samo tako da osnovne društvene institucije ili, drugačije rečeno, najvažnije društvene prakse uredimo u skladu s načelima koje svi možemo prihvatiti iz primjereno idealizirane situacije jednakosti. Središnji predmet opravdanja za Rawlsa jesu bitne društvene prakse. Tako mu se problem opravdanja pojavljuje u kontekstu koji je u društvenoj znanosti već izdvojen kao središnji za proučavanje legitimnosti. Proces legitimacije uvijek uključuje i traženje i davanje pristanka na neki politički poredak. Međutim, opravdanje poretka za koji se traži pristanak uvijek se nudi u određenome društvenom kontekstu. Taj se kontekst rijetko dovodi u pitanje i pod njegovim pretpostavkama pristanak na poredak gotovo je uvijek plauzibilan (Beetham, 1991, 62). Rawls je, riječima Briana Barryja (1995, 214), prvi liberalni politički teoretičar koji je ozbiljno uzeo u obzir Marxa i Webera i pokušao

opravdati sam društveni kontekst u kojemu se proces legitimacije odvija. Stoga je Rawlsov način opravdanja mnogo kompleksniji od elegantne formule klasičnih ugovornih teorija u kojoj je vlast opravdana jer podvlašteni na nju pristaju. S jedne strane, činjenica pristanka na poredak za Rawlsa nije dovoljan dokaz da je poredak opravdan. S druge strane, ako se ne pokaže način na koji opravdan poredak stvara konkretnu obvezu da ga se poštuje, ne može se govoriti o njegovoj legitimnosti. Rawlsova teorija legitimnosti tako se nalazi između opravdanja i pristanka, što se tematizira u drugom poglavlju ovog rada.

Drugo poglavlje prikazuje dijelove Rawlsove teorije od najranijih radova u kojima se legitimnost ne razmatra izravno, do posljednjih tekstova u kojima ona dobiva središnje mjesto. Rani su radovi važni jer se u njima uvodi ideja društvene prakse, koja će zatim prerasti u ideju osnovne strukture društva, čime se problem opravdanja od početka razmatra na više razina. Najprije postoji mogućnost da je osnovna struktura društva nepravedna u tom smislu da s bitnih društvenih položaja (a to se ponajprije odnosi na sam položaj građanstva) sustavno isključuje dio svojih pripadnika. No i unutar pravedne prakse može se dogoditi nepravda, jer ne postoji načelo donošenja političkih odluka koje može jamčiti da će sve odluke donesene u skladu s njim biti pravedne. U tom će smislu, u svakom političkome poretku shvaćenome kao praksa, postojati tri vrste zakona: jedan dio zakona koji su pravedni i legitimni; drugi dio zakona koji su legitimni, ali čija je pravednost upitna; i treći dio zakona i političkih odluka koje su toliko nepravedni da prestaju biti legitimni. Premda unutar svake prakse ima mjesta razlikovanju legitimnih od nelegitimnih poteza, Rawlsovo shvaćanje legitimnosti uglavnom se odnosi na prakse koje su, u načelu, opravdive svim sudionicima prakse.

Opravdanje tako mora uspostaviti vezu s nečim u što sudionici osnovne strukture društva već vjeruju, odnosno mora početi od nekoga već uspostavljenog konsenzusa. Rawls, kao politički filozof, vidi svoju ulogu u tome da postojeći konsenzus produbi ili da mu pripiše novo značenje i snagu. To što se počinje s konsenzusom nije znak arbitrarnosti opravdanja, jer je konsenzus kao materijal konstrukcije uzet s dobrim razlozima. Najprije, ideje osobe kao slobodne i jednake i ideja društva kao sustava pravične suradnje, od kojih Rawls polazi, prisutni su ne samo

kao osobna uvjerenja pojedinaca, nego pripadaju sklopu ideja koje čine javnu kulturu demokratskog društva. Te su ideje već prisutne u povijesnim političkim dokumentima i deklaracijama, kao i u povijesnim tradicijama njihove interpretacije, čiji su nositelji ne samo sudovi, nego i državnici, političke stranke, ali i spisi s područja prava, političke filozofije i ostalih područja (*JFR*, 19). Rawlsova teorija, konkretno, polazi od specifičnoga političkog iskustva Sjedinjenih Američkih Država.

Materijal za Rawlsovu konstrukciju čine i sve (zapadne) tradicije moralne filozofije. Rawls ispituje koja je od njih najprimjenija osnova opravdanja za demokratsko društvo. Samo postojanje tradicija dobar je razlog da se istraživanje usredotoči na izbor između postojećih normativnih ideja, između vjerovanja koja već postoje. Treća vrsta prihvaćenih vjerovanja na koje se Rawlsova teorija oslanja jesu sve općepoznate i prihvaćene činjenice i nekontroverzni nalazi znanosti. Opet se, dakle, polazi od konsenzusa, jer se bez početnog konsenzusa ne može izgraditi teorija koja će služiti kao osnova opravdanja i kritike postojećih društvenih praksi.

To, konkretno, znači da Rawlsova teorija funkcionira samo za društva koja nisu radikalno podijeljena oko temeljnih političkih vrijednosti, jer u takvim društvima ne postoji politički kapital zajedništva koji čini legitimnu vladavinu mogućom. Treće je poglavlje stoga posvećeno tvrdnjama da Rawls ne shvaća ozbiljno vrijednosni pluralizam i političko sukobljavanje, zbog čega je nastojanje da se postigne razuman konsenzus o načelu legitimnosti unaprijed propala stvar. Razmatraju se kritike Johna Graya i njegov prijedlog *modus vivendi* liberalizma, Chantal Mouffe i njezine ideje o načinu na koji se postiže legitimnost u uvjetima neizbježnoga političkog sukoba, te prigovori iz redova proceduralnih pluralističkih demokrata, poput Stuarta Hampshirea. Nastojim pokazati da teorije koje se oslanjaju na radikalni pluralizam vrijednosti, poput Grayeve pluralističke teorije, radikalne demokratske teorije Mouffeove, kao i Hampshireove proceduralističko-demokratske teorije ne uspijevaju izgraditi modus legitimacije političkih poredaka polazeći samo od pluralizma. Naposljetku, upravo je Rawlsova ambicija da ponudi nešto više od priznanja normativnog raskola ono što je zaokupilo pažnju i imaginaciju akademske, a donekle i šire, javnosti.

Četvrto poglavlje prikazuje probleme koji nastaju u Rawlsovom pokušaju da prikaže načela legitimne vladavine, izbjegavajući pritom ista načela nazvati istinitima. Izbjegavajući određenje epistemološkog statusa svojih načela pravednosti, Rawls je izazvao brojne ozbiljne kritike, među ostalima i Jürgena Habermasa i Josepha Raza. Rawlsovo inzistiranje na društvenom konsenzusu protumačeno je kao nepotrebno odustajanje od filozofske potrage za istinitim moralnim načelima. Središnji dio četvrtog poglavlja čini prikaz glavnih argumenata protiv Rawlsova pokušaja da svjesno ograniči doseg političke filozofije i tako osigura osnovu stabilnosti demokratskih poredaka, te Rawlsove odgovore na njih. Kako je već spomenuto, Rawls prepušta moralnoj filozofiji traganje za moralnom istinom, ali inzistira na tome da “ciljevi *političke* filozofije ovise o društvu kojemu je upućena” (Rawls, 1993, 55). Demokratski poreci ne mogu uspješno funkcionirati bez voljne podrške velike većine svojih građana. Nadalje, građani liberalnih demokracija međusobno su podijeljeni suprotstavljenim moralnim i vjerskim doktrinama. Politička filozofija stoga se ne zadržava na pružanju opravdanja koje sadržava samo ideju moralne ispravnosti, nego ispituje ostvarivost i održivost opravdane političke koncepcije u uvjetima pluralizma i nužne demokratske podrške. Preklapajući konsenzus upravo je pokazatelj ostvarivosti i održivosti Rawlsove koncepcije pravednosti i zato se, na kraju rada, pokazuje kakav je normativni status preklapajućeg konsenzusa. Njegova je uloga pokazati da je u pluralističkom društvu moguće da svaki građanin *vidi* da i ostali prihvaćaju koncepciju pravednosti kao dio svojega obuhvatnog gledišta dobra. Samo u tom slučaju građani mogu u dobroj vjeri (kao ustavotvorci) potvrđivati koncepciju pred drugim građanima i poštivati ustav uz primjerenu moralnu motivaciju, jer mogu biti sigurni da ostali neće zloupotrijebiti njihovu privrženost ustavu kako bi uz pomoć kolektivne moći prisile nametnuli svoja obuhvatna gledišta koja su suprotna njihovima. To bi značilo da politička koncepcija pravednosti koja nije žarište obuhvatnog konsenzusa ne može biti primjerena osnova legitimnosti jer ne može kreirati političku obvezu, bilo da je riječ o dužnosti građanske uljudnosti, bilo o dužnosti poštivanja zakona. Društvo u tom slučaju ne posjeduje politički kapital, kojega su dio i “spone građanskog prijateljstva” i mogućnost održanja društvenog zajedništva.

Pluralistička i filozofska kritika nalaze u Rawlsovoj teoriji ili premalo ili previše politike. Istine ima i u jednoj i u drugoj ocjeni. Politike ima, uvjetno rečeno, previše jer Rawls svojim načinom teoretiziranja, kao uostalom i svaka druga politička teorija, nudi jedno specifično viđenje političkog i samim tim pokušava utjecati na svoje sugrađane da i oni prihvate takvo viđenje. S druge strane, politike, opet uvjetno rečeno, ima premalo jer Rawls ne odustaje od tvrdnje da je političko djelovanje ipak moralno djelovanje iz jedne javno priznate i svim razumnim građanima prihvatljive perspektive. I premda se cijeli život kao “monomanijak” trudio da takvu perspektivu ispravno formuli-
ra, svjestan je da “ozbiljne poteškoće” uvijek ostaju (Rawls, 1991). U tom smislu i u njegovoj teoriji legitimnosti koju predstavljam na sljedećim stranicama, neka pitanja još čekaju neke buduće i bolje odgovore.

Prvo poglavlje

OSUVREMENJENI KONTRAKTARIJA- NIZAM I TUMAČENJE RAWLISOVOG POTHVATA KAO TEORIJE OPRAVDANJA ZA DEMOKRATSKO DRUŠTVO

*We hold these Truths to be self-evident,
that all Man are created Equal.*

Američka deklaracija neovisnosti, 1776.

21

*Osvremenjeni
kontraktarija-
nizam*

U *Teoriji pravednosti* Rawls teži razviti koncepciju pravednosti koja bi bila “najprikladnija moralna osnova za demokratsko društvo”. On stoga oživljava već pomalo zaboravljenu tradiciju teorija društvenog ugovora jer smatra da upravo ta tradicija najbolje pridonosi cilju njegovog teorijskog poduhvata. Glavna tvrdnja ovog poglavlja jest da su ugovorne teorije, osobito u osvremenjenoj rawlsovskoj verziji, prikladne za posao opravdanja liberalno-demokratskih institucija, budući da na primjeren način uzimaju u obzir ideju demokratske jednakosti građana. Glavni element Rawlsove teorije, veo neznanja, tako je primjerena perspektiva demokratskog građanstva. To je perspektiva uzajamnosti i međusobnog obvezivanja iz koje se može graditi i primjerena osnova društvenog zajedništva.

Opisujemo li ljudske odnose kao odnose u kojima se pristanak traži i daje, obično se služimo jezikom ugovora, usprkos tome što za pravnike ugovorni odnos ima specifičnije značenje. Ugovor podrazumijeva odnos recipročnosti. Ugovarači moraju biti upućeni jedni na druge kako bi bili motivirani ući u ugovorni odnos. Pristanak također uključuje međuovisnost. To je odnos traženja i davanja. Nema smisla govoriti da smo dali pristanak ako ga nitko od nas nije ni tražio. Ugovorni odnos tako predstavlja priznatu međuovisnost. Kad o ugovorima mislimo samo kao o sredstvima pomoću kojih svatko od nas ostvaruje svoje

interese, gubimo iz vida da je riječ o odnosu recipročnosti. Uzajamna korist ne znači samo to da ćemo i ti i ja imati korist od ugovora, nego i to da ostvarenje moje koristi ovisi o ostvarenju tvoje koristi. To svakako ne znači da koristi moraju biti u upravo proporcionalnom odnosu, te da ću ja dobiti više samo ako i ti dobiješ više, ali znači da ja neću imati nikakvu korist ako ne osiguram tvoj pristanak, te da ni ti nećeš imati korist ako ne osiguraš moj pristanak. Ako jedna ugovorna strana pokušava osigurati pristanak “ponudom koja se ne može odbiti”, pretpostavit ćemo da ona zapravo ne želi sklopiti ugovor nego pokazati da nije ovisna o pristanku druge strane. Na taj se način korištenjem ugovornog jezika prkosi odnosu uzajamnosti koji ugovorni jezik podrazumijeva.

Ulaskom u ugovorni odnos pristajemo, dakle, da svoje interese ostvarujemo na način koji je u interesu i ostalih ljudi. To nam se čini *pošteno*. Prilično smo sigurni da na taj način s ljudima postupamo *pravedno*. Te je temeljne intuicije o vezi s recipročnošću, poštenim dogovorom i pravednošću Rawls iskoristio kako bi analitički obrazložio shvaćanje pravednosti čije je glavno obilježje uzajamnost. Svrha je Rawlsove analize doći do konkretnih načela pravednosti u kojima bi bilo sadržano općenito shvaćanje pravednosti kao uzajamnosti. Ta bi načela mogla biti mjerilo i putokaz za ocjenjivanje i reformu društva u kojem je spomenuto shvaćanje pravednosti dominantno. Načela pravednosti o kojima je postignuto suglasje bila bi temelj zajedništva društva uređenog u skladu s njima. Dokaz da je takvo društvo moguće omogućio bi obranu razumne vjere u pravednost. Glavne točke Rawlsove analize, kao i njezina svrha, predstavljene su u prvom odjeljku poglavlja (1.1).

Rawls osuvremenjuje klasičnu ideju društvenog ugovora jer je, kako je spomenuto, smatra “najprikladnijom moralnim osnovom za demokratska društva” (*Tp*, xviii). U nastavku će pokušati pokazati da Rawls smatra da ideja društvenog ugovora na najprikladniji način izražava temeljnu demokratsku ideju jednakosti (1.2). Treći dio pokazuje na koji se način ideal jednakosti koristi u opravdanju nejednakosti (1.3), a četvrti je posvećen razmatranju različitih tumačenja jednakosti i mogućnosti da se jednakost opravda i utemelji (1.4). Zaključak govori o uspostavljenoj bliskoj vezi između jednakosti i pravednosti, čime je Rawlsova teorija pravednosti predstavljena kao okvir za de-

mokraciju. Takvo tumačenje svrhe i polaznih točaka Rawlsove teorije daje nam perspektivu iz koje ćemo iznijeti Rawlsovo shvaćanje legitimnosti.

1.1. ZAŠTO DRUŠTVU TREBA PRAVEDNOST?

Rasprava o Rawlsovoj *Teoriji pravednosti* jest rasprava o jednakosti. Što trebamo činiti kako bi ljude zbilja tretirali kao jednake? Drugim riječima, kako biti dorastao idealima Deklaracije o pravima čovjeka i građanina, Deklaracije o neovisnosti i ostalim proglasima koji se, puni svečanih riječi, nalaze u temeljnim dokumentima sve većeg broja država. Ljudi se, znamo, ne rađaju ni slobodni ni jednaki.¹³ U najboljem slučaju možemo reći da postoji velika sličnost između zdrave novorođenčadi, ali ni ta tvrdnja nije empirijski sasvim točna. Sloboda i jednakost, zajedno s pomalo zaboravljenim idealom bratstva, načini su na koje se od nas, kao demokratskih građana, očekuje da se odnosimo prema sebi i prema drugima. Je li to uopće moguće i pod kojim uvjetima? Rawls smatra da je to moguće ako se temeljne društvene institucije uredi u skladu s načelima koja bi bila izabrana u stanju koje jamči jednakost onih koji se u njemu nađu. Ideja je da bi se poštenost uvjeta u kojima se pravila biraju prenijela na izabrana pravila. Takva uzajamnost “ugovarača” obilježje je i poštene igre i poštenog ugovora, te se općenito može ustvrditi da time što je netko dao ugovorni pristanak, odnosno što je pristao igrati, ona postoji.

Za pošten je ugovor, dakle, bitno da se osigura pristanak ugovornih strana dan pod nekim razumnim uvjetima, kao što je razumno zaključiti da naš pristanak na sudjelovanje u nekoj igri znači da smatramo njezina pravila poštenima. Sâm pristanak, međutim, nije uvijek znak da je ugovor pošten i da ga takvim smatramo, a činjenicu da nismo u mogućnosti sklopiti povoljniji ugovor smatramo nepravdom.¹⁴ Tako i Rawls smatra da se

¹³ Ljudi se rađaju u društvima koja su već politički organizirana i u kojima postoji državna vlast koja određuje pravila. U tom smislu i Rawls tvrdi da je politička vlast neizbježna. Također se u empirijskom smislu ljudi veoma razlikuju.

¹⁴ Smatramo, dakle, da je pristanak znak da svi uključeni imaju neku korist i da ugovorom potvrđuju svoju uzajamnost. Neka korist, međutim, ne znači i pošten dio. Većina ljudi radi i stoga pretpostavljamo da od toga imaju *neku* korist. Ve-

izrazi pravedno i nepravedno općenito koriste za pravila onih aktivnosti u kojima nemamo izbora hoćemo li sudjelovati ili nećemo, dok se poštenima smatraju ugovori i igre u kojima možemo birati hoćemo li sudjelovati ili ne (Rawls, 1971, *CP*, 190). Svi se mi, međutim, rađamo u državama koje su uređene pravilima koja se provode silom (*Tp*, 12, *Pl*, 121), te naše poštivanje tih pravila nije dragovoljno poput poštivanja pravila igre ili pak poštivanja dogovora koje smo sami sklopili. Pod pretpostavkom, međutim, da su države uređene u skladu s pravilima na koja možemo sami pristati – ali ne s pozicija naše pregovaračke moći, nego s pozicija jednakosti – onda bi društva bila pravedna na način na koji su ugovori poštene. Pravednost društva ogleдалa bi se u tome što naše sudjelovanje u njima ne bi bilo stvar puke slučajnosti rođenja, kulturne pripadnosti ili pak gole nužde, nego stvar priznanja uzajamnosti i jednakosti naših sugrađana. To bi se priznanje ogledalo u spremnosti da poštujemo pravila koja smo *zajedno* donijeli s *jednakih* pozicija.¹⁵ Rawls svoju teoriju pravednosti zove *justice as fairness*.¹⁶ Prem-

ćina, međutim, smatra da nije pošteno plaćena za svoj rad, ali nema mnogo izbora nego mora prihvatiti ono što joj se nudi. Ipak, to što *mora* raditi za tako malu plaću smatra nepravdom.

¹⁵ I pored brojnih dokaza da se iza vela neznanja ne može govoriti o tome da više osoba zajedno donose načela pravednosti, nego da se ipak radi o deliberaciji jedne osobe pod uvjetima neizvjesnosti, Rawls nije odustao od tvrdnje da je izvorna pozicija, kao sredstvo predstavljanja, *omnilog* (kako ga je nazvala Christine Korsgaard). Rawls tvrdi “da smo Vi i ja – te stoga tijekom vremena i svi građani, jedan po jedan, te u udrugama ovdje i ondje – oni koji prosuđuju odlike izvornog položaja kao sredstva predstavljanja, te načela što ih on polučuje.” On tako “nijeće da je izvorni položaj monološki, na način koji stavlja u sumnju njegovu valjanost kao sredstva predstavljanja” (*Pl*, 352-353, bilj. 15).

¹⁶ Kao nečija osobina *fernesa*, poštenje (u igri i poslu) ili pravičnost označavaju istu stvar kao i starogrčka riječ *epieikeia*. Iako se u prijevodu Aristotelove definicije *epieikeia* iz Pete knjige *Nikomahove etike* koristi riječ nepristranost, takav prijevod ne izražava potpuno smisao *epieikeie* i *fairness*, iako pretpostavljam da pokriva veći dio značenja latinskog *aequitas*. Osoba koju bismo htjeli nazvati *fer* ne bi bila dobro opisana riječju nepristran. Možda bi ponašanje te osobe prije opisali kao pristrano, ali u našu korist, a na štetu *fer* osobe. Kad je netko prema nama *fer*, ponaša se zapravo kao da nam je prijatelj! Nepristrana je tako neka treća strana koja dosuđuje u sporu između dvije, pri čemu joj odluka neće ni štetiti ni koristiti. Iako se treća strana također može nazvati i *fer* (pravičnom), u tom slučaju postoji mogućnost da bi i ona mogla nešto dobiti svojom odlukom, ali odbija to učiniti ako će se time oštetiti neka od strana u sporu. *Epieikeia* odnosno *fairness* odnosi se više na situacije u kojima ja imam svoj ulog. Zato u hrvatskom jeziku nekoga tko je *fer* opisujemo i riječju pošten, jer je pošten onaj tko neće uzeti nešto što smatra da mu ne pripada, iako ima prilike to učiniti. Za-

da smatra da je recipročnost ono što čini pravednost pravde i *fernesu* igre, koristeći izraz *justice as fairness* radije nego izraz *justice as reciprocity*, Rawls je zapravo htio razdvojiti opću analizu pravednosti od konkretnih načela pravednosti koje će predložiti. Njegova pravednost kao pravičnost tako je samo konkretni primjer na kojem se mogu razraditi općeprihvaćene intuicije o tome da pravednost zahtijeva stavovitu uzajamnost. Radi se, naime, o tome da shvaćanje pravednosti kao uzajamnosti najviše odgovara onome što suvremeni ljudi općenito podrazumijevaju pod pravednošću (Rawls, 1971, 190). Uzajamnost, kao glavno obilježje pravednosti, ne znači ništa drugo nego da svatko može dati svoj pristanak na aktivnost u koju je uključen, te da je u suprotnom ta aktivnost nepravedna. Tako definirana uzajamnost ima smisla samo u uvjetima jednakosti kad svatko ima istu težinu. Na taj se način izražava i jednaka sloboda svakoga da svoj pristanak dade ili uskrati, kao i međuovisnost ugovarača. Stoga je u prvim formulacijama svoje teorije Rawls pretpostavio da aktivnost koja bi svima bila od koristi neće započeti dok se svi ne dogovore o pravilima koja će tu aktivnost regulirati. Nakon što je u svojim prvim radovima Rawls ponudio analizu pravednosti u skladu s onim što se njemu činilo da su općeprihvaćene intuicije, počeo je u razvijati *pravednost kao pravičnost* kao jedan od mogućih načina da se izrazi ideja pravednosti kao uzajamnosti, ne isključujući mogućnost da se ta ista ideja može razviti i na druge načine (Rawls, 1971, 191).

Rawls razvija teoriju *pravednosti kao pravičnosti* imajući na umu svrhu. Ponajprije, on želi doći do konkretnih načela pravednosti koja bi njegovim sugrađanima mogla poslužiti, i to bolje nego općenite intuicije na koje se teorija sama oslanja, za

to se uvijek traži poštenu nalaznik tuđih novčanika, auta i sl. Ponašajući se *fer*, ja utječem ne samo na situaciju drugih, nego i na svoju. Zato je Aristotel napisao da je "fer" onaj koji ne nastoji neopravdano oko vlastitih prava, nego je sklon uzeti manje nego što mu pripada, iako je zakon na njegovoj strani – takav je (čovjek) *fer*, a takvo stanje je *fernesa*, koje je neka vrsta pravednosti, a ne neko posve drukčije stanje (Aristotel, *Nikomahova Etika*, gl. 5, X, 1138a) Riječ "pravičnost", koja je bliža ovom značenju od riječi "nepriprisanost", stoga je svakako bolji izbor za prijevod *fairness*, te ću se i ja koristiti tim prijevodom, koji je predložio Miomir Matulović i koji se već donekle ustalio. Čitatelji bi, ipak, trebali imati na umu da je za posve intuitivno razumijevanje Rawlsove teorije bolje o pravičnosti razmišljati kao o *fernesi* ili o poštenju.

kritiku i reformu najvažnijih društvenih institucija (*Tp*, 12). Rawls pokušava pronaći način na koji demokratski građani, njegovi sugrađani, mogu sebi i drugima opravdati i stoga voljno prihvatiti najvažnije društvene i političke institucije s kojima žive. Jer, “(s)amo ako je takvo prihvaćanje moguće, moći će postojati istinsko zajedništvo među ljudima u njihovim zajedničkim praksama; u suprotnom, vlastiti će im odnosi izgledati kao da su zasnovani dijelom na prisili”, piše Rawls u izlaganju prve verzije svoje *pravednosti kao pravičnosti* (1958, 59). Ako se pronađe način da se opravdaju načela koja će i građani prihvaćati kao *pravedna*, opravdana je i vjera u mogućnost pravednog društva. Gubitak vjere u mogućnost pravednoga demokratskog društva ima goleme praktične posljedice.

Odgovor koji dajemo na pitanje o tome je li pravedno demokratsko društvo moguće, te može li biti stabilno zbog pravih razloga utječe na naše pozadinske misli i stavove o svijetu kao cjelini. A na te misli i stavove utječe prije nego što dođemo do zbiljske politike te ograničuje ili inspirira način na koji u njoj sudjelujemo ... Uzmemo li kao samorazumljivu uobičajenu spoznaju da je pravedno i dobro uređeno društvo nemoguće, kvaliteta i ton tih stavova odražavat će tu spoznaju. Uzrok propasti vajmarskog ustavnog režima bio je taj što nijedna od njemačkih tradicionalnih elita nije podržavala njegov ustav niti je bila spremna kooperirati kako bi on funkcionirao. Te elite više nisu vjerovala da je pristojan liberalni parlamentarni režim moguć” (Rawls, 2000, LII).

Rawls se, dakle, obraća “građanima s vjerom”, onima koji žele postići pravednost u svojim međusobnim odnosima kao građani, s prijedlozima o tome kako postići pravedno društvo, te s nadom da će njegov, kao i slični prijedlozi, biti doprinos političkome i društvenom zajedništvu.

Suvremena društva, smatra Rawls, opstoje u onome što on naziva uvjetima za primjenu pravednosti. U njima vladaju oskudica poželjnih dobara i pluralizam sukobljenih shvaćanja dobrog života. Prisjetit ćemo se da je društvo za koje Rawls predlaže svoja načela također zatvoreno, te je zapravo većina ljudi primorana na suradnju s ostalim pripadnicima društva. Situacija, dakle, u kojoj se svaki pripadnik društva nalazi je slijedeća: u dru-

štvo smo ušli rođenjem, a možemo izaći samo smrću (*Pl*, 121). Ta “jaka” formulacija znači da je svaka osoba vezana kulturnim i emotivnim vezama i lojalnostima za društvo, te da se prava na emigraciju i imigraciju ne smatraju nikakvom slobodom izbora glede našeg sudjelovanja u društvenoj suradnji. Ako je, međutim, društvena suradnja neizbježna, ne znači da je i štetna. Dapače, pretpostavlja se da od nje svatko ima *neku* korist, no postoje i sukobi oko podjele ostvarene koristi (*Tp*, 4). Nadalje, suvremena su društva demokratska i svatko može svojim glasom i ostalim oblicima sudjelovanja u političkom životu drugima “nametnuti” kako svoje interese, tako i svoja shvaćanja dobrog života. Također, svatko se nalazi u opasnosti da njegovi interesi budu nadglasani, te da njemu bude nametnut neki aspekt “dobrog života” koji on uopće ne smatra dobrim. To je stanje demokratske jednakosti. Ustavna jamstva osnovnih prava i sloboda koje postoje u većini demokratskih država Rawls smatra nedovoljnima:

Dugoročno gledano, glavne interpretacije bitnih elemenata ustava odlučuju se politički. Uporna većina, ili postojan savez dovoljno jakih interesa, može od ustava napraviti što god želi (*CP*, 496).

Demokratsko društvo bez zajedničkog razumijevanja pravednosti u skladu s kojim će se uređivati i reformirati njegove institucije u stalnoj je opasnosti od *ressentimenta* koje nepravda proizvodi kod njegovih pripadnika. Nejednakosti će tako, ne budu li se mogle primjereno opravdati u skladu s demokratskim idealima slobode i jednakosti, biti stalan izvor društvene nestabilnosti.¹⁷ Analiza pravednosti važna je jer se njome rasvjetljavaju “moralna uvjerenja”, a ona se “uz dužne uvjete očituju u djelovanju”. Na taj je način analiza pravednosti povezana s tumačenjem “ponašanja ljudi i društvenih institucija” (*CP*, 208).

¹⁷ Nejednakost sama nije nikakav problem za društva u kojima se čovjekovo mjesto u društvu predominantno shvaća kao dio prirodnoga ili božjeg reda stvari i u kojemu su nepravde definirane kao odstupanje od takvog reda. Demokratska društva, međutim, počivaju na ideji jednakosti, na ideji na nitko nije rođen da zapovijeda i nitko nije rođen da sluša. Rodonačelnici su te ideje teoretičari društvenog ugovora iz 16. i 17. stoljeća. Jean Hampton je primijetila u svojoj studiji o Hobbesu: “Taj drski antiaristotelovski i antisrednjovjekovni stav ušao je duboko u psihu zapadnog društva” (Hampton, 1986, 26).

To znači da bi Rawls, uspije li od nepovezanih intuicija o pravednosti doći do suvislog razumijevanja pravednosti, a od njega do konkretnih načela čije se prihvaćanje čini realno mogućim, postigao i svoj praktični cilj. Imajući u vidu da je nepravda opravdan uzrok društvenog nezadovoljstva i društvenih raskola, zajedničko razumijevanje pravednosti može biti prvi korak ka postizanju društvenog zajedništva. Pravednošću se tako u demokracijama stabilizira društvena suradnja. Rawls stoga smatra da je zajedničko razumijevanje pravednosti jedini zalag koji građani demokratskog društva imaju za očuvanje temelja na kojem su demokratska društva izgrađena, a to su ponajprije ideali jednakosti i slobode, ali i bratstva. Zajedničko razumijevanje pravednosti, koje na najbolji način izražava demokratske ideale, postaje i okvir za analizu legitimnosti demokratskih zakona. Demokratski zakoni ne smiju kršiti načela na kojima počiva sama demokracija. Ako, međutim, ne postoji zajedničko razumijevanje tih načela, onda je i politička obveza na nesigurnom temelju.

Pridonijeti stvaranju zajedničkog razumijevanja za Rawlsa je ne samo filozofska, nego i građanska dužnost. Vidljivo je to iz njegove rasprave o svrhama političke filozofije. Rawls smatra da politička filozofija ima ponajprije praktičnu ulogu u pronalaženju mogućnosti sporazuma kad je društvo duboko podijeljeno oko bitnih pitanja, ili ako se takva osnova ne nazire, u smanjenju neslaganja kako bi se “društvena suradnja ipak mogla odvijati na temeljima uzajamnog poštovanja” (*JFR*, 2).¹⁸

Prikazano čitanje Rawlsovih teorijskih nakana nije općeprihvaćeno tumačenje njegove političke teorije, a osobito se smatra neadekvatnim čitanje njegova glavnog djela *Teorije pravednosti*. I sam Rawls nudi još jednu, “kantovsku”, interpretaciju *pravednosti kao pravičnosti* koja se ne oslanja na konstrukcije načela pravednosti iz općeprihvaćenih premisa. Ako se, naime, naša načela i naše zajedničko razumijevanje pravednosti “skupljaju”

¹⁸ Ostale su tri zadaće filozofije: pružiti nam mogućnost da, osim svojih neposrednih pripadnosti i lojalnosti, razumijemo sebe kao članove šireg društva s određenim statusom – a u demokracijama to znači sa statusom demokratskog građanstva; pružiti nam pomirenje (*Versöhnung*) s našim društvenim svijetom i vidjeti ga kao racionalnoga i svrhovitog, izbjegavajući zamke ideologiziranja u Marxovom smislu ideologije; pružiti nam realističnu utopiju, odnosno proširiti prostor onoga što se smatra realno izvedivom političkom mogućnošću (*JFR*, 3-5).

samo od naših raštrkanih moralnih intuicija, nikad nećemo biti sasvim sigurni da smo došli do nečega što je zbilja *pravedno*. Tu je nelagodu opisao i Leo Strauss, ustrajni kritičar liberalizma i modernoga političkog mišljenja uopće:

Kad jednom shvatimo da principi koji upravljaju našim postupcima nemaju drugu potporu osim našeg nesvesnog izbora, prestajemo da im verujemo. Više nikad ne postupamo punim srcem u skladu s njima. Više nikad ne možemo da živimo kao odgovorna bića. Da bismo tako živeli, moramo da ućutkamo tihi glas razuma, koji govori da su naši principi isto toliko dobri, ili isto toliko loši koliko i drugi. Što više negujemo nihilizam, a sve manje smo lojalni članovi društva. Neminovna praktična posledica nihilizma je fanatično mračnjaštvo (Strauss, 1971, 13).

29

*Osvremenjeni
kontraktarija-
nizam*

S druge pak strane, Isaiah Berlin, predani liberal, nazvao je želju za apsolutnom sigurnošću naših moralnih uvjerenja – djetinjstvom:

Doista, sama želja za garancijama da su naše vrijednosti vječne i sigurne na nekom objektivnom nebu jest vjerojatno samo žudnja za sigurnošću djetinjstva ili apsolutnim vrijednostima naše primitivne prošlosti. “Shvatiti relativno važenje svojih uvjerenja”, rekao je jedan sjajan današnji¹⁹ autor, “ali ih ipak nepopustljivo zastupati, jest ono što razlikuje civiliziranog čovjeka od barbara”. Zahtijevati više od toga vjerojatno predstavlja neizlječivu metafizičku potrebu; ali dozvoliti joj da odredi nečiju praksu jest simptom jednako duboke, i mnogo opasnije, moralne i političke nezrelosti (Berlin, 2000, 286).

Sam Rawls pokušava postići, ako ne univerzalnost i apsolutnost svojih načela, onda svakako *objektivnost i moralnu* obvezatnost. U skladu s njegovim stavom da moralna uvjerenja utječu na djelovanje, zajedničko razumijevanje pravednosti – kako bi ispunilo svoju društvenu zadaću osiguravanja temelja društvenog jedinstva – mora biti shvaćeno kao moralno ispravno. “Djetinja-

¹⁹ Riječ je o Josephu Schumpeteru, koji na žalost više nije “današnji autor”.

sta” će se pitanja pojavljivati i nakon Berlinova argumenta, jer “ako su naša uvjerenja samo relativno valjana, zašto ih zastupati nepopustljivo?” (Sandel, 1984, 8).

Rawls se nada da će korištenjem teorije društvenog ugovora u stvaranju zajedničkog razumijevanja pravednosti i zajedničkih načela uspjeti istovremeno izraziti i naša moralna uvjerenja, ali i pružiti im određenu objektivnost. Stoga će u svim verzijama njegove teorije društveni ugovor zauzimati istaknuto mjesto, jer Rawls vjeruje da je upravo ona “najprikladnija moralna osnova za demokratsko društvo” (*Tp*, xviii). Pokušat ću pokazati (1.4) da je tome tako jer su ugovorne teorije sposobne “proizvesti” načela pravednosti koja bi bila u skladu sa shvaćanjem jednakosti koje se može pojmiti kao da proizlazi iz same naše ljudskosti.

1.2. ČEMU UGOVORNA TEORIJA PRAVEDNOSTI?

Kad je Rawls počeo raditi na svojoj pravednosti kao pravičnosti, vladalo je mišljenje o kojemu u svojoj poznatoj povijesnoj studiji o društvenom ugovoru govori John W. Gough. Gough je, naime, 1936. napisao kako se smatra “da je od svih pohvala slobodi, (društveni ugovor) vjerojatno najotrcanija i najismijanija od kritičara”, te će joj od svih najmanje pomoći (Gough, 1957, 1). Rawls ima sasvim oprečno mišljenje o korisnosti teorije društvenog ugovora²⁰ kao moralnoj osnovi demokratskog društva. On, naime, polazi od proklamirane samoevidentne jednakosti svih ljudi, te se stoga i odbacivanje ropstva često pojavljuje kao primjer čvrstih uporišta njegove teorije. Traži se ideja pravednosti koja će upravljati institucijama nekog društva čiji se pripadnici smatraju međusobno jednakima. Ako je svrha teorije pravednosti da njezini argumenti pridonesu ostvarivanju zajedništva kroz društvenu suradnju bez *ressentimenta* i na osnovama uzajamnog poštovanja, onda se jednakost kao polazište pravednosti mora zadržati i u rezultatima teorije. Rawls se stoga

²⁰ U dijelu koji slijedi prikazujem razlike između klasičnih teorija društvenog ugovora i Rawlsovu teoriju, ističući ponajprije razlike kako ih Rawls vidi. Pritom su zanemarene razlike koje postoje među različitim klasičnim teorijama i, naravno, njihove brojne interpretacije. Premda time činim stanovitu nepravdu klasičnim teorijama i njihovim interpretima, šire bavljenje teorijama društvenog ugovora odvela bi me predaleko od cilja ovog rada.

oslanja na, za njega, najvredniju sastavnicu ugovornih teorija, a to je procedura, koja bi zbog uvjeta pristanka trebala osigurati da rezultat ugovora ne bude suprotan pretpostavkama ugovornog odnosa, dakle s već spomenutoj recipročnosti²¹ i jednakosti²² ugovornih strana.

Teorije društvenog ugovora obično polaze od ideje prirodnog stanja u kojemu su predstavljene početna jednakost i međuovisnost ugovornih strana. Naziv govori o tome da su teoretičari prirodnog stanja opisivali ljude onakvima kakvima su ih smatrali *po prirodi*. Međutim, dio opisa prirodnog stanja nije nužno povezan s takvom filozofskom antropologijom. Prirodno je stanje način prikazivanja nekih normativnih zahtjeva, a to su prije svega sloboda i jednakost ljudi. To ponajprije znači da u prirodnom stanju nema uspostavljene političke vlasti kao institucije koja donosi općeobvezujuće odluke provedive prisilom ili, kako kaže Hobbes, “nema sile koja će sve držati u strahopoštovanju”. Nadalje, prirodno stanje je lišeno i uobičajenih društvenih odnosa u kojima se ljudi uvijek nalaze u nekoj društvenoj hijerarhiji uspostavljenoj prema nekim kriterijima. Uobičajeni kriteriji, poput vrline, mudrosti, pameti, bogatstva i slično, ne ovlašćuju nikoga da zapovijeda ostalima. Priznajući da su djeca izuzeta iz takve jednakosti, Locke tumači:

²¹ Spomenuti J. W. Gough, razmatrajući tradicionalni pravnički prigovor ugovornoj teoriji koji se odnosi na nedopustivo poistovjećivanje ugovora i pristanka te obveze i dužnosti, također govori o intuitivnom shvaćanju ugovora kao odnosa *recipročnosti*, u kojemu svaka strana ima svoja prava i dužnosti (Gough, 1957, 5).

²² Jednakošću nazivam ono što Rawls u svojim ranijim tekstovima naziva “priznavanjem drugoga kao osoba sa sličnim (jednakim) interesima i sposobnostima”, odnosno priznavanje drugih kao osoba, a ne kao “kompliciranih predmeta uključenih u komplicirane aktivnosti” (Rawls, 1958, 63; 1971, 212). Rawls, također, govori o tome da osobe moramo misliti kao da posjeduju “izvornu i jednaku slobodu” (1971, 192). Ta će se prvotna razmatranja u teoriji pravednosti pretočiti u shvaćanje osoba kao slobodnih i jednakih i bit će glavna točka kantovske interpretacije pravednosti i napada na nju. Na ovom mjestu, prije nego što podrobno razmotrim kritike Rawlsova shvaćanja osoba, ističem da sama jednakost dovoljno intuitivno opisuje Rawlsove nakane. Umjesto interpretiranja jednakosti kao ograničenja izvorne slobode, a drugih ljudi i društva općenito kao prepreke izvornoj slobodi, sasvim je u duhu ugovorne tradicije početi s jednakošću (Hampton, 1986, 25). Jednakost je normativno načelo koje “odrađuje posao” u opravdanju ugovora, jer se njime pokazuje da nitko nije po prirodi pod vlašću drugoga, pa odatle slijedi da je slobodan.

Iako sam rekao... da svi ljudi po prirodi jesu jednaki, ne treba misliti da pod tim podrazumijevam sve vrste *Jednakosti*: *Dob* ili *Krepost* može nekome s pravom dati prednost; *Različite Izvrsnosti* i *Zasluge* mogu nekoga izdići ... ; jedni zbog *Rođenja*, a drugi zbog *Savezništva* ili *Dobročinstva* moraju poštivati druge kojima po Naravi, iz Zahvalnosti ili zbog drugih Okolnosti poštovanje pripada; pa je ipak sve to u skladu s *Jednakošću*, koja pripada svakom čovjeku glede Nadležnosti ili Prevlasti jednog nad drugim, ... a to je *jednako Pravo* koje svaki čovjek ima, *na svoju Prirodnu Slobodu*, a da ne bude podvrgnut Volji ili pak Vlasti bilo kojeg čovjeka (Locke, 1988, 304, DR, VI, 54).

I pored toga što teoretičari društvenog ugovora nisu uvijek suglasni o tome koliko je prirodne slobode “neotuđivo”, što se najbolje vidi iz razlika o mogućnosti stjecanja prava vlasništva u prirodnom stanju, iz svih opisa prirodnog stanja proizlazi zahtjev da se društveni ugovor sklopi pod jednakim uvjetima za sve.²³ Jednakost prirodnog stanja tako je povezana s recipročnošću koja mora odlikovati društveni ugovor. U ime te recipročnosti Rousseau zahtijeva “potpuno otuđenje svakog člana društva sa svim svojim pravima u cjelokupnu zajednicu. Jer, prije svega, ako svatko daje sebe čitavog, tek onda su *uvjeti jednaki za sve*” (Rousseau, 1978, 101, kurziv A. M.). Kod Kanta je pak recipročnost izražena u, kako je to Rawls nazvao, pravu na jednaku slobodu. To pravo, što ga svatko ima u prirodnom stanju, jest “urođeno pravo svakoga u ovom stanju... da se svatko drugi prisili, i stoga (da) taj drugi uvijek ostaje unutar granica slaganja upotrebe svoje slobode s mojom” (Kant, 2000, 77).

²³ Premda se kod Lockeja – zbog mogućnosti stjecanja vlasništva u prirodnom stanju – može pretpostaviti da nemaju svi jednako vlasništvo (a neki ga nemaju uopće), on dopušta da oni koji ne žele ne moraju ući u *političko društvo* (DR, viii, 95). Na taj način i Locke zadržava privid jednakosti jer se pretpostavlja da su oni koji uđu u društveni ugovor zadovoljni s njegovim uvjetima. Hume se, razumljivo, tome narugao: “Možemo li stvarno reći da siromašan seljak ili pak obrtnik imaju slobodu napustiti zemlju, kad ne znaju strane jezike i običaje, i žive od danas do sutra od svoje male nadnice? Tako bismo onda mogli i tvrditi da je netko, stoga što ostaje u plovilu, slobodno pristao ne biti u vlasti gospodara, iako je bio odveden na pučinu dok je spavao, te bi morao u slučaju da želi napustiti plovilo, skočiti u ocean i poginuti” (Hume, 1994, 193).

Bilo da se iz prirodnog stanja ulazi u ugovor o osnivanju društva ili u ugovor o vladavini i podvrgavanju političkom autoritetu, pretpostavlja se da ni jedna strana neće pristati na aranžman u kojem bi se našla u gorjoj situaciji u odnosu prema početnoj. Ako se kojim društvenim ugovorom i žrtvuje nešto što se naziva prirodnom slobodom u zamjenu za sigurnost ili za “bolju” društvenu slobodu, nitko ne pristaje na nejednake uvjete. Što god, dakle, bio sadržaj društvenog ugovora, na njega svi moraju pristati *pod jednakim uvjetima*. Čak se i podvrgavanje apsolutnom suverenu kod Hobbesa zbiva u skladu s formulom: “Ovlašćujem i predajem svoje pravo vladanja nad sobom ovome čovjeku ili ovoj skupini ljudi, pod uvjetom da i ti predaš svoje pravo i ovlastiš sve njegove radnje *na isti način*” (Hobbes, 2004, 122, kurziv A. M.).²⁴ Ako se sve ugovorne strane i mogu dogovoriti da će biti robovi nekoj trećoj strani, nije sigurno da će se, pod pretpostavkama jednakosti, dogovoriti da jedni budu robovi drugima.²⁵

Najveća prednost teorija društvenog ugovora – uvjet univerzalnog pristanka koji osigurava jednakost i recipročnost ugovornih strana – istovremeno je i najveća slabost teorije. Najprije, kritičarima teorije bilo je sasvim očito da društva ne nastaju ugovorom te da ljudi u prirodnom stanju ne mogu imati ideju ugovora (koja je ipak nastala tek s nastankom društva). Ako bi se ipak prirodno stanje zamišljalo kao stanje u kojem se nalaze “civilizirani” ljudi, samo bez političkog autoriteta, opet je neshvatljivo kako mogu “ući” u društveni ugovor kad nisu sposobni sklapati i održati ni mnogo bezazlenije ugovore bez jamstava da će biti poštivani. S druge strane, čak su i najvatreniji kritičari ugovorne teorije, poput Humea, dopuštali da su društva ipak nastala pomoću niza konvencija i prešutnog pristanka na vladanje ili pak

²⁴ Kant također uviđa nejednakost između “zapovjednika” (*imperans*) i “podanika” (*subditus*), te tvrdi da među njima nema “sudružnosti”: “Oni nisu drugovi, nego je jedan drugom poodređen, a ne pridružen, dok se oni koji se jedni drugima pridružuju upravo stoga moraju smatrati međusobno jednakima, utoliko što su podvrgnuti zajedničkim zakonima. Taj savez dakle nije društvo, nego naprotiv *tvori društvo*” (Kant, 1999, 98-99).

²⁵ U skladu s tradicionalnim razlikovanjem između ugovora o društvu (*pacte d'association, Gesellschaftsvertrag*) i ugovora o vladavini (*pacte de gouvernement, Herrschaftsvertrag* ili *Unterwerfungsvertrag*) (Gough, 1957, 2-3), možemo reći da se uglavnom u prvom ugovoru radi o priznavanju međusobne jednakosti, dok se drugim ugovorom može uspostaviti nejednakost (v. Gierke, 1953, 107).

spontanog, ali opet prihvaćenog udruživanja manjih u veće grupe (Hume, 1994, 186-201). Ozbiljnija je međutim nestabilnost društvenog ugovora. Ako svatko mora pristati na ugovor kako bi bio valjan, onda bi ga i svatko morao moći napustiti kad procijeni da se ugovoreno krši. Društvo se, međutim, ne može napustiti, kao što je Rawls istaknuo, te je ugovorna teorija stavljena na kušnju. Ili se mora prihvatiti potpunu nestabilnost društvenog ugovora u koji svatko ulazi i izlazi po želji – takvo je rješenje ponudio Nozick (2003) – što ugovornu teoriju čini potpuno neplauzibilnom teorijom društva. Ili se pak mora prihvatiti da će društvo ili politička vlast, ovisno o tome što je predmet ugovora, kad se jednom uspostavi uvijek funkcionirati na ugovoreni način. To je također neplauzibilno, jer se pokazalo da i u ustavnim demokracijama, sa svim ustavnim jamstvima, dovoljno uporna većina može raditi što god hoće.

Tradicionalna ugovorna teorija nije stoga sasvim prikladna moralna osnova za demokratsko društvo, ako se pod demokratskim društvom ne želi misliti društvo u kojem većine rade što god hoće. Rawls razvija ugovornu teoriju koja će zadržati vrijednosti tradicionalnih teorija, ali će izbjeći njihove slabosti. Kako je spomenuto, on najprije odlučno odbacuje ideju ugovorne uspostave društva i slobodnog ulaska i izlaska iz društva kao osnovu za legitimaciju njegovih institucija. Premda se za pravila igara u kojima svjesno sudjelujemo može reći da su poštena, jer je nezamislivo da netko hoće sudjelovati u nepoštenoj igri, to nije slučaj s našim sudjelovanjem u društvu. Sukladno toj početnoj poziciji, on pokušava preformulirati tradicionalno prirodno stanje i promijeniti predmet ugovora.

U Rawlsovo prirodno stanje, koje on naziva izvornom pozicijom, svatko može ući kad god hoće kako bi zadobio perspektivu jednakosti koju pruža svako prirodno stanje. S druge strane, Rawls kategorički tvrdi da se u tzv. društveno stanje ne može ni ući ni izaći potpuno svojevrijedno. On polazi od svijeta u kojem već postoje uspostavljene države i društvene institucije.²⁶ U osnovnu strukturu društva, dakle u društveno stanje,

²⁶ Mi bismo rekli da već postoje uspostavljene države u smislu manje ili više suverenih političkih autoriteta, iako Rawls ne koristi riječ država osim u raspravama o pravu naroda.

ulazimo samo rođenjem ... [a] izlazimo samo smrću (ili tako možemo prikladno pretpostaviti). Izgleda nam kao da smo se takoreći niodakle materijalizirali u tom položaju u tom društvenom svijetu sa svim njegovim dobrim i lošim stranama, u skladu s našom dobrom ili lošom srećom. Kažem 'niodakle' zato što mi nemamo nikakav prethodni javni ili nejavni identitet: u ovaj društveni svijet nismo došli odnekle drugdje. Političko je društvo zatvoreno: mi se u njemu nalazimo i ne ulazimo u nj niti ga napuštamo – niti to možemo – svojevrijedno (*Pl*, 121).

Iako Rawls ističe kako “izvorna pozicija “korespondira prirodnom stanju iz tradicionalne teorije društvenog ugovora” (*Tp*, 11), “ulazak” u izvornu poziciju ne pretpostavlja nekakvu promjenu stanja, iz društvenoga u prirodno i obratno. Ljudi koji već žive zajedno u društvenom stanju zauzimaju specifično gledište s kojeg mogu procijeniti međusobno suprotstavljene društvene zahtjeve i donijeti načela u skladu s kojima će se o njima odlučivati. Za Rawlsa, dakle, prirodno i društveno stanje već su postoje.²⁷ Posrijedi je samo promjena perspektive koja je uobičajena pri nastojanju da u okviru neke društvene suradnje legitimiramo svoje zahtjeve. Dapače, podrazumijeva se da će svaki put kad se u društvu pojave suprotstavljeni zahtjevi, doći do rasprave o tome čiji su zahtjevi legitimni, a takve će rasprave prirodno uključivati i širenje perspektive i pozivanje na općenita načela.

Kod Rawlsa, nadalje, “za razliku od različitih koncepcija društvenog ugovora... , stranke ne osnivaju neko određeno društvo ili praksu; ne sklapaju sporazum o podvrgavanju nekom suverenom tijelu, niti prihvaćaju neki ustav” (*CP*, 57). Sadržaj ugovora je “prihvaćanje određenih moralnih načela” (*Tp*, 14). U Rawlsovoj izvornoj poziciji, koja je ekvivalent prirodnom stanju, ugovorne strane postižu suglasnost o načelima pravednosti.

²⁷ U tom se smislu može prihvatiti i tvrdnja Davora Rodina da “Rawls, nasuprot novovjekovnoj prirodopravnoj tradiciji, zagovara tezu prema kojoj pravednost nije dio političkog sustava koji jamči jednakost svih nejednakih građana kao umnih ili historijski ujednačenih bića uz pretpostavku da iziđu iz prirodnog stanja i stupe u pravno stanje. On se, naprotiv, pita kako su različiti pojedinci u prirodnom stanju, dakle kao izvorno različiti, sposobni bezuvjetno razviti kulturu pravednosti” (2004, 131).

Postizanje suglasnosti o načelima pravednosti koja će regulirati temeljne društvene institucije i njihovu reformu jest način da se iz društvenog stanja u koje smo ušli rođenjem dođe do istinskoga političkog zajedništva. Tako se može reći da se Rawlsovim društvenim ugovorom ne stvara društvo iznova, ali se ipak stvara novo društvo. Ukazuje se na pretpostavke društvenog jedinstva koje se neće stvoriti *fiatom* društvenog ugovora kao kod tradicionalnih teoretičara, nego pokretanjem procesa građanskog odgoja u duhu zajedničkih načela s ciljem da društveni svijet preoblikujemo tako da naše neizbježne i nedobrovoljne obveze postanu moralno prihvatljivima.

Na taj se način izbjegava inherentna nestabilnost teorija društvenog ugovora sadržana u ideji da ugovor stvaraju slobodne i jednake osobe, koje žele očuvati svoju slobodu i jednakost, ali bez “neugodnosti prirodnog stanja”. Društveni ugovori Hobbesa, Lockea i Rousseaua predviđaju međusobni ugovor stranaka prema kojemu će one prihvatiti kao autoritativne odluke suverena, većine, ili pak općenite volje. Problem naravno nastaje kada to novoformirano tijelo (ili većina) ne poštuje uvjete pod kojima je ugovor sklopljen. Jedina je logična posljedica raspad tog društva i formiranje novoga ili pretpostavka, kao kod Rousseaua, da je općenita volja uvijek ispravna.²⁸ Rawls se stoga najviše poziva na Kantov društveni ugovor koji je samo “ideja uma”. Kantov ugovor bi trebao biti samo test legitimnosti, premda bez mogućnosti da promijeni stanje, budući da jednom uspostavljeno “pravno stanje” ne može predviđati uvjete svojeg raspadanja. Ipak, ugovor je mjera na koju se slobodna kritika može pozivati u zahtjevima za reformom sustava. Tako je “sloboda pera”, uz dopuštenje vladara, jedini izraz ideje društvenog ugovora. Rawls je, međutim, bliže Rousseau²⁹ nego Kantu jer traži zajednicu u procesu političke akulturacije i građanskog prijateljstva, a ne u pokoravanju apstraktnoj ideji uma. Na taj način, smatra Rawls, zajedništvo je sigurnije, što također čini Rawlsovo tumačenje ugovora plauzibilnijim.

Osim toga što Rawlsov ugovor dovodi do uspostave političke zajednice tek posredno, on izbjegava bilo kakvo pozivanje na ljudsku prirodu općenito. Umjesto toga, Rawlsov opis prirod-

²⁸ Rousseauova *volonté générale* detaljno je rekonstruirana u Lalović (2006).

²⁹ Tezu da je Rawlsov kontraktualizam bliži Rousseau nego Kantu zastupaju i Onora O’Neill (2003, 2003a) i David Gauthier (1977, 139).

nog stanja sadržava opis uvjeta u kojima se rađa potreba za pravednošću; opis specifične ugovorne situacije – vela neznanja, koja “proizvodi” jednoglasno prihvaćena načela pravednosti, te tzv. “tanku” teoriju dobra koja, prema Rawlsu, nudi nekontroliranu postavku o onome što ljudi općenito trebaju u ispunjavanju svojih životnih planova.

Mora se primijetiti da, iako uvjeti u kojima se rađa potreba za pravednošću (*circumstances of justice*), jako sličje opisima prirodnog stanja, oni su već na početku definirani kao “društveni” uvjeti, kao obilježja društvene suradnje. Društvena je suradnja korisna za sve, ali se odvija u uvjetima objektivne nedostatnosti poželjnih dobara,³⁰ te subjektivnog nesuglasja o tome što je dobar život.³¹ Uvjeti u kojima je pravednost primjenjiva govore o empirijskim činjenicama koje obilježavaju sva, relativno razvijena, društva. Premda vrijede za suradnju koja se zbiva u sklopu jednog društva, a ne među ljudima općenito, opis uvjeta za primjenu pravednosti ne odgovara samo jednome povijesnom trenutku, nego je to opis koji vrijedi i za ljudska društva u prošlosti, a vrijedit će i za ona u budućnosti. U tom je smislu problem pravednosti definiran *sub specie aeternitatis* a, smatra Rawls, izbjegnute su problematične tvrdnje o ljudskoj motivaciji općenito. Stranke koje se nalaze u izvornoj poziciji znaju da žive u uvjetima u kojima postoji potreba za pravednošću.

³⁰ “Postoje dvije vrste uvjeta. Prvo, tu su objektivni uvjeti koji čine ljudsku suradnju mogućom i nužnom. Tako, veliki broj pojedinaca živi istodobno i jedan pored drugoga na određenom teritoriju. Pojedinci imaju slične fizičke i duhovne sposobnosti; odnosno njihove su sposobnosti slične u toj mjeri da nitko ne može dominirati nad ostalima. Oni se ne mogu sami obraniti od napada i plan svakoga se može spriječiti združenom silom ostalih. Napose, nalaze se u situaciji umjerene oskudice koja vrijedi u velikom broju različitih okolnosti. Prirodni i drugi resursi ne nalaze se u takvom obilju da učine suradnju potpuno izlišnom, niti su okolnosti tako mizerne da je međusobno korisnu suradnju nemoguće ostvariti. Iako je moguće uspostaviti odnose koji će biti uzajamno korisni, dobit koja se na taj način ostvaruje puno je manja od onoga što ljudi za sebe očekuju. Subjektivni uvjeti su relevantna obilježja ... osoba koje surađuju. Stranke, premda imaju slične potrebe i interese ..., ipak imaju svoje osobne životne planove. Iz životnih planova, odnosno koncepcija dobra proizlaze različiti ciljevi i svrhe zbog kojih stranke zahtijevaju različita prava na raspoložive prirodne i društvene resurse” (*Tp*: 109-110).

³¹ “U društvu svetaca, koji su suglasni o zajedničkom idealu, kad bi tako nešto moglo postojati, sporova oko pravednosti ne bi bilo. Svatko bi nesebično pridonosio zajedničkom cilju određenom zajedničkom religijom i pozivanje na taj cilj (pod pretpostavkom da je jasno definiran) riješilo bi svako pitanje pravde” (*Tp*, 112).

Osim uvjeta koji zahtijevaju pravednost, Rawlsovu izvornu poziciju karakterizira i “veo neznanja”. Rawls smatra da je i opis vela neznanja općeprihvatljiv. Kako bi došao do pristanka koji će istovremeno biti i jednoglasan i *fair*, Rawls u *Teoriji pravednosti* nudi perspektivu iz koje ne vidimo ono što nas čini različitima, nego samo ono što nas čini sličnima. Ne znamo svoje posebne, već samo opće interese: interes za društvenom suradnjom koja se zbiva u uvjetima koji rađaju potrebu za pravednošću i interes za sredstvima koja bi svima bila dobrodošla kako bi ostvarili svoje ideja dobra. Pri tome, ono što čini pristanak jednoglasnim, čini ga i pravednim, a to je primjerena jednakost ugovornih strana.

Očito, svrha ovakvih uvjeta je predstaviti jednakost ljudskih bića kao moralnih osoba, kao stvorenja koja imaju neko shvaćanje svojeg dobra i sposobnost za osjećaj pravednosti. Osnovom jednakosti smatra se sličnost u ovim dvama aspektima (*Tp*, 17).

To da bismo pristali na takvu proceduru usvajanja načela, već je pretpostavljeno.

Donekle neobični uvjeti koji odlikuju izvornu poziciju ne bi nas smjeli zbuniti. Radi se jednostavno o tome da jasno sebi prikažemo ograničenja koja je razumno nametnuti argumentaciji o načelima pravednosti, te tako i načelima samima. Tako smatramo razumnim i općenito prihvatljivim da kod izbora načela nitko ne bi smio biti povlašten ili zaknut zbog prirodnog slučaja ili položaja u društvu. Također se smatra općenito prihvaćenim da se načela ne bi smjela prilagođavati okolnostima nečijeg konkretnog slučaja. Moramo isto tako osigurati da pojedine sklonosti i želje kao i nečije koncepcije dobra ne utječu na to koja će načela biti prihvaćena ... Kako bismo iskazali poželjna ograničenja, zamišljamo situaciju u kojoj su svi lišeni takvih informacija ... Tako prirodno dolazimo do vela neznanja ... Ta ideja ne bi smjela uzrokovati poteškoće ako držimo na umu ograničenja argumentacije koja ona ima predočiti. Držeći se određene procedure, naim, argumentirajući u korist načela sukladno spomenutim

restrikcijama, u izvornu poziciju možemo ući u svakom trenutku” (*Tp*,16-17).

Ugovor koji stranke iza vela neznanja trebaju postići, imajući pred očima uvjete koji zahtijevaju pravednost, odnosi se na raspodjelu primarnih dobara. To su stvari koje svatko želi, koji god životni cilj imao, a obuhvaćaju temeljna prava i građanske slobode, jednake šanse, dohodak i imetak te društvene osnove samopoštovanja.

Rawls smatra kako opis izvorne pozicije, za razliku od opisa prirodnog stanja u tradicionalnim teorijama ugovora, sadržava neproblematične empirijske činjenice i svima prihvatljiva moralna ograničenja koja se ionako nameću argumentima o pravednosti. Ugovor u takvim okolnostima dovodi do pristanka na *fair* načela te, kako je već spomenuto, uređenje društva u skladu s načelima koja su jednoglasno prihvaćena približava nas ideji dobrovoljnog prihvaćanja, inače neizbježnoga, političkog autoriteta. Rawls, dakle, smatra da je izbjegao još jednu zamku u koju upadaju teorije društvenog ugovora, a to je oslanjanje na problematične opise ljudske prirode.³²

1.3. KAKO OPRAVDATI NEJEDNAKOST?

Tradicionalne teorije društvenog ugovora imaju, kako smo vidjeli, dva dijela. Jedan dio, uglavnom povezan s “pravim” ugovorom o društvu, sadržava ideju jednakosti i s njom povezanu ideju stroge recipročnosti. Svatko ulazi u društvo pod istim uvjetima, a eventualna nejednakost uvjeta pod kojima se sklapa društveni sporazum, poput nejednakosti u vlasništvu, opravdana je osnova za imanentnu kritiku teorije. Osim jednakosti, prirodna stanja kao mjesta sklapanja društvenog ugovora obilježena su i slobodom. Tu se misli ponajprije na nepostojanje političke vlasti, ali kod nekih autora i na ostale okove društva (Rousseau). Ako se sloboda suprotstavi *jednakoj* slobodi drugoga, mora odstupiti. Dok je klasičnim teoretičarima društvenog

³² Osim spomenutih problema s ugovornom teorijom, Rawls spominje i spornu teoriju ljudske prirode koju upotrebljavaju teoretičari ugovora u opisu prirodnog stanja. Stoga izbjegava govor o ljudskoj prirodi i govori o određenom shvaćanju osoba.

ugovora to prilično jasno, stranke se u prirodnom stanju teško mire s takvom situacijom. Kant umnogome slijedi Hobbesa kad opisuje prirodno stanje u kojemu svatko “u samome sebi može dovoljno dobro uočiti općenitu sklonost ljudi da izigravaju gospodara nad drugima (da ne poštuju prava drugih ako misle da su moćniji i lukaviji od njih)” (1999, 99). Društveni ugovor mora osigurati, osim međusobnog priznavanja jednakosti, i rješavanje međusobnog ograničavanja slobode koje vodi priznavanju nejednakosti. Toj svrzi obično služi drugi dio društvenog ugovora ili potpuno drugi ugovor koji se tiče priznavanja ili kreiranja političke vlasti. Društveni ugovor sadržava pristajanje da se u svim sljedećim odlukama (nakon jednoglasnog ulaska u društvo) manjina “pokorava” većini (Locke, 1988, 333, *DR*, VIII, 99, Rousseau, 1978, 100, *DU*, V). Čak i Kantov ugovor, kao ideja uma, zahtijeva pravno stanje u kojemu se svi moraju pokoriti zakonodavnoj volji poglavara (ili bilo kojeg drugog zakonodavca), bez prava na otpor (Kant, 1999, 111). Društvenim se ugovorom tako istovremeno priznaju i jednakost i nejednakost. Jednakost je sadržana u zahtjevu za univerzalnim pristankom koji legitimira nejednakosti. Obično se, osim samog pristanka, spominju i koristi od političke vlasti, poput očuvanja slobode, sigurnosti, vlasništva i sl.

Rawlsov društveni ugovor također sadržava priznavanje jednakosti i opravdanje nejednakosti na sličan način. Rawlsova načela pravednosti koja su rezultat izvorne pozicije glase:

- (1) svatko ima pravo na najveći obuhvatni sustav jednakih osnovnih sloboda sukladan sličnim sustavom sloboda za sve.
- (2) društvene i ekonomske nejednakosti trebaju biti uređene tako da su:
 - (a) od najveće koristi onima u najgorem položaju i
 - (b) povezane s dužnostima i položajima koji su pod jednakim uvjetima dostupni svima (*Tp*, 266).

Već je spomenuto kako su u tradicionalnim teorijama nejednakosti opravdane, s jedne strane, ugovorom, a s druge strane svrhom koja se ugovorom postiže. Rawls ih također opravdava dvojako: pristankom svih iza vela neznanja, te koristima koje nejednakosti svima, a posebno onima u najgorem položaju, do-

nose. Recipročnost koja vlada u donošenju načela tako je prenesena na načela sama, odnosno na prvi dio drugog načela koje Rawls naziva “načelom razlike”. Načelo razlike predviđa da nitko ne smije profitirati od društvene suradnje ako time ne pridonese da svima bude bolje. To je rezultat jednakosti i recipročnosti Rawlsove ugovorne situacije, ali i njegovog razumijevanja društva i društvene suradnje koje nije prisutno u tradicionalnim teorijama.

Kako je već rečeno, načela se primjenjuju na osnovnu strukturu društva. Razlog je tomu što najvažnije društvene institucije imaju presudan utjecaj na pripadnike društva od samog rođenja. One određuju društveni svijet u kojemu se rađamo, položaje koji će nam u tom svijetu biti dostupni i načine kako ćemo do njih moći doći. Ovisno o tome kako je uređena društvena struktura, početne pozicije u društvu mogu biti krajnje nejednake. “Načela društvene pravednosti moraju se stoga primijeniti upravo na te nejednakosti, za koje pretpostavljamo da su neizbježne u osnovnoj strukturi bilo kojeg društva” (*Tp*, 7). Riječ je o vrlo jednostavnoj ideji. Samo postojanje osnovne strukture društva pretpostavlja da postoje i zakoni koji se primjenjuju silom. Ti su zakoni, u najstarijoj verziji ugovorne teorije – onoj Trasimaha i Glaukona – ili zakoni jačega, pri čemu slabi poštivanjem zakona ne dobivaju ništa, ili pak, u najboljem slučaju, racionalni kompromis između slabih i jakih, pri čemu slabi poštujući zakone gube manje nego što bi mogli dobiti kršeći ih. Zahtijevajući da društvene nejednakosti budu u interesu svih, a posebno onih u najgorem položaju, Rawls se nada da poštivanje zakona više neće biti rezultat spoznaje da u danoj pregovaračkoj situaciji nitko ne može proći bolje, nego svijesti da bi svaki pokušaj da se poboljša položaj onih najslabijih išao na njihovu štetu. Tako je osnovna struktura društva, uređena u skladu s načelima pravednosti, izraz spremnosti svakog pripadnika društva da poštuje zakone koji ne dopuštaju da neki položaji u društvu budu bolji na račun drugih koji su zbog toga gori.

Marksistička kritika kapitalističkog društva pobija mogućnost upravo takvog aranžmana. U kapitalističkom društvu, položaji kapitalista i radnika suprotstavljeni su tako da kapitalist prolazi bolje samo zato što radnik prolazi gore, i dok postoji privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju takva se situacija ne može promijeniti. Stoga su sve slobode i sva prava nemoćni

pred tom strukturnom činjenicom. Uvođenjem osnovne strukture društva kao prvog predmeta pravednosti Rawls je htio otvoriti mogućnost da se odgovori upravo na tu vrstu kritike.³³ Društva u kojima su relevantni društveni položaji tako strukturno suprotstavljeni teško se mogu opravdati pod vlastitim pretpostavkama slobode i jednakosti. Stoga stabilnost tih društava ovisi o tome da njihovi pripadnici ne vide taj strukturni dio svog društvenog svijeta, odnosno da imaju "lažnu svijest" o njemu. Ako se, međutim, načela pravednosti primjenjuju na samu osnovnu strukturu društva i na njezina najvažnija pravila, uključujući i sva pravila vlasništva, dobiva se odmak od stroge individualističke perspektive od koje polaze tradicionalne ugovorne teorije. Procjenjujući osnovnu strukturu, možemo procijeniti njezin učinak na ono što Rawls naziva "relevantnim društvenim položajima", odnosno na odnos različitih grupa (klasa) u društvu. Perspektiva izvornog položaja iz koje se gleda na osnovnu strukturu društva (a ne na pojedince) trebala bi osigurati priznanje da je postojeća shema nejednakosti rezultat ili pukog slučaja društvene sreće i prirodne darovitosti ili, u gorem slučaju, izraz organiziranih napora da se neke društvene pozicije poboljšaju *na račun* drugih.

Inzistiranje na tome da su nečiji društveni položaj, prirodna nadarenost, pa čak i osobne vrline poput zalaganja i marljivosti, te osobni identiteti, povezani s našim idejama o dobrom životu, moralno arbitrarne slučajnosti, pa stoga ne stvaraju same po sebi osnovu za nejednakost, pokrenulo je lavinu kritika. Na ovom mjestu ipak ponovno treba istaknuti empirijske pretpostavke Rawlsove teorije koje ju čine specifičnom u odnosu prema tradicionalnim ugovornim teorijama i nekim tradicionalnim ugovornim pretpostavkama. Naveli smo kako se osnovna struktura društva i pogled na nju iz izvorne pozicije mogu misliti kao način na koji se vide učinci društvene strukture na nejednak položaj cijelih grupa u društvu. Ta se perspektiva, međutim, nekim kritičarima učinila opasnom za individualističke postavke teorije. Robert Nozick je, između ostalih, zamjerio što se činjenica da se osobni resursi, bilo oni društveni ili prirodni,

³³ Mora se reći da marksistički kritičari nisu bili nimalo impresionirani tom mogućnošću (Fisk, 1989; Macpherson, 1973), premda postoje i primjeri marksističkih mislilaca, poput Geralda A. Cohena (2000), koji su bili otvoreniji prema Rawlsovom egalitarizmu.

tretiraju kao opće dobro. Jer, priznanje da ja možda nisam ničim zaslužila profitabilan obiteljski posao koji sam naslijedila od obitelji i još k tome prirodan dar za izazivanje profitabilnih skandala ne znači da i jedno i drugo treba dati nekome drugome ili pak staviti na opću upotrebu. Rawlsova pozicija – premda on sam ponekad piše kao da misli upravo to (*Tp*, 87) – ne mora dovesti do takvih zaključaka. Nozick s pravom gleda na ideju preraspodjele kao na “neprestano zadiranje u slobodu pojedinaca”. Rawlsovo načelo razlike, međutim, nije kombinacija načela društvene efikasnosti i jednakosti. Njegovo ostvarivanje ne zahtijeva da se najprije proizvede najviše što se može, a da se zatim to dijeli onima kojima najviše treba. To bi za posljedicu zbilja imalo ne samo neku vrstu eksploatacije dobrostojećih, nego i ponižavanje onih koji su u najgorem položaju. Prednost je perspektive osnovne strukture društva to što se može razmišljati ne o pojedincima s njihovim naslijeđenim prirodnim i društvenim bogatstvom, nego da se pita na koji se način obrazac prirodnih i društvenih slučajnosti pretvara u poziciju bogatstva i moći, odnosno bijede i nemoći. Načela pravednosti primijenjena na osnovnu strukturu društva imaju ulogu promijeniti taj obrazac i učiniti da nejednakosti idu u prilog onima u najgorem položaju. Takva je uloga posljedica demokratskog ideala čija načela izražavaju i činjenice da se društvena struktura ne može svojevolumno napustiti. Demokratska jednakost koja podrazumijeva međuočuvnost i zajedničko sudjelovanje u prisilnoj moći društva nije spojiva s idejom da se nejednakosti položaja u osnovnoj strukturi smatraju neizbježnima “poput smrti” (*Tp*, 102).

Spomenuto je Rawlsovo određenje društva kao sustava suradnje radi *uzajamne dobrobiti* njegovih pripadnika koji obuhvaća *i prošle i buduće generacije*. Uloga je načela pravednosti, a osobito načela razlike, da učini naše neizbježno sudjelovanje u toj suradnji što dragovoljnijim. Ako su društvene nejednakosti, međutim, posljedica slučajnosti – poput društvene sreće i prirodnog dara – onda se teško može reći da se društvena suradnja odvija na uzajamnu dobrobit. Osobito ako se na društvenu suradnju gleda kroz prizmu više generacija lako je vidljivo da splet društvenih i povijesnih slučajnosti vrlo često utječe na to koji će talenti ili druga “društveno korisna” umijeća nositi prednost. Rawls stoga na posjedovanje materijalnih, društvenih i osobnih resursa i umijeća iz kojih se u tom trenutku stječe prednost u

društvenoj suradnji gleda kao na nezasluženu trenutnu povlasticu, kakvima su tradicionalni teoretičari ugovora smatrali one aristokratske. Ako i nakon ukidanja aristokratskih povlastica i poduzimanja razumnih mjera kako bi se postigla jednakost šansi, prirodna i društvena sreća još uvijek budu imale veliku ulogu u određivanju pozicija moći i bogatstva, društveni ugovor neće izgledati sasvim *fair*. Još uvijek će to umnogome biti “ponuda koja se ne može odbiti”, jer će jedni biti primorani sudjelovati u društvenoj suradnji tako da poštuju i prihvate inferioran položaj kao rezultat svoje loše sreće. A u društvu koje se shvaća kao suradnja radi *uzajamne* dobrobiti, dakle čiji su temelji jednakost i recipročnost, na lošu se sreću gleda kao na nepravdu.

“Bit ćemo spremniji razmišljati o svojoj *dobroj* sreći kada razlike idu u našu korist, umjesto da budemo malodušni razmišljajući kako nam je moglo biti bolje samo da smo imali istu šansu kao i drugi i samo da su sve društvene barijere bile otklonjene” (TP, 448, kurziv A. M.).

Načelo razlike tako primjereno izražava ideju recipročnosti i time pridonosi “harmoniji društvenih interesa” ili spominjanom zajedništvu. Upravo načelo razlike ne dopušta da se stječe prednost *na račun*³⁴ onih s manje društvene i prirodne sreće, što umanjuje osjećaje nepravde i *ressentimenta*. Tako se, osim već spominjanoga demokratskog ideala jednakosti, pravednost kao pravičnost može smatrati i najprimjerenijim izrazom ideala bratstva. Rawls i sam ističe kako je *bratstvo* zanemareno u demokratskoj teoriji jer se smatra neprovedivim idealom. Prema uobičajenom mišljenju, bratstvo je povezano s osjećajem bliskosti koji je gotovo nemoguć u širem društvu (Tp, 90). Takvo razmišljanje o bratstvu čini se da implicira kako je bratstvo mo-

³⁴ Bitno je istaknuti “na račun”. Nezgoda je posljedica Rawlsova ugovornog pristupa to što u vidokrug pravednosti ne ulaze ljudi na čiji račun se ne može “profitirati”, odnosno ljudi koji nisu “normalni kooperirajući pripadnici društva” i koji ne mogu ničim pridonijeti društvenoj suradnji. Tu ulaze ljudi koji zahtijevaju posebnu njegu i skrb. Takav je Rawlsov pristup u skladu i s općim razumijevanjem naših moralnih obveza prema takvim osobama, a to su obveze opće ljudskosti. Ugovorni pristupi, kako je više puta rečeno, zahtijevaju priznavanje temeljne jednakosti koja jednostavno ne smije biti u totalnom neskladu s *de facto* ili makar potencijalnim odnosom snaga.

guće samo među ljudima koji se osobno poznaju ili su u nekoj (primjerice rodbinskoj) vezi, te da je osjećaj bratstva nemoguć među neznancima.³⁵ Takva interpretacija bratstva u neskladu je

³⁵ Takvo bi shvaćanje bratstva bilo pogrešno jer, kako je pokazao Žarku Puhovski (1990), većina relevantnih etičkih shvaćanja bratstva govori o odnosu među ljudima koji se uopće ne poznaju. Kao predrevolucionarna shvaćanja bratstva, Puhovski, između ostalih, navodi Aristotelov pojam *eúvoia* (grč. dobrohotnost) koji znači da se drugome koga se ne poznaje želi dobro (kao što gledatelji žele dobro natjecateljima), za revolucionarno doba navodi Robespierrov govor o bratstvu kao o solidarnosti putem progresivnog oporezivanja, a među suvremena shvaćanja, opet između ostalih, i apel Michela Foucaulta za solidarnošću s "ljudima iz čamaca" koji pokušavaju stići na sigurne obale Zapadnog svijeta. Puhovski inzistira na tome da ni prirodna povezanost ljudi kao roda ne zahvaća bit bratstva "jer bratstvo ipak... iznad svega označuje *svijest* o vezi na osnovi pretpostavljene istovjetnosti... Kao političko povezivanje bratstvo se, vjerojatno, može najbliže opisati idealnim stanjem što – proceduralno nespecificirano – pretpostavlja Rousseauova pozicija, stanjem podudaranja *volonté de tous* i *volonté générale*" (1990, 254). Rawls, koji se ne zadržava previše na dokazivanju da se njegovo načelo razlike može shvatiti kao primjereni institucionalni izraz "bratstva", ipak napominje da "institucije koje s najvećom sigurnošću smatramo pravednima odgovaraju onome što on (ideal bratstva) zahtijeva" (TJ, 91). U tom smislu i Rawlsova se pozicija može interpretirati Rousseauovski, jer se u Rawlsovom dobro uređenom društvu događa slična podudarnost (proceduralno specificirana kao moralni razvoj pojedinaca pod pravednim institucijama), kad građani prihvaćaju istu koncepciju pravednosti kao pravednu i regulativnu za svoje institucije, te kad se te institucije i urede u skladu s njom. Tako će institucije reflektirati privrženost istoj koncepciji pravednosti koja podrazumijeva međusobno priznavanje građana kao slobodnih i jednakih, a povezanost građana javno iskazanom pravednošću načela i institucija može se interpretirati kao institucionalizirano bratstvo. Čini mi se da takvo čitanje bratstva kod Rawlsa može zadovoljiti makar jedan aspekt bratstva kako ga definira Puhovski "kao moralnog imperativa priznavanja drugih bića kao subjekata tj. njihove podobnosti za odnos kako međusobno, tako i spram zajedničkog cilja, zajednice, usuda" (1990, 257). Ipak, čini se da Puhovski govori o međusobnom priznavanju kao rezultatu spontanog međudjelovanja subjekata, više rortijevski, dok je kod Rawlsa, više kantovski, priznavanje nužno rezultat prethodnog prihvaćanja načela u skladu s kojima će se to priznavanje dogoditi, iako je želja za priznavanjem u smislu osjećaja za pravednost već pretpostavljena. Za Kanta, "sistematična povezanost različitih umnih bića" nastaje zato što su kao umna bića u carstvu svrha podložna zajedničkim objektivnim zakonima" (1995, 66). Tako se ljudi mogu odnositi jedni prema drugima kao ljudi samo zbog svoje "umnosti", tako bratstvo ne pripada carstvu prirode (fenomena). Kao zahtjev bratstva može se interpretirati dužnost da se "nastoji unapređivati i svrhe drugih, ukoliko to stoji do (nas). Naime svrhe subjektive, koji je svrha sam po sebi, moraju, ukoliko je to moguće, biti i *moje svrhe*" (1995, 63). Za razliku od Kanta, kod Rortyja bratstvo bi ovisilo o neposrednom odnosu koji "konačna, smrtna, kontingentno egzistirajućim ljudskim bićima" uspostavljaju s drugim "konačnim, smrtnim, kontingentno egzistirajućim ljudskih bića", a taj je odnos neposredovan moralnim zakonom (1995, 61). Čini se da Puhovski operira s pojmom bratstva koji je

sa samom idejom pravičnosti, odnosno *fairnessa*. Već je bilo spomenuto da je *fair* ona osoba koja druge, njemu nepoznate ili ne tako bliske ljude, tretira “kao braću”. Rawlsovo pozivanje na obiteljske odnose kao primjer odnosa u kojima se nitko ne želi okoristiti na račun drugih može zavarati, jer bratski odnosi nisu obiteljski odnosi u užem smislu. Obiteljski odnosi su odnosi među nejednakima i stoga nitko neće reći da ima pravedan brak ili pravednu obitelj. Odnosi među (odraslom) braćom stoga nisu model obiteljskog odnosa, ali jesu dobra ilustracija onoga što načelo *fairnessa* zahtjeva. Općenito govoreći, od brata koji bolje prolazi u životu očekuje se da pomogne onome tko prolazi lošije, pa čak i kad je taj sam odgovoran za svoju nesreću. Načelo razlike tako izražava ideju da se prema pripadnicima svojeg društva trebamo odnositi kao prema braći. Budući da se načelo razlike odnosi na uređenje osnovne strukture, ono zapravo ne zahtjeva pojedinačno fer postupanje, nego samo poštivanje pravednih institucija osnovne strukture. Ne moramo se prema svakome pojedincu odnositi kao prema bratu; za “bratsko” postupanje dovoljno je ako ispunjavamo naše građanske dužnosti unutar pravedne strukture.

Različita je situacija kada je, primjerice, u obitelji s četvero braće jedan teško bolestan od rođenja i u svakom je smislu nesposoban brinuti se za sebe. Što bi bratski odnos zahtijevao u tom slučaju? Obveze prema bolesnom bratu nećemo žurno opisivati kao obveze pravičnosti, nego humanosti ili bratske ljubavi. Taj nam primjer pokazuje specifičan odnos u kojemu se ljudi međusobno nalaze u osnovnoj strukturi društva, a to je odnos građanske jednakosti. Tako se *oba* načela mogu interpretirati kao načela primjerena odnosu među jednakima. Uostalom, i Rawls sam kaže da na neki način pravednost uvijek izražava jednakost (*Tp*, 51). Prednost je pravednosti kao pravičnosti u tome što iz-

bliži Rortyju. “Bratstvo”, piše Puhovski, “pretpostavlja opravdanost obraćanja drugome pod pretpostavkom da je egzistencijski ireduktibilni minimum svake osobe *prirodna* briga i svijju ostalih” (1990, 258, kurziv A. M). Nedostatak kozmopolitizma, koji se poslovično prebacuje Rawlsu, nije dovoljan argument da se Rawlsova filozofija proglašava nesprenjom za hvatanja u koštac s pojmom bratstva. Rawls se upravo nastoji izboriti za način da se bratstvo institucionalizira, te stoga više potvrđuje nego što negira tezu Puhovskog da je bratstvo uvjet mogućnosti postojanja *citoyena*. Osobito je to vidljivo u kasnijim Rawlsovima radovima koji inzistiraju na recipročnosti, dužnosti državljanke uljudnosti i javnom umu.

ražava jednakost na najprimjereniji način. Prvo načelo tako izražava *jednakost* temeljnih sloboda, drugo *jednakost* u pristupu ostalim primarnim dobrima, a načelo razlike priznaje *jednakost* kao temeljnu polaznu točku s koje se društvene nejednakosti procjenjuju.

1.4. KAKO OPRAVDATI JEDNAKOST?

Dosad je Rawlsova ugovorna teorija pravednosti bila prikazana kao izraz autorove nakane da na najbolji način ideju jednakosti pretvori u razvijenu teoriju pravednosti kako bi osigurao najčvršći temelj zajedništva u suvremenim demokratskim društvima. Ta je Rawlsova namjera sasvim razumljiva ako se ima u vidu da je ideja jednakosti osnova suvremenih demokratskih poredaka. Međutim, kako bi zbilja pridonio procesu opravdanja društvenog poretka među demokratskim građanima, Rawls ne samo da mora krenuti od jednakosti, nego mora i samu tu jednakost na neki način opravdati. Riječ je, dakle, o začaranom krugu, ali o *golemom* začaranom krugu, da ponovimo riječi Rawlsovog prijatelja Burtona Dreben (2003, 338). Rawlsovo opravdanje jednakosti zasniva se zapravo na spletu različitih argumenata.

Tu je, najprije, već spominjani empirijski ili konceptualni argument o uvjetima za primjenu pravednosti. Pravednost se pojavljuje samo kad postoje suprotstavljeni zahtjevi strana s *jednakim* moćima, te je ona neka vrsta kompromisa između sukobljenih interesa. Rawls priznaje da polazi od ideja grčkih sofista³⁶ da je “pravednost sporazum racionalnih egoista koji ovisi o ravnoteži moći i sličnosti njihove situacije” (CP, 56). Ista ideja o približnoj jednakosti snaga ljudi sa suprotstavljenim interesima sadržana je u onome što Rawls naziva humeovskim uvjetima za primjenu pravednosti. Pitanje pravednosti ne pojavljuje se, kako smo naveli, ako ne postoje suprotstavljeni interesi, pa ni onda kada su odnosi nejednaki. Nazovimo tu ideju jednakosti empirijskom.

³⁶ Glaukon tvrdi da ljudi pravednost shvaćaju kao nužno zlo: “Ona je u sredini između najvećeg dobra, naime ako nepravdu čini i ne biva kažnjen, i najvećega zla, ako tko trpi nepravdu, a ne može se osvetiti; pravednost, kao sredinu obojega, vole neko dobro nego kao stvar vrijednu onda, kad nije moguće nepravdu činiti” (Država, II, 359b).

Empirijska ideja jednakosti sadržana je i u ideji društvene suradnje kao poduhvatu radi *uzajamne* dobrobiti. Rawls pretpostavlja da svatko makar u nekom minimalnom stupnju može pridonijeti društvenoj suradnji, ako ne na drugi način, barem tako da joj svojim poštivanjem pravila ne šteti. To se svakako ne bi smjelo interpretirati tako da se legitimira “reket” koji sudionici društvene suradnje moraju platiti onima koji ne pridonose suradnji aktivno, nego zahtijevaju naknadu kako ne bi ometali ostale u njihovoj suradnji. Takvi bi reketarski zahtjevi trebali svakako biti *a priori* nelegitimni, ali dok se ne donesu načela, nema uopće nikakvog osnova da se nečiji zahtjevi smatraju bilo legitimnima, bilo nelegitimnima. Društvena suradnja bez načela pravednosti ne može procijeniti legitimnost zahtjeva njezinih sudionika. Ukratko, društvena suradnja bez načela pravednosti zapravo je hobbesovsko prirodno stanje. Bez osnovne strukture društva ne postoji, smatrao je Rawls na početku, način da sudionici društvene suradnje traže za sebe više nego ostali. “Budući da ne postoji način da bilo tko dobije posebne prednosti, svatko će smatrati razumnim prihvaćanje jednakosti kao početno načelo” (1958, *CP*, 55).

Osim ove empirijske, Rawls nudi i dva moralna tumačenja jednakosti. Nakon što priznaje uvjete primjerne pravednosti, a time i empirijsku jednakost, Rawls govori o dodatnim ograničenjima koja trebaju osigurati da pravila društvene suradnje budu pravedna. I dodatna su ograničenja povezana s različitim tumačenjima jednakosti. U prvim radovima ona se nazivaju “ograničenjima koja znače da imamo moralnost”, a u *Teoriji pravednosti* sadržana su u *velu neznanja*. “Rana” dodatna ograničenja sastoje se od priznavanja da ista načela koja se primjenjuju na druge vrijede i za nas; da priznajemo da *postoje* takva načela koja će ograničavati naše djelovanje; te, normalno, da se osjećamo krivima kad takva načela prekršimo (*CP*, 54). Sama ideja moralnosti, kako je Rawls opisuje, sadržava ideju jednakosti u smislu priznavanja da za nas vrijede ista načela kao i za druge, i to bilo da nam idu ili ne idu u prilog u pojedinom slučaju. Ta ideja zahtijeva da na načela pravednosti pristanu *svi*, te da se suradnja neće uspostaviti dok se to ne dogodi. Ona je povezana s idejom uzajamnosti i recipročnosti na višoj razini.

Dakle, u empirijskom smislu, svi su ovisni jedni o drugima da bi uopće održali bilo kakvu korisnu društvenu suradnju, a u mo-

ralnom smislu svi su ovisni jedni o drugima kako bi svoju društvenu suradnju učinili pravednom.³⁷ Jednom kad su se o načelima usuglasili, stvar je *fair play* da se ta načela poštuju. I u obrazloženju razloga zbog kojih se načela poštuju Rawls ne polazi od našeg pristanka, kako su to činili tradicionalni teoretičari ugovora, nego opet od ideje jednakosti. Poštivanje pravila na koje smo sami pristali jest poštivanje drugih kao “osoba sa sličnim interesima i potencijalima”, kao osoba koje, poput nas, imaju interese i aspiracije koje ostvaruju u zajedničkoj suradnji te, u konačnici, priznavanje drugih kao osoba a ne kao “kompliciranih stvari uključenih u komplicirane aktivnosti” (CP, 62-63). U tekstu što slijedi potom Rawls dodaje da je *fair play* sasvim primitivna moralna dužnost, poput želje da se pomogne nekome tko pati. Ako osoba nikad nije osjetila želju da pomogne čovjeku koji pati, ona ne zna što je patnja ili uopće nema osjećaja. Osoba koja sudjeluje u društvenoj suradnji koju je priznala pravednom i zna da o toj suradnji ovisi ispunjenje njenih interesa i težnji, kao i interesa i težnji drugih, a ipak izbjegava ispuniti svoj dio ili ne shvaća da su i drugi osobe poput nje, potpuno je lišena bilo kakvog moralnog osjećaja (Rawls, 1971, CP, 212). Krug bi, dakle, izgledao ovako: pođemo od pretpostavke jednakosti, zahtijevamo da se svi moraju suglasiti o načelima pravednosti, dobijemo zatim načela koja sadržavaju početnu jednakost (prvo načelo jednakih sloboda i drugo načelo jednakih šansi i jednake polazne točke koja služi za opravdanje nejednakosti) i zaključimo da je poštivanje tih načela stvar naše elementarne ljudskosti. Na taj smo način opravdali početnu pretpostavku o jednakosti i dobili načela koja su u skladu s njom. Također smo definirali kako su ljudi međusobno povezani u društvo. Pravedno društvo nije samo kompromis između onoga što najviše mogu dobiti i najviše mogu izgubiti. U takvom društvu interesi drugih nisu samo smetnja ispunjenju vlastitih interesa, nego sudjelovanjem u društvenoj suradnji ja pridonosim kako ispunjenju svojih tako i ispunjenju interesa drugih. Jednakost preko pravedno-

³⁷ Vrlo je slično i u Kantovu “prirodnom stanju”, jer i u njemu su ljudi lišeni pravednosti, te je moralna obveza da se izađe iz tog stanja nepravde. To, međutim, nitko ne može učiniti sam nego se svi moraju suglasiti da se podvrgnu općim zakonima i tako stupe u pravno stanje. Ugovor kojim se izlazi iz prirodnog stanja ipak je “ideja uma”, a ne stvarno preuzimanje pravnih obveza, što i Rawls prihvaća.

sti postaje osnovom zajedništva, a ne stvar zbog koje moramo žaliti.

Prije nego prijeđemo na drugo moralno tumačenje jednakosti – koje je “kantovsko” i mnogo složenije – usporedimo, kako to Rawls čini, ideju pravednosti kao pravičnosti s utilitarizmom i perfekcionizmom. Uobičajeno je Rawlsov prigovor utilitarizmu svesti na ideju da utilitarizam svojim načelom maksimiziranja prosječne korisnosti ne poštuje “odjelitost osoba” i osobni integritet.

Takav prigovor proizlazi iz dubljeg problema koji Rawls ima s utilitarizmom, a to je neadekvatna koncepcija jednakosti, preveliko žrtvovanje za zajedništvo koje izaziva *ressentiment*, te problem s prezentacijom utilitarnih načela kao javnog opravdanja institucija. Utilitaristi također tvrde da polaze od ideje jednakosti, odnosno od načela da “svakoga računamo kao jednog i nikoga više od jednog”. Utilitarističko načelo pravednosti jest maksimiziranje općeg blagostanja. Načelo se provodi u djelo tako da se biraju institucije i zakoni koji će zadovoljiti najviše želja najvećeg broja ljudi. Poštivanje jednakosti u smislu jednakih prava tako bi moralo pridonijeti općem blagostanju. Međutim, kad se izvede utilitaristički račun rezultat je takav da neki dobiju, a neki izgube, što znači da se želje jednih zadovoljavaju na račun drugih. Mora se pritom imati u vidu i to da utilitarizam željama smatra sve ljudske interese, od najtemeljnijih do najbezazlenijih. Utilitarističko načelo tako polazi od jednakosti, ali njegova primjena dovodi do nejednakosti o kojima se ne možemo lako suglasiti. Dapače, utilitarizam i ne predviđa da bi se sudionici računa korisnosti morali suglasiti o rezultatu koji je računom korisnosti dobiven. Načelo korisnosti, naime, ovisi o zbrajanju koristi i šteta koje obavlja *neovisni promatrač* ili instancija koja je *izvan* sustava društvene suradnje.

Pravila društvene suradnje procjenjuju se tako da se vidi koje od njih proizvodi najveće opće blagostanje, neovisno o pristanku sudionika društvene suradnje. Utilitarizam ne udovoljava na najbolji način zahtjevu da načela pravednosti služe za opravdanje najvažnijih društvenih institucija demokratskih društava. Utilitarizam može zahtijevati određene institucije, jer bi upravo one u najvećoj mjeri pridonosile blagostanju, ali se te institucije ne mogu javno opravdati jer ne poštuju interese koje bi svi sudionici smatrali legitimnima, ili pak poštuje neke koje svi sma-

traju nelegitimnima. Rawls navodi primjer robovlasničkog društva u kojemu se blagostanje robova zbraja s blagostanjem robovlasnika. Utilitaristički račun koji broji svakoga *jednako* dopustit će ropstvo, jer blagostanje koje se time proizvodi može biti veće nego ako se ropstvo ukine; blagostanje robovlasnika ipak je rezultat uspostavljene *nejednakosti*, koja ne ide u korist nego na štetu robova. Najvažniji je prigovor, iz perspektive društvene uloge koju teorija pravednosti treba imati, da utilitarizam nije pogodno načelo na kojem se može ostvariti “društveno jedinstvo”. U primjeni utilitarističkog načela, kako smo vidjeli, može se dogoditi da interesi malobrojnih budu žrtvovani, ako ta žrtva razmjerno mnogo pridonosi ostvarivanju interesa mnogobrojnijih. Jasno je da se takvo načelo može primjenjivati bez negativnih posljedica za zajedništvo samo ako se svatko, a pogotovo oni koji će biti “žrtve”, umnogome poistovjećuju s utilitaristički definiranim dobrom zajednice. Ako takvo poistovjećivanje izostane, društveni odnosi koji su regulirani utilitarističkim načelom neće biti *fair*, ili se makar neće takvima činiti “žrtvama” primjene utilitarističkog računa. Ideja ugovornog pristanka opravdava društvene odnose načelima na koje nitko ne bi smio imati legitiman prigovor. Ako se načela na kojima je izgrađen neki društveni odnos prihvaćaju kao pravedna, “sveopće priznavanje te činjenice pokazat će se u odsutnosti *ressentimenta* i u osjećaju da se prema nama odnosi na *fair* način” (CP, 59).

Slični su prigovori i perfekcionizmu kojega Rawls, poput utilitarizma, ubraja u teleološke teorije pravednosti. Teleološke teorije odlikuju se formuliranjem najvišeg dobra, poput općeg blagostanja ili života vrline, te se društvena struktura uređuje tako da postiže to dobro. Uloga društvene strukture u teleološkim teorijama ipak je mnogo manja jer je ona samo sredstvo za ispunjenje najvišeg dobra, a ne smatra se da i sama mora biti izraz općeg dobra. Možda je dobra ilustracija to što se u antičkoj filozofiji isti oblik vladavine mogao izvrnuti i u dobru i u lošu vladavinu, ovisno o “ljudskom materijalu”. Kralj se mogao pretvoriti u tiranina, aristokracija u plutokraciju ili oligarhiju, a *politeia* u demokraciju. Premda i u Rawlsovoj teoriji postoji razlika između dobro uređenog društva u skladu s načelima pravednosti i društava koja nisu dobro uređena, ali su približno pravedna, usporedba ovisi samo o tome jesu li ljudi (vladari) dobri ili loši, nego o tome jesu li dobri zakoni. Usporedba je, naravno, vrlo

gruba jer je i Platon predvidio da – ako već ne mogu vladati najbolji ljudi – trebaju vladati najbolji zakoni. Ipak, Rawls uporno odbija ljude dijeliti na dobre i na loše, što je uobičajeno u antici. Nejednaki se društveni položaji u pravednosti kao pravičnosti nikako ne bi smjeli popunjavati po načelu: svakome prema moralnoj vrijednosti (CP, 333) ili, kako Rawls kaže: “Građani u dobro uređenom društvu su ... (manje ili više) iznad prijekora (CP, 333). Predanost jednakosti ne dopušta nikakvu nejednakost prije nego što se o nejednakostima postigne sporazum, i to prema načelima u opravdanje kojih neće ulaziti pozivanje na nejednakost, nego na samu jednakost. Rawlsova se načela ne mogu opravdati tako da se svi suglase da su neki ljudi bolji, a neki lošiji, pa da bi društvo trebalo biti uređeno tako da bolji imaju više, a lošiji manje.

Rawlsu nije prihvatljivo ni suglasje o tome da bolji imaju više, jer samo tako i lošiji mogu dobiti više, kao u aristokratskom načelu *noblesse oblige* (TP, 64-65). Za Rawlsa, predugovorna nejednakost naprosto ne postoji kao nešto što je relevantno za postizanje sporazuma, te se u ugovornom stanju ne može na nju pozivati. Umjesto da je Rawls nabrajao sve moralno arbitrarne činjenice – poput slučajnosti u raspodjeli društvene sreće, prirodnog dara i sreće u životu kao takve – jednostavno je trebao reći da je jedinstvena, moralno relevantna činjenica ljudska jednakost. Međutim, upravo je opravdanost takve polazne točke ono što treba dokazati, pa je stoga prinuđen ponuditi “kantovsko tumačenje jednakosti”.

Kantovsko tumačenje povezano je s najpoznatijim dijelom Rawlsove ugovorne teorije pravednosti – s velom neznanja. Veo neznanja je “napredna verzija” ograničenja koja predstavljaju moralnost. Prisjetit ćemo se da u prvoj verziji *pravednosti kao pravičnosti* Rawls govori o *generalnoj poziciji* (*general position*) u kojoj vladaju uvjeti za primjenu pravednosti i zahtjev da ono što se dogovori bude standard za procjenjivanje svih društvenih zahtjeva ubuduće. Ako se dogovori načelo svima jednako, onda se mora računati s tim da bi to načelo imalo za posljedicu opće smanjenje produktivnosti i lošiji položaj za sve. Ljudi, naime, imaju vrlo različite sposobnosti i različite preduvjete za stvaranje privatnog i društvenog blagostanja. Ako se veći doprinos vrednuje isto kao i mnogo manji, postoji opasnost da oni koji pridonose više smanje svoje produktivne napore i tako prouz-

roče pad općeg blagostanja. Tako se kao “ustupak ljudskoj prirodi” priznaje takvo uređenje nejednakosti koje znači bolji položaj za sve, a posebice za one u najgorem položaju (kao znak da je, ako je njima bolje, onda je bolje i ostalima).

Međutim, postoji problem opravdanja početne jednakosti ili načela jednako za sve, jer se u raspravi o načelu može dogoditi da se netko poziva na svoje već stečene prednosti, te na svoje osobne zasluge u stjecanju tih prednosti. Ta će osoba priznati jednakost kao načelo protiv *urođenih* prednosti, aristokratskih i sličnih, ali neće priznati jednakost kao načelo protiv *stečenih* prednosti, poput onih koje se mogu steći radom, dobrim procjenama, talentom ili dobrom srećom (u postojećoj ili u prethodnim generacijama). To je bit Nozickova prigovora. Stvari dolaze na svijet povezane s ljudima i ne može se s njima raspolagati kako se hoće, a da se time ne učini nepravda. Ne može se stoga nika-ko pretpostaviti inicijalna jednakost u raspodjeli kad ona ne postoji i kad bi njezina uspostava značila nepravdu. Jednakost jednostavno nije dobra početna pozicija, jer se za nju ne može pružiti nikakav argument (Nozick, 2003, 306).

Rawls ima dva odgovora na Nozickove prigovore. Prvo, ponavlja ideju osnovne strukture društva i ističe njezinu ulogu u održavanju onoga što naziva “pozadinskom pravednošću”. Ta jednostavna ideja kaže da su stečene prednosti opravdane samo ako se steknu u uvjetima pozadinske pravednosti. Ako je možda prije i postojalo neko stanje u kojemu su ljudi mogli steći svoje prednosti na pravedan način, to ne znači da i danas vrijedi isto pravedno stanje, pa se mora doći do početnog dogovora o tome što su pravedni uvjeti stjecanja, odnosno koja će načela regulirati osnovnu strukturu kako bi se održala pozadinska pravednost. “Štoviše, ta se načela moraju donijeti ‘unaprijed’. Ako se dogovor postiže sada, kad svi znaju svoju sadašnju situaciju, omogućit će se nekima da na način koji nije *fair* iskoriste prednosti stečene društvenom i prirodnom srećom, ili kao rezultat povijesno proizvedenih slučajnosti i bogatstava” (CP, 257). Nozickov je protuargument pak sljedeći: čak i ako je tako, osiguranje pozadinske pravednosti zahtijeva neprestano upletanje u ljudske živote i ograničavanje slobodnih odluka pojedinaca o tome kome, gdje i kako žele dati ono što je (netko nekoć možda) pravedno stekao. Čak i ako su sve stečene prednosti posljedica slučajnosti, bolje je ostaviti takvu slučajnu raspodjelu na miru,

jer se u suprotnom neki ljudi koriste kao *sredstva* za poboljšanje položaja drugih. I tako se Rawlsov odgovor protiv Nozickovog kantovskog argumenta oslanja na vlastiti kantovski argument. Rawls nudi “kantovsku koncepciju jednakosti” iz koje se može protumačiti i opis izvorne pozicije.³⁸ Veo neznanja izraz je Kantove ideje negativne slobode, dakle neovisnosti o bilo kakvim društvenim i prirodnim slučajnostima koje bi mogle utjecati na donošenje načela pravednosti. Dopusšteno je samo znanje o prirodnim zakonima i uvjetima primjene pravednosti.³⁹ Na taj način osobe, shvaćene kantovski kao slobodne i jednake, znaju da osnovna struktura društva umnogome utječe na njihove interese, stavove i želje, znaju da su postojeće društvene nejednakosti posljedica sreće i slučajnosti, te stoga pristaju zauzeti odmaknutu perspektivu vela neznanja i tako izraziti svoju negativnu slobodu (Rawls, 1975, 265). Pozitivna sloboda izražava se tako da se biraju načela pravednosti, ali uz pomoć primarnih dobara koja se više ne opisuju kao stvari koje su svenamjenska sredstva korisna za ispunjenje bilo koje koncepcije dobra,⁴⁰ nego kao dobra kojima slobodne i jednake osobe zadovoljavaju svoj najviši interes za tim da odlučuju o tome kako će “osnovna struktura društva oblikovati i određivati njihove interese, pa čak i one najtemeljnije”, odnosno o tome da budu “gospodarima svojih ciljeva i želja” (CP, 260, 266). Tako nas i kantovsko tumačenje vodi u začarani krug. Opet polazimo od ideje jednakih osoba koje su jednake po tome što imaju jednake *interese najvišeg reda* u određivanju uvjeta pod kojima će ostvarivati svoje

³⁸ Rawls izlaže i argument da osnovna struktura društva i načela pravednosti jednom za svagda reguliraju pravedne uvjete stjecanja putem stabilnih shema oporezivanja i sl. Osnovna struktura ne zahvaća neprestano u slobodne transakcije kako bi ostvarila obrazac, nego održava pravedne pozadinske uvjete (CP, 265). To nije sasvim dobar odgovor na Nozickov prigovor koji podrazumijeva da je bilo kakvo oporezivanje (izvan onoga nužnog za minimalnu državu) moralno nedopustivo.

³⁹ Iz uvjeta za primjenu pravednosti nekako je nestala pretpostavka o približno jednakoj snazi pojedinaca, a ušla pretpostavka da, osim suprotstavljenih koncepcija dobrog života, postoje i suprotstavljeni standardi za ocjenu argumenata i dokaza (Rawls, 1975, CP, 265). Tu je, dakle, začetak ideje o teretima dokazivanja koja će igrati veliku ulogu u reformulaciji *pravednosti kao pravičnosti* kao *političke* koncepcije pravednosti.

⁴⁰ Promjenu u tumačenju primarnih dobara Rawls pripisuje potrebi da se odgovori na prigovore teoretičara prava Herberta L. A. Harta, vezane za prednost osnovnih sloboda (v. Hart, 1989).

interese prvog reda. Te osobe, nadalje, priznaju da i drugi imaju takve interese, pa u ime tih viših interesa ulaze u izvornu poziciju i biraju načela koja ih osiguravaju, budući da jamče jednake slobode i jednaka primarna dobra koja služe za ostvarenje *najviših interesa*, osim ako nejednakosti ne pridonese napretku u ostvarivanju *najviših interesa* svih, a osobito onih najugroženijih. Na kraju, poštujući ta načela i društvene institucije koje ih ostvaruju, osobe ostvaruju pozitivnu slobodu, odnosno opet izražavaju svoju ljudskost (CP, 266).

Oba začarana kruga jednakosti završavaju na istom mjestu, a to je ideja da je priznavanje drugih kao jednakih jednostavno istovjetno priznavanju njihove ljudskosti. Stoga je Rawls, na neki način, primoran ponuditi i *prirodno* tumačenje jednakosti. I prirodno se tumačenje jednakosti, čini se, sastoji od dva dijela. Ljudi su jednaki po tome što su dovoljno sposobni za: a) osjećaj pravednosti i b) koncepciju dobra (racionalni životni plan) (Tp, 442). Nije sasvim jasno u kakvom se odnosu nalaze ta dva prirodna obilježja, jer Rawls, čini se, smatra da je upravo osjećaj pravednosti onaj ljudski "sastojak" koji čini prirodnu osnovu jednakosti. Sposobnost za osjećaj pravednosti je, grubo rečeno, sposobnost da se "na dobro uzvrati dobrim". Takva je sposobnost kao potencijal karakteristična za sve ljude jer, u konačnici, ovisi o sposobnosti za elementarne osjećaje poput ljubavi, povjerenja i prijateljstva (Tp, 426-429, CP, 110-112). Rawls zaključuje da "se pravednost duguje onima koji pravednost mogu dati", dakle svim *ljudima* (Tp, 446). Slučajevi izgubljene ili potpunog nedostatka sposobnosti (potencijala) za osjećaj pravednosti tako su rijetki, smatra Rawls, da za njih možda treba primjenjivati neko drugo načelo. Treba napomenuti da ova prirodna jednakost ljudi, iako je za Rawlsa neosporna empirijska činjenica, nije isto što i empirijska jednakost pregovaračke moći. Jer, čak i kad bi zbog svoje empirijske jednakosti stranke sklopile sporazum koji bi bio identičan sporazumu kojega sklapaju stranke s osjećajem za pravednost, kršenje tog sporazuma nije-dna strana ne bi smatrala razlogom za *moralnu* osudu druge strane. Budući da obje ulaze u sporazum samo kako bi ostvarile svoje ciljeve, ne mareći za ciljeve druge strane, pri čemu obje strane to znaju, kad jedna strana sporazum prekrši, druga se može opravdano ljutiti i optuživati, ali nema osnove *moralno* osuđivati drugu stranu (CP, 111). U tom smislu, kaže li netko da

je njegovo ponašanje “*strictly buissness, nothing personal*”, on priznaje da nema pravo osuditi drugu stranu ako se i ona ponaša po načelu “*strictly buissness*”.⁴¹

Sposobnost za davanje i primanje pravednosti dovoljan je dakle uvjet koji zadovoljavaju svi ljudi u dovoljnoj mjeri da se ona smatra prirodnom osnovom jednakosti. Gdje je tu mjesto sposobnosti za koncepciju dobra? Je li ta sposobnost nužan uvjet? Čini se tako, jer bi u suprotnome bilo nemoguće doći do sporazuma o tome što je pravednost. Ako ljudi nemaju svoje ciljeve, interese, koncepcije dobra ili neku drugu *osobnu* motivaciju koja je suprotstavljena dugim ciljevima, interesima, koncepcijama dobra i slično, onda se osjećaj pravednosti ne bi imao na što primijeniti. Ipak, s druge bi strane takvo razmišljanje bilo čudno jer bi značilo da se ljudima smatraju samo oni koji se zateknu u uvjetima primjene pravednosti, te da se drugi oblik ljudske egzistencije ne može zamisliti. To bi možda potvrdili Rawlsovi navodi da uvjeti primjene pravednosti ne vrijede u društvima svetaca gdje svi beskonfliktno teže istom cilju – životu u skladu s Bogom. U tom se smislu čini da Rawlsa tumači i Michael Sandel, koji ističe da je pravednost uvjetna vrlina koja ovisi o tome da ljudi budu “nesložni”, kako bi rekao Hobbes. I Hume je pravednost nazivao vrlinom opreza i ljubomore. U tom je smislu Sandel zaključio da filozofska antropologija na koju se Rawls oslanja ne govori baš pohvalno o ljudskom rodu (Sandel, 1982, 48).

Sam Rawls u svojim predavanjima u čast Johna Deweya (Rawls, 1980) bliže povezuje koncepciju slobodne i jednake osobe, sposobne za osjećaj pravednosti, s opisom izvorne situacije. Sposobnost za koncepciju dobra povezana je s racionalnošću stranaka u izvornom položaju, odnosno s njihovom motivacijom da maksimiraju primarna dobra. Razumnost je pak povezana s osjećajem pravednosti i sadržana je u velu neznanja i spremnosti da se o pravednosti odlučuje pod uvjetima koji su jednaki za sve. Kakav je onda odnos između racionalnosti i razumnosti? S jedne strane, “razumnost pretpostavlja racionalnost, jer bez koncepcije dobra koja pokreće pripadnike određene skupine ni

⁴¹ Pravila dugoročnog samointeresa toliko su bliska moralnim zahtjevima da je za pravo bez razlikovanja u motivaciji vrlo teško razlikovati samo vanjsko djelovanje. Kako se moralna pravila mogu (i moraju) izvesti iz samointeresne suradnje pokazao je David Gauthier u *Morals by Agreement* (1996).

društvena suradnja ni pojmovi prava i pravednosti nemaju smisla". No, "razumnost je također nadređena racionalnosti jer njezina načela ograničavaju i u kantovskoj doktrini apsolutno ograničavaju ciljeve koje se mogu slijediti" (CP, 317). Čini se stoga da Sandel ima pravo. Pravednost je uvjetna vrлина koja pretpostavlja neslogu, kao što je i hrabrost vrлина koja pretpostavlja da postoji opasnost (Sandel, 1982, 31-32). No, moramo li stoga zaključiti da je prednost koju Rawls daje pravednosti pred koncepcijama dobra ovisna o tome da se ljudi zamišljaju kao ničim neometani izbornici svojih ciljeva i koncepcija dobra? Znači li racionalnost stranaka koje iza vela neznanja biraju načela da pravednost *zahtijeva* koncepciju nesputane (*unencumbered*) osobe, za koju je najvažnija sloboda u izboru svojih ciljeva, odnosno koncepcija dobra, i koja stoga mora biti što je moguće više neovisna o bilo kakvim konstitutivnim vezama i pripadnostima?

Odnos dviju temeljnih ljudskih sposobnosti, sposobnosti za osjećaj pravednosti i sposobnosti za koncepciju dobra, može se protumačiti i na drugi način. Ako je sposobnost za osjećaj pravednosti temeljna oznaka ljudskosti, onda potvrđivanje *iste* koncepcije dobra to ne može biti. Sposobnost za koncepciju dobra izraz je ljudskosti samo negativno, u smislu da se razlika u koncepciji dobra ne može smatrati znakom neljudskosti. Ako je svatko sposoban davati i primati pravednost, te ako je to prirodna osobina, onda tu osobinu posjeduju svi bez obzira na to tko zastupa koju koncepciju dobra. To ne znači da moramo uvesti načela pravednosti u svoje obiteljske ili prijateljske odnose,⁴² ili u svoje vjerske zajednice. I ideja osnovne strukture društva kao

⁴² Sandel, primjerice, spominje da uvođenje pravednosti u neki oblik prakse može biti znak da se ta praksa "pokvarila", pa tako ako obitelj ne funkcionira po načelima obiteljske ljubavi i velikodušnosti, onda se pokreću pitanja pravednosti (Sandel, 1982, 33). Ali, već je spomenuto da je za obitelj karakteristično upravo to što za njezin temelj nije bitno, dapače je i štetno, da se članovi međusobno odnose kao jednaki. Za demokratsko društvo pretpostavka o jednakosti je presudna. Sandel tvrdi da ona među prijateljima može biti štetna jer stalno inzistiranje na tome da se svaka usluga vrati može pokvariti prijateljski odnos (Sandel, 1982, 35). Ipak, pored sve spontanosti u međusobnom odnosu prijatelja i obitelji, sasvim je izvjesno da ako "netko stalno uzima od vas više nego što vam daje, koristi vas ... kao izvor dobrobiti za koju smatra da je ne mora uzvratiti, kao da ste neka vrst (njegovog/njezinog) sluge" (Hampton, 1997, 163). Ta se razmatranja ne odnose na osobe koje nisu sposobne uzvratiti ono što primaju (poput djece i sl.).

prvog predmeta pravednosti to isključuje. Ako smo obvezni dati pravednost onome tko je sposoban pravednost pružiti, onda smo dužni dati pravednost i onima s kojima nismo u konstitutivnim vezama, onima koji nisu iz našeg plemena, iz naše etničke ili vjerske zajednice, jer te pripadnosti ne određuju ima li netko sposobnost za osjećaj pravednosti ili ne. U tom smislu je pravednost ispred dobra. Poštivanje pravednosti znači poštivanje jednakosti ljudi, doduše samo u okviru osnovne strukture društva. Iz svih drugih odnosa možemo “pobjeći” i tako izbjeći nejednakost, dok od osnovne strukture društva, koja uključuje i prakticiranje političke vlasti, (na žalost) ne možemo. Ako se stoga u okviru osnovne strukture društva nađemo u situaciji da se sretnemo s ljudima s kojima ne dijelimo iste konstitutivne veze i pripadnosti, dužni smo im svejedno pružiti pravednost. Mi poštujemo njihovu sposobnost za koncepciju dobra jer time priznajemo da o njoj *ne* ovisi hoćemo li se prema njima odnositi pravedno, kao prema ljudima, ili ne. Stoga smo obvezani na pravednost i prema “najgorim” zločincima, ne zato što poštujemo njihovu slobodu izbora i gledamo na zločin kao na manifestaciju te slobode, nego zato što pretpostavljamo da i zločinci imaju sposobnost za osjećaj pravednosti. U tom smislu Sandel ima pravo kad tvrdi da je pravednost ispred dobra, jer se pravednost duguje i dobrima i zlima *podjednako*. Zato Rawls i može smatrati pravednost izrazom jednakosti.

Zaključak da je sposobnost za osjećaj pravednosti nadređena sposobnosti za koncepciju dobra je, osim u Rawlsovoj analizi moralne psihologije, potvrđen i povijesno. Stoga je uspostava vjerske tolerancije⁴³ toliko važna za Rawlsa, jer je za njega to dokaz da se sposobnost za osjećaj pravednosti može prihvatiti kao pitanje opće ljudskosti, a ne kao pitanje pripadnosti određenoj religiji ili prihvaćanja određene koncepcije dobra. Velika, korisna posljedica toga nalaza jest to da ljudi koji imaju *različite*

⁴³ Premda je pat pozicija vjerskih ratova ili onoga što smo nazvali empirijskom jednakošću svakako pridonijela uspostavi odnosa pravednosti među zaraćenim stranama, psihološki mehanizmi koje Rawls opisuje pokrenuli su proces transformacije motivacije za poštivanje pravednosti. Nešto što je u početku prihvaćano zbog ravnoteža snaga (straha) postalo je pitanje davanja i primanja pravednosti. Ipak, nije izvjesno je li uopće moguće pokrenuti psihološke mehanizme na koje Rawls računa, ako postoji velika razlika u moći dviju strana. Možda se tako može objasniti zašto su pozicije vjerskih, nacionalnih i inih manjina tako prekarne i nestabilne.

konceptije dobra mogu poštivati *zajednička* načela pravednosti, pod uvjetom da osiguravaju općeljudsku jednakost na kojoj se jedino ona (načela) mogu temeljiti. Jednakost osnovnih sloboda, a posebice jednaka sloboda vjeroispovijesti, tako je istovremeno i posljedica i dokaz prirodne jednakosti. Ne čini nam se da smo izašli iz začaranog kruga, no možda smo makar uspjeli od dva kruga napraviti jedan. Možemo stoga početi od kraja, dakle od *prirodne* jednakosti sposobnosti za osjećaj pravednosti. Ta je sposobnost, iako prirodna, vezana za postojanje pravednih načela. Pokušavamo stoga doći do pravednih načela poštujući početnu jednakost i stvaramo jednake uvjete u kojima možemo doći do načela pravednosti za jednake ljude. Dolazimo do načela jednakih sloboda, među kojima i slobode vjeroispovijesti, te do jednakosti šansi i načela razlike (koje se također oslanja na jednakost). Još nam samo ostaje da provjerimo rezultat: ako naš osjećaj pravednosti potvrdi načela, znači da smo zatvorili krug. Sposobnost za koncepciju dobra može se smatrati *samo* tumačenjem prirodne sposobnosti za osjećaj pravednosti, makar to tumačenje bilo i kantovsko.⁴⁴ Prvenstvo pravednosti *ne* zahtijeva da sposobnost za koncepciju dobra (ili za biranje i potvrđivanje ciljeva) bude shvaćena kao glavno obilježje osoba, ali zahtijeva da se, ako postoji pluralizam u koncepcijama dobra, osoba poštuje neovisno o tim koncepcijama. Ako polazimo od jednakosti, teško da nešto drugo osim pravednosti može biti temelj zajednice. Sandel, koji zahtijeva zajednicu koja bi bila konstitutivna za osobe i vođena nekom koncepcijom dobra, jednakost mora tumačiti kao sredstvo za postizanje tog dobra. Sandel citira američku “Deklaraciju o neovisnosti” kao primjer da se ljudi smatraju obdarenima (*endowed*) – dakle da su im dodijeljena prava na život, slobodu i težnju za srećom – kako bi istaknuo da Deklaracija opisuje to što ljudi *jesu*, a ne što ljudi *imaju*.

⁴⁴ U tom smislu sposobnost za koncepciju dobra možemo smatrati izrazom negativne slobode, a sposobnost za osjećaj pravednosti izrazom pozitivne slobode. Zato je Rawls morao redefinirati ulogu primarnih društvenih dobara. Ona nisu više sredstva koja podjednako pridonose ostvarivanju bilo koje koncepcije dobra, nego su prije ograničenja koncepcijama dobra koja su nametnuta u perspektivi pravednosti. Stoga je, komentirajući Sandelovu kritiku, Reiner Frost zaključio sljedeće: “Prvenstvo ‘deontološkog prava (ili pravednosti)’ (nad dobrim) nije – kako tvrdi Sandel – sinonim za prvenstvo racionalnog subjekta koji slobodno bira, nego za prvenstvo stajališta pravične društvene suradnje nad subjektivnom slobodom izbora” (Frost, 2002, 23-24).

No, on zaboravlja spomenuti da, prije nego što se u Deklaraciji kaže što ljudima pripada, piše da su “ljudi *stvoreni* jednaki”. Jednakost dakle, makar u Deklaraciji na koju se sam poziva, nije derivirana iz neke ideje dobrog života, nego je temeljna pretpostavka bilo kakva dobra života. Aristotel može dopustiti sebi da govori “o krijeposti i opačini građana” (*Politika*, 1280b5), jer on ne samo da ne mora, nego i ne može zamisliti da su ljudi rođeni ili stvoreni jednaki. A upravo je *created equal* dio “Deklaracije o neovisnosti” koji daje prioritet pravu nad dobrim. Prihvatimo li da je pravednost zapravo izraz jednakosti, onda se na mjestima gdje postoji prednost prava nad dobrim može staviti prednost jednakosti nad dobrim. U tom slučaju jedan dio Sandelovih prigovora zvuči potpuno drukčije. Sandel se žali da “iz perspektive liberalne pravednosti nije važno kakve su naše vrline ili naše vrijednosti” (Sandel, 1984, 13). To je zbilja tako, i to zato što iz perspektive *jednakog* građanstva nije važno kakve su naše vrline ili naše vrijednosti.⁴⁵ Sandel mora biti toga svjestan jer ni u opisu Rawlsove (kantovske) verzije, ni utilitarističke verzije liberalne filozofije ne koristi riječ jednakost, premda priznaje da liberali u političkom smislu, za razliku od konzervativaca, zagovaraju “veću društvenu i ekonomsku jednakost” (Sandel, 1984, 4). Ako se poštuje prvenstvo pravednosti, to ne znači da osobe moramo prvenstveno shvatiti kao da su neovisne o svojim ciljevima koje one potvrđuju, nego da osobe moramo shvatiti kao ponajprije jednake. Pri tome, jednako poštovanje ima dublji razlog nego što je poštivanje same slobode izbora koncepcije dobra.⁴⁶ Dublji je razlog prihvaćanje jednakosti kao znaka ljudskosti.

⁴⁵ Riječima Jean Hampton, “svi ljudi – čak i oni ‘zli’, sposobni su ponašati se na određeni način na koji se ljudi moraju ponašati kako bi osigurali da se moderni demokratski sustavi održe” (1997, 110).

⁴⁶ U tom smislu Dworkinov argument da se Rawlsova izvorna pozicija oslanja na zahtjev za jednakim poštovanjem i uvažavanjem ipak ne otkriva “najdublju” Rawlsovu teoriju. Najdublja teorija nije teorija o jednakosti uvažavanja i poštovanja, nego teorija o jednakosti kao izrazu opće ljudskosti (v. Dworkin, 1989).

1.5. ZAKLJUČAK

Premda prema redosljedu Rawlsovih argumenata može steći dojam da on gradi neku velebnu zgradu kojoj su najprije potrebni temelji, pa se onda na tim temeljima gradi kat po kat, takav bi dojam bio potpuno pogrešan.⁴⁷ Ako se već koriste usporedbe iz graditeljske domene, onda je Rawlsov projekt bolje opisati kao urbanistički, a ne kao arhitektonski. Jer, i najspektakularnije građevine nisu samodostatne, nego su dio neke veće cjeline. U tom smislu Rawlsove argumente “ne drži na okupu” dobar temelj, nego dobar urbanistički plan koji osigurava čvrstu, ali horizontalnu vezu među njima.

Ne postoji skup uvjeta (poput onih u izvornoj poziciji) ili prvih načela za koje se može plauzibilno tvrditi da su nužni ili konačni za moralnost i stoga posebno podobni da ponesu teret opravdanja ... Nisam stoga počeo od toga da prva načela, ili pak takvi uvjeti, ili pak neke definicije imaju neke posebne odlike u opravdanju moralne doktrine. Oni jesu središnji elementi i teorijski alati, no opravdanje počiva na cijeloj koncepciji i na tome kako usklađuje i organizira naša promišljena moralna uvjerenja u reflektivnu ravnotežu. ... Opravdanje je stvar međusobne potpore više razloga, stvar međusobne usklađenosti u koherentnu cjelinu (*Tp*, 507).

U ovom sam poglavlju pokušala pokazati da u toj koherentnoj cjelini središnje mjesto zauzima ideja jednakosti koja se, s jedne strane, može povezati s teorijama društvenog ugovora i njihovim načelom recipročnosti, a s druge strane s “moralnom prirodnošću čovječanstva” (*TP*, 508), odnosno s osjećajem za pravednost. Ideju jednakosti smatram organizirajućim načelom teorije koja joj daje izvjesnu objektivnost i štiti je od optužaba da koherentistički pristup čini načela pravednosti “fundamentalno arbitrarnima ili pak slučajnima” (Lyons, 1989, 147).

⁴⁷ I sama sam dugo bila pod tim dojmom, pa sam o Rawlsovoj teoriji govorila kao o “teorijskom zdanju”. Tako se i nehotice Rawlsa stavlja u nekakav utemeljiteljski projekt u kojemu se na filozofe gleda, kako kaže Rorty, kao na neke radnike koji predano brinu da temelji našeg društvenog života budu u dobrom stanju, popravljajući ih i održavajući ih (Rorty, 2004).

U predgovoru *Teorije pravednosti* Rawls je napisao da će smatrati svoju svrhu ispunjenom uspije li ponuditi najprikladniju moralnu osnovu za demokratsko društvo. Ustvrdio je, nadalje, da upravo teorije društvenog ugovora mogu pružiti takvu osnovu. One, naime, najprikladnije uspijevaju izraziti “kompleks ideja” od kojih se sastoji pravednost, a to su jednakost, sloboda i naknada za doprinose općem dobru (Rawls, 1958, *CP*, 48). U ovom sam poglavlju pokušala dokazati kako je od tog kompleksa ideja najvažnija ideja jednakosti. Klasični teoretičari društvenog ugovora, kao i Rawls, polaze od jednakosti i posredstvom jednakosti izražavaju ideju slobode i ideju doprinosa općem dobru, jer sporazum uvjetuju pristankom svih ugovornih strana pod jednakim uvjetima. Na taj način pristanak postaje i znakom slobode i opravdanosti kriterija po kojima se ocjenjuju doprinosi općem dobru. Ideju pravednosti, koja polazi od jednakosti, mora se dodatno utemeljiti opravdanjem jednakosti same. Rawls stoga jednakost opravdava kao izraz naše ljudskosti, te svoj nalaz provjerava pitajući se o uvjetima pod kojima su načela pravednosti, kao izraz naše jednakosti, ostvariva. Naime, da bi ispunila svoju svrhu da bude temelj zajedništva u demokratskom društvu, Rawlsova ideja pravednosti kao reciprocnosti i njezina dva načela moraju biti prihvatljiva demokratskim građanima. To je dio Rawlsove teorije koji je najuže povezan s njegovim shvaćanjem legitimnosti. Rawlsova teorija mora stoga istovremeno riješiti i problem opravdanja načela u skladu s kojima se obavlja demokratska politička vlast, i pokazati da su to načela koja neće tu vlast potkopavati. To je predmet sljedećeg poglavlja.

Drugo poglavlje

OD TEORIJE PRAVEDNOSTI DO TEORIJE POLITIČKE LEGITIMNOSTI: RAWLSON POLITIČKI LIBERALIZAM IZMEĐU DEMOKRATSKOG PRISTANKA I FILOZOFSKOG OPRAVDANJA

An unjust law is not law at all.

Martin Luther King, Jr.,
Letter from Birmingham City Jail, 1963.

63

*Od teorije
pravednosti do
teorije političke
legitimnosti*

U kojem je smislu Rawlsova teorija pravednosti ujedno i teorija legitimnosti? Za Rawlsa je legitimnost ovisna koncepcija. Zakon je legitiman samo ako je donesen u sklopu neke šire prakse koja se smatra pravednom, a ta se praksa ocjenjuje pravednom ako je u skladu s načelima koje svi mogu prihvatiti. Najprije se, dakle, mora dokazati da je moguće opravdati neku praksu, a tek se zatim može pokazati koji su potezi unutar te prakse legitimni, a koji nisu. Takav pristup opravdanju Rawls zauzima već u svojim prvim objavljenim člancima, poput *Outline of a Decision Procedure for Ethics* (1951) i *Two Concepts of Rules* (1955). Mogućnost demokratske legitimnosti (odnosno legitimnost načela većine) ovisna je tako o dva prethodna poteza. Mora se najprije dokazati da se demokratski poredak (odnosno demokratski ustav) može opravdati načelima pravednosti, te da se to opravdanje može pružiti pozivajući se na demokratske ideale slobode, jednakosti i bratstva.

Institucije općenito, pa tako i demokratske, mogu se opravdati i na druge načine, primjerice idejama o postizanju najvišeg dobra, ili najvećeg blagostanja, ili instrumentalno (kao najmanje loš poredak), no takva se opravdanja ne mogu ponuditi demokratskoj javnosti "bez negativnih posljedica" (TP, 510). Spomenula sam da utilitarizam polazi od ideje da se interesi, odnosno želje svakoga vrednuju jednako. Međutim, kad se utilitarna ra-

čunica napravi, čini se da je pitanje pukog zbroja želja hoće li se nečiji interes ostvariti ili neće. Jedino što se u tom slučaju može ponuditi kao opravdanje onome čiji su interesi neostvareni jest to da jednostavno nije imao sreće. Negativne su posljedice dvojakе. Prvo, osnovna struktura društva, ako je uređena u skladu s utilitarističkim načelima, regulira nejednakosti tako da se položaji jednih poboljšavaju *na štetu* drugih; drugo, utilitarističko načelo ne može razlikovati legitimne od nelegitimnih interesa. Takvo stanje ne vodi stvaranju zajedništva, a može i potkopati zajedništvo koje postoji. Ako se demokratski poredak opravdava kao način da se ostvari neko zajedničko dobro, onda je to opravdanje prihvatljivo ako je riječ o zajedničkom dobru pravednosti koje pripadnici nekog društva prihvaćaju pružati jedni drugima. Ako se, pak, radi o ostvarivanju neke ideje dobrog života koju građani demokratskih društava ne mogu prihvatiti, onda se također proizvode negativne posljedice koje se očituju u tome da se dio građana silom zakona prisiljava da budu “krepосni građani”.

Spomenut ću još i pragmatično ili instrumentalno opravdanje demokracije koje može imati dva oblika. Jedno je opravdanje churchillovsko, a glasi da je demokratski poredak najmanje loš poredak. Drugo je još ciničnije, iako je izgleda prilično popularno, i svodi se na to da se demokratske institucije brane jednostavno kao “naš način života”. Posljednje opravdanje ne samo da nije adekvatno, nego uopće nije opravdanje, pa je stoga posebno pogubno. “Opravdanje” je za Rawlsa

argument upućen onima koji se s nama ne slažu, ili pak nama samima ako smo u nedoumici. On pretpostavlja sukob gledišta više osoba ili jedne osobe te nastoji uvjeriti druge, ili nas same, o razložnosti načela koja utemeljuju naše zahtjeve i sudove. Osmišljeno da nas uvjeri razumom, opravdanje polazi od onoga što je svim strankama zajedničko. Idealno, opravdati nekome koncepciju pravednosti znači dokazati mu njena načela polazeći od premisa koje oboje prihvaćamo, s tim da ta načela onda još i odgovaraju našim promišljenim moralnim sudovima (*Tp*, 508).

Pragmatično opravdanje demokracije tako ne odgovara Rawlsovom opisu opravdanja, jer nije upućeno onima koji se s nama

ne slažu ili, ako je upućeno drugoj strani, onda ne polazi od onoga što je objema stranama zajedničko. Ako kažemo drugoj strani s kojom smo u nesuglasju da je nešto naš (dakle ne i njezin) način života, to znači da nemamo ništa zajedničko, a ako je upućeno nama samima, opravdanje je besmisleno jer nema nesuglasja koje treba riješiti. Takvo je kvaziopravdanje stoga pogubno za javni život demokracije, jer skriva prijetnju upućenu drugoj strani ili duboku nesigurnost u načela koja upravljaju našim najvažnijim institucijama, odnosno u “naš način života”. Nastala u vrijeme dubokih previranja u američkom društvu pedesetih i šezdesetih godina prošlog stoljeća – dakle u vrijeme studentskih pobuna protiv Vijetnamskog rata i tzv. *establishmenta* općenito, te Pokreta za građanska prava, koji su uvelike doveli u pitanje postojeće institucije i način njihova opravdanja – Rawlsova je teorija, razumljivo, prožeta nastojanjem da se konstruira svima prihvatljiv način opravdanja, ali i svima prihvatljiv način kritike temeljnih institucija američkog društva. Iz jedinoga Rawlsovog memoarskog zapisa (Wolff, 2001, 348) doznajemo da su se pitanja proizašla iz tadašnjih društvenih previranja savršeno poklopila s Rawlsovim filozofskim interesima, dodatno potaknutima i osobnim životnim iskustvom.

Od samih početaka mojeg studija filozofije u kasnim tinejdžerskim godinama zaokupljala su me moralna pitanja, te religiozne i filozofske osnove na kojima bi mogli počivati njihovi odgovori. Tri godine koje sam proveo u američkoj vojsci u Drugome svjetskom ratu potakle su moj interes za politička pitanja. Negdje oko 1950. počeo sam pisati knjigu o pravednosti koju sam na kraju i završio (nav. u: Wolff, 2001, 348).

Pitanja legitimnosti stoga su stavljena u kontekst najdublje preispitivanja samih uvjeta pod kojima koncept legitimnosti uopće ima smisla. Na taj način Rawls pokušava povezati pravednost i legitimnost a da ih ne poistovjeti, što filozofima nije nimalo lako. Legitimnost je, čini se, posebno neuhvatljiv pojam i uvijek se nađe u procjepu između različitih disciplina.

U jednome novijem pokušaju hvatanja u koštac s problemom legitimnosti, David Beetham, koji se izjašnjava i kao politolog i kao normativni filozof, ustvrdio je da se legitimnost vlasti ili,

preciznije rečeno, legitimno korištenje prisilne moći definira različito u različitim disciplinama. Moralni filozofi, a i veći dio političkih filozofa, legitimnost poistovjećuju s moralnom ispravnošću. “Za moralne filozofe, legitimno je ono što je opravdivo ili pravedno; legitimnost podrazumijeva moralnu opravdivost odnosa moći” (Beetham, 1991, 5). Pravnici uglavnom inzistiraju na legalnosti i često poistovjećuju legitimnost sa zakonitošću odnosa moći. Za njih, “moć je legitimna kad se stječe i provodi u skladu s postojećim zakonima” (Beetham, 1991, 4). Na kraju, u društvenim znanostima, legitimnost odnosa moći najtješnje je povezana s odgovorom na pitanje o prihvaćanju nekog odnosa moći od strane građana ili podanika. U društvenim znanostima, slijedeći Webera, legitimnim se smatra ono za što ljudi vjeruju da je legitimno. Reći da je neka vlast legitimna isto je kao i reći da ljudi vjeruju u njezinu legitimnost (Beetham, 1991, 8). Objedinjujući različita spomenuta shvaćanja Beetham nudi sljedeću definiciju legitimnosti:

Kad se moć stječe i provodi u skladu s opravdivim pravilima, te kad postoji dokaz o pristanku, nazivamo je ... legitimnom (Beetham, 1991, 3).

Beetham stoga predlaže tri kriterija legitimnosti, koja čine temeljnu strukturu legitimnosti. Tako izgrađen koncept trebao bi biti upotrebljiv u analizi legitimnosti u svim društvima, prošlima i sadašnjima. Prvi je uvjet legitimnosti postojanje pravila za dolazak na pozicije moći, kao i pravila u skladu s kojima se ta moć ostvaruje. Drugi je uvjet da se pravila mogu opravdati u svjetlu ili s obzirom na vjerovanja ljudi u društvu. Treći je uvjet da postoji izražen pristanak od strane podčinjenih da prihvaćaju određeni odnos moći (Beetham, 1991, 16). Prihvatimo li Beethamovu definiciju legitimnosti, morat ćemo pokazati da Rawls ne izjednačava pravednost i legitimnost, no i da ne izjednačava legalnost i legitimnost,⁴⁸ nego da se u sklopu Rawlsove teorije može otkriti genuino shvaćanje legitimnosti. Rawls relativno kasno počinje eksplicitno koristiti pojam legitimnosti, koji se prvi put pojavljuje tek u članku *The Domain of*

⁴⁸ Rawls eksplicitno odbacuje ideju da je obveza poštivanja zakona zasnovana na nekom posebnom načelu koje kaže da se svaki zakon mora poštivati (Rawls, 1964, CP, 117).

the Political and the Overlapping Consensus (Rawls, 1989). Ideja političke obveze ipak je prisutna, kako je spomenuto, već u najranijim Rawlsovima. Rawls povezuje pitanja pravednosti i legitimnosti, te pokušava primijeniti tako razvijeni koncept legitimnosti na problem demokratski legitimiranih, a nepravednih odluka, već u članku *Opravdanje građanske neposlušnosti* (1969). Pokaže li se da su zakonite odluke donesene u pravednoj proceduri izrazito nepravedne, one opet, prema Rawlsu, gube svoju moralno obvezujuću snagu. Tada se s pravom možemo zapitati je li nepravedan zakon uopće zakon. I još važnije, kako demokratski građani mogu, jedan pred drugim, pokazati kad je zakon toliko nepravedan da prestaje biti moralno obvezatan, odnosno da prestaje biti zakon? U tom smislu pitanja opravdanja čine kontekst pitanjima o legitimnosti. Ideju legitimnosti i ideju političke obveze povezuje to što se obje pojavljuju u kontekstu pravednog ustava ili prakse uređene pravednim načelima; ono što se mijenja jest osnova obvezivanja. Što nas to obvezuje na poštivanje zakona? Je li to naše prihvaćanje ili pak njihova opravdanost? Rawls će na kraju pokušati spojiti te dvije različite osnove obvezivanja u ideji javnog uma i dužnosti građanstva (*duty of civility*). Razlike u Rawlsovom izražavanju ipak ne ukazuju na prevelike teorijske pomake od prvih do posljednjih radova. Glavni je motiv uvijek isti: za načela pravednosti pružiti argumente koje će svi moći prihvatiti iz perspektive jednakog građanstva. Ako se pokaže da su argumenti prihvatljivi svima, onda je i pristanak koji se daje u demokratskoj proceduri znak legitimnosti. U ovom ću poglavlju stoga pokušati pokazati kako je motiv da se pruži okvir za legitimnost ustavne demokratske procedure i u njoj donesenih zakona ono što potiče većinu Rawlsovih teorijskih pomaka. Okvir za legitimnost tako uvijek mora zadovoljiti test javnosti i test zajedništva. Ako se opravdanje može javno, dakle *bona fide*, ponuditi s razlozima koje druga strana može prihvatiti, onda ponuđena koncepcija pravednosti vodi zajedništvu; u suprotnom, opravdanje je samorazarajuće.

2.1. NEPRAVEDNI ZAKONI I PRAVEDNE PROCEDURE

U jednom od svojih ranijih članaka *Legal Obligation and the Duty of Fair Play* (1964) Rawls tvrdi: “U ustavnim se demokra-

cijama uobičajeno događa da netko bude moralno obvezan poštivati *nepravedan zakon*” (CP, 119, kurziv, A. M.). Kako bi protumačio moralnu obvezu demokratskih građana da poštuju nepravedne zakone – kad njihova nepravda nije izvan razumnih granica – Rawls koristi tri ideje: ideje pravednog ustava, prirodne dužnosti pravednosti i obveze *fair play*. Prirodna dužnost pravednosti i obveza *fair play* povezane su s postojanjem (ili makar s idejom o uspostavljanju) pravednih institucija, a ponajprije s pravednim ustavom. Za razumijevanje ideje pravednog ustava koristit će nam već spomenuto razlikovanje – koje je Rawls izveo u članku *Two Concepts of Rules* (1955) – između opravdanja neke prakse, skupa institucija ili pravila, i opravdanja različitih poteza unutar prakse, institucije ili pravila. Rawlsova je osnovna struktura društva zapravo skup pravila ili praksi koji, kao takav, zahtijeva zasebno opravdanje, različito od opravdanja pojedinih djelovanja unutar tog skupa. Na taj se način pitanje demokratske legitimnosti dijeli najprije na dva dijela – na pitanje opravdanja demokratske procedure (obično u obliku demokratskog ustava), i to kao prakse koja je dio osnovne strukture, i na pitanje legitimnih poteza unutar te prakse. Ta je podjela važna zato što postojanje prakse potpuno mijenja kontekst opravdanja, jer ona dodjeljuje uloge i položaje unutar prakse koje prije nje nisu postojale.⁴⁹ Najvažniji položaj koji je uspostavljen demokratskim ustavom jest položaj demokratskog građanina. Pravni sustav, koji nije demokratski, uspostavlja samo ulogu pravnog subjekta.⁵⁰ Može se, dakle, naslutiti da je, tako reći, “u opisu posla” demokratskog građanina obveza da poštuje i nepravedni zakon, ako njegova nepravednost nije pre-

⁴⁹ Uspostavljanje pravila koja čine praksu potpuno mijenja kontekst opravdanja naših odluka, za razliku od pravila koja su generalizacije i koja to ne čine. Postoji li praksa u strogom smislu riječi možemo vidjeti na sljedećem primjeru. Postojanje pravila o uzimanju aspirina protiv glavobolje ne čini besmislenim pitanje zašto sam uzela aspirin umjesto, primjerice, da sam se išla prošetati po svježem zraku. S druge strane, pitanje zašto nogometaši trče za jednom loptom, umjesto da svatko uzme svoju, potpuno je besmisleno (premda ja i još neki ljudi koje poznajem mislimo drugačije). Prakse su poput igara, što znači da se postupci igrača ne mogu razumjeti ne uzme li se u obzir postojanje igre. Postupci ljudi unutar prakse određeni su pravilima prakse (CP, 117-129).

⁵⁰ Oblici personalne (despotske, tiranske) vlasti teško se mogu nazvati praksom jer ne koriste pravila kojima se definiraju uloge. Sve obveze koje proizlaze iz takve “vlasti” jednake su onima koje svatko ima i kad takva “vlast” ne postoji.

više ekstremna, jer je donesen u sklopu pravedne prakse, odnosno u sklopu pravednog ustava.

No, da bismo to zaključili, najprije je potrebno utvrditi kriterije pravedna i nepravedna zakona, kao i kriterije prepoznavanja ekstremne nepravednosti zakona koji je donesen u pravednoj proceduri. Do tih kriterija Rawls dolazi u postupku od četiri koraka (*four stage sequence*). Prva je etapa opravdanje načela pravednosti, ili pak koncepcije pravednosti u izvornom položaju. Bez takve koncepcije nedostajat će kriterij za ocjenu pravednosti procedure (ustava) i pravednosti ishoda (zakona).⁵¹ Druga je etapa izbor samog ustava kao pravedne *procedure* koja mora osigurati pravedan *ishod* (*Tp*, 172). Druga se etapa također odvija iza djelomičnog vela neznanja u kojemu “ustavotvorci” i dalje ne poznaju osobne razlike, poput ekonomskog i društvenog statusa, boje kože itd., ali ipak poznaju neke karakteristike društva za koje donose ustav – poput razine ekonomske razvijenosti, raspoloživih resursa, političke kulture i sl. (*Tp*, 172). “Pravedan se ustav”, dakle, “definira kao ustav o kojemu će se u ustavotvornoj skupštini suglasili racionalni zastupnici vođeni dvama načelima pravednosti. Kad opravdavamo ustav, navodimo razloge koji ukazuju na to da bi on bio usvojen pod tim uvjetima” (Rawls, 1996, 319).

Pravedan ustav mora jamčiti status jednakog građanstva, te osigurati pravednu *proceduru* za donošenje političkih odluka (zakona i sl.). Ustav mora sadržavati jamstva jednakih sloboda iz prvog načela pravednosti, poput slobode misli i savjesti, slobode govora i okupljanja, političke slobode i slična jamstva. Valja napomenuti da je sloboda za Rawlsa “određena struktura institucija, jedan sustav javnih pravila koja definiraju prava i dužnosti” (*Tp*, 177). Taj sustav pravila konstitucionalizira status jednakog građanstva, pri čemu je za pravednost političkog procesa posebno važno osigurati jednako pravo na političku participaciju (jednako pravo glasa i jednak pristup političkim funkcijama), kako u ustavnom, tako i u zakonodavnom procesu. Institucionalna jamstva jednakog prava na političku participaciju dobro su poznata, a Rawls, između ostalih, ističe potrebu osiguranja “jednake vrijednosti političkih sloboda” (*Tp*, 198), koja se

⁵¹ Rawls smatra da će se u izvornoj poziciji izabrati njegova koncepcija pravednosti kao pravičnosti, no ostavlja prostor i za druge koncepcije koje zadovoljavaju načelo reciprocnosti.

uglavnom odnosi na javno financiranje političkih stranaka i kandidata kako bi se osigurala poštena politička borba. Zahtjev da se osigura jednaka vrijednost političkim slobodama povezana je s primjenom drugog načela pravednosti, koje jamči jednakost mogućnosti i dostupnost svih društvenih položaja.

Pravedan ustav, pored jamstva pravednosti procedure, mora osigurati (koliko je to moguće) i pravednost ishoda, dakle pravednost zakona i drugih političkih odluka koje se donose u skladu s njim. Pravednost ishoda pokušava se osigurati kombinacijom primjene većinskog načela i ustavnih ograničenja tog načela. Kao test pravednosti koristi se procedura kao i pri ocjeni pravednosti ustava, s tim da se za procjenu zakonodavnih odluka znaju i načela pravednosti i ustav. “Kad kritiziramo zakone i politike, nastojimo pokazati kako oni ne bi bili izabrani pod uvjetima idealne procedure. Ali budući da bi čak i racionalni zakonodavci često dolazili do različitih zaključaka, postoji potreba za glasovanjem” (Rawls, 1996, 319). Racionalni ustavotvorci i zakonodavci tako opravdavaju načelo većine činjenicom da ne postoji pravilo društvenog odlučivanja koje bi dovelo do “pravednoga i efikasnog” zakonodavstva, a koje se ne bi oslanjalo na neku proceduru glasovanja. Kad se jednom odluči o tome da se nesuglasja moraju riješiti glasovanjem, onda je pravilo većine bolje rješenje nego pravilo manjine. Također, racionalni ustavotvorci i zakonodavci, pri odluci o većinskom načelu, uzimaju u obzir i vjerojatnost da će “vijećanje” više ljudi, zbog širenja perspektive i prikupljanja većeg broja informacija, dovesti do bolje odluke nego kad bi svatko donosio odluku sam. “Ničim se”, međutim, “ne da potkrijepiti da je ono što većina želi ispravno” (Rawls, 1996, 319). U tom smislu ne postoji procedura koja će sigurno dovesti do pravednog rezultata, kao što se tvrdi da će savršeno tržište dovesti do Pareto optimalnih rezultata (CP, 121). Nadalje, ishod pravedne procedure moralno nas ne obvezuje da vjerujemo kako je donesen najbolji zakon,⁵² nego nas moralno obvezuje da doneseni zakon poštuemo. Rawls će tako reći da su institucije ustavne demokracije slučaj nesavršene proceduralne pravednosti, što znači da se procedura opravdava time što će upravo ona s najvećom vjerojatnošću (u

⁵² Rousseauova procedura dolaska do općenite volje tako je definirana da obvezuje manjinu da prizna kako je bila u krivu što se tiče odluke.

usporedbi s drugim procedurama) dovesti do pravednih rezultata, pri čemu je kriterij pravednosti dan neovisno o toj proceduri, i to načelima pravednosti. U tom smislu Rawls uvodi i četrtvrtu etapu svojih razmatranja o tome kako ocijeniti pravednost ishoda liberalnodemokratske procedure. Ona se odnosi na ocjenu sudačkih odluka i također se oslanja na djelomičan veo neznanja i na načela pravednosti. Na taj je način Rawls ponudio i opravdanje stvarnih ustavnih demokratskih institucija, dakle ustavne demokratske procedure, ali i kriterij po kojem će se ocjenjivati njihovi ishodi.

Legitimnost je tako sastavni dio Rawlsove teorije od početka i ne može se potpuno izolirati od njezina kompleksa opravdanja. Ako su doneseni u skladu s propisanom procedurom, zakoni imaju veću šansu da budu pravedni, te manju šansu da budu krajnje nepravedni. Ako nisu krajnje nepravedni, ali nisu ni sasvim pravedni, zakoni su samo legitimni, jer su ipak doneseni u skladu s pravednom procedurom. Sama procedura nije dovoljno jamstvo njihove legitimnosti, jer ako previše odstupaju od pravednosti, gube i svoju legitimnost.

U člancima što su nastali prije *Teorije pravednosti* i u samoj *Teoriji pravednosti* Rawls ne govori o legitimnosti nego o obvezi poštivanja nepravednog zakona i o tome koji se stupanj nepravde može tolerirati. Riječ je zapravo o tome da su i pravedni i nepravedni zakoni koje imamo moralnu obvezu poštivati legitimni, dok su oni koje nemamo moralnu obvezu poštivati nelegitimni. Tu će ideju, međutim, Rawls jasno izreći tek u *Odgovoru Habermasu* (1995): "Kako bi bili legitimni, zakoni ne smiju biti previše nepravedni" (CP, 429). Jamstvo pravednosti su, s jedne strane, pravedna procedura, a s druge koncepcija pravednosti (odnosno načela pravednosti) kojom se ocjenjuje stupanj odstupanja od pravednosti. Jer, kako Rawls jasno kaže: "Temeljni kriterij za procjenu bilo koje procedure jest pravednost njezinih ... ishoda" (Tp, 202).

Rawls u svojim ranim člancima i u *Teoriji pravednosti* nudi dva opravdanja političke obveze, odnosno moralne obveze da se poštuju zakoni: jedno je prirodna dužnost pravednosti koja obvezuje sve ljude da poštuju i nastoje uspostaviti pravedne institu-

cije,⁵³ a druga je dužnost *fair play*. Već smo spomenuli da je moralna dužnost poštivanja zakona “u opisu posla” demokratskog građanina. Tu moralnu dužnost Rawls naziva *prirodnom* dužnošću pravednosti, jer ne zahtijeva nikakav svojevoljan čin kojim bi se ona preuzela. Ona je ovisna samo o pravednosti institucija i rezultat je odluke koje stranke donose u izvornoj poziciji. Naime, nakon što izaberu načela pravednosti za institucije, stranke izabiru i načela pravednosti za pojedince, odnosno obveze i dužnosti pripadnika društva. Potreba za takvom odlukom opet je zahtjev javnosti. Očekuje se da će svatko preuzeti dužnost da poštuje pravedne institucije. U drugoj etapi, kad se odlučuje o pravednom ustavu, postaje jasno da će svaki pravedan ustav uključivati neki oblik glasovanja i da u svjetlu nesavršenosti ljudske prirode i ljudskog znanja nije moguće izbjeći zakone koji će prema razumijevanju nekih građana biti nepravedni. Pravedni se ustav, tako, prihvaća sa sviješću da se time preuzima i dužnost poštivanja nepravednih zakona koji se donesu u okviru pravednog ustava ako njihova nepravda nije preekstremna, te ako je teret nepravde pravilno raspoređen i nije koncentriran na neku manjinu (*Tp*, 312). Međusobno priznavanje spremnosti da se surađuje u institucijama koje ne mogu biti savršeno pravedne jest “dužnost uljudnosti” koju imamo prema svojim sugrađanima, koji također priznaju svoju spremnost da surađuju u tim institucijama. Jer, “bez međusobnog priznavanja te dužnosti, uzajamno povjerenje može početi nestajati” (*Tp*, 312). Tako je priznavanje nužne nesavršenosti svakog pravednog ustava osnova naše političke dužnosti da poštujemo i nepravedne zakone.

Druga je osnova naše političke obveze – obveza *fair play*. Poput prirodne dužnosti pravednog djelovanja, i obveza *fair play* usko je povezana sa Rawlsovim shvaćanjem društva kao suradničkog poduhvata. Razlika je u tome što prirodna dužnost pravednog djelovanja proizlazi iz odluke koja se donosi iza vela ne-

⁵³ Prirodne dužnosti pravednosti (*natural duty of justice*) jesu moralne dužnosti koje ljudi imaju jedni prema drugima neovisno o institucionalnom aranžmanu u kojem se nalaze. Primjerice, ako prolazim pored pitome rijeke i vidim djete kako se utapa, moja je prirodna dužnost pravednosti da mu pritekнем u pomoć, ako to mogu učiniti bez značajnog rizika za sebe. Tu dužnost ima svatko, neovisno o tome je li roditelj djeteta koji se utapa, rođak, suseljanin, sugrađanin, sunarodnjak ili potpuni stranac, te neovisno o tome je li čuvar plaže, spasitelj i sl.

znanja, a obveza *fair play* proizlazi iz dobrovoljnog uživanja koristi koje nastaju pravednom suradnjom u kojoj drugi poštuju pravila te suradnje. Ako pretpostavimo da shema pravedne suradnje postoji i da od nje svi imaju koristi, onda nije *fair* da ne dam svoj doprinos toj suradnji ako su svi ostali dali svoj. Taj se doprinos najprije odnosi na poštivanje zakona. Ako smo, dakle, prihvatili pravednost demokratskog ustava koji uključuje i načelo većine, onda imam obvezu *fair play* da poštujem zakone donesene tom procedurom jer uživam koristi koje proizlaze iz suradnje uspostavljene pravednim ustavom (čak i ako u pojedinom slučaju smatram da je demokratski donesen zakon nepravedan). To je, recimo to tako, cijena koju svaki demokratski građanin plaća za uživanje u koristima pravedne sheme suradnje. Rawlsovi primjeri uključuju plaćanje poreza i glasovanje na izborima. I jedno i drugo nužno je za održavanje sheme zajedničke suradnje, te ako svi ostali surađuju plaćajući poreze i glasujući na izborima, onda, a pod pretpostavkom da priznajem pravednost temeljnih institucija društva, i ja imam moralnu obvezu plaćati svoje poreze i sudjelovati u političkom životu.

Premda je načelo *fair play* izgledalo kao elegantan način da se u okviru ugovorne teorije pravednosti protumači *dobrovoljno* preuzimanje političke obveze, Rawls je u konačnici odustao od toga da se na njega potpuno osloni. Ugovorne teorije imaju najelegantniji način rješavanja problema političke legitimnosti i političke obveze. “Ne može se negirati privlačnost doktrine osobnog pristanka (i paralelne teze da vlast koja vlada bez pristanka onih kojima vlada nije legitimna)” (Simmons, 1979, 57). Problem je, međutim, odrediti koje se djelovanje podanika može smatrati izrazom pristanka. Beetham to uvjetuje time da mora postojati vidljiv dokaz pristanka, poput glasovanja na izborima, davanja prisege lojalnosti i sl. Pristanak mora dakle biti svjestan, svojevoljan i vidljivo izražen. Rawls je pokušao koristiti ideju *fair play* kako bi pokazao da se pristanak može očitovati samo u dobrovoljnom prihvaćanju koristi od pravedne društvene suradnje. Njegova ideja pravedne društvene suradnje ne isključuje korištenje prisile, ali prisila u takvom sustavu služi samo kao sredstvo stabiliziranja, a ne i uspostavljanja suradnje. Rawlsovo djelomično prihvaćanje “Hobbesove teze” o nužnosti prisile ne znači da je prisila nužna kako bi se spriječilo “švercanje”, u smislu neispunjavanja obveze suradnje u uvjetima kada svi drugi te

obveze ispunjavaju. Postojanje obveze *fair playa*, a pogotovu prirodne dužnosti pravednog djelovanja, znači da bi svatko dao svoj dio u pravednoj suradnji kad bi bio siguran da će i svi ostali dati svoj. Postojanje prisile daje samo sigurnost da će ostali zbilja dati svoj doprinos. Dakle, da onaj tko poštuje prirodnu dužnost pravednosti neće biti “iskorišten”. Na taj način prisila u pravednoj suradnji postaje samo stabilizirajuće sredstvo u uvjetima kad postoji zajedničko razumijevanje pravednosti i kad postoji izražena želja za pravednim postupanjem. Međutim, i u takvim uvjetima obveza *fair playa* ovisi o *dobrovoljnom* uživanju *koristi* od pravedne suradnje.

Načelo *fair playa* znači da osoba ima obvezu dati svoj dio, koji je određen pravilima neke institucije, ako je osoba *dobrovoljno* prihvatila *koristi* od te institucije ili ako je *iskoristila* prilike koje joj ta institucija pruža za ostvarivanje svojih interesa, pod uvjetom da je institucija pravedna ili pravična, odnosno, da zadovoljava dva načela pravednosti ... Mi ne bismo smjeli imati koristi od suradničkog udjela drugih, ako nismo pridonijeli svojim pravičnim udjelom (*Tp*, 301, kurziv A. M.).

Problem s dobrovoljnim prihvaćanjem koristi jest u tome što se za političku obvezu općenito ne može odrediti koji je “potreban obvezujući čin” kojim se ta obveza preuzima, osobito kad se prisjetimo Rawlsovog shvaćanja društva kao sustava suradnje u kojemu se rodimo i živimo cijeli svoj život. Čak i kad bi se moglo reći da od pravedne društvene suradnje svi imaju koristi (naposljetku ako je suradnja pravedna, svi, po definiciji, imaju koristi), ne može se vjerodostojno tvrditi da te koristi uživamo *dobrovoljno*, slijedom nekog čina osobnog pristanka. Rawls je stoga odustao od načela *fair playa* kao objašnjenja političke obveze općenito i zadržao ga je samo kako bi pokazao da su osobe koje su preuzimanjem javnih funkcija dobrovoljno iskoristile mogućnosti pravednog ustavnoga poretka još više vezane za taj poredak od običnih građana.

Kritike shvaćanja političke obveze kao prirodne dužnosti ističu da je ona predstavljena kao moralni zahtjev koji nam je postavljen samo zato što smo ljudska bića, a ne zato što smo u odnosima s pojedinim državama (Klosko, 1994, 251). Tako se poli-

tička dužnost poštivanja zakona, čak i onih nepravednih, izvodi i nameće izravno iz koncepcije pravednosti “i ona obvezuje svakoga, bez obzira na njegove voljne radnje” (Tp, 295). Premda je tako izbjegao probleme s definicijom pristanka i prihvaćanja koristi od zajedničke suradnje, Rawls je, tvrde kritičari, ipak ostavio otvoreno pitanje zašto nas obvezuju svi zakoni *naše* pravedne države, dok nas svi zakoni drugih država ipak ne obvezuju (Simmons, 1979). Problem političke obveze, onako kako ga Rawls razumije, nije obveza koju dugujemo državi, nego sugrađanima. To se vidi iz načina na koji Rawls postavlja problem. Primjeri političkih dužnosti jesu obveza plaćanja poreza ili pak dužnost sudjelovanja u izborima, pri čemu se neizvršavanje tih dužnosti tumači kao *free-riding*, čime oštećujemo sugrađane od čijeg izvršavanja tih dužnosti i mi imamo koristi. Osobito se iz dužnosti sudjelovanja u demokratskim izborima vidi da nije riječ o dužnosti prema državi, nego prema sugrađanima koji daju svoj doprinos održavanju pravednih institucija, a mi uživamo u tom poretku, a ne dajemo svoj doprinos. Nadalje, stranke su iza vela neznanja svjesne da biraju načela za osnovnu strukturu društva u kojoj su rođeni i u kojoj provode cijeli život (a u kojoj će vjerojatno i njihova djeca provesti život). Tako je politička dužnost partikularizirana samim načinom na koji se do nje dolazi. Iza vela neznanja se, naime, donose načela pravednosti koja će vrijediti za osnovnu strukturu “našeg” konkretnog društva, a ne za sva društva općenito.

Premda i načelo *fair play*, kao i prirodna dužnost da se djeluje pravedno, postoje samo u uvjetima kad postoji pravedna praksa, odnosno shema pravednih institucija, općenita obveza poštivanja zakona, čak i kad je on nepravedan, proizlazi ponajprije iz našeg prihvaćanja načela pravednosti prema kojima je uređena temeljna struktura društva. S obzirom na to da institucije temeljne strukture društva, a napose politički ustav, određuju tko će raspolagati prisilnom moći, opravdanje ustava načelima koje svi mogu prihvatiti odgovara jednom od Beethamovih uvjeta legitimnosti, onome da je korištenje moći legitimno ako je u skladu s pravilima koja se mogu opravdati u svjetlu vjerovanja onih kojima se vlada. To je slučaj ako zbilja postoji zajedničko razumijevanje pravednosti u skladu s kojim se institucije opravdavaju. U suprotnom, teško je povući razliku između pravednih

i legitimnih zakona, s jedne, te nepravednih i legitimnih zakona, s druge strane.

Razlikovanje pravednosti i legitimnosti tim je teže ako se istovremeno želi izbjeći zamka pravnog pozitivizma, odnosno poistovjećivanje legitimnosti i legalnosti. Kako bi se izbjegla ta zamka, nužno je odrediti granicu nepravde koja se može tolerirati u sklopu pravednog ustava. U pokušaju da odredi tu granicu Rawls razvija teoriju građanskog neposluha, koja je tema sljedećeg ulomka.

2.2. KADA PRESTAJE MORALNA OBEVEZA POŠTIVANJA ZAKONA

U prethodnom ulomku pokušala sam pokazati Rawlsov argument u prilog postojanju moralne obveze da se poštuje zakon čak i kad je nepravedan. Pokušala sam, također, prikazati i kriterije za ocjenu pravednosti, odnosno nepravednosti zakona i drugih općeobvezatnih odluka. Postupak od četiri koraka koji je uključivao izvornu poziciju, ustavnu konvenciju, zakonodavnu i sudsku razinu nudi, s jedne strane, opravdanje političkog ustava i ostalih procedura za donošenje političkih odluka, a s druge strane način da se ocijeni ishod tih procedura. Ako, primjerice, hoćemo primijeniti spomenuti četverostupanjski postupak na konkretan zakon ili zakonski prijedlog, moramo zamisliti "idealne zakonodavce" koji se vode načelima pravednosti, djeluju u okviru pravednog ustava, ali još uvijek iza djelomičnog vela neznanja koji zaklanja njihove interese, životne planove, društveni status i sl. Zamišljamo, nadalje, kakav bi zakon ti zakonodavci donijeli. Svakako će se vrlo često dogoditi, a osobito kad ne postoji suglasje o najboljim sredstvima za postizanje nekog društvenog cilja, da su kriteriji za ocjenu pravednosti općeniti, ali i pomoću takvih kriterija često se može lako zaključiti da su određeni zakoni nepravedni. Ipak ti su zakoni legitimni, u tom smislu da postoji moralna obveza da se oni poštuju, jer su donešeni u proceduri koja je u skladu s načelima pravednosti i ustavne konvencije koja je iza vela neznanja ocijenjena pravednom. Kako, međutim, sada povući granicu između prihvatljive razine nepravde zakona, koja je cijena za suradnju u pravednim institucijama, i neprihvatljive razine nepravde koju proizvodi "nesavršena pravedna procedura"? Ne postoji moralna dužnost pošti-

vanja ekstremno nepravednih zakona, nego moralna i građanska dužnost nalaže suprotstaviti im se. Moramo uvijek imati na umu da je demokratsko načelo većine opravdano instrumentalno kao procedura koja proizvodi najmanje nepravde u uvjetima pravednog ustava. (Ostali su elementi pravednog ustava, poput jednakosti osnovnih sloboda, a među njima i jednakost političkih sloboda, opravdani koncepcijom pravednosti koja je izabrana iza vela neznanja.)

Osnova (načela većine) temelji se na načelima pravednosti i zato se možemo, kad okolnosti to dopuštaju, pozvati na ta načela protiv nepravednog zakonodavstva. Pravednost ustava ne jamči pravednost zakona koji se pod njim donose ... Podvrgavamo se demokratskoj vlasti jer je to nužno kako bismo podijelili teret funkcioniranja ustavnog poretka, koji će biti neizbježno manjkav zbog nedostatka mudrosti i propusta našeg osjećaja za pravednost (CP, 181).

77

*Od teorije
pravednosti do
teorije političke
legitimnosti*

Ako je teret nepravde prevelik, građani imaju pravo djelovati protivno zakonu kako bi uvjerali većinu koja je donijela zakon u nepravdu, pozivajući se na postojeće zajedničko razumijevanje pravednosti na kojemu se zasniva i samo većinsko načelo. Građanski neposluš Rawls definira kao "javan, nenasilan i savjestan, ali ipak politički čin protivan zakonu koji se obično poduzima u svrhu promjene javnih politika ili zakona" (Tp, 320, usp. CP, 181). Građanski neposluš je, dakle, politički čin jer se poziva na političku "savjest društva" u trenucima kada su načela pravednosti koja osiguravaju društveno zajedništvo stavljena u pitanje nepravednim zakonima. Vidjeli smo da je zajedničko razumijevanje pravednosti ono što proizvodi moralnu obvezu da se poštuju zakoni, te je razumljivo da, ako većina svojim političkim odlukama prijeti tom zajedničkom razumijevanju, "kida veze zajedništva i time izaziva na podčinjavanje ili na otpor" (CP, 182, usp. i Tp, 337). Cilj je građanskog neposluha da natjera većinu da preispita svoju odluku kad je vidi u svjetlu takvih njezinih posljedica kako bi se pokazalo postoje li još uvijek u zajednici dobra vjera i želja za suradnjom na pravednim osnovama. Razumljivo je stoga da je građanski neposluš nenasilan i da od onih koji u njemu sudjeluju Rawls traži djelovanje u okviru "vjernosti zakonu" (Tp, 322). To znači da sudionici građan-

skog neposluha budu spremni bez otpora podnijeti posljedice kršenja zakona, poput kazni, pritvora i sl. Ako, međutim, većina ostane pri nepravednom zakonu i obznani namjeru da perpetuira nepravdu opetovanim odbijanjem nenasilnih poziva na pravednost, Rawls ne odbacuje potpuno ni opravdanost nasilnog otpora (*CP*, 183). Rawls, naime, razlikuje društvo uređeno u skladu s koncepcijom pravednosti koju svi mogu prihvatiti, dakle s onime što smo nazvali zajedničkim razumijevanjem pravednosti, i društvo koje nije uređeno na taj način. Osnovna struktura društva koje nije uređeno u skladu sa zajedničkim razumijevanjem pravednosti može sustavno proizvoditi nepravde, primjerice povlašćujući jednu klasu ili skupinu na način koji je ostalim pripadnicima društva neprihvatljiv. U potonjem slučaju sredstva političkog otpora biraju se u skladu s procjenama koja će sredstva učinkovito dovesti do željenog cilja (*Tp*, 310).

Opravdanje građanskog neposluha ovisi o definiranju granice nepravde na kojoj prestaje moralna obveza poštivanja zakona. Rawls tu granicu povlači kod kršenja prvog načela pravednosti i načela jednakih mogućnosti jer smatra da je "teže ustanoviti" kršenje načela razlike. Nepravda kojoj se građanskim neposluhom suprotstavlja mora biti "bitna i očita". S obzirom na to da prvo načelo pravednosti "određuje opći status jednakog građanstva u ustavnom uređenju i u osnovi je političkog poretka" (*Tp*, 327), kršenjem tog načela očito se dovodi u pitanje pravednost cijelog poretka. U takve nepravde Rawls ubraja negiranje građanskih prava, poput prava da se bira i da se bude biran, slobodu savjesti i vjeroispovijesti, prava na slobodno kretanje i slobodan izbor zanimanja i sl. (*Tp*, 327). Nadalje, kršenje građanskih prava jest nepravda čije eksponiranje može probuditi i nesavršen osjećaj za pravednost većine. Kako smo u prethodnom poglavlju dokazivali, osnova je Rawlsove ugovorne teorije ideja jednakosti izražena u zahtjevu da načela pravednosti budu ona koja stranke iza vela neznanja prihvaćaju pod jednakim uvjetima. Kršenje načela pravednosti tako posredno znači nepriznavanje jednakosti na kojoj se ta načela temelje. Granica nepravde koju nemamo moralnu obvezu trpjeti jest u točki gdje većina zbog svojih nepravednih zakona s nama ne postupa kao s jednakima (*Tp*, 337). Tako postavljena granica pretpostavlja da je građanski neposluh primjeren odgovor na nepravdu samo u ustavnim demokracijama, jer legitimacijsko načelo jednakosti

dopušta propitivanje moralne ispravnosti vlasti, čak i one uspostavljene pravednom procedurom.

Takvo definiranje granice nepravde može se činiti nedovoljnim jer se, u krajnjoj liniji, ne dovodi u pitanje sam ustavni demokratski poredak. Pravednost tog poretka osigurana je time što on zadovoljava načela pravednosti koja su izabrana iza vela neznanja, a demokratska većina nema dovoljnu snagu preokrenuti taj temeljni izbor, jer je svaki takav pokušaj odvodi izvan dopuštene granice pravednosti i time je delegitimira. Nije stoga čudno što se Rawls suočio s optužbama o nedovoljnoj demokratičnosti svoje teorije. Učinivši političku obvezu predmetom prirodne dužnosti pravednosti i odustavši od načela *fair play*, Rawls je učinio svakoga vezanim za pravedni poredak, "neovisno o njegovim dobrovoljnim djelovanjima, bila ona performativnog ili nekog drugog tipa" (*Tp*, 294). Taj nedostatak je ono što se kod Rawlsa opravdano kritizira jer, ako slijedimo Beethamovu teoriju legitimnosti, primijetit ćemo da Rawls eksplicitno ne zahtijeva da građani izražavaju svoj pristanak s poretkom. Pristanak na koji se on oslanja jest hipotetički, te stoga uvijek postoji prijetnja da se ono na što bi ljudi pristali i ono na što ljudi zbilja pristaju razlikuje. To se zapravo događa i u situacijama koje opravdavaju građanski neposluh. Kakva je onda važnost hipotetičkog pristanka i zašto on ima prednost pred stvarnim pristankom? Tvrdi li Rawls da stvarni pristanak nema nikakvu normativnu snagu? U *Teoriji pravednosti* i člancima koji su joj prethodili Rawls ne tematizira eksplicitno važnost stvarno izražene potpore ustavnome demokratskom poretku, te se može činiti da stvarno izražena podrška poretku zbilja ne znači ništa u usporedbi s pravednošću koju poredak dobiva putem argumentacije iza vela neznanja i u četverostupanjskom postupku. Međutim, preuranjena bi bila ocjena da je izražavanje stvarnog pristanka građana nevažno.

Ne treba zaboraviti da je cilj građanskog neposluha natjerati većinu da preispita svoje stavove i, sukladno tome, proizvede promjenu u njenom *ponašanju*. Tek kad se takva promjena dogodi, može se reći da je legitimnost poretka ponovno uspostavljena. Zajedničko razumijevanje pravednosti uspostavlja se, u konačnici, u političkoj sferi i Rawls stalno ponavlja da je građanski neposluh politički čin. U tom se smislu može i dogoditi da su sudionici građanskog neposluha u krivu, te da granica do-

puštene nepravde nije prekoračena i da pojedini čin građanskog neposlušta ne postigne svoj konkretni cilj. No, istovremeno se postiže općenita svrha građanskog neposlušta kao institucije, a to je jačanje i razvijanje zajedničkog razumijevanja pravednosti. Kao što nije utemeljeno vjerovanje da većina uvijek ima pravo, još je manje utemeljeno vjerovanje da uporna manjina ima pravo. Ako se ne postigne suglasje, ne mora značiti da je jedna strana ostala u pravu, a druga u krivu, nego prije da je društvo izgubilo (ili da nije ni steklo) svoj temeljni kapital – zajednički osjećaj za pravednost (*Tp*, 340).

Nije stoga slučajno što se upravo u ulomku o građanskoj neposluštnosti pojavljuje pojam preklapajućeg konsenzusa (*Tp*, 340). U *Teoriji pravednosti* preklapajući konsenzus ne odnosi se na obuhvatne doktrine, nego na različite koncepcije pravednosti koje su ipak dovoljno bliske da dovode do istih političkih prosudbi. Ključno je, međutim, da postoji kolektivno dobro⁵⁴ – za-

⁵⁴ Pojam kolektivnih ili javnih dobara poznat je iz teorije javnog izbora. U užemu tehničkom značenju riječ je o dobrima koja se razlikuju od privatnih dobara po nekoliko karakteristika, a stupanj u kojem su te karakteristike prisutne određuje stupanj javnosti ili privatnosti nekog dobra. Potpuna javna dobra jesu ona kod kojih *ne postoji konkurentnost u potrošnji*, što znači da moja potrošnja tog dobra ne umanjuje količinu koja je dostupna za potrošnju ostalima. Primjeri mogu biti razni izumi poput formula za lijekove ili čak obična glazba. Moje uživanje u nekoj glazbi ne umanjuje uživanje drugoga, a i meni ostaje nesmanjena prilika za uživanje, jer to što sam danas čula neku pjesmu ne znači da ju neću moći slušati i sutra. U tom smislu to su dobra koja su “nepotrošiva”, za razliku od kruha ili piva. Neka su dobra na pola puta između glazbe i piva, pa tako, na primjer, ceste mogu biti zakrčene iako, kad nije gužva, moje korištenje ceste u načelu ne sprečava ostale da koriste cestu. Druga karakteristika je *nefakultativnost*. Jednom proizvedena javna dobra (ili javna zla) *moraju* se konzumirati. Malo je načina da ne konzumiramo zagađeni zrak, ili neurednost, ili čak čistu ružnoću nekog grada, kao što smo u drugom slučaju “primorani” konzumirati i čistoću njegova zraka, njegovu urednost i ljepotu. Treća je karakteristika *nemogućnost isključivanja* onih koji ne pridonose proizvodnji dotičnog dobra. Dok se na cestama mogu staviti naplatne kućice, teško je naplatiti korištenje svjetionika na moru. Posljednja je karakteristika *nedjeljivost ponude*. Kod potpunih javnih dobara jednom proizvedeno dobro dostupno je svima u jednakim količinama (opisi javnih dobara mogu se naći u: Laver, 2005, 62-74; McLean 1997, 21-22; Petak, 2001, 12-19). Neki filozofi uvode i ideju kolektivnih dobara koja su “intrinzična” u tom smislu da ih se proizvodi ne samo zbog njihove instrumentalne vrijednosti nego zbog njih samih (Raz, 1996, 198-200). Nadalje, i sama suradnja u proizvodnji takvih dobara smatra se intrinzičnim dobrom. Primjeri su sviranje u simfonijskom orkestru ili sudjelovanje u dobroj sportskoj igri, pri čemu se i članovi orkestra i članovi tima ponose svojim dobrim zajedničkim predstavama kao vlastitim kolektivnim dobrima. Dodatna sinergija između publike ili navi-

jednički osjećaj za pravednost koji omogućuje uvjete za građanski neposluh. Jer, “u fragmentiranim društvima kao i u onima koje pokreću grupni egoizmi, uvjeti za građanski neposluh ne postoje” (*Tp*, 340). U takvim društvima očito nije moguće na demokratski način (građanskim neposluhom) dovesti u pitanje nepravedne zakone jer ne postoji zajedničko stajalište s kojeg bi se oni propitivali. Ne postoji način propitivanja rezultata procedure jer ona nije opravdana (ili pak takvo opravdanje nije prihvaćeno) koncepcijom (ili bliskim koncepcijama) pravednosti o kojoj postoji konsenzus. Važno je, također, da se kolektivno dobro političke pravednosti može stvarati bez striktnog konsenzusa, nego je dovoljna potpora preklapajućeg konsenzusa. Nazire se, dakle, ideja da ista ili dovoljno slična načela pravednosti mogu biti poduprta s različitih strana, odnosno na različite načine. Upravo u ulomku o ulozi građanskog neposluha Rawls povlači razliku između svojeg shvaćanja ustavnosti, kojega je građanski neposluh važan sastavni dio, i srednjovjekovne ideje o vladavini zakona u kojoj nisu specificirane procedure za izražavanje pristanka odnosno neslaganja. Dva su elementa u toj usporedbi osobito važna. Najprije, Rawls ističe da, u situaciji kad je vlast dana od Boga kako bi na zemlji provodila Božju volju, legitimna vlast (na zemlji) postaje krajnji autoritet za pitanja pravednosti. Čak i kad je legitimna vlast u krivu, podanici se uvijek moraju pokoravati jer nisu oni ti koji odlučuju o pravednosti i nepravednosti (*Tp*, 337). Nadalje, suvremeni ustavni demokratski poreci, za razliku od srednjovjekovnih ideja o vladavini zakona, temelje se na ideji suverenosti naroda i njegova krajnjeg “autoriteta koji je institucionaliziran izborima, predstavničkim tijelima i drugim ustavnim oblicima”. Međutim, i u “čisto legalističkoj koncepciji ustavne demokracije” (*Tp*, 338) opet nema opravdanja za kršenje legitimno donesenog zakona, makar je osnova njegove legitimnosti demokratska. Tek kada postoje zajedničko razumijevanje pravednosti i općeprihvaćena načela pravednosti legitimna se vlast može dovoditi u pitanje, ali opet samo zato da bi se uspostavio novi, pravedniji pristanak. Rawls

jača koja se stvara tijekom predstave dodatno je kolektivno dobro uživanja u dijeljenju i sudjelovanju u dobroj predstavi ili utakmici (Taylor, 1997). Kad Rawls govori o kolektivnom dobru, on ima prvenstveno na umu intrinzična kolektivna dobra, čije je stvaranje također kolektivno dobro (*Tp*, 456-464 i 500; *JFR*, 201).

svoj strah od demokratskih većina ne pokušava smiriti pozivanjem na nedemokratske filozofske koncepcije pravednosti, nego metodama koje se kreću u okviru “vjernosti” demokratskom zakonodavstvu. Rawls poziva da se putem građanskog neposluha pitanja pravednosti opet rješavaju politički, ali tu krajnja instancija odluke neće biti “ni sudovi, ni izvršna niti zakonodavna vlast, nego biračko tijelo kao cjelina” (*Tp*, 342).

Ideje poput “vela neznanja” i “izvorne pozicije”, kao i Rawlsova načela pravednosti, u takvim su odlukama samo dio javne argumentacije i Rawls ne zahtijeva da one imaju povlašten položaj. On samo upozorava na to da će zajedničko razumijevanje pravednosti, ako postoji, omogućiti jedan tip politike u kojem neizbježne nepravde ustavnoga demokratskog poretka neće potkopati njegov temelj, nego će i u slučaju dubokih neslaganja očuvati zajedništvo kao preduvjet za postizanje pravednijih odluka.

Premda će etičke razlike uvijek biti prisutne, viđenje društvenog svijeta iz izvorne pozicije omogućuje postizanje temeljnog suglasja. Prihvatanje načela prava i pravednosti kuje spone građanskog prijateljstva i uspostavlja osnovu razumijevanja usred razlika koje i dalje opstaju. Građani mogu vidjeti da među njima postoji dobra volja i želja za pravednošću usprkos tomu što se suglasje može raspasti i kod ustavnih pitanja, a svakako i kod mnogobrojnih pitanja svakodnevne politike (*Tp*, 454).

“Političnost” i “demokratičnost” svoje teorije Rawls će početi isticati u članku *Pravednost kao pravičnost: politička, a ne metafizička* (Rawls, 1993), a kako smo već spomenuli prije, počevši od članka *The Domain of the Political and the Overlapping Consensus* (1989), počinje se eksplicitno baviti i pojmom legitimnosti. Razvijanjem ideje *političke* koncepcije pravednosti, a osobito ideja preklapajućeg konsenzusa i javnog uma, Rawlsovo shvaćanje legitimnosti dobiva svoj konačan oblik. U kasnijim Rawlsovim radovima eksplicitnije je razlikovanje pravednosti i legitimnosti, a i izravno se tematizira važnost izražene podrške građana. Okrećemo se stoga novijim radovima kako bismo pokazali da Rawls uzima u obzir sva tri elementa Beethamove definicije legitimnosti; dakle, osim zakonskog važenja, za određenje

legitimnosti, iznimno važnu ulogu imaju i opravdanje *u svjetlu* vjerovanja građana, te njihovo izraženo pristajanje uz poredak.

2.3. PITANJE STABILNOSTI

U raspravi o građanskom neposluhu postalo je jasno da veza-
nost građana za poredak mora biti moralne naravi. Kad su za-
koni nedopustivo nepravedni, građani su pozvani da djeluju
politički, ali to djelovanje mora biti izravno motivirano načel-
ima pravednosti i koncepcijom pravednosti koja ih obuhvaća.
Politička obveza također je moralna obveza koja se poštuje iz
osjećaja za pravednost.⁵⁵ Važno je stoga utvrditi mogu li načela
pravednosti djelovati tako da njihovo prihvaćanje bude moralna
obveza koju će ljudi u stvarnom svijetu moći voljno izvršavati.
Upravo je odgovor na to pitanje Rawls smatrao neadekvatnim
ili, bolje rečeno, neadekvatnim s obzirom na okolnosti u kojima
opstoje današnja demokratska društva. Politička koncepcija
pravednosti koja se ne uspije održati voljnom suradnjom građa-
na na koje se odnosi, ne može biti osnova legitimnosti demo-
kratskog poretka i stoga, smatra Rawls, nužno je “realističnije”
prikazati mogućnosti voljnog prihvaćanja nego što je on to učini-
o u *Teoriji pravednosti*.

Rawls, naime, smatra da je ponudio nerealan prikaz načina na
koji njegova koncepcija pravednosti generira vlastito prihvaća-

⁵⁵ Primjerice, politički teoretičar i dugogodišnji istraživač demokracije David Held ističe kako je za legitimaciju poretka nužno da ga građani smatraju vrijednim poštovanja. “Prema nekim političkim i društvenim analitičarima”, primjećuje Held, “sama činjenica da građani poštuju pravila ili zakone znači da je politički poredak ... prihvaćen, odnosno legitimiran. No problem s tim pojmom legitimnosti ... je taj da ne uzima u obzir različite moguće osnove za poštivanje naloga, poštivanja pravila ili pak za pristajanje ili za davanje suglasnosti. ... (Stoga) smatrat ću kako legitimnost uključuje to da ljudi slijede pravila i zakone jer ih zbilja smatraju ispravnima i vrijednim poštivanja” (Held, 1996, 249). Vidjeli smo da je pojam legitimnosti koji sadržava normativne aspekte korisniji i sa stajališta istraživača jer, primjerice, objašnjava da je veliki poslijeratni konsenzus u zapadnim demokracijama bio izraz instrumentalnog pristajanja na poredak u kojem “su cinizam, skepticizam i odvojenost od konvencionalne politike” bili “neutralizirani postojećim političkim uvjetima, i/ili ekonomskim uvjetima i/ili obećanjima o budućim koristima” (Held, 1996, 251). No, “uvjetni pristanak ili instrumentalno prihvaćanje statusa quo je potencijalno *nestabilno* upravo stoga što je uvjetno ili instrumentalno” (Held, 1996, 249). Legitiman poredak mora dakle moći proizvoditi trajno ili makar dovoljno dugoročno pristajanje.

nje. Naime, stranke iza vela neznanja, a kako bi u dobroj vjeri pristale na načela pravednosti, moraju uzeti u obzir mogu li se prihvaćena načela, u svjetlu onoga što znamo o ljudskoj psihologiji, u dobroj vjeri slijediti. Konceptija pravednosti, kako bi bila stabilna, mora biti sposobna proizvesti silnice koje će, ako dođe do odstupanja od pravedne sheme suradnje, moći vratiti društveni sustav, odnosno temeljne društvene institucije, u stanje pravednosti. Vidjeli smo koliko je to važno na primjeru građanske neposlušnosti. Rawlsovo opravdanje građanske neposlušnosti pretpostavljalo je postojanje zajedničkog razumijevanja pravednosti na koje se građani mogu pozvati kad se suprotstavljaju zakonima koje prelaze prihvatljivu razinu nepravde. Djelovanje na temelju takva zajedničkog razumijevanja jest moralno djelovanje jer je njegova motivacija (poput motivacije da se poštuju prihvatljivo nepravedni zakoni) prirodna obveza pravednosti za koju se stranke odlučuju iza vela neznanja. U tom smislu stranke prihvaćaju dva načela pravednosti ne samo kao kriterij za ocjenu društvenih institucija, nego i kao standard individualnoga moralnog djelovanja kad se ono odnosi na te institucije. Takvo se djelovanje može očekivati samo ako je ono dobro za osobe koje tako djeluju (*Tp*, 349).⁵⁶ Stoga Rawls u trećem dijelu razvija argumente kojima želi dokazati da društvo uređeno u skladu s načelima pravednosti nije samo pravedno nego i dobro za njegove građane.

Kako bismo dali objašnjenje za društvene vrijednosti, trebamo teoriju koja tumači ... dobro voljnog djelovanja iz javne koncepcije pravednosti u potvrđivanju društvenih institucija (*Tp*, 350).

Pojasnit ću problem pomoću opisa koji nam nudi Rawlsov dugogodišnji interpret i suradnik Samuel Freeman. Da bi objasnio problem stabilnosti, Freeman (1994, 624) koristi nekoliko rečenica iz Kantovog eseja *Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva* (1784). U tom eseju Kant piše:

⁵⁶ To je, naravno, stari problem poznat još iz Sokratove rasprave s Trasimahom i Glaukonom u Platonovoj *Državi*.

Najveći problem za ljudsku vrstu, na čije rješenje priroda nagoni čovjeka, jest uspostava građanskog društva kojim će se upravljati prema općem pravu. ... Da će (ta ideja) tako i posljednja biti provedena u djelo, proizlazi još i iz sljedećeg: za to su potrebni ispravni pojmovi o prirodi mogućega ustava, velika iskustva stečena tijekom mnogih svjetskih zbivanja, a uza sve to još i pripremljena dobra volja da se on prihvati (Kant, 2000, 23, 25).

Freeman ovako vidi Rawlsove odgovore na ta pitanja. Rawlsova koncepcija pravednosti i njezina dva načela (razvijeni u prvom dijelu *Teorije pravednosti*) daju odgovor na pitanje o “ispravnim pojmovima o prirodi mogućega ustava”. Drugi dio *Teorije pravednosti*, koji govori o institucijama, može se čitati i kao prikaz iskustava koja imamo kako bismo riješili problem pravednog ustava. Treći dio pokušava dati odgovor na pitanje o “dobroj volji da se on prihvati” (Freeman, 1994, 624-625). Pitanje je, dakle, hoće li koncepcija pravednosti uspjeti “proizvesti” tu dobru volju, čak i među ljudima koji prihvaćaju načela pravednosti i imaju osjećaj za pravednost. Ovo je pitanje ujedno i pitanje stabilnosti te koncepcije.

“Proizvodnja dobre volje” nije jedini način da se razmišlja o pitanju stabilnosti. Dapače, veliki dio političke filozofije pokušava dati odgovor na pitanje stabilnosti pod pretpostavkom da je proizvodnja dobre volje nemoguća ili nedovoljno jaka. Jedno rješenje problema stabilnosti jest Hobbesov suveren. On najprije sprečava da ljudi krše zakon koji je kolektivno racionalan (za sve je bolje da bude mir nego rat) kako bi za sebe priskrbili koristi, a zatim uvjerava one koji imaju namjeru poštivati zakon da neće zbog toga stradati od onih koji ga hoće prekršiti. Hobbesov suveren je tako opravdan, no ako svi ostali poštuju zakon, svatko ima motivaciju da ga ne poštuje i tako izvuče korist za sebe. Hobbesovo rješenje ne proizvodi dakle adekvatnu motivaciju da se poštuje zakon, osim straha od kazne. Hobbesovski tip rješenja za Rawlsa su i “sheme dobrog konstitucionalnoga dizajna koje su osmišljene tako da usmjere vlastiti (obiteljski) ili grupni interes na djelovanje u korist društvenih ciljeva upotrebom različitih instrumenata, poput ravnoteže moći i slične sheme” (Rawls, 1987, *CP*, 422). To je ideja “nevidljive ruke” u političkom poretku. Ipak, za Rawlsa ni to nije dovoljno.

Ništa analogno ograničenjima kompetitivnog tržišta ne vrijedi u ... slučaju ustavnog poretka; i ne postoje pravne sankcije... za mnoge tipove neustavnih radnji koje poduzimaju parlamenti i glavni nositelji izvršne vlasti, te političkih snaga koje predstavljaju. Vodeći politički akteri vode se stoga djelomično i onime što smatraju moralno dopustivim; kako ne postoji sustav ustavnih teža i protuteža koji bi uspio uspostaviti nevidljivu ruku koja će sigurno odvesti proces do pravednog ishoda, javni osjećaj za pravednost do neke je mjere neophodan. Izgleda, stoga, da ispravna teorija politike u pravednom ustavnom poretku pretpostavlja teoriju pravednosti koja objašnjava kako moralni osjećaji utječu na vođenje javnih poslova (*Tp*, 432).

Rawls tvrdi da je u vrijeme građanskog rata između vjerskih sekta vlastiti interes vjerojatno bio jedina motivacija na kojoj je Hobbes mogao izgraditi čvrstu teoriju političke obveze. Čini se da bismo mi morali moći učiniti više od toga. Budući da “smo užitnici tri stoljeća demokratske misli i razvijene ustavne prakse”, možemo razmišljati i o voljnom poštivanju zakona i političkom djelovanju zbog drugačijih (moralnih) razloga (Rawls, 1993, 55). Kad postoji *djelatna* želja da se učini ono što pravednost zahtijeva i kad svi vide da je ona kod svih prisutna, onda je “suveren”, odnosno sustav kazni, samo dodatno osiguranje (primjerice u slučajevima pribavljanja javnih dobara), a ne primarna motivacija za djelovanje (*Tp*, 435, 237-238). Nadalje, koliko god dobro postavljene institucije bile, mudar konstitucionalni dizajn neće uvijek spriječiti čak i iznimno nepravedne ishode. Mora stoga postojati način da se građane motivira da djeluju zbog načela pravednosti kako bi ustavni poredak trajnije opstao kao pravedan i stabilan. Postavlja se pitanje kako “pripremiti takvu dobru volju”. Vrlo pojednostavnjeno rečeno: ono što Rawls pokušava pokazati i što ga po vlastitom priznanju čini kantovcem⁵⁷ jest to da motivacija da se djeluje u skladu s načel-

⁵⁷ Zvonko Posavec smatra da je upravo Rawlsovo inzistiranje na motivima ono što ga razlikuje od Kanta. “Dok, prema Kantu, rasprava o motivima nema što tražiti u nauku o pravu, dotle se Rawls opširno bavi motivima, osobito pitanjem može li i kako jedna koncepcija pravednosti proizvesti kod građana djelotvoran *smisao za pravednost (sense of justice)* i *političku vrlinu* (Posavec, 2004, 57). I Rodin (2003) također objašnjava zašto Rawls nije kantovac, ali su njegovi argumenti

lima pravednosti proizlazi iz želje da se izrazi naša priroda kao slobodne i jednake moralne osobe.

Želja da se djeluje pravedno i želja da izrazimo svoju prirodu slobodne i jednake moralne osobe svode se, praktično govoreći, na jednu te istu želju. Kad netko ima istinita uvjerenja i ispravno razumije teoriju pravednosti, te dvije želje pokreću ga na isti način. Obje su sklone da se djeluje iz potpuno istih načela: naime onih koji su izabrani u izvornom položaju (*Tp*, 501).

Rawls je pokušavao dokazati da može postojati sklad između pravednosti i dobra, odnosno da su “dobro” i “pravedno” kongruentni. Riječima Briana Barryja, pitanje stabilnosti jest pitanje o postojanju adekvatne motivacije da se učini ono što pravednost od nas zahtijeva (1995, 875). Rawls, međutim, smatra da se upravo uspješno funkcioniranje institucija uređenih u skladu s načelima pravednosti kosi sa zahtjevom da koncepcija pravednosti proizvede vlastito prihvaćanje. Naime, u uvjetima zajamčenih osnovnih sloboda nije izvjesno, a bilo bi i vrlo čudno da jest, da nakon nekog vremena svi postanu rawlsovci ili kantovci, osim ako se iza vela neznanja ne dogodi neka vrsta preobraćanja. Dogodit će se, naprotiv, to da nastaju i opstanu različite obuhvatne vjerske, filozofske i moralne doktrine koje mogu biti i međusobno suprotstavljene. Rawlsova koncepcija pravednosti neće biti prihvaćena, kako on kaže, *on its own terms* ili *pro tanto*, jer se može činiti da je ona samo jedna od tih obuhvatnih suprotstavljenih doktrina, što bi značilo da se od građana s drugim obuhvatnim doktrinama ne može očekivati da je prihvate i djeluju u skladu s njom zbog moralnih razloga. Drugim riječima, ne može se postići sklad između pravednosti i dobra, te se ne može očekivati da će djelovanje u skladu s načelima pravednosti biti shvaćeno kao dobro za osobu koja tako djeluje.

drugaciji. On tvrdi da je Rawls “usvojio Wittgensteinovu kritiku identitetnoga pojma istine i taj je uvid aplicirao na praktične odnose među građanima. To je evidentan dokaz da od početka nije mogao biti kantovac” (2003, 7). To je točno u tom smislu da Rawls ne polazi od identitetnoga ili bilo kojega drugog pojma istine. Rawls, je naime, pokušao izbjeći i prihvaćanje i odbacivanje bilo kojeg pojma istine i pokazati da se moralna teorija može razvijati donekle neovisno o pitanjima o istini. On tvrdi da “je veliki dio moralne teorije neovisan o drugim dijelovima filozofije” (*CP*, 286).

U društvu koje je uređeno u skladu s načelima pravednosti može se očekivati da se načela pravednosti prihvate putem socijalizacije u pravednom društvu. To je drugi argument za stabilnost, a oslanja se više na nalaze moralne psihologije koji sugeriraju da postoje psihološki (prirodni) mehanizmi kojima se razvija osjećaj pravednosti kao odgovor na pravedno postupanje. Ti mehanizmi, u krajnjoj liniji, ovise o tome da pravedno postupanje nije suprotno onome što osoba smatra svojom koncepcijom dobra. Teško će se pravedno djelovati ako osoba smatra da joj pravedno djelovanje nanosi štetu. Djelovanje psihološkog mehanizma kojim se stječe osjećaj za pravednost i za koji Rawls tvrdi da je prirodan ljudima, zapravo je mehanizam recipročnosti. Ljudi imaju tendenciju da dobro uzvraćaju dobrim, a to potječe iz dječjeg samoljublja o kojem je govorio još Rousseau.⁵⁸ Rawls je uvjeren da je potencijal za razvijanje osjećaja za pravednost ugrađen u ljudsku prirodu, te kaže da “bića s drugačijom psihologijom ili nisu nikad postojala, ili su morala nestati u procesu evolucije” (*Tp*, 433). No, razvijanje te prirodne predispozicije ipak, u krajnjoj liniji, ovisi o tome kako ljudi shvaćaju svoje dobro i u kojoj mjeri djelovanje u skladu s načelima pravednosti podupire dobro kako ga ljudi shvaćaju, ili makar nije suprotno njemu. Ako se ne želi pretpostaviti da se društvo gradi “iz početka”, pa se djeca socijaliziraju u skladu s načelima pravednosti, mora se uzeti u obzir “činjenica permanentnog pluralizma” različitih i međusobno sukobljenih koncepcija dobra. Potrebno je stoga, prije nego što se oslonimo na djelovanje načela moralne psihologije, ustvrditi da načela pravednosti mogu biti prihvaćena ili da makar nisu u sukobu s različitim obuhvatnim doktrinama. Olakotna je okolnost to što Rawls nastoji pokazati da je njegova koncepcija pravednosti sukladna samo s *razumnim* koncepcijama dobra, dok bi se “nerazumne i iracionalne koncepcije dobra trebale samo obuzdati tako da ne potkopavaju jedinstvo i pravednost društva” (*Pl*, xv). Nadalje, Rawls tvrdi da su “ekvilibrij i stabilnost određeni s obzirom na pravednost osnovne strukture i *moralno ponašanje* pojedinaca, (te) da su *moralni osjećaji* nužni kako bi osigurali da

⁵⁸ Prvo psihološko načelo koje pridonosi razvijanju osjećaja za pravednost temelji se na djetetovu odgovoru na roditeljsku ljubav i glasi: “Dijete zavoli svoje roditelje samo ako oni vidljivo vole njega” (*Tp*, 406, pozivanje na Rousseaua je u bilj. 9 na str. 406).

osnovna struktura bude stabilna u smislu pravednosti” (kurziv A. M.). Moralni osjećaj koji je relevantan u ovom kontekstu jest *osjećaj za pravednost* i on daje primjerenu moralnu motivaciju za ispunjavanje “prirodne političke dužnosti”.

Osjećaj za pravednost pokazuje se na najmanje dva načina. Najprije, navodi nas na prihvaćanje pravednih institucija koje se odnose na nas i od kojih smo mi i naši partneri imali koristi... Drugo, osjećaj za pravednost rađa spremnost da se radi na (ili makar da se ne ometa) uspostavi pravednih institucija i na reformi postojećih onda kad to pravednost zahtijeva (*Tp*, 415).

U konačnici se “prirodne političke dužnosti” ispunjavaju iz osjećaja za pravednost, koji se može razviti u bilo kojoj pravednoj suradničkoj shemi i nije vezan specifično za politički odnos u kojemu se građani međusobno nalaze. Čini se tako da “Rawls ... poistovjećuje dužnost poštivanja pravednih institucija s općenitijom dužnošću da se bude pravedan” (Klosko, 1994, 256). U tom je smislu Rawlsova koncepcija pravednosti u *Teoriji pravednosti* zbilja preopćenita i nedovoljno politična.

Na kraju valja spomenuti da proces moralnog učenja, kako ga opisuje Rawls, može djelovati u korist bilo koje koncepcije (ne)pravednosti koja je prihvaćena u društvu. To donekle priznaje i sam Rawls u članku *The Independence of Moral Theory* (1975), gdje pokušava dokazati da se moralna teorija može razvijati ne čekajući odgovore na velika filozofska pitanja o prirodnom moralnom znanju, o teorijama osobnog identiteta i slično. Razmatrajući posljednje pitanje, Rawls je, pojednostavnjeno rečeno, ustvrdio da će kantovsko društvo proizvoditi kantovce, a utilitarističko utilitariste⁵⁹ (1975, *CP*, 300), te da se pitanje o

⁵⁹ To je otprilike kritika trećeg dijela *Teorije pravednosti* koju je Rawlsu uputio Samuel Scheffler (1979), a za koju Rawls kaže da ga je prva potaknula da ponovno promisli problem stabilnosti (Pl, xxviii). Ako je pitanje osobnog identiteta metafizičko pitanje, tvrdi Scheffler, onda stranke u izvornom položaju ne smiju znati jesu li kantovci ili utilitaristi. Međutim, ako stranke nemaju kantovski tip identiteta (dugoročne racionalne životne planove, uz što ide i čvršća identifikacija između naših “prijasnjih”, “sadašnjih” i “budućih” ja, onda nije isključeno da će stranke izabrati i utilitaristička načela pravednosti. Jer, kad bi stranke sebe vidjele kao “spremnike” zadovoljstva, ne bi imale ništa protiv načela koja će osigurati da ti spremnici budu što puniji.

tome koje je društvo bolje ne može riješiti pozivanjem na teoriju osobnog identiteta nego na “moralni sadržaj koncepcija i njihovu ukorijenjenost u ljudskoj senzibilnosti”, te na “komparativno istraživanje dobro uređenih društava” (1975, *CP*, 301).

Bolji uvid u problem stabilnosti, kao i u probleme koje on donosi Rawlsu možemo steći razmatranjem “nove” političke koncepcije pravednosti (u kasnijim radovima) i prijašnje, kako Rawls kaže, obuhvatne koncepcije. Tu razliku objašnjava kao razliku između moralne filozofije i političke filozofije koja se ograničava na domenu političkoga (*Pl*, xiii). Rawlsova “samokritika” može se shvatiti dvojako. Jedno je shvaćanje da je Rawls u radovima nakon 1980. sasvim nepotrebno odbacio ono najvrednije iz *Teorije pravednosti*. To shvaćanje zastupa, primjerice, Brian Barry (1995, 915). Za njega je Rawlsova interpretacija vlastite pozicije pomalo zbunjujuća. Naime, i u *Teoriji pravednosti* Rawls pretpostavlja da postoje različite koncepcije dobra, i to je upravo jedan od razloga zašto su ljudi iza vela neznanja kako bi odabrali načela pravednosti. Barry oštro kritizira Rawlsa zato što je svoju koncepciju pravednosti iz *Teorije pravednosti* nazvao obuhvatnom, za razliku od političke, kako ju je nazvao u *Političkom liberalizmu*. Najprije, Barry ne vidi probleme koje Rawls pronalazi u koncepciji pravednosti iz *Teorije pravednosti*. Rawlsova definicija razlike između moralne i političke filozofije zasniva se na tome što je prva “u svojem dosegu općenita” za razliku od “strogo političke koncepcije pravednosti” (*Pl*, xiii), a za “koncepciju se kaže da je općenita kada se odnosi na široko područje predmeta”. Nadalje, obuhvatne ili djelomično obuhvatne doktrine uključuju, osim političkih, i nepolitičke “ideale osobne vrline i karaktera koji oblikuju većinu našega nepolitičkog ponašanja” (*Pl*, 156). Po toj definiciji, smatra Barry, pravednost kao pravičnost uvijek je bila politička koncepcija jer se uvijek odnosila samo na osnovnu strukturu društva i imala je cilj “odrediti granice dopuštenog djelovanja, a ne postavljati supstancijalne ciljeve” (1995, 878).

Drugo je stajalište da je Rawls imao pravo što je kritizirao svoju prethodnu poziciju i što smatra da je *Politički liberalizam* alternativa *Teoriji pravednosti*. I Rawlsovo je stajalište o odnosu svojih radova prije i poslije 1980. naizgled ambivalentno. U predgovoru *Političkom liberalizmu* istovremeno tvrdi da su njegovi ciljevi u toj knjizi “posve drukčiji” (*Pl*, xiii) nego u *Teoriji pra-*

vednosti, ali i da njezin “cilj i sadržaj” zapravo ne predstavljaju “veliku promjenu u odnosu prema cilju i sadržaju *Teorije pravednosti*”, te da razlike između *Teorije pravednosti* i *Političkog liberalizma* ostavljaju “strukturu i sadržaj *Teorije pravednosti* u biti istima” (*Pl*, xiii-xiv). I u predgovoru revidiranom izdanju *Teorije pravednosti* Rawls ističe kako, da ponovno piše *Teoriju pravednosti*, ne bi napisao “posve različitu knjigu” (*Tp*, xi). Sam Rawls, dakle, ne smatra da je *Politički liberalizam* alternativa *Teoriji pravednosti*, niti da radovi nakon 1980. u značajnom smislu negiraju najvažnije nalaze *Teorije pravednosti*. Prije se može reći da *Politički liberalizam* smatra prirodnim nastavkom svoje prve knjige. To bi značilo da je *Teorija pravednosti* postigla svoj cilj, a taj je da razvije koncepciju pravednosti koja se “najviše približava našim promišljenim uvjerenjima o pravednosti, te... čini najprikladniju osnovu za institucije demokratskog društva” (*Pl*, xiii).⁶⁰ Rawls smatra da u *Teoriji pravednosti* nije uspio pokazati kako bi takva koncepcija pravednosti bila stabilna, odnosno kako bi ona mogla biti prihvaćena “zbog pravih razloga” od strane građana dobro uređenog društva. Sintaagma “zbog pravih razloga”, kako smo vidjeli, znači da se koncepcija pravednosti, kako bi bila stabilna, treba prihvatiti kao moralna dužnost, a ne kao pragmatično sredstvo za postizanje drugih ciljeva, ili zbog straha od prisile, ili zbog neznanja. To bi značilo da je Rawls u *Teoriji pravednosti* pokazao da je *pravednost kao pravičnost* najprikladnija osnova za demokratsko društvo, ali da nije uspio pokazati kako bi je mogli prihvatiti građani demokratskog društva kao motivaciju za djelovanje. Rješenje problema stabilnosti koje je, dakle, pitanje motivacije za djelovanje u skladu s načelima pravednosti ujedno je i rješenje problema političke dužnosti te legitimnosti.

Članak *The Domain of the Political and the Overlapping Consensus* sadržava ulomak koji pokušava jasnije predočiti usporedbu novijega Rawlsovog stajališta s *Teorijom pravednosti*. Kad Barry komentira taj ulomak, zadržava se samo na definiciji dobro uređenog društva i ne uzima u obzir mjesto u *Teoriji pravednosti* na kojemu Rawls govori o tome da stabilnost osnovne strukture ovisi o moralnim osjećajima. Moralni osjećaji se, za razliku od

⁶⁰ Razlika između te i vrlo slične formulacije ciljeva *Teorije pravednosti* sastoji se u tome što je ovdje ispušten pridjev “moralna” ispred osnove (usp. *Tp*, xviii).

prirodnih naklonosti (poput reakcija na roditeljsku ljubav), razvijaju samo u svjetlu “moralnih pojmova i njima pridruženih načela” (*Tp*, 421). Premda Rawls priznaje da i druge koncepcije pravednosti, poput utilitarizma i perfekcionizma, mogu poslužiti za razvoj moralnih osjećaja, on naglašava da

najbolja teorija mora ponuditi ... koncepciju dobro uređenog društva, koja je takva da težnja za (njegovim) ostvarenjem i održavanjem bude odgovorna prema našem dobru i da se nastavlja na naše prirodne osjećaje. Savršeno pravedno društvo treba biti dio ideala kojeg bi racionalni ljudi željeli više od bilo čega drugog, kad bi ga potpuno poznavali i iskusili. Sadržaj načela pravednosti, način na koji se do njih dolazi i stupnjevi moralnog razvoja pokazuju kako pravednost kao pravičnost nudi takav opis (*Tp*, 418).

Iz toga Rawlsovog opisa idealnog društva proizlazi da bi to društvo zapravo bilo najviše dobro svih ljudi. U tom se smislu ipak može posumnjati da je riječ o obuhvatnoj teoriji, što Barry samo uvjetno prihvaća. On je, naime, suglasan s Freemanom o tomu da *Teorija pravednosti* nije obuhvatna sve do posljednjeg poglavlja, gdje Rawls objašnjava “kongruentnost pravednosti i dobra” i u kojem iznosi kantovske razloge zbog kojih je za ljude dobro da potvrđuju svoj osjećaj za pravednost, odnosno da je djelovanje onako kako pravednost zahtijeva najveće dobro svih ljudi (Barry, 1995, 887; Freeman, 1994, 628).

Kako, međutim, Barry primjećuje, Rawls ni u *Teoriji pravednosti* nije tvrdio da je ispravnu motivaciju lako postići.

Kako bismo opravdali koncepciju pravednosti ne moramo tvrditi da svatko, bez obzira na svoje sposobnosti i želje, ima dovoljan razlog ... očuvati osjećaj za pravednost. Jer, naše dobro ovisi o vrsti osobe koja jesmo, o prirodnoj želji i težnji koje imamo i za koje smo sposobni. Može se čak dogoditi da postoje mnogi koji ne smatraju da je osjećaj za pravednost dobar za njih; no ako je tako, slabije su silnice koje pridonose stabilnosti. U takvim uvjetima kazneni će mehanizmi igrati veću ulogu u društvenom sustavu (*Tp*, 505).

Svi, dakle, za koje pravednost nije najveće dobro, protumačeno kantovski, morat će se prisiliti u različitoj mjeri ili će se računati na druge vrste pragmatičnih motivacija za postupanje u skladu s načelima pravednosti. To nije dobro ni u *Teoriji pravednosti*, a kako tvrdi Barry, u *Političkom liberalizmu* takvo je nešto ravno katastrofi (Barry, 1005, 890). Razlog je tomu, kako smo vidjeli, taj što u demokratskom društvu postoje “razumne obuhvatne doktrine”, a u kojima motivacija za pravedno djelovanje nije istovjetna motivaciji da se izrazi naša priroda kao slobodnih i jednakih moralnih osoba, nego je možda povezana s motivacijom da se slijedi Božja volja⁶¹ ili pak s nekom drugom moralnom motivacijom (usp. Freeman, 2003, 305). Nema razloga zbog kojih bi se takva vrsta motivacije trebala isključiti kao neprikladna za stabilnost. Dapače, inzistiranje na javnom opravdanju načela pravednosti koje sadržava kantovski ideal autonomije može biti i kontraproduktivno. Kako Freeman ističe, “to može imati učinak potkopavanja samopoštovanja mnogih i može uzrokovati *ressentiment*, jer su temeljne vrijednosti (primjerice vjera u Boga) tih ljudi implicitno proglašene pogrešnim” (Freeman, 2003, 305).

Pravednost kao pravičnost stoga se treba odreći ambicije da, osim opravdanja načela s kantovskih pozicija i preporuke o pravednim institucijama, propisuje i jedinstvenu motivaciju, najviše u cjelokupnom životu građana. Dovoljno je da se “izražavanje slobode i jednakosti” ograniči na javni identitet osoba kao građana, a da ne zadire u njihov nejavni identitet (Rawls, 1993, 49). No, to su već argumenti za “novu stabilnost” koja se temelji na preklapajućem konsenzusu, što je predmet slijedećeg ulomka. Na ovom je mjestu dovoljno primijetiti, nasuprot Barryju, da su stabilnost i legitimnost usko povezane i u *Teoriji pravednosti* i u *Političkom liberalizmu*, no da je ta veza u *Teoriji pravednosti* manje eksplicitna. Potreba za ispravnom motivacijom vidljiva je u razmatranju građanske neposlušnosti⁶² i u

⁶¹ Rawls je u jednome ranijem članku već bio spomenuo da se načelo jednake slobode savjesti može prihvatiti i s teološkog stajališta: “Ako je pravda na zemlji (izražena idejom pravednosti kao pravičnosti) Božja volja i ako Bog daje prednost ispovijedanju vjere u slobodnom društvu ..., argument za slobodu savjesti može počivati i na teološkim osnovama” (CP, 87).

⁶² I dio o pravednoj razini štednje sadržava tvrdnju “da ne postoji razlog zbog kojeg se demokrat ne bi mogao suprotstaviti narodnoj volji... Osoba ne prestaje

Rawlsovom inzistiranju da u normalnom djelovanju ustavnog poretka donositelji političkih odluka moraju, makar djelomično, biti motivirani javnom koncepcijom pravednosti kako bi se održala pravednost poretka. Ne trebamo se previše obazirati na to što je rasprava o građanskom neposluhu dio neidealne teorije, jer smo u prethodnim ulomcima vidjeli da je ona “stabilizacijski mehanizam” ustavnih demokracija i da je nužna kako bi “dobro uređena društva” ostala dobro uređena. Vidjeli smo da Rawls ne zastupa “legalističku koncepciju demokracije” u kojoj zakon i ustav imaju zadnju riječ, nego jedan ideal demokracije u kojoj zadnju riječ imaju građani koji djeluju na osnovi primjerene koncepcije pravednosti. Poredak u kojemu nema prostora za takvo djelovanje zatvara prostor između pravednosti i prava, a upravo u tom prostoru ima mjesta za ideju legitimnosti.⁶³

Sada možemo jasnije vidjeti u kojem smislu “opis stabilnosti u trećem dijelu *Teorije pravednosti* nije konzistentan s gledištem kao cjelinom” (*Pl*, xiv). Rawls, naime, zbilja razvija političku koncepciju pravednosti i u tom je smislu *Teorija pravednosti* poduhvat primjeren političkoj filozofiji. No, politička filozofija zahtijeva drugačiji opis stabilnosti od Rawlsova. Rawls je pokušao dati prikaz stabilnosti primjereniji moralnoj teoriji, iako naglašava da za etičke teorije “kriterij stabilnosti nije presudan”, te da su ga “neke etičke teorije potpuno zanemarile” (*Tp*, 399). No, za političku je filozofiju problem stabilnosti fundamentalan. Ako je “gledište kao cjelina” dio političke filozofije, onda i prikaz stabilnost mora biti primjeren političkoj filozofiji. Drugim riječima, politička filozofija mora dati primjereniju teoriju legitimnosti, jer nelegitiman poredak ne može biti stabilan.

biti demokrat sve dok ne smatra da bi neki drugi oblik vladavine bio bolji i ne usmjeri svoje napore k tom cilju” (*Tp*, 261).

⁶³ Taj se zaključak, smatram, poklapa s nalazom iz spomenutog Rodinova rada kako “ustavna država mora biti legitimirana i autonomnom i konsenzualnom pravdom, a ne samo demokratskom većinom, ili njezinim ideološkim surrogatom, većinskim uvjerenjem u ma kakvu ideju metafizički ili empirijski, ili historijski stilizirana dobra”, te s njegovom sljedećom tvrdnjom: “Pravda koja ima izravnu, *fair*, a ne demokratski posredovanu privolu građana, dakle pravednost koja nije zajamčena ni demokracijom, ni državnom prisilom, nego građanskom kulturom i aktivnim građanima koji političkim diskursom usklađuju međusobne nejednakosti, takva je pravda realna dopuna demokratskoj legitimaciji vladavine” (Rodin, 2003, 13, 11).

2.4. KORACI DO NOVE POLITIČKE STABILNOSTI

Već smo spomenuli da je ideja preklapajućeg konsenzusa Rawlsov pokušaj da ponudi “realističnije” rješenje stabilnosti, što će ga dovesti i do eksplicitnijeg formuliranja načela političke legitimnosti. Legitimnosti se pak spominje tek nakon sistematizacije svih “novih” momenata koji su se u njegovoj teoriji pojavili nakon *Teorije pravednosti*. Za problem legitimnosti važne su “četiri općenite činjenice”, koje se mogu nazvati i *političkim* uvjetima primjene pravednosti,⁶⁴ a s njima i ideja o političkoj (a ne metafizičkoj) koncepciji pravednosti, postavka o teretima suđenja i uvođenje ideje političke domene, odnosno političkog odnosa. Svi ti elementi vode do ideje preklapajućeg konsenzusa, te do ideje javnog uma, koje su osnova za formuliranje liberalnog ideala političke legitimnosti. U ovom ćemo ulomku prikazati samo put do preklapajućeg konsenzusa i njegovu vezu s liberalnim idealom političke legitimnosti, a u sljedećemu ideju javnog uma.

Rawlsov prijelaz ka *Političkom liberalizmu* može se shvatiti kao dopuna, a ne kao alternativa *Teoriji pravednosti*, koja služi prilagođavanju argumenata iz *Teorije pravednosti* specifičnom predmetu političke pravednosti. Nedostatak koji je pokušao nadomjestiti dobro je izrazio Rawlsov dugogodišnji prijatelj Burton Dreben:

⁶⁴ Već u članku *The Idea of an Overlapping Consensus* Rawls uvodi ideju o uvjetima za primjenu *političke* pravednosti (1987, 445). Prisjetit ćemo se da uvjeti primjene pravednosti uključuju relativnu oskudnost poželjnih dobara, premda ne takvu koja čini društvenu suradnju igrom nultog zbroja, te subjektivne razlike u koncepcijama dobra i životnim planovima. Te uvjete Rawls dopunjava takozvanom “činjenicom permanentnog pluralizma”, koja znači da bi primjena načela pravednosti na institucije (a prije svega jamstva osnovnih sloboda) samo pooštrila subjektivne uvjete pravednosti jer bi omogućila postojanje različitih i sukobljenih, a obuhvatnih filozofskih, moralnih i vjerskih doktrina. I nadalje, nametanje jedinstvene obuhvatne doktrine zahtijevalo bi upotrebu ugnjetava-lačke moći države. Čini se da u tom članku među uvjete političke pravednosti ubraja i ideju da “trajni i stabilni demokratski poredak... mora imati voljnu i slobodnu potporu velike većine barem svojih politički aktivnih građana”, te ideju da u demokratskim društvima postoje intuitivne ideje iz kojih je moguće razviti političku koncepciju pravednosti (Rawls, 1987, 425). Međutim, tek je u *The Domain of the Political* tim uvjetima dodao i ideju tzv. “političkih odnosa” među demokratskim građanima, koji su osnova za ekspliciranje i ideje političke legitimnosti.

Kad se govori o prirodi pravednosti, makar prema Rawlsu, ne treba samo doći do teorije pravednosti; potrebno je, također, istaknuti zašto je teorija koja se razvija stabilna, zašto će društvo zasnovano na toj teoriji nastaviti trajati zauvijek. Nije dovoljno doći do nečega što će biti apsolutno dobro na Platonovom nebu; iznimno je važno imati nešto što će biti dobro i na Platonovoj zemlji i što će se trajno smatrati korisnim (Dreben, 2003, 317).

Kao pandan općenitim uvjetima primjene pravednosti,⁶⁵ Rawls uvodi specifičnije uvjete primjene političke pravednosti pod nazivom “četiri općenite činjenice” političke sociologije i ljudske psihologije. Prva je već spomenuta činjenica permanentnog pluralizma razložnih obuhvatnih koncepcija dobra. Primjena dvaju načela pravednosti zahtijeva jamstvo osnovnih sloboda, što znači da se ne može očekivati ili tražiti ni indoktrinacija ni prisilno nametanje jedinstvene obuhvatne doktrine. Dapače, druga politička činjenica govori da bi pristajanje uz jedinstvenu obuhvatnu doktrinu zahtijevalo prisilno ugnjetavanje svih koji se ne poistovjećuju s dominantnom doktrinom. Treća, za političku legitimnost osobito važna, činjenica jest da “trajan i siguran demokratski poredak... mora biti voljno i slobodno poduprt od strane velike većine barem onih građana koji su politički aktivni” (Rawls, 1989, CP, 475). Upravo ta činjenica zahtijeva “političku koncepciju pravednosti”. Četvrta je činjenica da politička kultura demokratskih društava sadržava “fundamentalne intuitivne ideje” iz kojih se može razviti politička koncepcija pravednosti.

Od svih fundamentalnih ideja Rawls smatra da je ideja društva kao pravičnog sustava suradnje najtemeljnija. Iz te ideje proizlazi i ideja osobe shvaćene kao slobodne i jednake. Društvena suradnja ima tri obilježja:

- (1) Suradnja se razlikuje od puke društveno koordinirane aktivnosti ... Suradnjom upravljaju javno priznata pravila i procedure koje oni koji surađuju prihvaćaju i za koje smatraju da na primjeren način reguliraju njihovo ponašanje.

⁶⁵ Prisjetit ćemo se da su to relativna oskudica željenih dobara i pluralizam koncepcija dobra.

- (2) Suradnja uključuje ideju pravičnih uvjeta kooperacije: to su uvjeti koje svaki sudionik može razložno prihvatiti pod uvjetom da ih na isti način prihvaća i svatko drugi.
- (3) Ideja društvene suradnje zahtijeva da svaki sudionik ima racionalni interes ili dobro (Pl, 14).

Osoba je netko tko može sudjelovati u tako definiranoj društvenoj suradnji. U skladu s tradicijom koja počinje od antike, osoba je netko tko je sposoban biti građanin. S obzirom na određenje društvene suradnje, osoba je svatko tko ima koncepciju dobra (što je povezano s trećim obilježjem društvene suradnje) i svatko tko ima osjećaj za pravednost (što je neophodno zbog drugog obilježja društvene suradnje). Osim tih dviju sposobnosti, svaka osoba ima i neku konkretnu koncepciju dobra koju pokušava ostvariti u društvenoj suradnji. Nadalje, na temelju tih moralnih moći (te umskih moći mišljenja, suđenja i zaključivanja) osobe su slobodne i jednake (u smislu da svatko posjeduje te moći u dovoljnom stupnju). Kako su dvije moralne moći – sposobnost za koncepciju dobra i za osjećaj pravednosti – ono što čini osobu, Rawls osobama pripisuje i dva interesa višeg reda za očuvanje i razvijanje svojih moralnih moći (Pl, 66).

Ideja društva kao sustava pravične suradnje (a s njom i ideja osobe), koja je dio političke kulture, može se razlikovati od ideje društva iz perspektive pojedinih obuhvatnih doktrina. No, to nas ne smije zabrinjavati sve dok koncepcija pravednosti ne proturječi tim doktrinama. Uloga političke kulture demokratskog društva jest da omogući izgradnju političke koncepcije pravednosti koja, kao i u *Teoriji pravednosti*, ima specifičan predmet – osnovnu strukturu društva, ali se prikazuje kao *samostalno* gledište (Pl, 11). Politička koncepcija pravednosti sa svoja dva načela i sa smjernicama za njihovu primjenu mora biti razvijena uz pomoć relativno proširenih i nekontroverznih ideja kako bi je građani, podijeljeni različitim i suprotstavljenim obuhvatnim doktrinama, mogli prihvatiti zbog pravih (moralnih) razloga. Korištenje ideja iz postojećeg fonda demokratskih tradicija ne treba poistovjećivati s izvođenjem ispravnih zaključka iz danih premisa (Rawls, 2004, 6). To bi političku koncepciju pravednosti učinilo potpuno uvjetovanom danim polaznim pretpostavkama. Ono što pokreće Rawlsov “politički” projekt jest traganje za najprimjerenijom interpretacijom odnosa izme-

đu vrijednosti slobode i jednakosti. Problem je upravo u tome što “nije formulirano primjereno i općeprihvaćeno razumijevanje ideja slobode i jednakosti, implicitno prisutnih u javnoj kulturi demokratskih društava, a ni primjeren način na koji se trebaju odvagnuti prava utemeljena na tim idejama” (Rawls, 2004, 5). Rawlsov je praktični cilj stoga iskoristiti postojeće ideje za koje smatra da su dovoljno jake i pomoću njih “konstruirati” novu osnovu suglasja.

Mi ponajprije moramo otkriti i izraziti dublju osnovu suglasja za koju se nadamo da postoji u zajedničkom razumijevanju; ili čak začeti i oblikovati polazne točke zajedničkog razumijevanja tako što će se uvjerenja proizišla iz povijesne tradicije izložiti u novom obliku, povezujući ih sa širokim rasponom naših dobro promišljenih uvjerenja (Rawls, 2004, 6).

Glavni alat za takvu konstrukciju ostaje izvorni položaj jer on predstavlja uvjete u kojima su stranke predstavnici osoba koje imaju dvije moralne moći i dva interesa višeg reda za prakticiranjem tih moći. Taj je postupak zapravo isti kao i u *Teoriji pravednosti* (Tp, 508-509), samo što je krug adresata specificiran, kao i fond relevantnih promišljenih uvjerenja.⁶⁶ Riječ je, naime, o uvjerenjima koja su dobila javnu potvrdu u dugotrajnome zajedničkom političkom životu. Tako javna kultura “obuhvaća političke institucije ustavnog režima te javne tradicije njihove in-

⁶⁶ Kako je već primijećeno (O’Neill, 2003, 320), Rawlsovo neprestano korištenje zamjenica “mi” i “naši” još je u *Teoriji pravednosti* upućivalo na ograničenost kruga adresata i fonda promišljenih uvjerenja. Richard Rorty je također priznao da se još u *Teoriji pravednosti* mogla prepoznati ograničenost kruga adresata (1994, 183-184). Među ostalima, John Gray je istaknuo da nijedna teorija koja kreće od “naših u potpunosti razvijenih moralnih osjećaja” ne može dati univerzalne rezultate, jer bi se tada moralo pretpostaviti (pogrešno, kako je to Hume učinio) da je “ljudska priroda uglavnom ista u svim vremenima i na svim mjestima” (Gray, 1989, 38). Rawlsova teorija tako istražuje “određenu moralnu i političku perspektivu – onu liberalnog društva – ali ne osvjetljava njene pretpostavke i ne daje im transcendentarno opravdanje” (Gray, 1989, 38). U kasnijim radovima Rawls je samo razjasnio da nije ni imao namjeru ponuditi transcendentarno opravdanje. Zapravo, misao o nepromjenjivoj ljudskoj prirodi rijetko se nalazi kod Rawlsa. Ona se, primjerice, pojavljuje u jednoj bilješci u kojoj Rawls uspoređuje svoj pogled na moralnu filozofiju sa Sidgwickovim, te ga citirajući kaže da moralna filozofija pokušava izraziti “u potpunosti i s jasnoćom one primarne intuicije Razuma, čijom se znanstvenom primjenom može sistematizirati i ispraviti zajednička moralna misao čovječanstva” (Tp, 45).

terpretacije (uključujući i sudbene), kao i povijesne tekstove i dokumente koji predstavljaju zajedničko znanje” (Pl,12). Politička koncepcija pravednosti koristi političku kulturu demokratskog društva kao materijal za konstrukciju; ako konstrukcija uspije, dobili smo novi način povezivanja onoga u što vjerujemo (kao i razloge da neka vjerovanja odbacimo) u koherentnu cjelinu. Tu cjelinu drži na okupu odnos između njezinih dijelova, a ne jedinstven zajednički temelj. Već smo pokušali ilustrirati tu ideju pomoću analogije s urbanističkom cjelinom kakav je grad. Grad čini specifičan odnos elemenata koji ga tvore. Grad ne mora (iako to vjerojatno može) imati zajedničke temelje da bi bio grad.

Politička koncepcija pravednosti, osim što može koristiti fond zajedničkog demokratskoga političkog znanja, mora uzeti u obzir i pluralizam razložnih obuhvatnih doktrina. Rawls definiciju razložne doktrine ostavlja “namjerno nepreciznom”, pa su tako obilježja razložne doktrine da “obuhvaća glavne vjerske, filozofske i moralne aspekte ljudskog života na, više-manje, koherentan i konzistentan način”, da “organizira i karakterizira priznate vrijednosti tako da su one međusobno kompatibilne te izražavaju razumljiv pogled na svijet”, te da je podložna promjenama u svjetlu dobrih razloga (Pl, 53-54). Budući da Rawls pretpostavlja da razložne osobe prihvaćaju razložne doktrine, onda je granica razložnog zapravo definirana onime što bi razložna osoba prihvatila. A osoba je razložna ako je spremna uključiti se u društvenu suradnju na temelju načela koje i drugi sudionici mogu prihvatiti i kojih se mogu pridržavati. U tom smislu, razložnost je dio ideje društva kao pravične suradnje i izražava ideju recipročnosti. Želja da se sudjeluje u pravičnoj shemi suradnje usporediva je sa željom da se sudjeluje u dobro odigranoj igri (utakmici i sl.). Premda svaka strana u igri želi pobijediti, razložni igrači ne žele pobijediti na nepošten način (potkupljivanjem sudaca i sl.).

Drugi aspekt razložnosti jest prihvaćanje tereta suđenja.⁶⁷ Razložne osobe priznaju da se, i kad to žele i kad imaju dobru volju, u

⁶⁷ Rawls nabraja šest tereta suđenja: teškoća prosuđivanja složenih dokaza, davanje različite težine dobrim razlozima, neodređenost pojmova koja stvara poteškoće u interpretaciji, teškoće u uspoređivanju različitih vrsta dobrih razloga, ograničenost društvenog svijeta koji ne može ostvariti sve željene vrijednosti (Pl, 51-52).

postojećim uvjetima demokratskih društava ne može doći do razložnog sporazuma, posebno o najvišim stvarima. To nije epistemološka tvrdnja o nemogućnosti postizanja suglasja zbog ograničenja ljudskog uma; ona je prije (kao i sam razložni pluralizam) tvrdnja o uvjetima pod kojima opstaju demokratska društva. Činjenica da će ljudi, ako su im zajamčene osnovne slobode, potvrđivati različite obuhvatne doktrine vodi tomu da gledaju svijet iz različitih perspektiva, od kojih je svaka razložna. To vodi priznavanju da nije nerazložno da netko gleda svijet na drugačiji način od nas, premda možemo smatrati da je drukčiji pogled u biti neispravan. Rawls zaključuje da “trebamo priznati *praktičnu* nemogućnost postizanja razložnog i izvedivog slaganja u suđenju o istinitosti obuhvatnih doktrina, naročito slaganja koje bi moglo služiti nekoj političkoj svrsi, recimo postizanju mira i sklada u društvu što ga karakteriziraju vjerske i filozofske razlike” (Pl, 57). Stoga je razložno da se odluka o političkoj koncepciji donosi iza vela neznanja, odnosno u uvjetima gdje će se deliberacija o načelima odvijati neovisno o obuhvatnim doktrinama.

Iz definicije razložnih osoba proizlazi da bi one smatrale nerazložnim “koristiti se političkom moći, ako je posjeduju, kako bi suzbile obuhvatna gledišta koja nisu nerazložna, iako se razlikuju od njihovih” (Pl, 55). Pretpostavlja se da je nerazložno potvrđivati obuhvatnu doktrinu koja zahtijeva da se doktrina nameće državnom prisilom. Činjenica ugnjetavanja govori da je takvo korištenje političke moći ne samo nerazumno, nego da bi ugrozilo svaki demokratski poredak jer se demokratski poreci mogu održati samo uz potporu velike većine građana. Brian Barry (1992) pokušava pokazati kako bi ugnjetavanje bilo racionalan način djelovanja za pripadnike neke obuhvatne doktrine, jer bi nakon prolaznih problema oko prisilne indoktrinacije uslijedilo potpuno prihvaćanje obuhvatne doktrine od strane druge ili treće generacije koja bi, za razliku od prve generacije, počela voljno prihvaćati “službenu” obuhvatnu doktrinu. Rawls se ne slaže s takvim predviđanjima. Činjenica ugnjetavanja govori da bi za trajno održavanje vjerovanja u jedinstvenu obuhvatnu doktrinu (pa bila ona i liberalna) bilo nužno *trajno* i *neprestano* raditi na suzbijanje hereze. Inkvizicija nije bila izgred, nego neizbježna posljedica ambicije da se uspostavi jedinstvo pomoću zajedničke obuhvatne doktrine (Pl, 33).

Za Rawlsa je pitanje stabilnosti povezano s pitanjem ostvarivoga društvenog jedinstva. Već je spomenuto da je postizanje političke stabilnosti demokratskog poretka jedan aspekt njegove legitimnosti. Slijedi, stoga, da je društveno jedinstvo ovisno o legitimnosti poretka – samo legitimni poreci mogu biti stabilni i osigurati u dovoljnoj mjeri vrijednosti zajedništva, spone građanskog prijateljstva ili osjećaj zajedništva, što su sve izrazi koje Rawls koristi kako bi iskazao dobrobit što proizlazi iz prihvaćanja zajedničke koncepcije pravednosti. Zajednička koncepcija pravednosti jest, kako smo vidjeli, zajednički politički kapital društva ili kolektivno dobro koje omogućuje društvenu suradnju s ciljem davanja i primanja pravednosti. Ako je Rawls oduštao od ideje da stabilnost utemelji na dokazivanju da je pravedno djelovanje najviše dobro pojedinaca, jer je izraz njihove slobode i jednakosti kao osoba, nipošto nije odustao od ideje da je pravednost najviše dobro i najviši cilj društva kao cjeline. Društvo uređeno sukladno koncepciji pravednosti, koju svi građani prihvaćaju i znaju da je i svi drugi prihvaćaju zbog dobrih razloga, jest “dobro uređeno društvo”. Kako bi taj ideal bio realističan, građanima je ostavljeno da sami odluče o tome u kakvu je odnosu politička koncepcija pravednosti s njihovim obuhvatnim doktrinama. Pravedno djelovanje više se ne zahtijeva kao izraz naše slobodne i jednake prirode, nego može biti motivirano i drugim vrstama moralnih (i/ili vjerskih) razloga. Budući da je koncepcija pravednosti razvijena pomoću široko prihvaćenih ideja implicitnih demokratskoj kulturi, budući da artikulira samo političke vrijednosti i izražena je za poseban predmet – osnovnu strukturu društva, Rawls se nada da ona može biti poduprta ili da makar neće doći u sukob s razložnim obuhvatnim doktrinama koje postoje u društvu. Ta je nada ili, kako Rawls kaže, “obrazovana pretpostavka”, da pravednost kao pravičnost (ili pak obitelj sličnih političkih koncepcija pravednosti) može postati žarištem preklapajućeg konsenzusa razložnih filozofskih, vjerskih, moralnih obuhvatnih doktrina koje postoje i opstaju u društvu.

Za izgled neke političke koncepcije da postane žarištem preklapajućeg konsenzusa važno je da stvara društvene uvjete u kojima će moći opstati razložne obuhvatne doktrine koje, sa svoje strane, mogu podržati takvu političku koncepciju. Ti se izgledi povećavaju na dva načina. Prvi je istovjetan kao i u *Teoriji*, a

odnosi se na djelovanje moralne psihologije. Pretpostavlja se da se uz pomoć političke koncepcije koja garantira osnovne slobode i pravednu raspodjelu društvenog bogatstva tijekom vremena razvijaju političke vrline i vrijednosti koje čine “politički kapital društva” (Pl, 140). Drugi je uvjet da politička koncepcija, premda izražava “vrlo velike vrline”, te vrline ne proglašava najvišima u *intrinzičnom smislu* (Pl, 141). Stoga je važno da se koncepcija pravednosti izvede neovisno o obuhvatnim doktrinama, te da se vrijednosti koje ona artikulira prikažu kao velike, ali ipak komplementarne, ili da makar nisu u izravnom sukobu s vrijednosnim sustavima obuhvatnih doktrina. Ideja je da se produbi konsenzus koji je postignut o slobodi savjesti na cijelu političku koncepciju. Sloboda savjesti, koja je prihvaćena kao kompromis nakon vjerskih sukoba, nije zahtijevala da se ljudi odreknu “istinske vjere”, nego da odustanu od progona “nevjernih”. Tijekom vremena tolerancija je postala prihvaćena i unutar vjerskih doktrina kao načelo “slobode vjeroispovijesti”, uz obrazloženje da se i istinska vjera mora slobodno prihvatiti, te da država ne smije biti zadužena za spašavanje duša. Načelo slobode vjeroispovijesti, prihvaćeno kao način da se prekine rat između iscrpljenih strana, tako je s vremenom dobilo moralnu patinu. Rawls se nada da se nešto slično može dogoditi i s dvama načelima pravednosti (ili nekom sličnom koncepcijom). Njegova je filozofija zapravo obrana te nade. No, kako i sam priznaje, ideja preklapajućeg konsenzusa nije bila dovoljna da se formulira novi prikaz stabilnosti. Stoga, gotova dva desetljeća od objavljivanja *Teorije pravednosti*, uvodi ideju specifične političke domene, specificira liberalno načelo legitimnosti, te s njim povezanu ideju javnog uma.

2.5. POLITIČKA DOMENA I LIBERALNO NAČELO LEGITIMNOSTI

Osim specifičnih uvjeta koji postoje kao činjenice u političkoj kulturi demokratskih društava, Rawls uvodi i ideju političke domene ili specifično političkog odnosa. Kao što su uvjeti primjene političke pravednosti pandan općenitim uvjetima za primjenu pravednosti, tako je specifičan politički odnos nadopuna obilježja odnosa u kojem se ljudi nalaze u osnovnoj strukturi društva. Rawls je u *Teoriji pravednosti* tvrdio da je up-

ravo osnovna struktura društva prvi predmet pravednosti jer u nju ulazimo rođenjem i ona ima presudan utjecaj na naš životni put od početka našeg života. Ta struktura utječe na naše mogućnosti i prije nego što uopće uđemo u dob u kojoj možemo dati bilo kakav pristanak. Time nas je Rawls zapravo pozvao da promatramo naš društveni svijet iz perspektive tek rođene djece,⁶⁸ a ne, poput Hobbesa, iz perspektive ljudi koji su taj čas poput gljiva niknuli iz zemlje kao odrasli. I zato se o načelima osnovne strukture odlučuje iza vela neznanja, jer pozivanje na puki faktični pristanak zanemaruje činjenicu da nikako ne možemo utjecati na okolnosti u kojima se pristanak traži i daje, a koje onda na njega presudno utječu. Ta nedobrovoljnost prvo je glavno obilježje političkog odnosa u koji "ulazimo rođenjem, a izlazimo smrću".⁶⁹ Tako je hipotetički pristanak iza vela neznanja, paradoksalno, realističniji način gledanja na ideju ugovora i pristanka od, primjerice, libertarijanskog zahtjeva za stvarnim pristankom.⁷⁰

Možda je dobro na ovom mjestu dati dodatno objašnjenje. Premda većina ljudi postaje državljanima neke zemlje rođenjem, jedan dio to postaje naturalizacijom. U nekim zemljama prihvaćanje državljanstva uključuje i određenu prisegu lojalnosti državi čiji se državljanin postaje. To znači da jedan dio građana ipak daje stvarni pristanak. Možemo lako zamisliti pravilo koje zahtijeva od svakoga punoljetnog državljanina da prilikom

⁶⁸ Kako je očito da tek rođena djeca ne mogu sama biti stranke iza vela neznanja, Rawls zahtijeva da zapravo stranke procjenjuju načela pravednosti iz perspektive svoje djece. "Kako bi se čovjek mogao suočiti sa svojom djecom, on mora inzistirati na dva načela pravednosti" (CP, 87).

⁶⁹ Spomenuli smo da pravo iseljavanja nikako ne utječe na karakterizaciju političkog odnosa kao nedobrovoljnog upravo zato što emigrirati možemo tek kao odrasli ljudi, kad smo tako reći već formirani u osnovnoj strukturi društva iz kojega emigriramo.

⁷⁰ Stoga su kritike koje Rawlsu zamjeraju što ne pravi pravu razliku između pitanja opravdanja i pristanka (Simmons, 2001) promašene zbog očite činjenice naše "uronjenosti" u društvo. Ukazujući na različite polazne pretpostavke Lockea i Rawlsa, Simon Cushing je dobro izrazio Rawlsov stav: Naša društvena uronjenost kao očita empirijska činjenica ima normativne posljedice zato što naša kultura oblikuje naša jastva i zato što je javno-politički aspekt te kulture izvor bilo kojih načela koja se mogu koristiti u kritici države. Mi smo, zapravo, prirodno politični stoga jer smo prirodno društveni (činjenično, a ne kao teorijski postulat, nap. A. M.), i sloboda od društva koju vrednuju Locke i Simmon za nas je neostvariva. Za Rawlsa bi to bila sloboda od samih pretpostavki slobode (Cushing, 2003, 229).

preuzimanja putovnice ili nekog drugog dokumenta također potpiše sličnu vrstu prisege da će poštivati zakone određene zemlje kao uvjet da postane punopravan građanin. Možemo predvidjeti da bi velika većina potpisala takav dokument, no to ne bi značilo da je politički poredak u kojem postoji takvo pravilo legitimniji od poretka u kojem takvo pravilo ne postoji. Taj tip stvarnog pristanka ne bi mnogo značio. Hrvatska, primjerice, koja je nedavno postala neovisna država, zapravo je sve svoje državljane primala u državljanstvo na njihov zahtjev i, pretpostavlja se, s njihovim pristankom, no sam taj čin kojim su ljudi postajali državljani nije je učinio legitimnijom državom od ostalih država u kojima se u uobičajenim okolnostima ne traži od građana da imaju potvrdu o državljanstvu.

Hipotetički pristanak i pravednost osnovne strukture nisu dovoljni zbog spomenute činjenice da trajni i sigurni poreci zahtijevaju i stvarnu potporu svojih građana, dakle i stvarni pristanak. U demokratskim porecima stvarni se pristanak daje međusobnim obvezivanjem građana, i to je drugo obilježje političkog odnosa.

Politička moć uvijek je moć prisile poduprta upotrebom sankcija od strane vlasti, jer samo vlast ima autoritet da upotrijebi silu u obranu svojih zakona. U ustavnom režimu posebno obilježje političkog odnosa jest to da je politička moć, u krajnjoj liniji, moć javnosti, to jest moć slobodnih i jednakih građana kao kolektivnog tijela. Ta je moć, po pravilu, nametnuta građanima kao pojedincima te kao članovima udruga, a neki od njih možda i ne prihvaćaju razloge za koje se općenito tvrdi da opravdavaju opću strukturu političkog autoriteta – ustav – odnosno, i kada tu strukturu prihvaćaju, mogu smatrati da su mnogi zakoni ... nepravedni (*Pl*, 122).⁷¹

⁷¹ U prijevodu na hrvatski potkrala se pogreška, pa tako stoji “kada tu strukturu *ne* prihvaćaju, tada mnoge zakone koje je proglasio zakonodavac kojemu su podvrgnuti možda ne smatraju opravdanim” (*Pl*, 122, kurziv A. M.), umjesto “i kada tu strukturu *prihvaćaju*, mogu smatrati da su mnogi zakoni ... neopravdani”. U izvorniku taj dio glasi: “... or when they *do* accept that structure, they may not regard as justified ...” (*Pl*, 136, kurziv A. M.)

Rawls tako reformulira kontekst u kojem traži da njegova koncepcija pravednosti bude važeća. Novi momenti koji se pojavljuju u tom opisu međusobno su povezani na način koji vodi do načela liberalne političke legitimnosti. Demokratski poredak ne može biti “siguran i trajan” ako ga ne podupire velika većina njegovih građana, a ne može biti stabilan ako ga ne podupiru zbog “pravih razloga”. Rawls pravi razliku između sigurnosti i stabilnosti poretka, no ne zadržava se previše na njoj, što razliku ostavlja donekle nejasnom. Sigurnost poretka obuhvaća slobodnu i voljnu potporu građana samom poretku, dok se stabilnost više odnosi na razloge zbog kojih se poredak prihvaća. Za dublje rasvjetljavanje te razlike možemo se poslužiti spomenutom studijom o legitimnosti Davida Beethama. Beetham kritizira weberovsku koncepciju, a time i koncepciju legitimnosti kojom se koriste društvene znanosti, upravo zato što ne pravi razliku između vjerovanja u legitimnost samog poretka i prihvaćanje razloga na kojima se temelji legitimnost poretka. Pogrešno je “razdvojiti vjerovanja ljudi o legitimnosti od *osnova* ili *razloga* zbog kojih ljudi vjeruju; potonji se mogu pronaći upravo u stvarnim obilježjima poredaka, poput njegove podudarnosti s njihovim vrijednostima, njegove sposobnosti da zadovolje njihove interese i slično” (Beetham, 1989, 10). Za Beethama, poredak je legitiman ako se, među ostalom, može opravdati u svjetlu razloga koje podređeni prihvaćaju. Poistovjećivanje legitimnosti s vjerovanjem u nju svodi legitimnost na sposobnost poretka da *proizvede* vjerovanje u svoju legitimnost, što ostavlja otvorenim ne samo pitanje o razlozima, nego i svodi pitanje legitimnosti na sposobnost djelotvornog manipuliranja vjerovanjima podređenih.

Rawlsa također brine ovisnost prihvaćanja poretka o trenutnom odnosu snaga. Ako, naime, građani prihvaćaju političku koncepciju pravednosti samo zato što nisu dovoljno jaki (brojčano ili politički) da bi nametnuli svoju obuhvatnu koncepciju dobra, onda poredak nije poduprt pravim razlozima. Za političku koncepciju pravednosti stoga je pitanje stabilnosti pitanje o tome mogu li je građani prihvatiti zbog “pravih razloga”, što u Rawlsovom slučaju znači da politička koncepcija mora moći postati žarištem preklapajućeg konsenzusa kako bi bila stabilna. Rawls se već u *Teoriji pravednosti* pitao o uvjetima pod kojima građani koji smatraju da je neki zakon nepravedan mogu pri-

stati na njega. Taj je uvjet bio da prihvaćaju dva načela pravednosti, odnosno razloge koji opravdavaju “opću strukturu političkog autoriteta, tj. ustav”. Liberalno načelo političke legitimnosti odnosi se upravo na taj dio političkog poretka i glasi:

Naše je izvršavanje političke moći potpuno primjereno samo kada se ona izvršava u skladu s ustavom za čije se bitne elemente može razložno očekivati da ih prihvaćaju svi građani kao slobodni i jednaki, i to u svjetlu načela i ideala prihvatljivih njihovu zajedničkome ljudskom umu (*Pl*, 122).

106

Drugo poglavlje

Rawlsovo je fokusiranje na političku domenu dovelo do eksplisitnog formuliranja načela liberalne legitimnosti iako se, kako smo vidjeli, vrlo slični argumenti nalaze i u *Teoriji pravednosti* i člancima koji joj prethode. Značajna se promjena odnosi na osnovu prihvaćanja koncepcije pravednosti, odnosno na odgovarajuću motivaciju za poštivanje legitimnih zakona. U *Teoriji pravednosti*, vidjeli smo, ta je motivacija identična općoj motivaciji pravednosti i ne uzima u obzir postojanje (i u slobodnom društvu neizbježni dugoročni opstanak) različitih i suprotstavljenih razložnih obuhvatnih doktrina.

Premda je Rawls iznio ideje preklapajućeg konsenzusa i javnog uma prije nego što je došao do formulacije liberalnog načela legitimnosti, sasvim je jasno da su obje ideje odgovor na zahtjeve koje to načelo postavlja (Rawls, 1989, *CP*, 490). Naime, zahtjev da načela pravednosti budu prihvatljiva građanima sa suprotstavljenim doktrinama, isključuje mogućnost da osnova prihvaćanja bude samo jedna obuhvatna doktrina, ona kantovska, jer ona nije zajednička velikoj većini građana. U *Političkom liberalizmu* Rawls ukazuje na mogućnost da bi liberalno načelo legitimnosti bilo dio samih načela pravednosti, odnosno da bi moglo biti doneseno u izvornom položaju (*Pl*, 122). Budući da stranke iza vela neznanja znaju da postoje uvjeti političke pravednosti, što znači da im je poznata činjenica pluralizma kao i činjenica ugnjetavanja, one će, uz načela pravednosti, odabrati i načela primjene “glavnih” načela. Tako,

smjernice istraživanja javnog uma, kao i njegovo načelo legitimnosti, imaju istu osnovu kao i supstancijalna načela pravednosti. ... To su dijelovi jednog sporazuma. Nema nikakva

razloga zbog kojeg bi ikoji građanin ili udruga građana trebali imati pravo da se koriste državnom vlasti kako bi odlučili o bitnim elementima ustava u smjeru koji naznačuje obuhvatna doktrina te osobe ili te udruge. Kada su građani jednako predstavljeni, nijedan od njih ne može drugoj osobi ili udruzi dopustiti takav politički autoritet. Svaki je takav autoritet stoga u javnom umu bez temelja, a razložne obuhvatne doktrine to priznaju (*Pl*, 202-203).

Tako su, zapravo, liberalno načelo legitimnosti i ideja javnog uma već ustanovljeni zajedno s načelima pravednosti u onome što Rawls naziva prvom fazom opravdanja. Tek kada su svi elementi prve faze utvrđeni, prelazi se na pitanje stabilnosti i razmatranje potencijala za preklapajući konsenzus. Argumentacija u prilog stabilnosti također se odvija iza vela neznanja i ona je, recimo tako, relaksiranija u odnosu prema *Teoriji pravednosti*. Jedan dio argumentacije u prilog stabilnosti, kako je već rečeno, odnosi se na ispitivanje stabilnosti načela u svjetlu moralne psihologije i mogućnosti da ljudi koji žive pod tim načelima steknu (odnosno ne izgube) osjećaj za pravednost koji će ih dovoljno motivirati da poštuju institucije uređene u skladu s odabranim načelima. Drugi dio argumentacije u prilog stabilnosti (i dalje u izvornom položaju) jednostavno je utvrđivanje da se politička koncepcija pravednosti može uklopiti kao modul u razložne obuhvatne doktrine. Radi se o utvrđivanju mogućnosti da se politička koncepcija pravednosti, kad bude dostupna građanima dobro uređenog društva, može prihvatiti iz različitih razložnih perspektiva. Bitno je samo da sve različite perspektive mogu potvrđivati koncepciju pravednosti zbog “pravih” razloga.

Svi oni koju potvrđuju političku koncepciju polaze od vlastitoga obuhvatnog gledišta te se oslanjaju na vjerske, filozofske i moralne temelje što ih on pruža. Cinjenica da ljudi potvrđuju istu političku koncepciju na tim temeljima, njihovo potvrđivanje te koncepcije ne čini ništa manje vjerskim, filozofskim ili moralnim ovisno o slučaju, jer iskreno zastupani temelji određuju narav njihova potvrđivanja (*Pl*, 132).

Može se, međutim, činiti da su zahtjevi javnog uma suprotni zahtjevima preklapajućeg konsenzusa. Od građana se zahtijeva

da političku koncepciju prihvate zbog vlastitih razloga, ali da se istovremeno suzdrže od toga da te razloge koriste u odlučivanju o bitnim elementima ustava i pitanjima osnovne pravednosti. Neki su kritičari istaknuli da je jedini način da izvršavanje političke vlasti u pluralnim liberalnim društvima bude legitimno taj da građani budu ili podijeljene ličnosti, ili potpuni licemjeri. Kao pripadnici obuhvatnih doktrina prihvaćali bi jedne razloge, a svojim sugrađanima bi nudili druge razloge. Rawls i sam primjećuje da se ideja javnog uma može činiti paradoksalnom jer se građani mogu pitati: “Kako može biti razložno ili racionalno da se – kada jer riječ o osnovnim pitanjima – građani pozivaju samo na javnu koncepciju pravednosti, a ne na cijelu istinu kako je shvaćaju?” (*Pl*, 194).

Rawlsova ideja javnog uma i obuhvatnog konsenzusa još je ambicioznija od ideje “dvostrukoga moralnog knjigovodstva”. Prikaz političke koncepcije pravednosti zajedno s idejom javnog uma kao samostalne (ili samostojeće) koncepcije trebaju, kao takvo, prihvatiti obuhvatne doktrine. Obuhvatne doktrine ne nalaze svoje razloge za pojedine dijelove političke koncepcije pravednosti, primjerice za slobodu savjesti i za načelo razlike. Riječ je o tome da se cijela koncepcija pravednosti uklopi kao “modul”, odnosno “bitan sastavni dio” (*Pl*, 11), u obuhvatne doktrine. To bi značilo da u samim obuhvatnim doktrinama ne bi postojao jaz ili pak diskontinuitet između vrijednosti koje se odnose na političku domenu i na nepolitičke vrijednosti.⁷² Razložne obuhvatne doktrine iz svoje perspektive mogu shvaćati političku koncepciju pravednosti (u cijelosti) kao nešto što su one same iznjedrile. Tako i ideju javnog uma treba shvatiti kao

⁷² U tom smislu, Rawlsova politička koncepcija pravednosti ne zahtijeva shizofrene građane, nego upravo suprotno. Ona zahtijeva građane s obuhvatnih doktrinama u kojima je politička koncepcija pravednosti bitan sastavni dio. Smatram stoga da za Rawlsovu koncepciju ne predstavlja problem to što, primjerice, Katolička crkva inzistira na tome da politička sfera ne smije biti odvojena od morala, kao što je u vrlo instruktivnom tekstu pokušao prikazati Enes Kulenović (2003, 59). Kod Rawlsa je riječ o pokušaju da se politička moralnost prikaže kao samostalno gledište u prvoj fazi opravdanja, a zatim kao mogući dio obuhvatnih moralnih doktrina u drugoj fazi. Rawlsov je napor upravo usmjeren k tome da politička koncepcija pravednosti bude poduprta zbog pravih (što znači moralnih) razloga. Tako politička koncepcija pravednosti, iako samostalna, nije samodostatna kao što je bila u ranijoj verziji. U dobro uređenom društvu građani su pozvani da je dovrše. Rawls samo pokušava pokazati da je takvo dovršavanje moguće.

nešto što proizlazi ili može biti poduprto obuhvatnom doktrinom koja za to ima svoje razloge. Tom se argumentu svakako mogu suprotstaviti empirijske činjenice koje pokazuju da određene svjetske religije, za sada, ne podupiru u cijelosti nešto slično Rawlsovoj političkoj koncepciji pravednosti. Može se tako činiti da trenutni poglavar Katoličke crkve, papa Benedikt XVI, ne razvija katoličku doktrinu u smjeru koji pogoduje preklapajućem konsenzusu.⁷³ To, međutim, još ne znači da je preklapajući konsenzus teorijski nemoguć.⁷⁴

Rawls pretpostavlja da sve glavne svjetske religije sadržavaju ideju da se vjera ne širi “ognjem i mačem”, a onda ni putem glasačkih listića iza kojih stoji prisilna moć države. Rawls smatra da bi “prirodan” nastavak takvog stava mogao biti da se i ostali bitni elementi ustava (dakle ne samo sloboda savjesti) ne nameću i ne opravdavaju isključivo vjerskim ili drugim obuhvatnim (sekularnim ili, primjerice, ateističkim) razlozima.⁷⁵ To svakako ne

⁷³ Tako se, primjerice, može protumačiti *Doctrinal note on some questions regarding the participation of Catholics in Public Life* (1993). Međutim, i reakcije samih katolika na taj dokument nisu jedinstvene. U Sjedinjenim Državama, jedan se dio katolika pozivao na riječi predsjednika Kennedyja: “Vjerujem u Ameriku u kojoj javni dužnosnici ne traže niti prihvaćaju upute o javnim politikama od pape, Nacionalnog vijeća crkava (*the National Council of Churches*), ili pak od nekog drugog eklezijastičkog izvora”. Senator John F. Kerry je 2003. izjavio sljedeće: “Kao katolik, iznimno poštujem riječi i učenje Vatikana, no kao javni dužnosnik neću nikad zaboraviti trajno naslijeđe predsjednika Kennedyja koji je bio jasan da, u skladu s odvajanjem crkve i države, nijedan javni dužnosnik ne bi smio biti ograničen ili uvjetovan ikojom vjerskom zakletvom, ritualom ili obvezom. Ja predstavljam narod Massachusettsa, i oni od mene očekuju da govorim poštujući sva njihova gledišta i vrijednosti”. (<http://www.religioustolerance.org/rcvote.htm>). Očito je da postoji međuovisnost između političkih i obuhvatnih vrijednosti te da se taj odnos može razvijati u više smjerova. Jedna od uloga javne koncepcije pravednosti jest da omogući razvoj tog odnosa u smjeru pravednoga i stabilnog demokratskog društva.

⁷⁴ Rawls sam priznaje da je ideja preklapajućeg konsenzusa spekulativna, jer njezova realizacija ovisi ne samo o koncepciji pravednosti, nego i o širim društvenim uvjetima. Pitanje mogućnosti preklapajućeg konsenzusa tako ovisi o tome hoće li politička koncepcija pravednosti uspjeti “stvoriti” društvene uvjete u kojima će se obuhvatne doktrine razvijati u pravcu razločnosti shvaćene na Rawlsov način. “Ako je sve drugo isto, koncepcija će biti više ili manje stabilna, ovisno o tome koliko uvjeti kojima se ona vodi podržavaju sveobuhvatna vjerska filozofska i moralna učenja koja mogu konstituirati stabilan preklapajući konsenzus” (Rawls, 1993, 45).

⁷⁵ Tako se, primjerice, u raspravama o pobačaju, vjeronauku u školama ili radu nedjeljom (pod pretpostavkom da su to pitanja koja se tiču bitnih elemenata ustava i osnovne pravednosti) iznose javni razlozi opravdanja. Rijetko se u javnosti

znači da u dobro uređenom društvu ne bi bilo mjesta za ideju prigovora savjesti. Premda Rawls tu ideju iznosi u *Teoriji pravednosti* kao dio neidealne teorije, važno je istaknuti da je ipak predviđeno mjesto i za isključivo vjerske ili druge obuhvatne razloge.

Kako je bilo već primijećeno (Mitchell, 1994; McClennen, 1989), za uspjeh preklapajućeg konsenzusa ključno je razviti međusobno građansko povjerenje. Javna politička koncepcija pravednosti neće ispuniti svoju zadaću ako građani nisu sigurni da svi, a osobito javni dužnosnici, koriste državnu moć prisile samo kad je to opravdano javno prihvatljivim razlozima. Potencijal za razvijanje povjerenja potječe iz dvaju izvora. Jedan je spomenuto uključivanje javne perspektive u obuhvatne doktrine. Drugi je izvor vrijednost same političke perspektive, odnosno političke vrijednosti koje ona pomaže stvarati. U to se ubrajaju uglavnom vrline povezane s tolerancijom i suradnjom, te kolektivno dobro života u dobro uređenom društvu, što uključuje pružanje i primanje pravednosti među građanima kao glavni cilj tog društva. Te vrijednosti čine "politički kapital društva" koji je uvjet da se može govoriti o legitimnosti u demokratskim pluralnim društvima. Međutim, iako je riječ o zbilja najvišim političkim vrijednostima, ideja preklapajućeg konsenzusa omogućuje da se te vrijednosti ne prikazuju kao "u intrinzičnom smislu važnije od drugih vrijednosti" (*Pl*, 141). Rawls je više puta naglasio da se politički liberalizam zasniva na razdvajanju najvišeg dobra i političkog dobra koje se počinje događati nakon Reformacije u Europi. Vjerski sukob koji je uslijedio, kao i njegovo rješavanje načelom slobode savjesti, označio je definitivni raskid s antičkim načinom mišljenja u kojem ideja najvišeg dobra nije bila suprotstavljena građanskoj religiji antičkih gradova-država (*Pl*, xix).

Prihvatajući činjenicu razložnog pluralizma, Rawls samo priznaje da je najviše dobro (nekim) ljudima poznato ili dano izvan

čuje da se nedjeljom ne smije raditi jer je Bog tako rekao, niti pak da se smije raditi jer Bog ne postoji, pa ne postoji ni njegova riječ o tom problemu. Rasprava se vodi pozivanjem na općedruštvene vrijednosti kao što su vrijednost obiteljskog života i određenih tržišnih i gospodarskih sloboda, promicanje društvenog blagostanja ili gospodarskog rasta. O nesumnjivo složenijim pitanjima pobačaja, liječnički potpomognute oplodnje i liječnički potpomognute eutanazije također se iznose, manje ili više elaborirani, razlozi koji su sasvim usklađeni sa zahtjevima javnog uma.

ili neovisno o političkom dobru i vrijednostima političke domene. U tom smislu on s odobravanjem koristi sljedeći citat Davida Hollenbacha: "Nije najmanje važno (od svih novina koje je donio Toma Akvinski) njegovo inzistiranje da politički život naroda nije najviše ostvarenje dobra za koje su ljudi sposobni – uvid koji leži u korijenu ustavnih teorija ograničene vladavine" (cit. u: Rawls, 1999, 154). Ideja dobro uređenog društva ne negira mogućnost postojanja najvišeg dobra koje ono ne može ostvariti. Politički liberalizam s idejom preklapajućeg konsenzusa priznaje da obuhvatne doktrine pridonose njegovoj stabilnosti. Ne negira se postojanje ili važnost "cijele istine" i u kasnijem spisu *Preispitivanje ideje javnog uma* (Rawls, 1999). Rawls donekle relaksira granice javnog uma kako bi omogućio i korištenje "cijelih istina", uz uvjet da se u dogledno vrijeme te istine mogu iskazati u terminima javnog uma (Rawls, 1999, 144). Taj Rawlsov *proviso* rezultira time da građani mogu jedni drugima predočiti osnove svoje privrženosti bitnim elementima ustava.

To što se građani upoznaju s vjerskim i nevjerskim doktrinama izraženima u širokom gledištu javne političke kulture pokazuje priznanje da korijeni privrženosti ... političkoj koncepciji leže u ... obuhvatnim doktrinama. ... Na taj je način privrženost građana idealu javnog uma ojačana zbog pravih razloga. Razložne obuhvatne doktrine koje podupiru razložne političke koncepcije možemo shvatiti kao njihovu vitalnu društvenu osnovu, kao nešto što (političkim) koncepcijama daje trajnu snagu i živost (Rawls, 1999, 153).

Na taj način proširena ideja javnog uma postaje osnova za novi oblik političke obveze, a to je građanska dužnost uljudnosti.⁷⁶ Ona je moralna dužnost građana demokratskog društva (a poglavito javnih dužnosnika u tom društvu) da "djeluju i slijede ideju javnog uma i pokažu ostalim građanima svoje razloge za podupiranje temeljnih političkih pozicija u terminima političke

⁷⁶ Bhikhu Parekh (1993) predlaže da se političkom obvezom naziva samo obveza građana da sudjeluju u javnom životu i promiču dobrobit svoje zajednice, te da se takva obveza razlikuje od obveze poštivanja zakona. (Zahvalna sam Vladiimiru Vujčiću koji me je uputio na dotični tekst.) Premda Rawls ne pravi tu razliku, njegov opis građanskih dužnosti uključuje i jednu i drugu obvezu.

konceptije pravednosti koju oni smatraju najrazložnijom” (Rawls, 1999, 135). U demokratskom društvu politička obveza ima dva dijela: jedan se odnosi na obveze građana kao nositelja kolektivne prisilne moći države, a drugi na građane podvrgnute toj moći. Dužnost uljudnosti tako se odnosi na građane kao sudionike u političkom kolektivu koji donosi osnovne ustavne i zakonske odredbe, dok je tradicionalnija politička obveza moralna obveza poštivanja tih zakona. I premda javno prihvatljiviji razlozi jesu osnova obvezivanja, sigurnost da će građani ispunjavati tu svoju dužnost dolazi od preklapajućeg konsenzusa.

U ulozi nositelja i izvršitelja krajnje kolektivne moći prisile građani se oslanjaju na srodne razložne političke konceptije, pri čemu je pokazatelj razložnosti poštivanje načela recipročnosti.⁷⁷ Kada svi građani o bitnim elementima ustava i pitanjima osnovne pravednosti glasuju u skladu s političkom konceptijom koju smatraju najrazložnijom, ono što izglasuje većina postaje legitimnim zakonom (Rawls, 1999, 137).⁷⁸ Premda nema nikakva jamstva da je izglasovan najpravedniji zakon, činjenica da građani glasuju u skladu sa zahtjevima razložnih političkih konceptija treba osigurati da zakoni ne budu izvan granica minimalne pravednosti. Budući da ideja recipročnosti pretpostavlja preklapanje i među političkim konceptijama, pretpostavlja se da postoji čvrsto jezgro političke moralnosti koje će i u tako reformuliranoj konceptiji legitimnosti moći poslužiti kao osnova za političko djelovanje protiv nepravednih zakona – dakle za građanski neposluh.

Budući da je djelovanje u skladu s idejom javnog uma javno djelovanje, građani koji tako djeluju time izražavaju svoj prista-

⁷⁷ U *Preispitivanju ideje javnog uma* Rawls eksplicitnije govori o “obitelji” razložnih političkih konceptija pravednosti, pri čemu je *pravednost kao pravičnost* samo jedna od njih. Zadovoljavanje kriterija recipročnosti zahtijeva da sve razložne političke konceptije budu “supstancijalne”, a ne samo proceduralne. Sve one moraju specificirati osnovne slobode, dati im prvenstvo i zahtijevati načela koja građanima osiguravaju svenamjenska sredstva pomoću kojih će se moći djelotvorno služiti osnovnim slobodama. Tako će politička konceptija koja ispunjava kriterij recipročnosti sadržavati i ideju pravične jednakosti mogućnosti, osiguravanje socijalnog minimuma itd. (Rawls, 1999, 141). Po tim kriterijima, libertarijanske konceptije poput Nozickove (2002), ili čisto proceduralne poput one Stuarda Hampshirea (1991, 2000), ne zadovoljavaju Rawlsov kriterij recipročnosti.

⁷⁸ Zakon je mišljen općenito kao pravna norma, bilo na ustavnoj bilo na zakonodavnoj razini. Tako su i ustavne odredbe u tom smislu zakoni.

nak s demokratskim poretkom (kako je opisan koncepcijom političke pravednosti) i pridonose njegovoj legitimnosti. Takvo je djelovanje dokaz da je izvršavanje političke moći legitimno, a ono se može lako opservirati “u svakodnevnom govoru i djelu sudaca, zakonodavaca i nositelja izvršne vlasti” (Rawls, 1999, 135). Premda je teže ustanoviti postupaju li građani općenito u skladu s dužnošću građanske uljudnosti jer je glasovanje tajno, rezultati su glasovanja bjelodani. Možemo, stoga, pretpostaviti da u slučaju izglasavanja zakona koji je u očitoj suprotnosti s jezgrom političke moralnosti i stoga nelegitiman, većina građana nije ispunila svoju dužnost građanske uljudnosti i da se u tom slučaju pokreću mehanizmi za proglašenje neustavnosti takvog zakona. Međutim, ni ustavni sud nema zadnju riječ, jer “ustav nije ono što sud kaže da jest” (Pl, 213). U tom smislu i proceduralno valjano donesen amandman koji bi bio suprotan osnovnim vrijednostima ustava bio bi nelegitiman, pa stoga i valjan razlog za građanski neposluh. Rawlsova se ideja legitimnosti, na kraju, zasniva na shvaćanju “naroda” kao ideala prisutnog u nekoj javnoj političkoj kulturi. Prema Samuelu Freemanu, to je shvaćanje naroda kao

ujedinjenja slobodnih i jednakih osoba u ... političko tijelo (*the body politic*) koje prakticira ustavotvornu moć ..., tako da ostvaruje političke vrijednosti javnog uma i tako omogućiti tim osobama ozbiljenje njihovih moralnih moći koje ih čine slobodnim i jednakim demokratskim građanima. ... Čini se da je na kraju njegov stav taj da ne možemo potpuno legitimno tumačiti naš ustav bez pozivanja na političke vrijednosti javnog ima i na ideal demokratskog građanstva koji je dio naše demokratske kulture” (Freeman, 1994).

Taj Rawlsov stav za neke je pomalo zastrašujući jer se čini da filozofski reificira iskustvo određene političke kulture i tako odustaje od “pravoga” filozofskog promišljanja legitimnosti i njezinih uvjeta. Rawlsova primjena načela tolerancije na samu filozofiju za prave je filozofe donekle razočaravajuća. I premda je Rawlsovo odustajanje od istine predmet posljednjeg poglavlja ovog rada, na ovom mjestu valja priznati da je uspjeh Rawlsova filozofskog projekta tješnje vezan za održivost liberalnodemo-

kratskih poredaka nego, možda, neke druge vrste političke filozofije.

S druge strane, Rawlsov pristup ne čini posao demokratskog građanina nimalo lakšim. Praksa javnog uma koja je ključna za postizanje legitimnosti liberalnodemokratskih poredaka nešto je što se dugo i mukotrpno stvara. Ona je, u pravom smislu riječi, kapital koji, kako Rawls kaže, ne nastaje automatski s uvođenjem demokratskih institucija. Ni ta praksa nije imuna na degeneraciju i propadanje. Osim filozofskog održavanja vjere u mogućnost pravednoga i legitimnog demokratskog poretka, važno je stoga i proučavanje ostalih čimbenika koji utječu na stvaranje (ili propadanje) političke kulture i političkog kapitala koji održava poredak legitimnim.⁷⁹ U svakom slučaju, praksa demokratskog građanstva jest pravi test za Rawlsovu teoriju legitimnosti.

⁷⁹ Za raspravu o političkoj kulturi demokracije v. Vujčić (2001). O važnosti političkog obrazovanja za razvijanje rawlsovskih političkih vrlina također je raspravljao Vujčić (2003).

Treće poglavlje

PLURALIZAM I GRANICE OPRAVDANJA: LIBERALNO NAČELO LEGITIMNOSTI I PRIMAT POLITIKE

In (Political Liberalism) Rawls goes some way, but not all the way, to free himself from ... misplaced rationalism

115

Pluralizam i granice opravdanja

Conflict is perpetual: why then should we be deceived?

Stuart Hampshire, *Justice is Conflict*, 2000.

U kontekstu rasprave o Rawlsovoj koncepciji legitimnosti presudan je moment njegovo shvaćanje vrijednosnog pluralizma. Polazeći od uvida da je neophodan uvjet legitimnosti svakog poretka stanovito suglasje o temeljnim društvenim vrijednostima, ili makar široko prihvaćanje polaznih pretpostavki svake rasprave o temeljnim političkim pitanjima, vrijednosni pluralizam ili nepostojanje suglasja glavni je izazov ne samo Rawlsovoj teoriji, nego i svakoj drugoj teoriji legitimnosti. Način na koji se Rawlsova teorija nosi s pluralizmom izložen je nemilosrdnoj kritici ponajprije Johna Graya, ali drugih političkih teoretičara (Chantal Mouffe, Sheldona, Wollina itd.). Dok se Grayeva kritika odnosi na ono što on vidi kao uzaludan i štetan pokušaj postizanja racionalnog konsenzusa u uvjetima vrijednosnog pluralizma, Mouffe glavni problem vidi u nedovoljnoj politizaciji političkog pluralizma.

Za preveliku vjeru u razum i premalo prostora za stvaran politički sukob koji se odvija u okvirima pravednih demokratskih procedura Rawlsa optužuje i Stuart Hampshire, premda su njegovi naglasci drugačiji. Hampshire vidi Rawlsa dijelom kao na-

stavljajući Platonovu tradiciju u političkoj filozofiji, koja je obilježena nelegitimnim očekivanjem da razumski uvid ima prednost pred svim ostalim ljudskim predanostima, osjećajima i vjerovanjima. Ostaci te vjere kod Rawlsa vidljivi su u očekivanju da će političke vrijednosti utjelovljene u političkim koncepcijama pravednosti i javnom umu nadvladati nepolitičke vrijednosti koje dođu s njima u sukob. Rawlsova pretpostavka da je harmonija dobra i da samo suglasje može pružiti osnovu za legitimnost, za Hampshirea je pogrešna zbog jednostavnog razloga što je trajno stanje “duše kao i grada” sukob, a periodi harmonije jesu slučajne, kratkotrajne epizode. Samo ako prigrlimo sukob i radimo na izgradnji procedura i institucija za odvijanje sukoba, možemo se nadati da će sukobi ostati “niskog intenziteta”.

Ta, nazovimo je tako, pluralistička kritika Rawlsove teorije vidi kod Rawlsa previše filozofije, previše razuma, previše sklada i previše neosnovanog optimizma koji onda vrše nasilje nad svijetom politike u kojem se jedino može graditi osnova za legitimnost poretka i izvršavanje političke moći.

Vidjet ćemo, međutim, da nijedan kritičar ne odbacuje potpuno potrebu za suglasjem. Pitanje je samo šteti li stupanj suglasja koji Rawls zagovara izgledima da se postigne pravedan modus regulacije trajnih sukoba koji su neizbježan rezultat funkcioniranja demokratskih institucija. Premda je, kako je već istaknuto, određeni stupanj suglasnosti neophodan uvjet legitimnosti političkih poredaka, način na koji se suglasnost zagovara i postiže mora svakako primjereno uzeti u obzir “činjenicu pluralizma”. I sam Rawls polazi od pitanja kako je uopće “moguće da tijekom vremena postoji pravedno i stabilno društvo slobodnih i jednakih građana koji ostaju duboko podijeljeni razločnim vjerskim, filozofskim i moralnim doktrinama?” (*Pl*, 3).

3.1. PLURALISTIČKA KRITIKA I MODUS VIVENDI LIBERALIZMA

Grayeva kritika Rawlsa sadržava tri momenta. Najprije, Gray tvrdi da Rawlsovo shvaćanje pluralizma nije dovoljno “duboko”, zatim da potraga za konsenzusom nije primjeren odgovor na “činjenicu pluralizma” i, na kraju, da politički ili bilo koji drugi liberalizam nije jedini legitiman način organizacije političkog života u pluralnim društvima. Pravi odgovor na “duboki” vri-

jednosni pluralizam, određen nesumjerljivošću i sukobom vrijednosti, bio bi politički prostor u kojem se taj sukob izražava, a ne pokušaj njegovog nadilaženja stvaranjem konsenzusa o vrijednostima. Prvenstvo prava, koje Rawls zagovara, za Graya je promašen potez jer je nemoguće izolirati pravo i pravednost od vrijednosnog sukoba. Nadalje, takav je potez štetan jer ispraznjava politički prostor od stvarnih sukoba i sve sukobe pretvara u sukobe oko prava koji se, po svojoj prirodi, rješavaju na sudovima, a ne u političkoj areni.

Grayeva kritika ne pogađa, međutim, bit Rawlsova projekta, barem u njegovim kasnijim razradama. Rawlsov se projekt može razumjeti upravo kao pokušaj stvaranja zajedničke političke perspektive iz koje su nerješivi vrijednosni sukobi djelomice zbilja isključeni, ali s ciljem da se temeljna politička pitanja rješavaju pozivanjem na zajedničko *političko* stajalište iz kojega proizlaze argumenti za rješavanje neminovnih sukoba koji preostaju. Premda je to stajalište političke koncepcije *pravednosti*, to ne znači da je predano pravu i izolirano od svake politike. Prije se može reći da je predano građanima. U svakom slučaju, glede tvrdnje da liberalni poreci nisu jedini legitimni, Rawls priznaje da će u društvu gdje nije priznat status jednakog građanstva kao temeljni politički odnos među osobama u društvu vrijediti drukčiji kriteriji legitimnosti i načini reguliranja sukoba.⁸⁰

Gray je, po vlastitom priznanju (2000, 144), baštinik “dubokoga” vrijednosnog pluralizma Isaiaha Berlina, Bernarda Williamsa i Josepha Raza. Za ove teoretičare “vrijednosni je pluralizam prikaz etičkog života, a ne interpretacija pluralizma u kasnim modernim društvima. ... (On) je istina o ljudskoj prirodi, a ne o suvremenoj situaciji” (Gray, 2000, 11). Etički pluralizam izvire iz različitosti ljudskih potreba, koje proizvode “kontradiktorne etičke zahtjeve”, a ne iz nesavršene upotrebe ljudskog uma koji dolazi do različitih moralnih zaključaka.⁸¹ Potraga za konsenzu-

⁸⁰ “Koncepcija osobe pristojnih hijerarhijskih društava... ne zahtijeva prihvaćanje liberalne ideje da su osobe najprije građani i da imaju jednaka prava kao jednaki građani” (Rawls, 1999, 66).

⁸¹ Robert B. Talisse razlikuje *ontološki pluralizam* i *epistemološki pluralizam*. Ontološki pluralizam jest filozofsko učenje o tome da “su filozofske, moralne i religiozne činjenice same ‘pluralne’ tako što nekompatibilni stavovi kojima svaka od njih zahtijeva različita djelovanja i prosudbe mogu biti istovremeno istiniti”. Epistemološki pluralizam polazi od nesavršenosti ljudskog uma. “Prema toj verziji pluralizma, budući da je ljudski um nesavršen, a da su pitanja o ulti-

som, kao i za jedinstvenim najboljim načinom života te za najboljim načinom da se hijerarhiziraju sva dobra ljudskog života, čini nepravdu etičkom životu ljudi i zajednica. Ona je, k tome, štetna, jer uvijek rezultira političkim programom koji potiskuje etičke sukobe umjesto da ih prizna i pomoću različitih *modi vivendi* omogućiti opstanak pluralnih vrijednosti.

Vrijednosni pluralizam o kojemu govori Gray odnosi se na objektivno stanje etičkog svijeta, a ne na različita vjerovanja o njemu. "Duboki" vrijednosni pluralizam znači da se različite vrijednosti ne mogu svesti na jedan zajednički nazivnik (antiredukcionizam), među njima ne postoji harmonija u smislu da se sve vrijednosti ne mogu istovremeno realizirati (ni na kraju povijesti, ni na onom svijetu), te ne postoji racionalan način da se napravi hijerarhija vrijednosti (nesumjerljivost⁸²) (Gray, 1998, 20). Karakteristike vrijednosnog pluralizma, koji je shvaćen kao objektivna činjenica o ljudskom životu, ne dopuštaju postojanje jednoga jedinog dobrog niti jednoga najboljeg poretka, jer nijedan poredak ne može obuhvatiti i realizirati sva ljudska dobra. Vrijednosni je pluralizam dakle istinit, što god ljudi mislili o tome. Vjerski sukob koji potječe od Reformacije ne izražava u pravom smislu vrijednosni pluralizam, jer je to sukob oko različitih vjerovanja, a ne oko različitih vrijednosti. Pravi vrijednosni sukob bio bi sukob između vrijednosti mira, suživota i tolerancije, s jedne strane, i istine, s druge. Sukobi monoteističkih religija jesu sukobi oko vjerske "istine", pri čemu iz perspektive vrijednosnog pluralizma nije riječ o nužnom sukobu objektivnih vrijednosti, nego subjektivnih vjerovanja.

Ako je vrijednosni pluralizam istinit, onda postoje objektivne vrijednosti koje su univerzalne za sve ljude, što znači da se vrijednosni pluralizam mora razlikovati od relativizma. Grayev vrijednosni pluralizam ne znači, dakle, i vrijednosni relativizam jer ponajprije priznaje objektivnost, ali i univerzalnost nekih vrijednosti, budući da postoje univerzalna ljudska dobra i zla

mativnim vrijednostima izrazito složena, ne može se očekivati da svi kompetentni rasudnici postignu suglasje o temeljnim stvarima filozofije, morala ili religije" (Talisse, 2000, 443-444).

⁸² Nesumjerljivošću i vrijednosnim pluralizmom iscrpno su se bavili Zoran Kurelić u svojoj knjizi *Liberalizam sa skeptičnim licem* (2002), Hrvoje Cvijanović u magistarskom radu *Liberalizam i pluralizam u političkoj misli Johna Graya* (2004) i Enes Kulenović u studiji *Sloboda, pluralizam i nacionalizam* (2006).

(Gray, 2000, 66), zatim mogućnost da postoje bolji i gori načini da se pojedina ljudska “dobra i zla” kombiniraju u načinu života ili u različitim porecima.⁸³ Ako su ljubav i pravda nesumjerljive vrijednosti, to ne znači da su društvo ili život u kojima nema ni ljubavi ni pravde bolji od života u kojemu smo ponekad primorani djelovati tako da kompromitiramo bilo ljubav, bilo pravdu. Za vrijednosne pluraliste, dakle, načelo tolerancije koje je poslužilo kao način smirivanja vjerskog sukoba nije zapravo načelo koje regulira sukob vrijednosti, nego sukobe vjerovanja. Gray ne uzima u obzir Rawlsovu raspravu o novini koja nastaje pojavom monoteističkih i salvacionističkih religija. Za Rawlsa je pak upravo iskustvo vjerskih ratova i načelo slobode savjesti koje je uslijedilo nakon njih pravi temelj za raspravu o najboljem načinu rješavanja sukoba oko dobra. Rawls pravi razliku između antike i moderniteta, naglašavajući upravo novi transcendentni element koji ulazi u prirodu etičkih sukoba. Može se dodati da čak i neke sekularne doktrine sadržavaju transcendentne momente, poput Kantova “carstva svrha”. Istina je da je vrijednosni pluralizam uvijek bio dio ljudskog iskustva,⁸⁴ ali je iskustvo vjerskih sukoba koji su se vodili “oko posljednjih stvari” ipak bilo povijesna novina. Vjerski rascjep i nastali vjerski sukob koji je bio posljedica Reformacije pokazali su da opstanak “autoritativnih, salvacionističkih i ekspanzionističkih” religija u istom društvu zahtijeva novi način suodnošenja među građanima različitih vjeroispovijesti. Rascjep u jedinstvenoj kršćanskoj crkvi učinio je netoleranciju vjerskim i moralnim imperativom. Preobra-

⁸³ Brian Barry oštro kritizira Grayev stav da vrijednosni pluralizam ne znači relativizam. Nesumjerljivost vrijednosti, što je jedna od određujućih karakteristika vrijednosnog pluralizma, podrazumijeva da ne postoji univerzalni stajalište za vrednovanje načina života. Ako je to pretpostavka i ako se ne može reći da je liberalni način života najbolji, onda se ne može reći ni da nije najbolji, jer nam nedostaje kriterij po kojem bi to vrednovali. Barry piše: “Gray točno tvrdi da ‘vrijednosni pluralizam ne može legitimirati liberalizam’, zato jer ne možemo reći da su liberalna društva bolja od drugih. No ne možemo reći ni to, kako čini Gray, da su neliberalna društva jednako dobra *ili bolja*” (Barry, 2006, 319, usp. i 159. i 338-339).

⁸⁴ Vrijednosni pluralizam je istinit do banalnosti. U svakome ljudskom životu, a onda i u literaturi, na filmu i u popularnim serijama, gotovo se svakodnevno suočavamo sa situacijama u kojima mi, naši prijatelji, poznanici ili fiktivni likovi moraju birati između dva dobra ili čak između dva zla, pri čemu se drama upravo i sastoji u tome što ne postoji odluka koja se može donijeti bez izvjesnog žaljenja.

ćenje ili smrt inovjernika bili su zahtjevi koji su proizlazili iz naravi samih religija. Za Rawlsa, “ono što je u tom sukobu novo jest to što on u čovjekovu koncepciju dobra uvodi transcendentni element koji ne dopušta kompromis. ... Politički liberalizam počinje tako što uzima k srcu apsolutnu dubinu toga nepomirljivog latentnog sukoba” (*Pl*, xxii-xxiii). Kad govori o dubokom pluralizmu, Gray ne pravi veliku razliku između “načina života koji sadržavaju i onih koji ne sadržavaju transcendentni element”. Gray govori o načinu života “vjerskih fundamentalista i sekularnih liberala, seljaka i *yuppiea*, Talibana i kveкера, imigranata prve i druge generacije” i tako dalje (Gray, 2000, 11). U jednom od svojih ranijih radova Gray ipak spominje sukobe o načinu života koji izražavaju suprotnost u uvjerenjima. “Kršćanski i muslimanski način života nisu suparnički zbog praksi koje nameću svojim vjernicima. Oni su suparnici zbog suprotstavljenih moralnih uvjerenja koja svaki djelomice konstituira ju” (Gray, 1998, 23). Dakle, način života kršćana i muslimana ne mora se dramatično razlikovati u praksama, pa čak ni u vrlinama koje zahtijevaju i jedna i druga religija, jer sukob nastaje zbog zahtjeva da se vjeruje u samo jedan dobar način života, a to je kršćanski odnosno muslimanski, i to za sve ljude. Stoga Gray zaključuje: “Ako je vrijednosni pluralizam istinit, onda ta vrsta sukoba među načinima života nije nužna. Ona je uvijek posljedica pogrešnih uvjerenja” (Gray, 1998, 23). Pogrešno je, naime, vjerovati da su univerzalne vrijednosti sadržane u samo jednom načinu života.

Doktrinarni sukob koji Rawls uzima “k srcu”, za Graya je posljedica zablude. Zabluda je, također, vjerovati u ono što Gray naziva “univerzalističkim moralom prosvjetiteljstva”, jer i on proglašava postojanje jednoga, univerzalno dobrog načina života za sve ljude. Posljedica vrijednosnog pluralizma, koji Gray smatra etičkom činjenicom i istinom, stoga je nužno vjerovanje da je veliki dio čovječanstva, a svakako i jedan veliki dio građana demokratskih društava, u zabludi. Ipak, Gray ne smatra da se ta zabluda treba raspršiti i da se svijet treba preobratiti na vrijednosni pluralizam.

Politički projekt koji on predlaže jest *modus vivendi* – različita kompromisna rješenja koja treba postići među različitim načinima života i različitim vrijednostima koje postoje u suvremenim društvima. Prema Grayu, onaj tko ozbiljno shvaća vrijed-

nosni pluralizam, ne može vjerovati da je jedini legitiman poredak onaj liberalni. Gray, također, smatra da postoje bolji i gori kompromisi između tih vrijednosti, premda ne objašnjava podrobno po kojim bi se kriterijima ti kompromisi trebali vrednovati. U svakom slučaju, Gray priznaje da postoje razlike u stupnju između “minimalno legitimnih” poredaka i “izrazito legitimnih” poredaka, premda se između dva “izrazito legitimna” poretka ne može reći ni koji je bolji, ni da su otprilike jednako dobri, a svakako ne da svi legitimni poreci moraju biti varijante liberalizma (Gray, 2000, 67).

Ukratko, Grayeva optužba glasi: vrijednosni pluralizam ne dopušta postojanje jedinstvene koncepcije pravednosti (ni obitelji srodnih koncepcija), te je svaki pokušaj da se dođe do takve koncepcije osuđen na propast. Budući da je konsenzus nemoguće postići, uzaludna je svaka teorija legitimnosti koja se gradi na postizanju konsenzusa, a u krajnjoj je liniji i štetna jer čini nasilje nad očitim “etičkim iskustvom” pluralizma.

Mi moramo prihvatiti liberalnu filozofiju čiji vodeći ideal nije himera racionalnog konsenzusa, niti ideja razumnog neslaganja, nego *modus vivendi* među načinima života koji će uvijek biti različiti (Gray, 2000, 35).

Tko su, međutim, “mi” kojima se Gray obraća? Kome preporučuje *modus vivendi* i s kojim argumentima? To svakako nisu ljudi koji smatraju da postoji samo jedan dobar način života jer oni nemaju moralnog razloga prihvatiti *modus vivendi*. Ljudi koji vjeruju u jedan dobar način života i koji smatraju da svi ljudi trebaju tako živjeti mogu prihvatiti *modus vivendi* kao pragmatičnu opciju, ali politička pragmatika je stvar odnosa snaga, okolnosti i ostalih slučajnosti, a ne filozofske argumentacije.⁸⁵

⁸⁵ U krajnjoj liniji, zagovaranje *modusa vivendi* može se interpretirati kao uvođenje nove supervrijednosti mira, odnosno suživota, što je u neskladu s glavnom idejom vrijednosnog pluralizma. Sam Gray odbija takvu interpretaciju, premda su njegove tvrdnje prilično kontradiktorne. On najprije tvrdi da “cilj modusa vivendi nije neko najveće dobro – pa bilo ono i mir. Cilj je rekonzilijacija suprotstavljenih dobara. Samo nekoliko rečenica poslije dodaje sljedeće: “Modus vivendi nije zasnovan na uzaludnoj nadi da će ljudska bića prestati zahtijevati da njihov način života postane univerzalnim. On je indiferentan na takve zahtjeve – osim u slučajevima kad oni *ugrožavaju mirni suživot*” (Gray, 2000, 25, kurziv A. M); v. i kritiku Georgea Crowdera (2002, 121).

Gray je o njima rekao da su u zabludi i da njegov argument nije skrojen za “preobraćenje svijeta na vrijednosni pluralizam”. Međutim, samo ako postoji konsenzus ili, bolje rečeno, ako se prizna Grayeovo shvaćanje vrijednosnog pluralizma, može se prihvatiti *modus vivendi* kao nešto čemu bi trebalo težiti. Samo onda *modus vivendi* može biti teorija legitimnosti političkih poredaka, u onom smislu u kojem se legitimnost shvaća u ovom radu. Premda se legitimnost nekog poretka ne može svesti na puko vjerovanje sudionika da je poredak legitiman, legitimnost se ipak ne može konstatirati ni sasvim neovisno o tome što ljudi misle o poretku. Svakako se neki poredak ne može proglasiti legitimnim ako ga oni koji žive u njemu smatraju nelegitimnim. Dakle, različiti *modi vivendi* ne mogu se proglasiti legitimnim porecima *samo zato* jer najdosljednije odgovaraju etičkom iskustvu vrijednosnog pluralizma, *neovisno* o razlozima zbog kojih ih mogu prihvatiti oni koji su podvrgnuti poretku.

Iako naglašava da ne postoji jednostavan test legitimnosti, Gray ipak navodi popis zahtjeva koje mora ispuniti svaki “razumno legitiman” poredak. Na tom su popisu: “vladavina prava, sposobnost održavanja mira, djelotvorne predstavničke institucije i vlast koja se može smijeniti bez primjene nasilja, ...sposobnost zadovoljavanja osnovnih potreba svih i zaštita manjina ...te, na kraju, ...odražavanje načina života i zajedničkih identiteta ...građana” (Gray, 2000, 107). Iako napominje da građani moraju prihvatiti svoj predak kao legitiman, Gray ne nudi nikakvu poveznicu između razloga zbog kojih je upravo ispunjavanje tih zahtjeva test legitimnosti i razloga zbog kojih građani trebaju svoj poredak prihvatiti kao legitiman. Ako je razlog za prihvaćanje to što država reflektira identitete i načine života svih građana (Gray, 2000, 122), onda se nipošto ne može prepustiti slučaju i političkoj borbi hoće li se to reflektiranje zbilja i dogoditi. Upravo je potiranje različitih načina života ono što neki smatraju načinom afirmiranja svog identiteta. Politička borba ne jamči kompromis u kojem će svi (dobri) načini života biti javno prisutni i uživati državno priznavanje. I opet se vraćamo na potrebu da vrijednosni pluralizam bude priznata moralna doktrina kako bi se *modus vivendi* mogao smatrati legitimnim poretkom koji će građani prihvatiti. Samo ako građani prihvaćaju doktrinu da su različiti načini života nesumjerljivi, ali ipak hvalevrijedni, mogu imati dobar razlog vjerovati u legitimnost države koja

odražava različite identitete i načine života.⁸⁶ Gray ističe da je “jedan poredak legitimniji od drugoga ako je uspješniji u omogućavanju i dolasku do... kompromisa (između nesumjerljivih zahtjeva)” (Gray, 2000, 134). No, i građani moraju imati razloge zbog kojih će smatrati da je jedan kompromis bolji od drugoga.⁸⁷ Jedan način argumentacije koje je otvoren Grayu, ali ga on ne slijedi, jest prikaz vrijednosnog pluralizma kao zdravorazumske činjenice koju svatko može prihvatiti na osnovi svoga životnog iskustva. Čak i ljudi koji prihvaćaju monistički pogled na svijet i koji smatraju da postoji jedan idealan način života nedvojbeno mogu razumjeti sukobe osnovnih ljudskih vrijednosti i prihvatiti Grayevu tvrdnju da rješavanje tih sukoba uvijek uključuje gubitak nečega vrijednog. Glavna tvrdnja vrijednosnog pluralizma da “sve dobre stvari ne idu zajedno” prilično je nekontrolirana. Zdravorazumsko suglasje ne može se lako postići o razlozima koji nas navode da žrtvujemo neka dobra u korist drugih. I dok Gray vjerojatno ima pravo kad tvrdi da utilitarizam ili oblici kantijanizma čine nasilje nad našim etičkim iskustvom tvrdnjama da su žrtve samo prividne, jer su kompenzirane većim dobrom ili nemaju moralnu težinu ako se slijedi moralni zakon (Gray, 2000, 47), on ipak nema odgovora na monizam vjerskog tipa u kojem se žrtvovane vrijednosti mogu istovremeno smatrati stvarnima, ali nužnima zbog razloga koje čovjek nikad do kraja ne može spoznati, nego su dostupni samo jednome višem biću. Vrijednosni pluralizam nije sasvim nespojiv s monoteističkim religijama, kako Gray tvrdi; predmet nesuglasja su načini na koji vrijednosne sukobe treba rješavati. Gray ukratko odgovara da vrijednosne sukobe treba, manje ili više nepromijenjene, pustiti u političku sferu i vidjeti kakav će se kompromis postići.

⁸⁶ U tom je smislu Grayev test legitimnosti još zahtjevniji od liberalnoga. Uzmimo, primjerice, *gay* način života i sukobe oko toga treba li takav način života dobiti javno priznanje čak i u liberalnim društvima.

⁸⁷ Rawlsovski prigovor *modus vivendi* vrlo je sličan prigovoru utilitarizmu. Utilitarizam, sjetit ćemo se, ne uzima ozbiljno razlike među osobama, jer računica koristi je neosjetljiva na to čije će se želje ili interesi u konačnici zadovoljiti, a čije neće, sve dok je konačni zbroj zadovoljenih želja najveći mogući. Građani koji se nađu u manjini ostavljeni su bez dovoljno jakih razloga da prihvate poredak u kojem se interesi drugih građana zadovoljavaju *na račun* njihovih. Potrebna je iznimna identifikacija s cjelinom kako bi se prihvatio takav poredak, a za Rawlsa je to neprihvatljiv teret koji neki moraju ponijeti kako bi se ostvarila utilitaristička načela.

Gray optužuje Rawlsa za nepolitičnost jer ne dopušta da u politici uđu tragični sukobi iz etičkog života i da u “političkom liberalizmu” ništa zbilja važno nije ostavljeno političkoj odluci ... Ono što zahtijeva pravednost nije stvar političke odluke, nego pravne judikature” (Gray, 2000, 16). Međutim, zahtijevajući da politika bude vjerna etičkim sukobima u društvu, sam Gray ispraznjava politiku od svake autentičnosti. Kad kaže da “politika obiluje tragičnim izborima”, čini se da govori o istim etičkim izborima koji se svakodnevno događaju i izvan politike kojima je dodan element odnosa snaga. Tako je i Grayev *modus vivendi* ispraznjen od svake političnosti. Politička je sfera samo poligon za sukobe oko nepolitičkih vrijednosti i svaka je odluka kompromis koji se prihvaća samo zbog trenutnog odnosa snaga. Vjernost etičkom iskustvu dovela bi do političkih odluka kojima nedostaje autoritet, jer ne upućuje na razloge zbog kojih bi trebale biti prihvaćene. Odustajanjem od konstrukcije jedinstvene pozicije s koje se političke odluke mogu opravdavati, Gray odstaje od shvaćanja politike kao polja zajedničkog djelovanja građana. I premda je shvaćanje politike kao “građanskih poslova” možda tipično samo za demokracije, Rawls upravo na ta društva ograničuje svoju teoriju. Gradnja građanske perspektive iz koje se političke odluke procjenjuju podrazumijeva upravo upućivanje na razloge koje svi mogu prihvatiti. Negiranjem mogućnosti takve perspektive, Gray negira mogućnost postojanja politike (onakve kakvu velik dio zapadne tradicije razumije).

Grayeva kritika Rawlsa kao liberala koji izvodi liberalizam iz vrijednosnog pluralizma stoga je promašena. Ako se vrijednosni pluralizam može shvatiti kao koncepcija dobra u Rawlsovom smislu, onda ona može biti dio “preklapajućeg konsenzusa”. Rawls može reći vrijednosnim pluralistima: “Vi možete prihvatiti dva načela pravednosti kao najbolji kompromis, ili *modus vivendi* u ovom trenutku i u ovom društvu. Tako ćete vi, kao vrijednosni pluralisti, moći prihvatiti političku koncepciju zbog dobrih razloga, odnosno zbog razloga koji proizlaze iz vaše obuhvatne teorije dobra (ili bolje rečeno ‘dobara’)” Gray, doduše, ne želi do kraja uspostaviti vezu između vrijednosnog pluralizma i *modusa vivendi*, jer tvrdi da je vrijednosni pluralizam

etička teorija, a *modus vivendi* politički prijedlog.⁸⁸ Očito je, međutim, da je *modus vivendi* dobar politički prijedlog jer ne postoji mogućnost postizanja konsenzusa (ne samo sada, nego uopće) zbog očite istine vrijednosnog pluralizma. Ako je konsenzus nemoguć, kompromis postaje novi etički i politički imperativ, te se preklapajući konsenzus može zbog dobrih (moralnih) razloga prihvatiti kao kompromis. Iz perspektive nekoga tko ne vjeruje u vrijednosni pluralizam stvari bi izgledale drugačije, ali to za sada ne mijenja ništa na stvari.

S druge strane, ako se Gray obraća liberalnim filozofima koji nastoje postići “racionalni konsenzus ili konsenzus o razumnom neslaganju” i ako pred njima zagovara *modus vivendi*, onda definitivno kuca na otvorena vrata jer, kako i sam kaže, liberalima je *modus vivendi* prirodna stepenica na putu ka bilo kojemu političkom poretku. Nije potrebno odustajanje od daljnjeg puta ako potraga ne ugrožava već postignuti *modus vivendi*. U svakom je slučaju jasno da se Gray nikako ne obraća, poput Rawlsa, svojim sugrađanima nastojeći *pred njima* opravdati ono što smatra da je legitimni poredak za *svoje demokratsko društvo*, a to je upravo razina na koju je upućena Rawlsova teorija. Rawlsovo relativno često korištenje zamjenica “mi” i “naše” usmjereno je na razinu javnog opravdanja, na razinu građana. Stoga on izbjegava pluralizam nazvati istinom o etičkom životu, nego ga naziva “činjenicom”. Svoju koncepciju političke pravednosti tako može ponuditi svojim sugrađanima “s razlogom očekujući da ga oni mogu s razlogom prihvatiti”, pri čemu taj razlog neće biti fizička ili materijalna prisila, manipulacija ili puka slučajnost. Nije riječ o tome da postignuti kompromis neće imati “moralni status” u smislu odražavanja prethodno dane teorije pravednosti, kako to Gray pokušava prikazati.⁸⁹ Riječ je o tome da je teško ponuditi razlog za prihvaćanje takvog kompromisa onima koji su lošije prošli nakon što je on postignut. Za razliku od Rawlsa, Gray iznosi politički prijedlog – *modus vi-*

⁸⁸ “Iz vrijednosnog pluralizma ne slijedi poželjnost *modusa vivendi* kao nužna posljedica. *Modus vivendi* ne može se izvesti iz činjenica da ljudski svijet sadržava mnogo načina života” (Gray, 2000a, 332).

⁸⁹ “U etici i politici, tražimo kompromise među nekompatibilnim zahtjevima ... Ako ‘moralnost’ osuđuje takve kompromise, tim gore po ‘moralnost’ ... *Modus vivendi* niječe da sukladnost s teorijom pravednosti može biti test za legitimnost. Jer ... teorija pravednosti kakvu je ponudio Rawls ne može se nositi sa sukobima između osnovnih sloboda” (Gray, 2000, 134).

vendi – utemeljen u etičkoj doktrini vrijednosnog pluralizma, za koju unaprijed zna da je veliki broj ljudi nema nikakvoga razloga prihvatiti.

Uvjerenje da je jedan način akomodacije nesumjerljivih zahtjeva bolji od drugoga može se zasnivati na uvjerenju da on bolje uspijeva uzeti u obzir nesumjerljive zahtjeve i interese. To je, međutim, u neskladu sa samom doktrinom vrijednosnog pluralizma koja ne priznaje da postoji zajednički nazivnik među suprotstavljenim zahtjevima i da se zapravo ne može, kao što bi to bio slučaj s utilitarizmom, izračunati koji kompromis zadovoljava više interesa, jer su oni nesumjerljivi. Nadalje, način akomodacije može se vrednovati prema tome u kojoj mjeri pridonosi društvenoj stabilnosti, miru i suživotu, što opet podrazumijeva uvođenje neke “supervrijednosti” koja prevladava nad drugima.⁹⁰ Treći bi razlog davanja prednosti nekom načinu odlučivanja o vrijednostima mogao biti to da je on najusklađeniji s tradicijom tog društva i sa samorazumijevanjem njegovih građana. Ali Gray odbacuje tu mogućnost – iako ju je, kao što tvrdi Crowder (2002, 117-118), u prethodnim radovima uzimao u obzir – jer u suvremenim društvima uvijek postoji više sukobljenih tradicija.

Tradicija se, međutim, može shvatiti i uže, kao politička tradicija neke zemlje koja se prihvaća ne samo zato što je tradicija, nego zato što je građani prihvaćaju kao skup pravednih procedura za rješavanje vrijednosnih sukoba. U tom je smislu i sama tolerancija dio političke tradicije Zapada. Takvo shvaćanje tradicije teško se može razlikovati od Rawlsova shvaćanja političke kulture demokratskih društava i od njegovog napora da ponudi opravdanje takve tradicije kao dio teorije pravednosti. Četvrta mogućnost za vrednovanje procedure dolaska do kompromisa, koju Gray neizravno spominje, jest njegova otvorenost ili, mogli bismo reći, demokratičnost. U tom smislu Gray daje prednost zapadnoeuropskim političkim procedurama pred američkima jer one otvaraju veći prostor političkom pregovaranju i ne pretvaraju sve vrijednosne sukobe u sukobe oko osnovnih prava koja uvijek završavaju “pobjedom jedne strane, a porazom druge” (Gray, 2000, 116). Suditi procedure uravnoteženja vrijednosnih sukoba prema njihovoj otvorenosti za kompromisna

⁹⁰ Takvu je kritiku iznio George Crowder (2002, 120, 149).

rješenja, a ne rješenja tipa “sve ili ništa”, plodan je način ocjene različitih rješenja *modus vivendi*. No, i taj način ovisi o prihvaćanju kompromisa kao supervrijednosti i vrijednosnog pluralizma kao razloga za davanje povlaštenog statusa kompromisu.⁹¹ Valja, ipak, spomenuti Rawlsove razloge zbog kojih bi građani prihvatili i činjenicu “razložnog pluralizma”. Premda se sintagma “razložni pluralizam” spominje tek u kasnijim tekstovima, Rawls nam u uvodu u *Politički liberalizam* daje ključ koji nas vodi do prvih varijanti njegovih argumenata u prilog jednakoj slobodu savjesti. “Povijesno je izvorište političkog liberalizma”, piše Rawls, “reformacija i njeno naslijeđe, zajedno s dugim sporovima oko vjerske tolerancije u šesnaestom i sedamnaestom stoljeću” (*Pl*, xxi). I premda razne varijante slobode savjesti datiraju iz tog doba, Rawls nastoji dati slobodi savjesti (kao i ostalim osnovnim slobodama) sigurniju osnovu. Stoga se još u članku “Constitutional Liberty and the Concept of Justice” (1963) pita o razlozima prihvaćanja slobode savjesti, koji su zapravo istovjetni s razlozima za prihvaćanje razložnog pluralizma. Ti su razlozi duboko povezani s Rawlsovim obraćanjem specifičnoj publici, a to su građani u ustavnim demokracijama ili, još specifičnije, građani Sjedinjenih Američkih Država. To su građani koji ozbiljno shvaćaju “Deklaraciju o neovisnosti” i njezin poklič da “su svi ljudi stvoreni jednaki”. Pri tome jednakost nije samo jedna od vrijednosti koja je u sukobu sa slobodom ili s ostalim moralnim vrijednostima, nego je jedina prihvatljiva pozicija s koje se može postići *trajan* sporazum. Kakve god bile vrijednosti pojedinaca ili načini njihova života, pretpostavlja se da rasprava o načelima njihova reguliranja mora krenuti s pozicija njihove jednakosti kao građana.

Ako pretpostavimo da je fundamentalna pozicija ona koju ima građanstvo, onda se možemo pitati što bi racionalne osobe u izvornom položaju prihvatile kao načela koja reguli-

⁹¹ Grayeva primjedba o tendencijama u američkome političkom životu da sve vrijednosne sukobe pretvara u sukobe oko prava ipak zaslužuje veću pozornost. Posljednji ulomak ovog poglavlja posvećen je stoga kritikama koje optužuju Rawlsa za nedovoljnu demokratičnost i davanje prevelike uloge sudovima, a posebno ustavnim sudovima. Na ovom bih mjestu, ipak, primijetila da Rawlsovo inzistiranje na primatu “prava nad dobrim” ne povlači nužno prednost sudova pred demokratskom procedurom.

raju slobode građana. ... Jasno je da one mogu prihvatiti jedino jednaku slobodu vjeroispovijesti i da ta odluka mora biti konačna (CP, 87).

Da bi bio legitiman, poredak mora biti opravdan načelima koja ljudi mogu prihvatiti iz pozicije jednakosti. Rawls, za razliku od Graya, ozbiljno shvaća i ultimativnost vjerskih zahtjeva i dužnosti, pa nudi argument koji polazi upravo od apsolutnih zahtjeva svake vjere:

128

Treće poglavlje

Ja mogu smatrati da i drugi moraju ispovijedati istu vjeru kao i ja i da se, ako to ne čine, nalaze u smrtnoj zabludi. No svatko tko razumije pojam vjerske obveze ne može očekivati da će netko različite vjere pristati, bez prisile, na nešto manje nego na jednaku slobodu. Još se manje može očekivati da će taj netko dozvoliti meni da budem arbitar ispravne interpretacije vjerske obveze. Može se dodati da, ako Bog želi pravdu za ljude ... i ako Bog daje prednost ispovijedanju vjere u slobodnom društvu, onda je priznavanje jednake slobode svakako dopušteno, čak i ako se uzme u obzir apsolutni karakter vjerske obveze. Na ovaj način, argument za slobodu savjesti može se poduprijeti i na teološkoj osnovi (CP, 87; usp. i *Tp*, 191).

Ne moramo smatrati da je teološko opravdanje koje spominje Rawls ispravno kako bismo uočili njegovu ambiciju da ponudi načela koja mogu, s dobrim razlogom, prihvatiti i vjernici. Rawls tako, trideset godina prije nego što je u *Političkom liberalizmu* formulisao glavno pitanje o mogućnosti pravednoga, stabilnoga i trajnog poretka među ljudima koji su shvaćeni kao slobodni i jednaki, a nepopravljivo podijeljeni u svojim moralnim i religijskim uvjerenjima, razmatra dvije perspektive iz kojih se njegova koncepcija pravednosti može prihvatiti: jedna je pozicija zajednička, pozicija jednakog građanstva, a druga je pozicija pripadnika različitih vjeroispovijesti. Gray očito smatra da je nemoguće spojiti te dvije perspektive i predlaže da se od zajedničke perspektive odustane u korist *modus vivendi*. Međutim, kako je već spomenuto, odustajanje od izgradnje zajedničke perspektive znači zapravo odustajanje i od politike i od političke filozofije.

Napokon, Rawls smatra da je svaki poredak koji se ne može prihvatiti s pozicija jednakosti poguban za ono što on naziva “osjećajem zajedništva”.⁹² Osjećaj zajedništva gradi se postupno, kao rezultat primjene pravednih načela. Gray smatra da je za stabilnost društva dovoljna privrženost zajedničkim institucijama u kojima će se suprotstavljene vrijednosti miriti (2000, 25). Institucije su, međutim, rezultat konvencija koje mogu biti dobre i loše. Dobre institucije su, prema Grayu, one koje su najuspješnije u regulaciji etičkih sukoba. Ako se u određenim okolnostima pokaže da su neliberalne institucije uspješnije, onda su te institucije bolje. Ako se, primjerice, može očekivati “da će promoviranje liberalnih prava dovesti do toga da se one (institucije) samo kratkotrajno održe”, onda je vjerojatno bolje neka prava ograničiti. S druge strane, “jaka država koja može spriječiti anarhiju može dovesti do zlorabe vlasti” (Gray, 2000, 9). Te se dileme, po mišljenju Graya, ne mogu riješiti jedinstvenom političkom koncepcijom pravednosti, jer i sama pravednost u određenim situacijama postavlja nekompatibilne zahtjeve.⁹³ Pravednost stoga za Graya ne može biti osnova zajedništva, jer ono što pravednost zahtijeva uvijek ovisi o vrijednostima ljudi. Gray priznaje da postoje bolji i gori poreci s obzirom na to kako se odnose prema vrijednostima i vrijednosnim sukobima u društvu. On sam odbija dati konkretan prijedlog za to koji bi, primjerice, bio najbolji *modus vivendi* za njegovu Veliku Britaniju. Drugim riječima, on se odbija baviti političkom filozofijom onako kako je Rawls razumije i prakticira, a to znači kao građanin koji za sebe i ostale građane pokušava pronaći opravdanje za poredak pod kojim živi (ustavnu demokraciju), te predložiti zajedničku osnovu s koje bi se taj poredak mogao kritizirati i reformirati. Čak i ako Gray ima pravo da postoje različiti *modi vivendi* i različiti poreci, Rawlsov pokušaj da predloži *jedan* tip poretka i da ga opravda pred svojim sugrađanima ostaje legitiman. Ako je i istina da liberalni poredak nije jedini legitiman,

⁹² Osjećaj zajedništva posebno se često spominje u Rawlsovom ranome članku, “Constitutional Liberty and the Concept of Justice” (CP, 83, 88-89). Postoji određena bliskost između Rawlsove brige za “osjećaj zajedništva” u ranim radovima i za stabilnost u kasnijim tekstovima. I jedan i drugi koncept odnose se na *trajnost* poretka, jer samo ako je poredak usklađen s načelima koja se mogu prihvatiti kao pravedna, on generira stavove koji podupiru poredak.

⁹³ Kao što vraćanje imovine njihovim vlasnicima nakon dugog vremena može biti nepravedno prema ljudima koji su tu imovinu dugo koristili i održavali.

on svejedno može biti jedini legitiman za, primjerice, SAD. Rawls je, naime, vrlo jasan u svojim namjerama:

Iz usredotočenosti našeg upita na sukob slobode i jednakosti u demokratskom društvu očito slijedi da ne pokušavamo naći koncepciju pravednosti primjerenu svim društvima neovisno o njihovim konkretnim društvenim ili povijesnim prilikama. Mi želimo riješiti temeljno nesuglasje o pravednom ustroju temeljnih institucija demokratskog društva u modernim uvjetima. Gledamo *sebe* i *svoju* budućnost te razmatramo *svoje* prijepore negdje od vremena "Deklaracije o neovisnosti". Drugo je pitanje koliko su naši zaključci relevantni u širem kontekstu (Rawls, 2004, 6).

No, i u tako ograničenom projektu Gray vidi nepremostive probleme koji opet proizlaze iz posebnog tipa vrijednosnog pluralizma koji prevladava u većini današnjih društava. Vrijednosni pluralizam je, s jedne strane, jednostavna i očita činjenica o etičkom (i općenito o) životu. Sve dobre stvari ne idu zajedno i vrlo često donosimo etičke odluke koje, premda mogu biti najbolje u nekome danom trenutku, rezultiraju gubitkom nečega vrijednog. No, suvremena su društava osobita po pluralizmu načina života u njima. Reformacija i vjersko neslaganje su, prema Grayu, proizveli sukob koji nije stvorio dva različita moralna svijeta, nego samo spominjanu razliku u vjerovanju. Gray tvrdi da danas, kad raste migracija, ljudi u modernim društvima žive u različitim moralnim svjetovima koji se djelomično preklapaju i kombiniraju. Svaki moralni svijet ili način života sadržava vrijednosti koje se ne mogu sve održati ako se pokuša nametnuti samo jedan najbolji način života. U takvoj situaciji ne postoji "kulturni konsenzus" o vrijednostima kakav je postojao u vrijeme vjerskog raskola (Gray, 2000a, 323). No, kako je spomenuto, to je pretpostavka od koje polazi i Rawls, pretpostavka razložnog pluralizma, i upravo ona zahtijeva potragu za zajedničkim građanskim stajalištem kojega očito nema. No ima, prema Rawlsu, implicitnih ideja u javnoj političkoj kulturi demokratskih društava na kojima se može graditi zajednička koncepcija pravednosti, koja će istovremeno morati i opravdati te implicitne ideje. Rawls se kreće u već spominjanome velikom krugu. Primjerice, sloboda savjesti jest među implicitnim ide-

jama, ali joj Rawlsova koncepcija pravednosti daje sigurniju osnovu tako što je pokušava opravdati kao zahtjev pravednosti. U tom smislu, Gray ima pravo da Rawls ne opravdava vjersku toleranciju u onom obliku u kojem je ona nastala i u njezinom izvornom značenju – kao tolerantnost prema zlu (Gray, 2000a, 326). Rawls opravdava jednaku slobodu savjesti kao načelo koje proizlazi iz koncepcije pravednosti kao pravičnosti.

Superiornost ili prioritet zajedničke perspektive nad različitim koncepcijama dobra udarno je mjesto Grayeve kritike. Ako je vrijednosni pluralizam istinit, onda nije moguća zajednička perspektiva, nego su moguće različite perspektive koje se međusobno toleriraju i sukobljavaju bez nade da će se postići trajni konsenzus. Pozicija koja bi bila neutralna među različitim koncepcijama dobra neodrživa je jer je neodrživ prioritet prava nad dobrim.

Pretpostavka da su za liberalnu moralnost konstitutivna, odnosno temeljna načela neutralnosti ili jednakosti, a ne koncepcija dobra, pada kad se pokaže da takva načela zadobivaju sadržaj jedino putem supstancijalnih prosudbi o ljudskoj dobrobiti. Mi ne znamo koji su zahtjevi prava ako ne znamo što različite strukture prava znače za ljudsku dobrobit (Gray, 2000a, 327).

Gray, međutim, nije uočio da u Rawlsovoj teoriji veliku ulogu ima upravo argument o kongruentnosti prava i dobra. Nakon što konstruira zajedničku perspektivu pravednosti koju karakteriziraju dva načela pravednosti i načela javnog uma za njihovu primjenu, Rawls prelazi na problem stabilnosti. Problem stabilnosti sastoji se, ukratko, u pitanju je li za ljude dobro da zauzmu zajedničku poziciju pravednosti i da budu motivirani da djeluju onako kako to ona zahtijeva ili će ih to uništiti. Premda je Rawls načelno suglasan s Kantom da “ako na svijetu nema pravednosti, na njemu nije vrijedno živjeti”, on je to spreman reći tek nakon što je preispitao upravo ono što Gray zahtijeva: što pravednost znači za ljudsku dobrobit. Tomu je posvećen cijeli treći dio *Teorije pravednosti* (a posebno 86) i velik dio *Političkog liberalizma*, a posebice ideja preklapajućeg konsenzusa. Ako se zahtjevi pravednosti ne mogu uklopiti u različite koncepcije dobra koje potvrđuju građani, pravednost kao pravičnost nije stabilna, a to

znači da ne postoji adekvatno jedinstvo između onoga što je dobro za osobe i zahtjeva pravednosti kojima su podvrgnuti građani. Istina je da Rawlsova teorija sadržava dvostupanjsko opravdanje. Najprije se putem izvorne pozicije i vela neznanja opravdava zajedničko stajalište pravednosti, ali teorija nije potpuna dok se ne pokaže da je zajedničko stajalište prihvatljivo i iz različitih (razumnih) pojedinačnih perspektiva.

Društveno se jedinstvo osniva na konsenzusu o političkoj koncepciji, a stabilnost je moguća kada su doktrine koje čine konsenzus potvrdili politički aktivni građani društva, a zahtjevi pravednosti nisu u prevelikom sukobu s bitnim interesima građana kako ih oblikuje i potiče njihovo društveno uređenje (*Pl*, 119).

Uspjeh Rawlsova projekta definiranja prava neovisno o dobru sam je autor uvjetovao mogućnošću da se u konačnici pokaže kongruentnost prava i dobra. Upravo su problemi s dokazivanjem da je pravednost dobra za ljude s različitim koncepcijama dobra potakli teorijski pomak od *Teorije pravednosti* do *Političkog liberalizma*.

Zajedničko je stajalište sadržano u političkoj koncepciji pravednosti koja u Rawlsovoj verziji daje prednost jednom sustavu osnovnih sloboda. Stoga je za njegovu koncepciju pravednosti veliki test mogućnost postojanja sustava osnovnih sloboda koji mogu prihvatiti svi građani i koji će tako jamčiti sferu zajedništva stavljenju izvan "normalnih" političkih sukoba. U slučaju da je nemoguće izolirati osnovne slobode od vrijednosnog sukoba koji postoji u društvu, propala bi i osnova društvenog jedinstva. U skladu sa svojim stavom o nemogućnosti izgradnje zajedničkog stajališta, Gray negira da Rawlsova koncepcija nudi adekvatan način rješavanja sukoba među osnovnim slobodama. Dapače, on tvrdi da je "ideja liberalnog režima u kojem su zahtjevi svih važnih sloboda usklađeni na zadovoljstvo svih nekoherentna. Po tome što trebaju uskladiti zahtjeve nekompatibilnih sloboda, liberalni poreci nisu različiti od ostalih. Priznali to ili ne, liberalni poreci, kao i svi ostali, upleteni su u vrijednosne sukobe" (Gray, 2000, 72).

Rawls, međutim, ne tvrdi da slobode neće doći u sukob i da se neće nikad pojaviti pitanje o tome koje su slobode važnije. On je

svjestan tih problema. Na nekoliko mjesta raspravlja o situacijama u kojima se, primjerice, sloboda savjesti može ograničiti radi javnog mira. No, i ta ograničenja moraju zadovoljavati kriterije prihvatljivosti za sve (u kasnijim radovima ti su kriteriji nazvani zahtjevima javnog uma). To moraju biti argumenti koji se oslanjaju na zdrav razum i na znanstvene nalaze koji nisu kontroverzni (*Tp*, 187). Također, kad razmatra zahtjeve pravednosti u neidealnim uvjetima, Rawls priznaje da postoje okolnosti u kojima se ne može osigurati djelotvorno prakticiranje svih sloboda, ali onda pravda zahtijeva da se osiguraju važnije slobode (*Tp*, 217). Gray primjećuje da Rawls vidi kako slobode neminovno dolaze u sukob, ali ustrajava na tome da za Rawlsa “osnovne slobode ne mogu biti međusobno nekompatibilne i da su u središnjem polju svoje primjene one u harmoniji” (Gray, 2000, 77).

Takva interpretacija nije sasvim korektna prema Rawlsovoj teoriji. Istina je da je Rawls pod utjecajem Hartove kritike preformulirao prvo načelo pravednosti i umjesto sintagme “najšira moguća sloboda usklađiva s istom takvom slobodom za druge” uveo sintagmu “najadekvatnija shema osnovnih sloboda” u kojoj je središnje područje važenja svake slobode zagarantirano, ali je uloga osnovnih sloboda da “uklone najspornija pitanja s političke agende” i ostave ostatak za raspravu razumnim građanima. Gray interpretira taj Rawlsov korak preambicioznom, pa kad kritizira mogućnost osiguranja “središnjeg područja važenja osnovnih sloboda⁹⁴” govori o pitanjima koje se više tiču interpretacije osnovnih sloboda. Tako spominje problem vjerskih škola koje ne žele zapošljavati homoseksualne nastavnike i slična konkretna pitanja (Gray, 2000, 74-75). Rawls, međutim, govori o zbilja temeljnim pitanjima kao što je osiguranje slobode savjesti u doslovnom smislu, da nitko ne smije biti *proganjan samo* na temelju svojih vjerskih uvjerenja. U uvjetima koji nisu idealni i ta prava mogu biti ograničena, ali opet u okvirima zahtjeva javnog uma. Rawls ne očekuje da će donošenjem ustava sve stvari biti riješene. Međusobni odnos osnovnih sloboda i njihova interpretacija specificiraju se u slijedećim fazama četverostupanj-

⁹⁴ U jednom od ranijih radova Rawls zapravo priznaje i mogući sukob u onome što on zove “središnje područje primjene”, no inzistira na tome da se taj sukob rješava po načelu međusobnog ograničavanja osnovnih sloboda. Važno je da konačni sustav osnovnih sloboda bude jednak za sve (*CP*, 259).

skog postupka (dakle na ustavnoj, legislativnoj i sudskoj razini). To znači da se ipak jedan dio interpretacije prepušta politici, sve dok su najvažniji aspekti osnovnih sloboda zajamčeni ustavom. “Razlike u prosudbi oko pojedinosti svakog iole složenijeg pitanja, čak i među razumnim osobama, stvar su okolnosti ljudskog opstanka. No ako su najspornija pitanja skinuta s političke agende, trebao bi biti moguć mirni dogovor unutar demokratskih institucija” (CP, 494).

Nadalje, Rawls spominje popis osnovnih sloboda koji možda izgleda kao konačni popis, što Gray kritizira, napominjući da se na njemu ne nalaze slobode koje neki liberali smatraju temeljnim (Gray, 2000, 73). No popis osnovnih sloboda rezultat je metode refleksivne ravnoteže koja zahtijeva usklađivanje načela pravednosti (zajedno s popisom osnovnih sloboda) i naših promišljenih moralnih sudova (PL, 262). Budući da se u izvorni položaj može ući u svakom trenutku, nije isključeno da se može doći i do nekoga drugačijeg popisa osnovnih sloboda, ovisno o okolnostima u kojima se društvo nalazi. Rawls priznaje da je “teško, a možda i nemoguće, dati potpun popis sloboda neovisno o posebnim uvjetima – društvenim, ekonomskim i tehnološkim – u kojima se određeno, dobro uređeno društvo nalazi (CP, 259). Bitno je promatrati popis osnovnih sloboda iz perspektive izvornog položaja, dakle iz onoga što smo nazvali zajedničkom perspektivom ili, kako je Rawls ponekad naziva, perspektivom reprezentativnog građanina. Ta politička koncepcija “treba vršiti refleksivnu prosudbu dogovorenog popisa osnovnih prava i sloboda i suglasje o njihovom središnjem području važenja. Ona to može pomoću svojih temeljnih ideja o društvu kao pravičnom sustavu suradnje građana koji su shvaćeni kao slobodne i jednake osobe i ideje da te osobe imaju dvije moralne moći” (CP, 494). Prisjetit ćemo se da Rawls pretpostavlja kako ljudi imaju dva najviša interesa koja jamče prakticiranje njihovih moralnih moći: osjećaj za pravednost i sposobnost za koncepciju dobra. Stoga odluke o tome koje su slobode važnije ovise o tome u kojoj mjeri one pridonose ostvarivanju najviših ljudskih interesa. Valja napomenuti da je riječ o najvišim interesima ljudi kao građana. U tom je smislu Rawls revidirao i opis primarnih dobara, pa ona nisu više “stvari koje ljudi hoće, što god drugo htjeli”, nego su ono što “osobama treba u njihovom statusu slobodnih i jednakih građana i ... pripadnicima društva kroz cijeli

život” (*Tp*, xiii). Perspektiva građana je fundamentalna za rješavanje sukoba između osnovnih sloboda, a to je upravo ona zajednička perspektiva za koju Gray smatra da se ne treba i ne može graditi.

Samo zato što pretpostavlja da je zajednička perspektiva nemoguća, Gray smatra da je najveće jamstvo temeljnih sloboda – pravo.⁹⁵ No upravo zato što je Rawls svjestan toga da time što su temeljne slobode zapisane u ustavu one nisu izolirane od politike, on upozorava da je nužna politička koncepcija pravednosti. Kako je već rečeno, “uporna većina ili pak trajni savez dovoljno jakih interesa može učiniti od ustava što god hoće” (*CP*, 496). Pravednost kao pravičnost stoga daje važno mjesto građanskoj neposlušnosti kao krajnjem stabilizatoru ustavnoga demokratskog poretka:

Zadnji prizivni sud nije ni sud, ni izvršna, ni zakonodavna vlast, nego cijelo biračko tijelo (*Tp*, 342).

Vidjeli smo da je prvi argument protiv zajedničke perspektive duboki vrijednosni pluralizam koji je istina o etičkom iskustvu ljudi. Međutim, kao teza o nesumjerljivosti vrijednosti – poput novca i prijateljstva ili ljubavi i pravde – ta teza nije sporna i čak se može proglasiti zdravorazumskom činjenicom. Pravi se sukob vodi, kako primjećuje Gray, oko načina na kojemu se vrijednosni sukobi trebaju rješavati, kako u moralnom životu pojedinca, tako i u životu političkih zajednica, kao i razloga zbog kojih se vrijednosni sukob treba upravo tako riješiti. I netko tko prihvaća vrijednosni pluralizam, kao i onaj tko ga ne prihvaća, mora priznati pluralizam vjerovanja, jer se upravo na razini vjerovanja očituju različiti načini rješavanja vrijednosnih sukoba, a zatim i načina života. Dva načina života mogu biti identična po tome kako rangiraju vrijednosti i po tome što smatraju važnim u ljudskom životu, ali se mogu razlikovati prema shvaćanju razloga zbog kojih trebaju živjeti upravo tako. Dapače, može se reći da su najžešći sukobi upravo među zajednicama vrlo slična načina života. Ako je herojska smrt u ravnopravnoj borbi najveće dobro u nekoj zajednici, onda je vjerojatniji njezin sukob sa

⁹⁵ “Rawlsov sustav temeljnih sloboda jest pokušaj da se izbjegnu poteškoće političke prosudbe tako što se liberalnim načelima daje sigurnost prava” (Gray, 2000, 74).

zajednicom koja ima slične nazore nego za zajednicom čiji način života uključuje pokoravanje jačima i čekanje pravde na drugom svijetu. No, ako ostavimo takva razmišljanja po strani, ostaje razlika između vrijednosti i razloga vjerovanja upravo u te vrijednosti. To je razlika kojoj Gray ne pridaje preveliko značenje i koja je kod njega ukomponirana u način života. Stoga ne uzima k srcu transcendentalni element koji je dominantan u velikom dijelu modernih načina života. Upravo zato što Rawls uzima k srcu apsolutnost i ultimativnost zahtjeva vjerskih načina života, on polazi od pluralnosti *vjerovanja*, priznajući pritom i vrijednosni pluralizam kao “etičku činjenicu”.⁹⁶

Nepomirljivost i apsolutnost vjerskih zahtjeva s jedne nas strane tjera da zauvijek napustimo (u političkoj filozofiji⁹⁷) ideju o društvu zasnovanom na jedinstvenoj koncepciji dobra. S druge strane, iskustvo tolerancije otvara novu mogućnost, a to je stvaranje nove sfere suživota unatoč nepomirljivim neslaganjima. “Prije uspješne i mirne prakse tolerancije u društvima s liberalnim institucijama nije bilo načina da se zna za tu mogućnost” (*Pl*, xxii). Politički liberalizam, dakle, smatra da je zajednička sfera građanstva moguća i nužna. “Dualizam u političkom liberalizmu između stajališta politike koncepcije i mnogih stajališta obuhvatnih doktrina nije dualizam kojemu je podrijetlo u filozofiji” (*Pl*, xviii). Kao odgovor Grayevu opetovanom naglašavanju da je praksa tolerancije značila toleriranje zla, a nikako neutralnost među različitim koncepcijama dobra, možemo reći, kao i Rawls, da su dugotrajnost i uspješnost te prakse ipak uspjele stvoriti zajedničku političku kulturu u kojoj više nitko otvoreno ne zastupa argumente u prilog vjerskog progona. “Možda se doktrina o slobodnoj vjeri razvila zato što je teško, ako nije i nemoguće, vjerovati u prokletstvo onih s kojima smo s povjerenjem i pouzdanjem, dugo i plodonosno surađivali u odr-

⁹⁶ “Nijedno društvo ne može u sebe uključiti sve oblike života. Mi zapravo možemo jadikovati nad, tako reći, ograničenim prostorom društvenih svjetova, a posebno našega; možemo žaliti nad nekim od neizbježnih učinaka naše kulture i društvene strukture. Kao što je dugo naglašavao Berlin (to je jedna od njegovih fundamentalnih ideja), ne postoji društveni svijet bez gubitaka, to jest ne postoji društveni svijet koji ne isključuje neke načine života koji na posebne načine ostvaruju određene fundamentalne vrijednosti” (*Pl*, 176).

⁹⁷ To ne znači da moralna filozofija treba odustati od svog predmeta bavljenja, nego samo pokazuje na koji je način politička filozofija nakon Reformacije bila prisiljena poći od novih činjenica.

žavanju pravednog društva” (*Pl*, xxii). Već je, dakle, dokazano da sfera političke i građanske jednakosti, usprkos doktrinarnom neslaganju, može postojati. Njezino postojanje prisiljava političku filozofiju da primijeni načelo tolerancije na sebe samu, te da izbjegava sporove o rješavanju kojih, kako to povijest pokazuje, ne ovisi mogućnost građanskog opstanka i da se usredotoči na “skromnije” zadaće. Ako je to moguće, politička bi filozofija trebala ponuditi javnu osnovu opravdanja temeljnih društvenih institucija; ako ne uspije u tome, onda bi makar trebala ponuditi način da se suzi neslaganje o toj javnoj osnovi, odnosno o političkoj koncepciji, te da u konačnici pokaže kako “*bi moglo*, pod uvjetom da postoji želja za slobodnim i neiznuđenim sporazumom, nastati javno razumijevanje. Sve dok se ne prisilimo da zamislimo kako bi se to moglo zbiti, to se ne može zbiti” (Rawls, 1993, 32).

Prihvatimo li Rawlsovo shvaćanje političke filozofije kao obranu razumne vjere u mogućnosti pravednoga i stabilnog demokratskog poretka kojeg regulira javna politička koncepcija pravednosti, Grayevo inzistiranje na odustajanju od tog projekta čini se pretjerano pesimističnim.⁹⁸ Čak i ako prihvatimo vrijednosni pluralizam kao činjenicu koja je očita iz našega običnog etičkog iskustva, nećemo imati razloga zaustaviti se na *modus vivendi*. Nadalje, različiti *modi vivendi* kao oblici legitimnih poredaka ne odgovaraju opisu legitimnog poretka kao onog koji može biti opravdan sa zajedničkog stajališta i koji nam u konačnici osigurava javni identitet kao građana.

3.2. RADIKALNO-DEMOKRATSKA KRITIKA

Za razliku od Graya, kojemu je glavna briga otvoriti prostor za političko sukobljavanje o *etičkim* vrijednostima, radikalna demokratska kritika zabrinutija je za mogućnost specifično poli-

⁹⁸ Grayevu kritiku Rawlsa slično interpretira i Zoran Kurelić, ističući kako Gray odbacuje ideju Rawlsova preklapajućeg konsenzusa empirijskom tvrdnjom da takav konsenzus danas ne postoji. No Rawls je, zaključuje Kurelić, “pisac liberalne utopije”, a oni “sanjaju svoju zemlju onakvom kakva bi ona trebala biti. To je vrlo plemeniti zadatak koji je Rawls obavio bolje od mnogih, iako se mora priznati su njegovi spisi nakon prve knjige poput sna koji se stalno vraća s minimalnim izmjenama” (Kurelić, 2003, 45).

tičkih sukobljavanja. Zahtjevi za konsenzusom u politici su štetni jer dovode u opasnost demokraciju shvaćenu kao najbolji model sukobljavanja političkih snaga. Tvrđi se da je za demokraciju bolje da se što prije riješi racionalizma i esencijalizma te prigrli političko, odnosno za nju je gore ako se formulira u racionalističkom kontekstu (Mouffe, 1996, 245).⁹⁹ Premda su im podrijetla inspiracija različita, radikalnim demokratskim kritičarima zajedničko je to što smatraju da Rawlsova teorija ne ostavlja nikakav prostor za radikalno demokratsko djelovanje,¹⁰⁰ shvaćeno kao politička borba različitih strana sa različitim političkim identitetima (Mouffe), ili kao propitivanje granica isključivanja (Honig, 1993), ili kao borba za samokonstituiranje demosa (Wollin, 1996a, 1996b). U nastavku ću se zadržati na kritici Chantal Mouffe jer je najrazrađenija i prilično je obuhvatna i tipična za radikalnu demokratsku kritiku općenito.¹⁰¹

Chantal Mouffe polazi od Schmittova razumijevanja političkoga koje sadržava “dimenziju... povezanu s postojanjem elementa neprijateljstva među ljudima” (Mouffe, 1993, 2). Upravo “nemogućnost liberalne misli da zahvati nesvodivi karakter antagonizma objašnjava impotenciju većine političkih teoretičara... – impotenciju koja, u vrijeme dubokih političkih promjena, može imati razarajuće posljedice za demokratsku politiku” (Mouffe, 1993, 2). Dakle, za razliku od Graya koji govori o nesvodivom sukobu *vrijednosti*, Mouffe polazi od nesvodivog antagonizma među ljudima, koji ne proizlazi nužno iz različitih “načina života” nego iz različitih kolektivnih identiteta koji se uvijek stvaraju u odnosu prema drugima. “Način života” određen je uglavnom njegovim vodećim vrijednostima, a da bi se prepoznao nije nužno definirati njegov odnos prema drugim načinima života. Tako se može govoriti o “načinu života” staro-

⁹⁹ Dobar prikaz i kritiku agonističkog shvaćanja demokracije kakvo zastupa Chantal Mouffe dao je Hrvoje Cvijanović (2004).

¹⁰⁰ U Hrvatskoj Tonči Kursar je uputio sličan tip kritike, iako je njegovo shvaćanje demokracije weberovsko, te stoga donekle različito od spomenutih autora (2003).

¹⁰¹ Smatram da je njeno određenje političkog vrlo blisko određenju S. Wollina, a koje glasi: “Smatrat ću da je *političko* izraz ideje da slobodno društvo koje se sastoji od različitosti može svejedno uživati trenutke zajedništva, kada se putem javne rasprave kolektivna moć koristi kako bi se promicala ili štitila dobrobit zajednice” (Wollin, 1996b, 31). Oboje vide političko kao zajedništvo koje se gradi u konkretnoj situaciji različitosti i antagonizma.

grčkih ratnika, o srednjovjekovnih monaha i sl., pri čemu za njih nije konstitutivno to što se međusobno razlikuju, nego njihove specifične vrline i njihov specifični moralni svijet. Za Schmitta, pa tako i za Mouffe, “politički su identiteti relacijski”, tj. za njih je određujući odnos prema “drugome”. Mouffe i pluralizam definira u kategorijama pluralizma takvih suprotstavljenih političkih identiteta. Ondje gdje takvih suprotstavljanja nema, nema ni pluralističke demokracije onakve kako je Mouffe razumije:

Liberalna demokracija zahtijeva konsenzus o pravilima igre, no također traži konstituiranje kolektivnih identiteta oko jasno diferenciranih pozicija i mogućnost izbora među stvarnim alternativama ... Zdrav demokratski proces zahtijeva dinamičan sraz političkih pozicija i otvoren sukob interesa. Ako toga nema, on se može lako zamijeniti sukobima moralnih vrijednosti i esencijalističkih identiteta” (Mouffe, 1993, 4).¹⁰²

Ako se u demokraciji ti identiteti ne konstituiraju i ne stvore ono što Mouffe naziva “agonističkom dinamikom”, demokracija ostaje prazna i ranjiva. I premda, poput Rawlsa, ističe važnost građanskog identiteta, ona inzistira na tome da on ne bude monolitan ili, Rawlsovim rječnikom, određen političkom koncepcijom pravednosti, nego da upravo on bude pluralan. “Građanstvo je od životne važnosti za demokratsku politiku, no moderna demokratska teorija mora otvoriti prostor za konkurentne koncepcije naših identiteta kao građana” (Mouffe, 1993, 7). Ako se kritika Chantal Mouffe oslanja samo na shvaćanju političkoga koje proizlazi iz “ontološke situacije” neprijateljstva među ljudima, ona je promašena na sličan način kao i Grayeva.

¹⁰² Kako Mouffe i sama ističe, njezina je pozicija inspirirana Schmittom (2001, 1932¹), ali joj nije identična. Ponajprije, ona, za razliku od Schmitta, smatra da demokracija može održavati dovoljnu antagonističku napetost koja dopušta izražavanje neprijateljstva, te istovremeno neutralizira njihov potencijal da se pretvore u destruktivne sukobe tipa prijatelj–neprijatelj (Mouffe, 1993, 5). Nadalje, ondje gdje je Schmittova pozicija ambivalentna, Mouffe jasno razlikuje “dobre” političke identitete od “loših” esencijalističkih (u smislu vjerskih ili nacionalnih) ili čisto moralnih identiteta. Po tome se razlikuje i od Graya koji, premda “načine života” ne shvaća esencijalistički, dopušta da se neki od njih konstituiraju izvan političke sfere.

Budući da se tvrdnja o “urođenom” neprijateljstvu ne može smatrati očitom empirijskom činjenicom koja nije kontroverzna, može se shvatiti samo kao ono što bi Rawls nazvao metafizičkim učenjem. Rawlsova se teorija ljudske prirode pojavljuje samo među “općepoznatim činjenicama koje smatramo istinitima, ili dovoljno istinitima, s obzirom na postojeću razinu javnog znanja u našem društvu” (CP, 322). Postavka o urođenom neprijateljstvu među ljudima nipošto se ne može smatrati “dovoljno istinitom” u smislu općeprihvaćene činjenice u današnjem društvu. Naime, cijeli Rawlsov metodološki postupak temelji se na razdvajanju različitih filozofskih problema i tvrdnji da je svakom predmetu filozofskog istraživanja primjeren različit pristup. Na taj se način predmet političke filozofije može promatrati odvojeno od “ontološke situacije” ljudskog roda.

Mouffe priznaje da je kod kasnog Rawlsa “riječ o stvaranju društvenog jedinstva” (Mouffe, 1993, 43). Zatim određuje političko, koje se također odnosi na “stvaranje specifičnih oblika *jedinstva* među različitim interesima i njihovog vezivanja na zajednički projekt, te na uspostavljanje granice kako bi se odredile snage kojima se treba suprotstaviti, dakle ‘neprijatelja’” (Mouffe, 1993, 50). Potom citira Hannah Pitkin koja tvrdi da “politički život karakterizira upravo problem neprestanog stvaranja *jedinstva*, javnosti, u kontekstu različitosti, suprotstavljenih zahtjeva i sukobljenih interesa. ... No kako bi politički kolektivitet, “mi”, djelovao, ti se stalni zahtjevi i interesi moraju rješavati na način koji neprekinuto čuva kolektivitet” (nav. u Mouffe, 1993, 50). Ako je politički diskurs (za razliku od moralnog) određen kao diskurs o onome što “mi” trebamo činiti i pritom dati identitet tome “mi” (Mouffe, 1993, 50), nije toliko nemoguće pronaći takav diskurs u Rawlsovoj teoriji. Rawls napominje da je nešto slično zadaća političke filozofije. On, naime, tvrdi da “politička filozofija može pridonijeti načinu na koji narod kao cjelina razmišlja o svojim političkim i društvenim institucijama, te o njegovim osnovnim ciljevima i svrhama kao društvo s poviješću – kao nacija – za razliku od ciljeva i svrha koje imaju njegovi pripadnici kao pojedinci ili kao članovi obitelji i udruženja” (JFR, 2). Za Rawlsa, cilj koji određuje identitet kolektiviteta u demokratskom društvu jest politička pravednost ili, kako je na drugom mjestu naziva, “demokratsko usavršavanje” (JFR, 13) koje se ogleda u ostvarivanju političkih vrijednosti određenih poli-

tičkom koncepcijom pravednosti. To su vrijednosti poput jednakih političkih i građanskih sloboda, jednakih mogućnosti, recipročnosti, te vrijednosti javnog uma – koje se sastoje u donošenju političkih odluka o bitnim elementima ustava na temelju razloga koje svi građani mogu prihvatiti (*JFR*, 91-92). “Mi” smo građani koji se međusobno shvaćamo kao slobodni i jednaki i koji taj status međusobno osiguravamo tako što svoje društvo uređujemo prema načelima političke pravednosti. Rawlsovo uređenje građanstva zapravo se ne razlikuje mnogo od onoga što Mouffe vidi kao građanstvo kompatibilno s pluralizmom. Za nju, “ono što nam je zajedničko i što nas čini sugrađanima u liberalnodemokratskom poretku nije supstancijalna ideja dobra nego skup političkih načela koja su specifična za tu tradiciju: načela slobode i jednakosti za sve” (Mouffe, 1993, 65).

Mouffe, dakle, mora priznati da je i kod Rawlsa riječ o nekoj vrsti održanja jedinstva *nasuprot pluralnosti*,¹⁰³ no Rawlsov pristup stvaranju društvenog jedinstva ne uključuje odnos prema “neprijatelju”, prema drugim “mistvima”, pa za kolektivni identitet građana odnos prema “njima” nije konstitutivan. Stvaranjem jedinstva ne stvara se “granica prema neprijatelju”. Tu Mouffe ima primjedbu:

Dok politika u liberalnoj demokraciji teži stvaranju onoga “mi” i izgradnji političke zajednice, potpuno inkluzivna politička zajednica nikad se ne može postići, jer ... da bismo konstruirali “mi”, moramo ga razlikovati od “oni”, a to znači uspostavljanje granice, određivanje “neprijatelja”. Stoga će uvijek postojati trajno “konstitutivno vanjsko” ... nešto izvanjsko zajednici što omogućuje njezino postojanje (Mouffe, 1993, 114, usp. i 85).

¹⁰³ Mouffe je najprije smatrala da je Rawlsov način održavanja jedinstva neadekvatan jer kod njega “politika nije aficirana postojanjem pluralizma kojega Rawls razumije samo kao pluralitet koncepcija dobra koja ljudi prakticiraju u privatnoj sferi, potpuno odvojeno od javne sfere gdje vlada konsenzus zasnovan na vlastitom interesu” (Mouffe, 1993, 51). Kasnije uviđa da je Rawlsov konsenzus zasnovan na ideji razločnosti, a ne samo na (interesnoj) racionalnosti (Mouffe, 2000, 28), no to samo učvršćuje njezinu suglasnost sa Schmittovim stavom da liberalizam krije svoju politiku ili iza ekonomije, ili iza morala.

Stoga Mouffe zaključuje da se “Rawlsovo dobro uređeno društvo temelji na eliminaciji same ideje političkog” (Mouffe, 1993, 51).¹⁰⁴

Ideja političkoga na koju se poziva Mouffe jest, međutim, obuhvatna ideja. Pod političkim ona podrazumijeva “dimenziju antagonizma koja je inherentna ljudskim odnosima, antagonizma koji može zadobiti više oblika i pojaviti se u različitim vrstama ljudskih odnosa” (Mouffe, 2000, 101). U tom smislu svi su ljudski odnosi potencijalno politički. Za očuvanje bilo kojega političkog poretka, pa tako i demokratskoga, bitno je regulirati taj antagonizam tako da se spriječi njegovo pretvaranje u krajnji sukob “prijatelj-neprijatelj”, dakle u sukob na život i smrt. Mouffe ima potpuno pravo da Rawlsovo shvaćanje političkoga nije takvo, međutim, ona začudo uopće ne ulazi u raspravu s Rawlsovom određenjem političkog – dapače, ona ga i ne spominje. Rawls uvodi ideju političke domene u svojim kasnijim radovima (*The Domain of the Political and the Overlapping Consensus*, 1989; *CP*, 473-496), iako se jedno njezino obilježje spominje već na prvim stranicama *Teorije pravednosti* (*Tp*, 12). Politička domena ili politički odnos građana ima dva obilježja: taj odnos nije dobrovoljan i uključuje prakticiranje političke moći odnosno prisilne moći države (*CP*, 482; *Pl*, 121; *JFR*, 182). Stoga nije istina da “sukobi, antagonizmi i odnosi moći nestaju i da je političko polje reducirano na racionalni proces pregovaranja o privatnim interesima u ograničenjima moralnosti” (Mouffe, 1993, 113). U tom je smislu politički odnos različit od drugih društvenih odnosa, što zahtijeva da se za njegovo reguliranje primijene vrijednosti (za Rawlsa su to uvijek moralne vrijednosti) koje su njemu primjerene. Najprije, njegova nedobrovoljnost znači da iz njega nitko nije isključen, kao i da se netko može iz njega isključiti. Osnovna struktura društva kao način regulacije osnovnih društvenih institucija djeluje na naš život od rođenja. Ona određuje naše mogućnosti i naše aspiracije te utječe na način na koji gledamo sebe – na samopoštovanje.

¹⁰⁴ U tekstu *Što je političko u Rawlsovom političkom liberalizmu* Roberto Alejandro (1996) razlikuje 14 različitih shvaćanja političkog, te zaključuje da Rawlsov politički liberalizam odgovara shvaćanju političkog kao: (1) sustava pravila za ostvarenje dobra pravednosti; (2) potrage za općim dobrom; (3) potrage za poretkom i (4) sustava za rješavanje odnosno izbjegavanje sukoba (Alejandro, 1996, 20).

Upravo to nedobrovoljno sudjelovanje u osnovnoj strukturi određuje “krajnje granice naše slobode”. Ako je moguće takav odnos urediti u skladu s načelima koja su slobodnim i jednakim građanima prihvatljiva, onda možemo reći da živimo u svijetu koji smo sami stvorili. U suprotnom taj će nam svijet uvijek biti stran, rezultat povijesnih i prirodnih slučajnosti, dominacije i sl. Čak i ako se nađemo u svijetu obilježenom antagonizmom, kako tvrdi Mouffe, nije nerazumno vjerovati da se taj antagonizam može ublažiti. Rawls ne negira postojanje antagonizama, nego ih interpretira kao, najvećim dijelom, posljedicu nepravde, a ne kao nužan element svih ljudskih odnosa.

Već smo spomenuli da bi takvo “ontološko” shvaćanje antagonizama Rawls odbacio kao tvrdnju koja pripada obuhvatnoj doktrini. Međutim, za poziciju koju brani Chantal Mouffe nije nužno početi od urođenog neprijateljstva. Naime, Mouffe može početi od zahtjeva da se neizbježnost političkih antagonizama neovisno o njihovoj vezi s ljudskom prirodom uvrsti među obilježja političke domene, argumentirajući to time da logika demokratskog vladanja vlast – opozicija, te većina – manjina ima “binarnu” strukturu. Ona zbilja, pozivajući se na Niklasa Luhmanna, i tvrdi da se samo na taj način različiti politički smjerovi mogu predstaviti kao izbor (Mouffe, 1993, 5).

Takvo shvaćanje antagonizama moglo bi ući u drugo obilježje političkog koje se odnosi na izvršavanje političke vlasti. U demokraciji

posebno obilježje političkog odnosa jest to da je politička moć u krajnjoj liniji moć javnosti, to jest moć slobodnih i jednakih građana kao kolektivnog tijela. Ta je moć po pravilu nametnuta građanima kao pojedincima, te kao članovima udruge, a neki od njih možda i ne prihvaćaju razloge za koje se općenito tvrdi da opravdavaju opću strukturu političkog autoriteta – ustav – odnosno, kada tu strukturu prihvaćaju, tada mnoge zakone koje je proglasio zakonodavac kojemu su podvrgnuti možda ne smatraju opravdanim (*Pl*, 121-122).

Možemo stoga reći kako je neizbježno da jedan dio građanstva vlada nad drugim i da su odnosi vladanja i pokoravanja neizbježni i u demokraciji. Ali upravo je zato važno pitanje legitimnosti, pitanje opravdane vladavine. Ako postoji sukob i ako se su-

kob, kako Mouffe priznaje, rješava glasovanjem, onda je bitno da poraženi ima dobre razloge da prihvate svoj "poraz". Zbog nedobrovoljnosti građanskog odnosa i neizbježne primjene prisile i pojavljuje se pitanje legitimnosti. Dok Rawls smatra da rješavanje problema legitimnosti zahtijeva konsenzus o bitnim elemenatima ustava, Mouffe ističe da odgovor treba tražiti pod pretpostavkom nemogućnosti trajnog konsenzusa. Dok Rawls svoj zadatak vidi kao smanjivanje nesuglasja upravo o interpretaciji bitnih elemenata ustava i formuliranja zajedničkog stajališta s kojeg bi oni bili interpretirani, Mouffe inzistira na neprestanoj borbi između različitih interpretacija bez perspektive suglasja. Borbe oko interpretacija slobode i jednakosti ne smiju prestati jer se na taj način "političko", kako ga ona shvaća, domestificira u sklopu demokratskog poretka. Inzistiranje na jednoj interpretaciji koju bi svi prihvaćali označilo bi kraj demokracije jer bi se neizbježni antagonizam preselio u sferu sukoba između esencijalističkih identiteta rase, nacije, etniciteta, religije. Budući da svako polje ljudskog djelovanja može biti poprište antagonizama, zadaća je demokratske politike *čuvati* antagonizam u svojem okrilju, u okrilju interpretacije temeljnih načela poretka.

Takvo shvaćanje političkoga i demokracije rezultira, pak, ambivalentnim odnosom prema problemu legitimnosti. Mouffe tvrdi da liberalna filozofija ne legitimira liberalnodemokratski poredak jer njezini pobornici ne shvaćaju te stoga i ne problematiziraju *neizbježnost* sukoba o osnovnim načelima, kao ni isključivanje "drugoga". Nastojanjem da se sukob razriješi oni ne pružaju legitimacijsku osnovu poretku nego maskiraju odnose moći i isključivanje, prikazujući ih kao rezultat razumne rasprave. Stoga, smatra Mouffe, "liberalnoj demokraciji nedostaje politička filozofija koja bi joj pružila primjerena načela legitimnosti" (Mouffe, 1993, 110). Svojim inzistiranjem na nemogućnosti rješenja sukoba oko interpretacije osnovnih načela, Mouffe, čini se, isključuje samu mogućnost iole trajnijega legitimnog poretka. Liberalna filozofija ima ugrađeni zahtjev da bude prihvaćena kako bi uopće mogla funkcionirati kao legitimacijska teorija legitimnog poretka. To proizlazi još iz Lockeevog zahtjeva za *government by consent*. Ako suglasje nije moguće, onda nikakvo liberalno načelo legitimnosti ne može ispuniti zadaće koje mu liberalni filozofi daju. Istodobno, Mouffe priznaje da "antagoni-

stička načela legitimacije ne mogu koegzistirati unutar iste političke zajednice; ne može postojati pluralizam na toj razini a da automatski ne nestane i sama država” (Mouffe, 1993, 131). Pojedak se, dakle, mora jednoznačno legitimirati, a to je istovremeno nemoguće jer su načela na kojima se zasniva – sloboda i jednakost (u kasnijim radovima Mouffe više govori o sukobu liberalnoga i demokratskog načela) – u nerješivom sukobu. I kakav izlaz Mouffe vidi iz toga? Njezin se odgovor bliži napuštanju same ideje legitimnosti:

Stavljajući isključivi naglasak na argumente potrebne da se osigura *legitimnost* liberalnim institucijama, suvremeni moralni i politički teoretičari postavljaju kriva pitanja. Pravi problem nije pronaći argumente da se opravda racionalnost ili univerzalnost liberalne demokracije koju bi prihvatila svaka racionalna i razumna osoba. Liberalnodemokratska načela mogu se opravdati samo time što su ona konstitutivna za naš način života (Mouffe, 2000, 66).

145

*Pluralizam i
granice
opravdanja*

Valja ponoviti da Rawls ne polazi od čistih ideja racionalnosti i univerzalnosti i ne nudi opravdanje na temelju njih. Jedinu tvrdnju koja je upućivala na takvo čitanje njegove teorije, one o tome da je pravednost dio teorije racionalnog izbora, sam se odrekao. Ni *Teorija pravednosti*, a osobito kasniji radovi, ne traže opravdanje liberalnodemokratskog poretka u zrakopraznom prostoru racionalnosti. Možda je Rawlsov postupak najjasnije vidljiv u njegovoj knjizi *Justice as Fairness: a Restatement*. U njoj Rawls izlaže svoju teoriju, pošavši od ideje društva kao pravična sustava suradnje¹⁰⁵ kao *najtemeljnije* ideje, a potom uvodi i ostale temeljne ideje.¹⁰⁶ Svoj postupak Rawls opisuje u paragrafu koji vrijedi citirati u cijelosti:

Ne može se unaprijed reći hoće li ideja društvene suradnje i dvije njoj pridružene ideje (ideja osnovne strukture društva i ideja dobro uređenog društva) pružiti organizacijske ideje koje nam trebaju za funkcionalnu političku koncepciju pra-

¹⁰⁵ S tom idejom zapravo počinje i *Teorija pravednosti* (Tp, 4).

¹⁰⁶ Ostale su ideje dobro uređeno društvo, osnovne strukture, izvorni položaj, slobodne i jednake osobe, javno opravdanje, refleksivna ravnoteža i preklapajući konsenzus (JFR, 5-37).

vednosti. Javna politička kultura nije nedvosmislena: ona sadržava niz mogućih organizacijskih ideja koje se umjesto nje mogu uzeti, različite ideje slobode i jednakosti i različite ideje društva. Sve što trebamo ustvrditi jest da je ideja društva kao pravičnog sustava suradnje duboko ugrađena u tu kulturu i da nije nerazumno razmotriti njezine vrline kao središnje organizacijske ideje... Ta ideja može biti potpuno opravdana (ako je to uopće moguće) samo koncepcijom političke pravednosti do koje na kraju vodi... i stupnjem suglasnosti te koncepcije s našim promišljenim uvjerenjima o političkoj pravednosti (*JFR*, 26).

Očito je, dakle, da Rawls polazi od određenog načina života, no kao filozof nastoji “uvesti red” u njega i, na kraju krajeva, opravdati ga. To je, između ostalog, zadaća filozofije kao rekonzilijacije. Citirajući Hegela, Rawls ističe: “Kad gledamo na svijet racionalno, svijet nam uzvraća racionalnim izgledom.” Radi takva racionalna pogleda ne moramo se “penjati na planinu” ili zauzeti položaj “Božjeg oka”.¹⁰⁷ Dovoljno se poslužiti praksom uma koja je nam je poznata iz našeg načina života. Nije stoga nerazumno vjerovati – kao što Mouffe s neodobravanjem ističe da Rawls vjeruje u to – da “u institucijama liberalne demokracije možemo naći idealizirani sadržaj praktične racionalnosti” (Mouffe, 2000, 86). Neobičnije je zapravo tvrditi da je “za lojalnost demokratskim institucijama presudan skup praksi koje omogućavaju stvaranje demokratskih građana” (Mouffe, 2000, 95), a iz tih praksi, kao nesuvislu, isključiti praksu razložne rasprave. Jer, ako u društveni (i politički) svijet koji nije naše djelo ulazimo bez vlastitog pristanka, onda se Rawls opravdano pita “U kojem smislu onda građani demokracija mogu biti slobodni?” (*JFR*, 4). Mogućnost konsenzusa o načinu na koji ćemo nedobrovoljni odnos u kojem smo se našli mijenjati tako postaje preduvjet naše slobode.

Mouffe koristi još jedno shvaćanje političkoga te optužuje Rawlsa da njega nema u njegovoj teoriji. Ona smatra da Rawls ne uzima u obzir političko kao “simbolično uređenje društvenih

¹⁰⁷ Izraze “na planinu” i “Božje oko” preuzimam od Zorana Kurelića (premda “Božje oko” nije izvorno njegov izum, nego izraz Hilary Putnam). Njegov članak “Rawls na planini?” (1994) bavi se sličnim pitanjima, samo preko komunitarističkih kritika Rawlsa.

odnosa” u smislu starogrčke *politeie*. Za Mouffe, demokratsko je društvo obilježeno “radikalnom nedeterminiranošću”, što je posljedica “demokratske revolucije shvaćene kao kraj hijerarhijskog tipa društva organiziranog oko jedinstvene supstancijalne koncepcije zajedničkog dobra utemeljene u Prirodi ili u Bogu” (Mouffe, 1993, 51). Rawls, međutim, polazi upravo od ideje društva kao sustava pravične suradnje u kojemu “građani ne shvaćaju svoj društveni poredak kao fiksirani prirodni poredak, ili kao institucionalnu strukturu opravdanu religijskim učenjima, ili pak hijerarhijskim načelima koja izražavaju aristokratske vrijednosti” (*JFR*, 6). Čini se da je nesuglasje u tome što Mouffe rezultat demokratske revolucije promatra kao “objektivnu činjenicu”, dok ga Rawls vidi kao dio jedne političke kulture i tradicije. Posljedica je tog nesuglasja to što Mouffe inzistira na nemogućnosti trajnog konsenzusa o jednoj interpretaciji slobode i jednakosti, te ističe da za modernu demokraciju karakterizira upravo to što ne dopušta takvo fiksiranje. Od jednoga se “diskursa o pravednosti” najviše može očekivati da “cementira hegemoniju, uspostavi granicu, pruži točku identifikacije oko određenog koncepta građanstva, no u polju koje je nužno premreženo antagonizmima, gdje će mu se suprotstavljati opozicijske snaga i konkurentске definicije” (Mouffe, 1993, 57). I sam je Rawls ograničio svoju aspiraciju na “reduciranje neslaganja” i na identificiranje “obitelji srodnih političkih koncepcija pravednosti”. I za Rawlsa su sloboda i jednakost vrijednosti koji proizlaze iz života u demokratskom društvu, o interpretaciji kojega međutim postoji nesuglasje. Jedina Rawlsova aspiracija jest smanjiti raspon neslaganja tako da se spozna jedna jezgra dovoljno bliskih shvaćanja koja mogu poslužiti kao temelj društvenog zajedništva. Ne vidim da je Rawlsova ambicija mnogo veća od toga, a bilo bi nesuvislo predlagati teoriju pravednosti za koju njen autor misli da ni po čemu nije bolja od konkurentskih teorija. U kasnijim radovima i sam Rawls priznaje da je “pravednost kao pravičnost samo jedna od mnogih mogućih interpretacija političkih načela jednakosti i slobode”, te da filozof u demokratskom društvu predstavlja svoje teorije, između ostalog, i kao građanin, a ne kao neutralan filozofski ekspert. On

ih, dakle, nudi javnosti kao prijedlog na koji građani (doduše tijekom vremena) trebaju dati svoj pristanak.¹⁰⁸

Nepovratni nestanak metafizičkih izvjesnosti u liku Boga ili Prirode povlači za sobom nemogućnost trajnog definiranja “općeg dobra”, pa čak i u političkom smislu. Takva je, recimo to tako, struktura modernog svijeta. Međutim, kao što Rawls opetovano upozorava, politička koncepcija pravednosti mora biti neovisna o metafizičkoj slici svijeta, bilo da je to slika s Bogom i Prirodom, bilo bez njih. Politički liberalizam je moguć tek nakon što se načelo tolerancije pokazalo kao uspješan način suživota, te nakon što je praksa takvog uspješnog suživota stvorila dovoljno bogatu političku kulturu na kojoj se može izgraditi *freestanding* politička koncepcija pravednosti. Uspjeh liberalnih institucija tako pokazuje da se pravedno društvo može graditi neovisno o tome kako stvari stoje s “metafizičkim izvjesnostima”, i to vrijedi bilo da takvih izvjesnosti ima, bilo da ih nema. Stoga Rawls ne shvaća demokratsko društvo kao društvo u kojem “ljudi iskušavaju posljednju nedeterminiranost glede temelja Vlasti, Zakona i Znanja”, nego društvo u kojem pravednost i stabilnost ne ovise o tome jesu li se “orijentiri izvjesnosti” rastočili ili nisu (Lefort, 2000, nav. u: Mouffe, 1993, 51).¹⁰⁹

Mouffe koristi dva različita pojma političkoga: političko kao neizbježni antagonizam koji je uvijek prisutan u svim ljudskim odnosima i političko kao “simboličko uređenje društvenih odnosa” u smislu starogrčke *politeie*. Ako se političko shvati samo kao antagonizam, onda je teško iz takve definicije izvesti “autonomne vrijednosti političkog” i “etiku političkog” (Mouffe, 1993, 114). Jedina vrijednost koju Mouffe iz toga može izvesti

¹⁰⁸ Za Mouffe, Rawlsova interpretacija nije dobar kandidat za formuliranje novog temelja demokratskog građanstva, jer uzima u obzir samo ekonomske nejednakosti i ne uspijeva uključiti različite zahtjeve “politike identiteta” koje nisu ekonomske naravi. Umjesto toga ona predlaže “radikalnodemokratsku interpretaciju (slobode i jednakosti) ... koja uzima u obzir različite društvene odnose i pozicije subjekta u kojima su one relevantne: rod, klasa, rasa, etnicitet, seksualna orijentacija itd.” (Mouffe, 1993, 71).

¹⁰⁹ Premda je Rawls tek u kasnijim radovima eksplicitno negirao “metafizičnost” svoje koncepcije pravednosti, kritičari su primijetili njezino odsustvo i u *Teoriji pravednosti*. U jednoj od najoštrijih, ali ne i najrazornijih, kritika Alan Bloom primjećuje da “Rawls zamišlja kako mu njegova metoda omogućuje (da ne raspravlja) o prirodi i o povijesti. Nastavlja retoričkim pitanjem: “Traži li on istinu?”, da bi na kraju upozorio kako se “metafizika ne može izbjeći” (Bloom, 1975: 648, 651).

jest vrijednost sukoba i njezina superiornost nad vrijednošću konsenzusa. Shvaćanje političkoga kao domene nedobrovoljnih i državnom prisilom posredovanih odnosa Rawlsa vodi u potragu za konsenzusom o načelima ili pak o obiteljima sličnih načela u skladu s kojima će se donositi i primjenjivati najvažniji elementi ustava. Rawls smatra da je upravo takav konsenzus ono što čini jedan poredak (u smislu *politeie*), u ovom slučaju ustavnu demokraciju. Ondje gdje takvog konsenzusa nema, nema ni poretka. Mouffe pak nastoji spojiti svoja dva shvaćanja političkoga tako da priznaje najvažnija načela demokratskog poretka – slobodu i jednakost, dakle “političko opće dobro” – no ustrajava na nužnom sukobu u njihovoj interpretaciji, što znači da nam opće dobro uvijek uzmiče (opće je dobro, rječnikom Ch. Mouffe, *foyer virtuel*, odnosno *vanishing point*). Stoga zaključuje da liberalnoj demokraciji treba “konfliktni konsenzus”, konsenzus o načelima, ali sukob o njihovoj interpretaciji. Rawlsovim rječnikom, to bi značilo da se Mouffe želi zadržati na ustavnom konsenzusu, a protivi se “preklapajućem konsenzusu”. Glavni je razlog zato što “preklapajući konsenzus” ne dopušta postojanje “legitimnih protivnika” odnosno “legitimne opozicije” (Mouffe, 2003, 227). Takvo shvaćanje “preklapajućeg konsenzusa” zasniva se na preuskom i donekle pogrešnom shvaćanju Rawlova pluralizma.

Rawlsov pluralizam jest pluralizam razložnih koncepcija dobra, što znači da su iz legitimacijskog tijela isključene nerazložne koncepcije dobra. Konsenzus o zajedničkim načelima političke pravednosti može se postići samo među razložnim koncepcijama. Mouffe smatra da se takvim opisom konsenzusa i legitimacijskih načela isključivanje iz legitimacijskog tijela predstavlja kao “moralno pitanje”, nešto što je ustvari “politička odluka” (Mouffe, 2003, 223; 2000, 24). Nema, međutim, razloga za interpretaciju koja se temelji na suprotstavljanju moralnoga i političkoga. Može se jednostavno reći da to jest politička odluka, ali da je moralno opravdana načelima slobode i jednakosti. Rawls je, nasuprot Mouffe,¹¹⁰ vrlo eksplicitan u pogledu na ne-

¹¹⁰ Mouffe nije suglasna sa Schmittovim shvaćanjem jednakosti koje podrazumijeva homogenost naroda koja je dana empirijski, dakle nije politički konstruirana (Mouffe, 2000, 54), ali Schmitta naziva *protivnikom* (dakle legitimnim) od kojeg trebamo učiti. To bi značilo da je i Schmittova interpretacija slobode i jednakosti legitimna. Ona nije suglasna ni sa Schumpeterovom proceduralistič-

razložne doktrine i nerazložne osobe koje su isključene iz legitimacijskog tijela. To su doktrine koje ne priznaju načelo jednake slobode i nipošto se ne pokušava povući znak jednakosti između liberalnih i razumnih doktrina, kao ni između razumnih građana i liberala. Ideja razumnosti određena je idejom reciprocnosti. Nerazumne su stoga osobe koje nisu spremne predložiti načela suradnje koja se mogu prihvatiti s pozicija jednakosti. Tako su, primjerice, isključene doktrine koje zagovaraju ropstvo; pokazano je da takve doktrine ne prolaze ni jedan od brojnih testova koje Rawls uvodi kako bi se došlo do načela pravednosti. Dakle, odbacivanje ropstva jest sastavnica političke kulture demokratskih društava. Ona prolazi test izvorne pozicije i vela neznanja i, na kraju, test refleksivne ravnoteže. Poput vjerskih progona, ni ropstvo se ne može opravdati s pozicije jednakog građanstva. Veo neznanja je i uveden da se načela mogu opravdati iz pozicije jednakosti.

Može izgledati donekle čudno što Rawls toliko nastoji pokazati kako je ropstvo nepravedno ili kako je vjerski progon nepravedan. Ali, to pokazuje da Rawlsova ambicija nije samo zaštititi liberalne slobode pred demokratskom ugrozom, nego i tragati za političkom koncepcijom pravednosti koja može razlučiti između stvari koje je opravdano skinuti s dnevnog reda i onih s kojima se to ne može učiniti (*Pl.*, 135). Na taj način granice Rawlsova pluralizma postavlja politička koncepcija pravednosti, koja pokušava opravdati korištenje političke moći da bi se “jednom zauvijek” odbacili ropstvo, kmetstvo, vjerski progon i nejednako pravo glasa. Ništa mnogo više od toga ne proglašava se nerazumnim, a čak se i u odnošenju prema tim “nerazumnim” doktrinama preporuča krajnja snošljivost (*Tp.*, 190-94). Ne vidim zašto se takva odluka ne bi mogla nazvati političkom odlukom, opravdanoj moralnim vrijednostima koje su primjerene domeni političkog.

kom interpretacijom demokracije, jer ne uzima u obzir etičku dimenziju političkoga, a ni sa nozickovskom (i sličnim) interpretacijama, jer “guraju” sukobe u privatnu sferu i ne priznaju autonomiju političkog, ali bi i takve interpretacije slobode i jednakosti morale biti legitimne. Vidljivo je, dakle, da perspektiva “agonističkog pluralizma” nudi malo kriterija po kojima bi se on razlikovao od “totalnog pluralizma” kojeg Mouffe odbacuje. Jedini je “adut” agonističkog pluralizma to što on priznaje da se granice pluralizma određuju politički, a to bi značilo silom. Mouffe tako nudi priznanje umjesto opravdanja.

Najproblematičnije u takvom postupku, smatra Mouffe, jest moralno difamiranje legitimnih političkih protivnika koje se na taj način isključuje iz legitimacijskog tijela i pretvara u neprijatelje, ne priznajući da ih se time ugnjetava. Rawls, međutim, ne dvoji da političku odluku o ukidanju ropstva robovlasnici mogu doživjeti kao opresivnu, a da ne spominjemo da je u vrijeme ukidanja ropstva i građanskog rata takva odluka prouzročila i vrlo opipljivu materijalnu štetu za robovlasnike i nestanak jednog načina života. Nema sumnje da su robovlasnici propatili i da su njihove političke strasti bile jake. No to ne znači da ukidanje ropstva nije bila opravdana politička odluka. I svakako ne znači da je jednako opravdana kao i politička odluka da se ropstvo zadrži ili ponovno uvede.

Za Mouffe je tako svaki pokušaj opravdanja političkih odluka uzaludan i prijetvoran jer se na taj način prikrija ugnjetavanje nad ljudima koji to opravdanje ne prihvaćaju zbog bilo kakvih razloga.

Isključivanje je (za Rawlsa) opravdano jer se tvrdi da je ono proizvod 'slobodnog prakticiranja javnog uma' koje utvrđuje granice mogućeg konsenzusa. Kad se neko stajalište isključuje to je stoga jer tako zahtijeva praksa uma. Na taj je način racionalnost ključ rješenja 'liberalnog paradoksa': kako eliminirati protivnike, a ostati neutralan (Mouffe, 2003, 227).

Taj stav međutim vodi u odbacivanje svake ideje opravdanog korištenja političke moći, odnosno do odbacivanje ideje legitimnosti koja sadržava element opravdanja. Stoga ona i ne nudi nikakav argument za svoje odbacivanje totalnog pluralizma osim onoga da nijedna država i nijedan politički poredak ne mogu opstati bez isključivanja (Mouffe, 2003, 227). Specifičnost je liberalne demokracije u tome što se "dominacija i nasilje" mogu ograničiti i *dovoditi u pitanje* (Mouffe, 2003, 227). Međutim, ako se nešto može dovesti u pitanje, onda se može i opravdati jer i za jedno i za drugo nužno je postojanje barem početno suglasje. Tamo gdje takvog početnog suglasja nema, nema ni mogućnosti nesuglasja. Rawls smatra da se i početno suglasje (o slobodi i jednakosti) može prikazati kao opravdano korištenjem filozofske argumentacije, dok Mouffe smatra da je to nemoguće. Premda Mouffe priznaje da u državi mora postojati jedno legi-

timacijsko načelo, no za nju je “u krajnjoj liniji” opravdanje legitimacijskog načela nemoguće jer je ono uvijek stvar političke odluke ili u boljem slučaju stvar “načina života”. Za Mouffe,

ne postoji nepremostiv jaz između moći i legitimnosti ... u smislu da (a) ako je moć uspostavljena, to znači da je priznata kao legitimna makar od nekih; i (b) ako legitimnost nije zasnovana na apriorističkoj osnovi, to je stoga što je zasnovana na nekom obliku uspješne moći (Mouffe, 2000, 100).

No nema osnove za tvrdnju da Rawls nije svjestan i da ne spominje vezu između moći i legitimnosti. Upotreba političke moći upravo je ono što karakterizira domenu političkog. Nema govora o tome da, ako je moć opravdana, ona prestaje biti moć. Nastojanja da se moć opravdava nisu nastojanja da se ona smanji ili izbriše iz političkog života. Ono što se nastoji jest ponuditi način opravdanja prikladan za demokratska društva u kojima ljudi sebe i druge shvaćaju kao slobodne i jednake građane. Rawls je svjestan da:

[o]ni koji odbacuju ustavnu demokraciju i njen kriterij recipročnosti svakako će odbaciti i samu ideju javnog uma. Za njih, politički odnos može biti odnos između prijatelja i neprijatelja, između onih koji pripadaju određenoj vjerskoj ili sekularnoj zajednici i onih koji ne pripadaju; ili može biti neprestana borba da se osvoji svijet u ime cijele istine. Politički liberalizam ne ulazi u raspravu s onima koji tako razmišljaju (Rawls, 1999, 132).

I premda je sarkastičan odgovor da “ljudima koji tako razmišljaju” liberalizam nudi “alkohol, sedative, hrvanje na televiziji, astrologiju, psihoanalizu i tako dalje”, no to nije Rawlsov odgovor. Rawlsova je nada da će praksa političke pravednosti zajedno s moralnom psihologijom koja osigurava razvijanje osjećaja za pravednost kad se s nekim pravedno postupa dovesti do šire-

nje, preklapajućeg konsenzusa, iako nikad do granica koje će obuhvatiti cijelo društvo.¹¹¹

3.3. DEMOKRATSKO-PROCEDURALISTIČKA KRITIKA

Vidjeli smo da Rawlsova koncepcija legitimnosti počiva na shvaćanju demokratskih procedura i institucija, uključujući i demokratski ustav i ustavni sud, u smislu nesavršene proceduralne pravednosti. Demokratske institucije jesu najbolje moguće procedure za postizanja pravednih rezultata, međutim ne postoji nikakva garancija da će do pravednih rezultata uvijek doći. Stoga je politička koncepcija pravednosti, u dobro uređenom društvu, nužna kako bi se građani, pozivajući se na zajedničko razumijevanje političke moralnosti, mogli suprotstaviti najgorim nepravdama koje se mogu dogoditi i u najpravednijoj proceduri. Legitimnost procedure tako za Rawlsa počiva, u krajnjoj liniji, na pravednosti rezultata koje ta procedura proizvodi.

Suglasje o jezgri političke moralnosti tako ima više dobrih posljedica. Ona najprije osigurava osnovu za djelovanje građana i izvan demokratskih procedura u slučaju kada su svi institucionalni mehanizmi za osporavanje nepravednosti iscrpljeni (građanski neposluh); nadalje, takvo suglasje produbljuje građansko povjerenje da javni dužnosnici uglavnom interpretiraju i koriste procedure u skladu sa zajedničkim razumijevanjem političke pravednosti, ali i povjerenje među građanima da će vitalni interesi svih skupina u društvu biti uzeti u obzir, te osigurava oblik građanskog prijateljstva (bratstva); i zadnje, takav politički konsenzus čini društvenu suradnju skladnijom i "štedi" društvenu energiju koja se na taj način troši na sukobe koji su ionako nerazrješivi. Takva slika zbilja odražava sklad kao Rawlsovu težnju. No je li takav sklad moguć? Hampshire upozorava da je to platonovska utopijska težnja jer:

¹¹¹ Uspjeh tog argumenta ovisi o tome kako se interpretira povijesno iskustvo i na koji se način gleda na budućnost. Benjamin Barber, primjerice, smatra da ne postoji nikakav dokaz da toleriranje netolerantih njih uspijeva nagovoriti da vjeruju u slobodu (Barber, 1989, 309). Taj skeptični Barberov stav, kao i kritiku Rawlsa s tih pozicija prihvatio je kod nas Mojmir Križan (Križan, 2000, 113-115).

Nigdje ne postoji dokaz, bilo u individualnoj duši ili pak u društvu, o suverenom umu koji može osigurati konsenzus, kraj sukoba, jednoobrazni poredak, sklad interesa – nebeski grad filozofa (Hampshire, 1993).

I premda je teško ne složiti se s Hampshireom, svejedno valja ispitati može li nas i na koji način suglasje o procedurama za rješavanje trajnih sukoba zbilja osigurati od najgorih nepravdi za koje znamo da se događaju u svakom znanom političkom poretku. Jer se i Hampshire slaže da je “pravi posao politike ... zaštita od vječnih zala ljudskog života – fizičke patnje, ratnih razaranja i sakaćenja, siromaštva i gladi, ropstva i poniženja” (Hampshire, 2000). Međutim, kao što postoje vječna ljudska zla, postoji i racionalna, univerzalna procedura za njihovu prevenciju, a ona se može izraziti latinskim načelom *audi alteram partem* (Hampshire, 2000, 11). Sva društva, smatra Hampshire, prisiljena su koristiti to “načelo protivnika” (*adversary principle*) jer sva društva moraju donositi odluke i rješavati sukobe. Nadalje, sva društva stvaraju svoje specifične procedure koje odražavaju neku ideju pravednosti. U tom smislu i dvoboj je jedna ritualna procedura za rješavanje sukoba koja sadržava ideju ferne se. Postojanje, reforme i održavanje takvih procedura sve je čemu se smijemo nadati da će nas zaštititi od univerzalnih ljudskih zala.

Hampshireovim rječnikom, Rawls nam nudi načela supstancijalne pravednosti, dakle načela kojima se evaluira rezultat pravednih procedura, a takva načela neće nikad biti univerzalno prihvaćena. Sve što Rawls može postići, smatra Hampshire, jest sklad unutar liberalnog tabora, koji možda nije većina ni u liberalnim demokracijama. Tu treba ipak ponoviti da Rawls pravi razliku između legitimnosti i pravednosti. Postoji veliki dio zakonodavstva u liberalnodemokratskoj državi koje se iz različitih moralnih pozicija smatra nepravednim. Rawls i sam spominje prijeporno pitanje abortusa i daje primjer kvekerske vjerske doktrine koja je pacifistička i protivni se svakom, pa i opravdanom ratu (*Pl*, 362), ali nije teško zamisliti i niz drugih primjera zakona koji se opravdano mogu smatrati nepravednima. Razlog zbog kojeg građani prihvaćaju takve zakone kao legitime i u najvećem broju slučajeva ostaju iskreno privrženi demokratskom poretku jest taj što prihvaćaju (približnu) pra-

vednost ustava kao procedure. Ne može se stoga reći da su takvi zakoni, kako to Hampshire kaže, samo “truli kompromisi” (Hampshire, 1991, 26), koji se prihvaćaju samo da bi se sačuvalo građanski mir, nego su to zakoni koje imamo moralnu obvezu poštivati, premda ne i obvezu smatrati ih pravednima. Supstancijalna pravednost je potrebna, kako smo više puta napomenuli, samo na najvišoj (ili najdubljoj) razini na kojoj se putem prihvaćanja zajedničke koncepcije pravednosti stvara primjerena osnova društvenog jedinstva ili, kako je Samuel Freeman rekao – idealizirani narod (v. 2. poglavlje). Radi se o određenom trenutku kada

[n]epavednost ishoda legitimne demokratske procedure potkopava njezinu legitimnost, a isto će učiniti i nepravednost samoga političkog ustava. No prije nego što se dođe do toga trenutka, ishodi legitimne procedure legitimni su što god oni bili. To nam daje čisto proceduralnu demokratsku legitimnost i razlikuje ju od pravednosti, čak i pod pretpostavkom da pravednost nije specificirana proceduralno. Legitimnost dopušta neodređeni stupanj nepravednosti koju pravednost ne bi mogla dopustiti (*Pl*, 393).

Tako se u jednom velikom dijelu Rawls slaže s Hampshirevom idejom o primatu procedure. No ostaje otvoreno pitanje zašto se neka procedura smatra pravednom i je li suglasnost o pravednosti procedure manje zahtjevna nego suglasnost o supstancijalnoj pravednosti. Pretpostavimo da je demokracija u različitim institucionalnim varijantama *fair* procedura. Ne zahtijeva li prihvaćanje te procedure i prihvaćanje jednog dijela supstancijalnih političkih moralnih vrijednosti? U nekoliko koraka Joshua Cohen (1994) pokazuje da svako suglasje o demokratskoj proceduri čiji je cilj da se čuje i druga strana nosi sa sobom i suglasje o supstancijalnim vrijednostima. Demokratska procedura svakako zahtijeva osiguravanje univerzalnog biračkog prava kao i slobodu izražavanja i udruživanja. No kako bi se u takvoj proceduri zbilja čuli i drugi glasovi, a osobito oni koji trpe nepravdu, potrebno je osigurati i dodatne uvjete poput univerzalnog i kvalitetnog obrazovanja i socijalnog minimuma, koji nisu neposredno dio procedure (Cohen, 1994, 601-604). Nadalje, kako bi se sve strane uopće “javile za riječ”, one same moraju biti uvje-

rene da zaslužuju da ih se čuje. Nije stoga čudno što Rawls smatra da je upravo samopoštovanje možda najvažnije primarno dobro. Treće pitanje koje se pojavljuje pri razmatranju pravičnosti procedure jest pitanje zaštite legitimnih nepolitičkih (ne nužno povezanih s procedurom) interesa građana, poput slobode savjesti ili slobode umjetničkog (nepolitičkog) izražavanja.

Proceduralni demokrati svakako nisu spremni tvrditi da bi uklanjanje slobode savjesti bio pravedan ishod demokratske procedure. Njihov argument, kako ga vidi i sam Rawls, svodi se na tvrdnju da bi i nepolitički interesi bili bolje zaštićeni kad se demokracija ne bi oslanjala na ideju supstancijalne pravednosti, a onda i ne bi uvodila ustavno zagarantirane slobode koje ograničavaju demokratski proces (*Pl*, 424). Zaključak je da pravična procedura, koja s pravom nosi to ime, ne može počivati isključivo na proceduralnim vrijednostima nego će neizbježno uključivati i supstancijalne vrijednosti. Iz perspektive Rawlsove teorije to bi značilo da postizanje ustavnog konsenzusa neumitno vodi preklapajućem konsenzusu i daje pravo kritičarima (Baier, 1989) koji su tvrdili da je postizanje ustavnog konsenzusa već dovoljna osnova za društveno jedinstvo, jer već i on pretpostavlja suglasje o temeljnoj političkoj moralnosti.

Sam Hampshire neizravno priznaje da pristajanje uz proceduru pretpostavlja (ili makar rađa) vrijednosti koje su nužne za njeno održavanje. Prihvatanje procedure u Hampshireovom smislu znači odustajanje od dominacije i jednostrano nametanje rješenja a da se čuje druga strana. No predispozicija da se čuje druga strana neosporno ovisi o tome kako tu drugu stranu vidimo. Hampshire, bez daljnje argumentacije, primjećuje da “dijete promatra obiteljske scene, sukobe u kojima odrasli ... raspravljaju i odlučuju, argumentiraju i pobijaju jedan drugoga i uskoro s lakoćom (u samoći) imitira takve razmjene” (Hampshire, 2000, 12). To može zbilja biti tako u nekim obiteljima, no i ne mora biti. U nekim obiteljima samo stariji muškarci mogu sudjelovati u obiteljskim raspravama, u drugima djeca ne smiju slušati obiteljske rasprave, a u trećima nema rasprave i sluša se samo jedna strana.

U suvremenim demokratskim društvima čuje se svakako više strana nego u prijašnjima, i to je, kako i sam Hampshire priznaje, pomak koji se dogodio pozivanjem na supstancijalne

ideje pravednosti. Jer, kako je Cohen sažeto upozorio: “Demokracija je procedura koja institucionalizira ideju građana kao jednakih” (Cohen, 1994, 611) i stoga se u takvoj proceduri ne može prihvatiti argument koji polazi od manje ili veće vrijednosti nekih građana. Demokratska procedura tako supstancijalno ograničava moguće ishode (Cohen, 1994, 611). No ne treba zaboraviti ni na upozorenje Richarda Rortya da “sve ovisi o tome tko se uopće računa kao ljudsko biće”, jer građanski status svakako ovisi o statusu ljudskosti, a povijest nažalost obiluje primjerima ljudskih zala u čijem korijenu leži ne vjerovanje da neki ljudi vrijede manje, nego da neki ljudi nisu uopće ljudi (Rorty, 1998, 177).

Hampshire, kao i drugi kritičari koji tvrde da u Rawlsovoj teoriji legitimnosti liberalni filozof igra preveliku ulogu, izražavaju bojazan da bi prihvaćanje Rawlsovih ideja jednostavno zaustavilo ili onemogućilo svako demokratsko političko djelovanje koje se jedino može nositi sa trajnim vrijednosnim sukobima. Radikalniji kritičari vide Rawlsov politički liberalizam kao ponosnu inauguraciju kraja povijesti (Alejandro, 1996, 23). Jürgen Habermas je možda najbolje izrazio tu bojazan:

Iz perspektive teorije pravednosti, čin utemeljenja demokratskog ustava ne može se ponoviti pod institucionalnim uvjetima već uspostavljenog pravednog društva. ... Nemoguće je da građani iskuse taj proces kao otvoren i nezavršen, što zahtijevaju promjenjive povijesne okolnosti. Oni ne mogu zapaliti radikalnu demokratsku iskrnu izvorne pozicije u političkom životu svojih društava, jer iz njihove perspektive svi *bitni* legitimacijski diskursi su se dogodili već u teoriji; oni nalaze rezultate teorije već sedimentirane u ustavu (Habermas, 1995, 128).

Jedan dio strahova vezanih za Rawlsovo inzistiranje na skladu, dobroj uređenosti, suglasju, razumnosti i sličnih ideja koje sugeriraju da je poželjno stanje ono koje je bez sukoba i, na koncu, bez ikakvog kretanja Rawls uspijeva sam odbaciti. Primjerice, poznata fraza da se načela pravednosti iza vela neznanja donose jednom za svagda zbilja izaziva sumnju da se radi o nekakvom vječnom rješenju pitanja društvene pravednosti. No ta fraza samo opisuje uvjet finaliteta koji vrijedi u izvornoj poziciji. Taj

uvjet samo opisuje ono što svaki pojam pravednosti pretpostavlja, a to je da se pravedna načela ne mogu po volji mijenjati kako bi odgovarala našim interesima i okolnostima (*Pl*, 367). Kako bi pojasnio uvjet finaliteta Rawls se u ranijim radovima poziva na Aristotelovu *Retoriku* u kojoj upozorava protiv argumentacije koja zagovara načela polazeći od trenutne situacije pojedinca (*CP*, 201). Protivno je samoj ideji pravednosti danas kad smo zdravi zagovarati novčane nagrade “prema uloženom radu”, a sutra kad smo bolesni “nagrade prema potrebama”. S druge strane, načela se donose uz znanje općih i nekontroverznih činjenica iz znanosti i iz ljudskog iskustva te se tako ostavlja izvjestan prostor da se u svjetlu promijenjenih činjenica i u skladu s našim promišljenim sudovima promijeni i prilagodi i koncepcija pravednosti. U ovom trenutku se čini da razvoj genetskih tehnologija donosi radikalno nove činjenice koje bi svaka teorija pravednosti morala uzeti u obzir.

No i pored takvih pojašnjenja, Rawls nije radikalno politički mislilac. Njegova je misao zbilja usredotočena na opravdanje liberalnodemokratskih poredaka i, kako sam kaže, proširenja praktičkih političkih mogućnosti za ostvarivanje ideala slobode i jednakosti. Kako je i sam Hampshire napisao u recenziji *Teorije pravednosti*, Rawlsova teorija ipak donosi jedan važan dobitak:

Ako se pokaže da su naša moralna uvjerenja o različitim moralnim predmetima i u mnogim različitim situacijama instancije malobrojnih općih načela, zadobivamo sigurnost da naša moralna uvjerenja imaju racionalnu osnovu. U najmanju ruku ona nisu samo nekakav kaos i zbrka: postoji razlog zbog kojih imamo uvjerenja koja imamo. Na djelu je jedinstvena politika, te, usprkos onome što se čini, naša moralna uvjerenja nisu samo skakanja od jedne nepovezane predrasude do druge (Hampshire, 1972, 2).

3.4. ZAKLJUČAK

Pluralističkoj, radikalno-demokratskoj i proceduralističkoj kritici zajednički su skepticizam prema mogućnosti postizanja konsenzusa i bojazan da bi svaki konsenzus, pa i onaj zasnovan na liberalnim načelima, bio ugnjetavalački u situaciji kad su

građani podijeljeni nesumjerljivim vrijednostima, načinima života ili pak interpretacijama slobode i jednakosti. Takav stav čini Rawlsovu potragu za konsenzusom o načelima pravednosti koji bi tvorili osnovu prihvatanja i kritiziranja poretka unaprijed propalom stvari. Politički život, međutim, koji se svodi na vječitu borbu suprotstavljenih strana ne iscrpljuje shvaćanje političkog odnosa među demokratskim građanima. Politički odnos koji je određen dvostrukom ulogom građanina kao zakonodavca i “zakonoprimeca” ne može biti odnos među slobodnima i jednakima ako ne postoji zajednička perspektiva iz koje se, s pozicija slobode i jednakosti, taj odnos ne može opravdati. U suprotnom politički odnos postaje samo drugo ime za prirodno stanje.

Četvrto poglavlje

ODNOS ISTINE I DEMOKRACIJE: EPISTEMOLOŠKI STATUS LIBERALNOG NAČELA LEGITIMNOSTI

*Koncepcija pravednosti koja ne može dobro
urediti ustavnu demokraciju kao demokratska
je koncepcija neadekvatna*

161

*Odnos istine i
demokracije*

Politički liberalizam

*Nikad ranije nije se sugeriralo da se vlast
ne treba baviti istinitošću stavova koji
nadahnjuju njezinu politiku i djelovanje,
i nikada ranije nije se dokazivalo da
izvjesne istine ne treba uzeti u obzir jer,
iako su istine, pripadaju jednoj epistemičkoj
vrsti koja nije pogodna za javni život.*

Joseph Raz, Ethics in the Public Domain

Rawlsova je koncepcija legitimnosti liberalna i izvodi se iz kontraktualističke teorije pravednosti. U prvom smo poglavlju pokazivali u kojem su smislu kontraktualističke teorije najprimjenije kao osnove opravdanja u današnjim liberalnodemokratskim društvima. Razlozi se, ukratko, nalaze u ideji da načela pravednosti koja bi regulirala najvažnije društvene institucije budu prihvatljiva svim građanima iz perspektive jednakosti (dakle iz perspektive jednakog građanstva). Međutim, još od klasičnih kontraktualističkih teorija ostaje otvoreno pitanje o načinu na koji se utvrđuje prihvatljivost države, vladavine uopće, ustava ili, u Rawlsovom slučaju, načela. Locke poseže za upitnom idejom stvarnog, ali prešutnog pristanka (*tacit consent*), Rousseau

uvodi ideju opće volje koja bi bila istodobno i empirijska i normativna, dok se Kant jasno izjašnjava za puki hipotetički pristanak.

Za Rawlsa je pitanje pristanka još kompleksnije nego za klasične teoretičare društvenog ugovora, jer on svoju koncepciju nudi u uvjetima razvijene demokracije u kojoj je legitimacijsko tijelo veliko, politička (državna) prisila se koristi za reguliranje sve većeg područja društvenog života i svaki odrasli građanin provodi političku moć (putem biračkog prava) nad ostatkom društva. Nadalje, važenje Rawlsove političke koncepcije traži se u uvjetima “razumnog pluralizma” i nemogućnosti da bilo koja od filozofskih, vjerskih ili moralnih doktrina koje postoje u društvu bude prihvaćena od svih ili velike većine građana. Razumni pluralizam, smatra Rawls, postavlja drugačiji problem liberalnom teoretičaru legitimnosti od pluralizma općenito. Problem nerazumnih i iracionalnih, pa “čak i suludih doktrina” jest u tome “da se one obuzdaju tako da ne potkopavaju jedinstvo i pravednost društva” (*Pl*, xv) i mogu se svesti pod znani problem toleriranja netolerantnih.

Rawlsovo inzistiranje da njegova koncepcija pravednosti, čiji su dio načelo političke legitimnosti i ideja javnog uma, bude predstavljena tako da je mogu prihvatiti svi razumni građani, te da se stoga ne smije zvati istinitom otvara problem odnosa legitimnosti i istine. Rawlsova strategija izbjegavanja istine i oslanjanje na koncept razumnosti potakli su mnoge kritičare da ustvrde kako je Rawlsov koncept razumnosti neodrživ jer se nedovoljno precizno koristi i kao atribut osoba i kao atribut uvjerenja i doktrina. Prvi će odjeljak ovog poglavlja stoga biti posvećen detaljnijem razmatranju Rawlsovog određenja razumnosti i upućene mu kritike (4.1).

Širi problem odnosa istine i demokratske legitimnosti, koji uključuje pitanja o odnosu objektivnosti političke koncepcije prema različitim “istinama” obuhvatnih doktrina, predmet je drugog odjeljka (4.2). Problem koji je u pozadini rasprave o odnosu istine i legitimnosti jest problem legitimnog korištenja političke prisile. Čini se tako da su kriteriji istinitog vjerovanja i javnog opravdanja različiti upravo zbog toga što je javno opravdanje zapravo opravdanje korištenja državne prisilne moći. Taj je problem obrađen u 3. odjeljku (4.3).

Drugi problem s Rawlsovim načinom traženja pristanka za svoju koncepciju pravednosti njegova je kulturna ograničenost. Koncepcija pravednosti koja vrijedi samo u jednom ograničenom kulturnom krugu teško se može nazvati istinitom, pa se slijedom toga ne može ni preporučiti društvima koja žive izvan tog kruga. No ako ne postoji univerzalno opravdanje za liberalna načela i institucije, onda je teško reći zašto bi i prva društva trebala biti liberalna (Scheffler, 1994, 20). Odustajanje od istine može tako biti kobno za Rawlsov cilj – pružanje osnova opravdanja za liberalnodemokratska društva. Taj drugi problem u odnosu političkog liberalizma i istine bit će razmatran u 4. odjeljku (4.4).

4.1. RAZUMNE DOKTRINE I RAZUMNE OSOBE

Razumno, razložno ili razborito (engl. *reasonable*) u svakodnevnoj upotrebi upućuju na to da je osoba ili vjerovanje motivirano (dobrim) razlozima. Nadalje, razboritom osobom ćemo nazvati onu koja ima sposobnost dobro odvagati razloge za djelovanje ili vjerovanje. Tako ćemo reći da je nerazumno tražiti osvježenje skokom u duboku i brzu rijeku ako ne znamo plivati (pod uvjetom da nemamo namjeru utopiti se).

No Rawls, kako je već napomenuto u drugom poglavlju, upotrebljava razložnost (u odnosu na osobe i obuhvatne doktrine) u specifičnijem značenju koje nije uvijek usko povezano s vaganjem razloga. Osobe su razložne u prvom aspektu “kada su, među jednakima, spremne da predlože načela i standarde kao pravične uvjete kooperacije, te da ih se voljno pridržavaju ako postoji sigurnost da će i drugi činiti isto” (*Pl*, 44). Drugi aspekt razložnosti “jest spremnost da priznamo terete suđenja i da prihvatimo njihove posljedice po upotrebu javnog uma u usmjerenju legitimnog izvršavanja političke moći u ustavnom režimu” (*Pl*, 49). Za Rawlsa, kako tvrdi Joseph Raz, razložnost nije “intelektualna vrlina”, nego individualna dispozicija da se djeluje na način koji će osigurati voljnu suradnju drugih (Raz, 1998, 37). No, takvo moralizirano shvaćanje razložnosti otvara problem odnosa razložnih osoba i razložnih doktrina. Ukratko, problem je u tome što nije isto traži li se pristanak razložnih osoba ili razložnih doktrina.

Moralnu dispoziciju razumnosti može se očekivati kod ljudi čija osobna iskustva upućuju na to da je osiguravanje voljne suradnje poželjno. Međutim, ako je iskustvo neke osobe takvo da ta osoba ne vidi nikakve razloge za suradničko ponašanje, onda je razvijanje takve dispozicije nerazumno (Raz, 1998, 37). Raz, tako, odbacuje načelo legitimnosti koje sadržava zahtjev da bitni elementi ustava, odnosno struktura političkog autoriteta budu prihvatljivi svim razumnim ljudima zbog jednostavnog razloga što razumni ljudi mogu imati nerazumna uvjerenja. U takvom slučaju legitimnost se ne može postići jer će razumni ljudi odbaciti inače dobre razloge kojima se mogu opravdati bitni elementi ustava i općenito političke odluke.

Sličan su argument iznijeli i drugi. Gerald Gaus, primjerice, iznosi niz rezultata empirijskih istraživanja u kojima, inače razumni ljudi, tvrdoglavo odbijaju povjerovati da su (sudjelujući u eksperimentu zaključivanja na osnovi određenih informacija) došli do krivih zaključaka čak i kad su im za to predočeni očigledni dokazi (Gaus, 1999, 275). Gaus stoga predlaže da trebamo

tražiti opravdanje za izvršavanje političke moći protiv kojeg nema razumnih prigovora, iako može biti odbačeno od mnogih razumnih ljudi. Ustavna politika, tako, nije područje *suglasja* nego razumnog opravdanja – onih koji su izvan razumne sumnje (Gaus, 1999, 275).

Stoga treba smatrati, tvrdi i Raz, da, ako su bitni elementi ustava “opravdani razumnim osobama”, to jednostavno znači da su opravdani, te da fraza “razumnim osobama” ne dodaje ništa opravdanju. Naime, Raz smatra da ne postoji takvo načelo legitimnosti koje neke razumne osobe (kad se razumnost shvati kao intelektualna vrlina) ne bi mogle odbaciti u svjetlu njihovih postojećih vjerovanja. Stoga, opravdati bitne elemente ustava jednostavno znači opravdati ih u svjetlu istinitih vjerovanja bez obzira na to jesu li to vjerovanja razumnih ili nerazumnih osoba. Ukratko, Raz odbacuje razlikovanje između razumnih i nerazumnih osoba kao nešto što je relevantno za opravdanje strukture političkog autoriteta (Raz, 1998, 34).

Zajednički prigovor Rawlsovoj ideji razumnih osoba jest definiranje razumnosti u smislu *sadržaja* onoga što razumne osobe vjeruju, a ne *načina* na koji se prema svojim vjerovanja odnose.

Barry tako smatra da je razumna osoba ona koja se nedogmatski odnosi prema svojim vjerovanjima ma kakav bio njihov sadržaj (Barry, 1995, 901). U tom smislu neka osoba može imati vjerovanja koja se u potpunosti poklapaju s rawlsovom koncepcijom pravednosti, ali je svejedno nerazumna, jer nijedan dio njenog iskustva, ništa što ona zna mimo te koncepcije, ne upućuje na prihvaćanje *pravednosti kao pravičnosti*.

Prije nego što prijedemo na moguće Rawlsove odgovore na te prigovore njegovoj koncepciji legitimnosti, razmotrimo поближе Rawlsovo viđenje odnosa razumnih osoba i razumnih obuhvatnih doktrina. Već iz navedenog jasno je da kritičari smatraju kako je Rawls uspostavio prečvrstu vezu između razumnih osoba i razumnih obuhvatnih doktrina. Veza je prečvrsta u smislu da ne ostavlja prostora za ono što kritičari smatraju očitom činjenicom da razumne osobe mogu pripadati nerazumnim obuhvatnim doktrinama. No je li ta činjenica zbilja očita? Rawls, naime, definira razložno uspoređujući ga sa racionalnim. Rawls racionalno definira kao

način na koji se ciljevi i interesi (samostalnog, integralnog djelatnika) usvajaju i potvrđuju, kao i način na koji im se daje prvenstvo. Odnosi se i na izbor sredstava, u kojem slučaju njime rukovode poznata načela kao što su načelo da se za ciljeve usvoje najdjelotvornija sredstva i da se izabere vjerojatnija alternativa (*Pl*, 46).

Rawls naglašava kako racionalno i razložno jesu komplementarne ideje (jer bez ideje racionalnog djelatnici ne bi imali ciljeve koje žele ostvariti u društvenoj suradnji), no one se ne mogu izvesti jedna iz druge. Razložnost, što za Rawlsa zbilja jest oblik moralne senzibilnosti, ne pokušava se izvesti iz racionalnosti.¹¹² Način na koji Raz i Gaus opisuju razložnost ukazuje na to da prema Rawlsovom poimanju stvari oni zapravo govore o racionalnosti. Premda Rawls u opisu racionalnosti ne govori o načinu usvajanja i potvrđivanja vjerovanja, može se pretpostaviti da racionalni djelatnici svakako usvajaju i vjerovanja o tome koji bi

¹¹² Pokušaji racionalnog zasnivanja morala prisiljeni su priznati da i rasizam može biti valjano moralno načelo u slučajevima kada je rasist kojemu se primjerice pokaže da je zapravo potomak "obojenih" predaka smatra moralno opravdanim da ga se ubije ili degradira na status manje vrijedne osobe, ili pak roba.

ciljevi i sredstva bili prikladni za ostvarenje dugoročnijih ciljeva i interesa. Kad Raz kaže da je za neke osobe nerazumno prihvatiti cilj voljne društvene suradnje ako njihova iskustva i vjerovanja govore protiv toga, on zapravo govori o neracionalnosti takve odluke. Ako nas je netko deset puta prevario za novce, svakako je nerazumno (Rawlsovim rječnikom neracionalno) poslovati s njim. Ulaziti u daljnje poslove s takvom osobom očito šteti našim interesima, osim ako se ne radi o dragom članu obitelji i ako ne stavljamo vrijednost održavanja dobrog obiteljskog odnosa ispred novčanih gubitaka (što je također racionalno).

No Razov i Gausov argument opravdano upućuju na problematičan odnos razumnih obuhvatnih doktrina i razumnih osoba. Rawls, naime, kako je spomenuto, vrlo permissivno definira razložne obuhvatne doktrine. To su doktrine koje obuhvaćaju “glavne vjerske, filozofske i moralne aspekte ljudskog života na više-manje konzistentan i koherentan način”, zatim “organizira i karakterizira priznate vrijednosti tako da su one međusobno kompatibilne te izražavaju razumljiv pogled na svijet” i one nisu čvrste i nepromjenjive već se razvijaju u svjetlu onoga što, “sa svojeg stajališta smatra(ju) dobrim razlozima” (Pl, 54). Ništa dakle u samom opisu razložnih obuhvatnih doktrina ne upućuje na to da osobe koje ih potvrđuju moraju također biti razložne u Rawlsovom smislu. Rawls samo pretpostavlja da razložne osobe potvrđuju razložne doktrine. Može se, međutim, činiti da Rawlsov permissivan opis razložnih doktrina ne isključuje različite oblike fundamentalizma, vjerskog i moralnog (Mandle, 1999, 94), te da se ipak može očekivati slučaj u kojem razumne osobe potvrđuju doktrine koje su protive aspektima razložnosti osoba kako ih Rawls opisuje.

Rawls može ponuditi dva odgovora. Najprije, obilježje razložnih doktrina koje govori o tome da su doktrine sposobne za razvijanje može se tumačiti kao nešto što nije karakteristika fundamentalističkih doktrina. To naravno ovisi o tome kako definiramo fundamentalizam. Nadalje, kako je već napomenuto, Rawls se oslanja na proces koji “gura” jednom uspostavljeni *modus vivendi* na temelju političke koncepcije pravednosti u pravcu ustavnog i zatim preklapajućeg konsenzusa (Pl, 141-150). Rawls priznaje da taj proces ne ovisi samo o političkoj koncepciji pravednosti, nego i o nizu društvenih uvjeta koji mogu pospješiti ili zaustaviti taj proces, no koncepcija praved-

nosti svakako se mora odrediti tako da bude prikladna za taj proces, dakle ona mora biti politička. U svjetlu toga, razložne bi bile sve obuhvatne doktrine koje su sposobne sudjelovati u tom procesu, dakle koje imaju resurse za razvijanje u određenom pravcu. Konkretni je preduvjet da priznaju načelo slobode savjesti jer se to načelo može “prirodno” proširiti i razviti u pravcu prihvaćanja ideja javnog uma i načela političke legitimnosti.¹¹³

No ti Rawlsovi odgovori, može se reći, samo potvrđuju da Raz ima pravo kad kaže da osnovni elementi ustava i opća struktura političkog autoriteta ne mogu biti opravdani u svjetlu *postojećih vjerovanja razumnih osoba* ili makar ne u potpunosti. Za razvijanje koncepcije političkog autoriteta trebali bismo se odreći ideje opravdanja koja se obraća osobama i zadržati se na opravdanju u svjetlu dobrih razloga koji se odnose na osobe neovisno o stvarnom pristanku tih osoba.¹¹⁴ Na taj se način izbjegava ono što mnogi vide kao arbitrarnu distinkciju između razumnih i nerazumnih osoba, jer se politička moć prisile provodi nad njim isto kao i nad razumnim. Nema stoga valjanog razloga isključiti nerazumne iz legitimacijskog tijela (Raz, 1998, 10; Friedman, 2000).

Sugestije kritičara da se iz koncepcije legitimnosti izbací opravdanje razumnim *osobama*, ipak, nije u skladu s Rawlsovim projektom pružanje osnove opravdanja za *demokratsko* društvo. U demokratskim društvima se u odlučivanju ipak broje i osobe, a ne samo razlozi. I premda, kako je naglašeno, nema nikakvog dokaza da je ono što većina želi ispravno, Rawls polazi od činjenice da demokratsko društvo, kao i demokratsko načelo legitimacije, ne može preživjeti bez stvarnog pristanka. Već spominjane političko-sociološke činjenice koje čine uvjete primjene političke pravednosti stoga su polazište i okvir Rawlsove teorije. Raz nedvojbeno prihvaća činjenicu pluralizma (iako ne i Rawlsov način postavljanja problema pravednosti u tim uvjetima), ali ne uzima dovoljno u obzir činjenice “ugnjetavanja” i

¹¹³ Dokaz da se obuhvatne doktrine zbilja razvijaju Rawls vidi, primjerice, u odlukama Drugog vatikanskog koncila koji je donio važne pomake u katoličkoj doktrini. Rawls u *Pravu naroda* također razmatra i interpretacije islama koje zahtijevaju vjersku toleranciju i uzajamno poštovanje između ljudi različitih vjera (Rawls, 1999, 76).

¹¹⁴ Raz je svoju opsežnu teoriju političkog autoriteta, tzv. servisnu koncepciju autoriteta, razvio u: Raz, 1985, 1986, 1990.

potrebu za stvarnom podrškom demokratskom poretku.¹¹⁵ Ako opet primijenimo Beethamov pristup legitimnosti, možemo reći da se kod Raza radi o koncepciji autoriteta koja se oslanja na filozofsko opravdanje moralne ispravnosti i ne uzima u obzir ostale dijelove određenja legitimnog političkog autoriteta.

4.2. ISTINA, PREKLAPAJUĆI KONSENZUS I JAVNO OPRAVDANJE

Prigovori Rawlsovom zahtjevu da bitni elementi ustava i osnovna pitanja pravednosti budu opravdana na način prihvatljiv svakom razložnom građaninu, te ambiciji liberalne političke koncepcije da postane žarište preklapajućeg konsenzusa nisu ograničeni na problem nemogućnosti postizanja konsenzusa zbog situacije u kojoj razumni ljudi imaju nerazumna vjerovanja. Ozbiljniji su prigovori da je Rawls, nastojeći izbjeći pitanja istine, primoran služiti se neistinitim vjerovanjima pri opravdanju svojih načela (Raz, 1994), te da spajanjem pitanja opravdanja i stabilnosti nedopustivo kompromitira epistemički status svojih načela (Habermas, 1995).

Rawlsovo “epistemičko suzdržavanje”, kako Raz primjećuje, sastavni je dio Rawlsovog nastojanja da pruži “samostalnu” političku koncepciju koja ima “plitke temelje” i “ograničeno područje primjenjivosti” (Raz, 1994, 62-66). Ta obilježja Rawlsove teorije, kako ih Raz vidi, neophodna su kako bi teorija ispunila svoj praktični cilj, a to je dokazivanje mogućnosti pravednog i stabilnog liberalnodemokratskog poretka. Kako tvrdi Raz, Rawls bi bio spreman priznati mogućnost “da postoje neki koji znaju koja je istinita teorija pravednosti, i da je ta teorija nekompatibilna s njegovom. On, ustvari, tvrdi da ti ljudi trebaju svejedno poduprijeti njegovu teoriju, a ne suprotstavljenu istinitu teoriju, jer njegova teorija je teorija za nas” (70). Sličnu je interpretaciju iznio i David Estlund:

Politički liberalizam se zalaže za ... filozofsku toleranciju u području političkog opravdanja. Moralna i filozofska načela i

¹¹⁵ Ruzha Smilova nedavno je obranila doktorsku disertaciju (*A Reason-based Justification for Liberal-Democratic Authority*, CEU, Budapest) u kojoj dokazuje da je Razova koncepcija autoriteta nespojiva s demokratskim načelom legitimnosti (Smilova, 2005).

doktrine korištene u političkom opravdanju ne moraju biti istinite. Zapravo, čak su i istinite doktrine nedopuštene ako nisu prihvatljive svim razumnim građanima a da ne negiraju bilo koje od ... razumnih moralnih i filozofskih gledišta za koje je vjerojatno da će opstati u pravednom i otvorenom društvu (Estlund, 1998, 252-253).

Prisjetit ćemo se da Rawls zbilja ne negira mogućnost postojanja jedne istinite doktrine. On, također, ne negira da je istina u načelu spoznatljiva. On samo negira mogućnost da je u uvjetima liberalne demokracije opravdano koristiti prisilnu moć države s razlozima koje proizlaze iz takve istinite doktrine, ako ne postoje dodatni razlozi koji zadovoljavaju zahtjev javnog uma. Razov prigovor sugerira da je moguće da postoji istinita doktrina koja bi se našla izvan preklapajućeg konsenzusa, a koja odbacuje ili je nekompatibilna s idejom građana kao slobodnih i jednakih i s idejom društva kao pravične suradnje. U slučaju da je istinita teorija dio preklapajućeg konsenzusa, onda nema razloga da je ljudi odbace i prihvate Rawlsovu. Sam Raz, primjerice, nema nikakvog razloga odbaciti svoju teoriju i prihvatiti Rawlsovu, jer ništa u Rawlsovoj teoriji ne proturječi Razovom perfekcionističkom liberalizmu, budući da se (pretpostavljam) najvažnija moralna načela perfekcionizma mogu izraziti u okviru javnog uma. Rawlsova teorija je, primjerice, sasvim bliska Razovoj u tvrdnji da je sloboda društveno uvjetovana, što je jedna od stalnih tema Razove misli. Rawls se slaže s tim. Činjenica da se ljudi rađaju i umiru u društvima ukazuje na to da se sloboda može postići samo ako se društvo uredi na način s kojim bi se njegovi građani suglasili. To je, kako Rawls kaže, “vanjska granica naše slobode” (*JFR*, 94, vidi i *Pl*, 199-200).

Čini se, međutim, da se Raz ne slaže s takvom interpretacijom Rawlsa. Tako Raz tvrdi da se Rawls ne može čitati na način koji vodi zaključku da “su postizanje konsenzualnog jedinstva i stabilnosti vrijedni ciljevi jer (makar dijelom) bez njih ne može postojati pravična suradnja između *slobodnih* i jednakih ljudi” (Raz, 1994, 72). Kako Raz ističe, Rawls ne želi da ga se čita kao da je postizanje stabilnosti i konsenzusa dokaz istinitosti koncepcije (Raz, 1994, 71-74). Da pojasnim: Rawls priznaje da se bez stabilne društvene suradnje ne mogu ostvariti načela pravednosti, ali odbija tvrditi da su načela istinita zato što se pomo-

ću njih ostvaruje stabilna društvena suradnja. Rawls, kako ćemo kasnije vidjeti, inzistira na tri različite razine opravdanja, od kojih je sposobnost koncepcije da osigura stabilnu društvenu suradnju samo jedna razina.

Što se, međutim, događa kad istinita doktrina nije dio preklapajućeg konsenzusa? U tom slučaju, kako i sam Rawls priznaje, morat će zaniijekati da se zbilja radi o istinitoj doktrini.¹¹⁶ No s tom tvrdnjom on bi implicite priznao ono što Raz tvrdi, a to je da zapravo konsenzus razumnih doktrina pokazuje da je Rawlsova koncepcija istinita. Takva tvrdnja, s druge strane, čini teoriju neadekvatnom osnovom za postizanje konsenzusa jer obuhvatne doktrine imaju vjerojatno drugačije viđenje istine. Tako izgleda da “je teorija poduprta argumentima čije bi javno zagovaranje bilo samorazarajuće” (Raz, 1994, 75).

Na pitanja koja se otvaraju odbijanjem epistemološkog opravdanja političke koncepcije, Rawls pokušava odgovoriti u svom *Odgovoru Habermasu*.¹¹⁷ Habermas se također pitao o ulozi preklapajućeg konsenzusa u opravdanju teorije, ali za razliku od Raza, koji sugerira da bi Rawls trebao iz činjenice konsenzusa izvesti zaključak da je teorija istinita, Habermas smatra da preklapajući konsenzus ne bi smio imati nikakvu ulogu u opravdanju (Habermas, 1995, 120-26).

Budući da Rawls stavlja ‘pitanje stabilnosti’ na scenu, preklapajući konsenzus samo izražava funkcionalni (praktični, o.p. A. M.) doprinos koji teorija pravednosti može dati mirnoj institucionalizaciji društvene suradnje; no pri tome intrinzična vrijednost *opravdane* teorije mora se pretpostaviti. Iz te funkcionalne perspektive, pitanje može li teorija naići na javno priznanje – dakle, iz perspektiva različitih svjetonazora – gubi epistemičko značenje koje je bitno za samu teoriju (Habermas, 1995, 121).

¹¹⁶ To je slučaj s doktrinom da izvan Crkve nema spasenja (*PI*).

¹¹⁷ Cijelu raspravu između Rawlsa i Habermasa prikazao je Matulović (1996). “Dijalog” Rawlsa i Habermasa prije nego što se rasprava i dogodila predstavio je Thomas McCarthy (1994).

Habermasova tvrdnja pojašnjena i zaoštrena glasila bi ovako: Samo neovisno opravdana teorija može ispuniti svoju praktičnu zadaću, barem dugoročno.¹¹⁸ Jer na kraju, pita se Habermas:

Bi li vjerski sukobi prestali kad se načelo tolerancije i sloboda vjerovanja i savjesti ne bi mogli pozivati, s dobrim razlozima, na moralnu valjanost neovisno o religiji i metafizici? (Habermas, 1995, 126).

Habermas sugerira da bi Rawls trebao napraviti oštriju razliku između opravdane prihvatljivosti i činjenice prihvaćanja, ali vidi da oštriju razliku između "pitanja opravdanja i pitanja stabilnosti" Rawls nije spreman napraviti (Habermas, 1995, 122).

Valja najprije reći da Rawls, upravo kako to Habermas i traži, ostavlja činjenicu prihvaćanja otvorenom. On dokazuje da je preklapajući konsenzus moguć, a ne da će se zbilja i dogoditi. A odnos između opravdanja i stabilnosti Rawls opisuje u svom nimalo jednostavnom *Odgovoru*. Rawls razlikuje tri vrste opravdanja: *pro tanto* opravdanje, potpuno opravdanje i javno opravdanje. Tri različita načina opravdanja mogu se povezati s tri različite točke gledišta s kojih nas Rawls poziva da pristupimo problemu opravdanja (Rawls, 2004, 17). *Pro tanto* opravdanje bi tako moglo odgovarati perspektivi stranaka u izvornom položaju jer ono koristi samo političke vrijednosti i pokušava na osnovi tih vrijednosti dati razložan odgovor na pitanja o bitnim elementima ustava i osnovne pravednosti (*Pl*, 355). Prisjetit ćemo se da je konstrukcija izvornog položaja sastavljena od

¹¹⁸ Da je takav korak nužan i zbog razloga koji su interni Rawlsovom poduhvatu, tvrdi i Baccarini. Rawlova teorija počiva na općenitoj postavci da moralna vjerovanja mogu motivirati djelatnike. No motivacijska snaga moralnog uvjerenja nestaje ako se moralna uvjerenja ne mogu objektivno utemeljiti, dakle ako koncepcija pravednosti nije ona istinita. Rawls se stoga, smatra Baccarini, mora izravno suočiti i odbaciti moralni antirealizam i relativizam, što bi značilo da mora prihvatiti metafizički temelj filozofiji politike (Baccarini, 1994, 38-39). Iz ponešto drugačije perspektive sličan prigovor postavlja i Raz. Drugi problem koji kritičari vide u Rawlsovom epistemičkom suzdržavanju pojavljuje se na razini pripadnika obuhvatnih doktrina koji podržavaju političku koncepciju. Ako bi postojala samo jedna istinita obuhvatna doktrina, to bi značilo da građani koji ne podržavaju istinitu doktrinu djeluju zbog krivih razloga. Raz se stoga pita: "Znači li to da ... činjenica što smo svi mi u krivu čini teoriju istinitom?" Iz toga proizlazi da, suprotno onome što Rawls tvrdi, mi zapravo nemamo prave razloge da djelujemo u skladu s političkom koncepcijom.

materijala koji je poznat i prihvaćen u javnoj kulturi demokratskih društava – ideje osoba kao slobodnih i jednakih i ideje društva kao pravičnog sustava suradnje. *Pro tanto* opravdanje je opravdanje iza vela neznanja gdje su ipak poznate činjenice političke sociologije, među kojima su i činjenica pluralizma, činjenica ugnjetavanja i činjenica o nužnosti demokratske podrške. Također se mogu koristiti i svi nekontroverzni nalazi prirodnih i društvenih znanosti. No takvo opravdanje nije potpuno, jer konstrukcija koja kreće od ideja poznatih i prihvaćenih u demokratskoj kulturi može svejedno dati rezultate koji se ne mogu prihvatiti u širokom i općem reflektivnom ekvilibriju. Stoga su potrebne i druge vrste opravdanja, a to je potpuno opravdanje i javno opravdanje.

Za potpuno opravdanje nužno je da svaki građanin kome se Rawls obraća, a to bi mogla biti perspektiva “vi i ja” o kojoj je Rawls govorio ranije (2004, 17), prihvati koncepciju pravednosti i inkorporira je u svoju obuhvatnu doktrinu neovisno o tome jesu li i ostali građani to učinili. No takvo opravdanje još uvijek nije dovoljno da odgovara ideji dobro uređenog društva u kojemu svi prihvaćaju i *znaju* da i ostali prihvaćaju istu koncepciju pravednosti (ili usku obitelj istih koncepcija).

Ideja dobro uređenog društva zahtijeva dakle javno opravdanje. Javno opravdanje uzima u obzir da drugi građani imaju različite, a možda i nesumjerljive obuhvatne doktrine, ali da ipak svi oni mogu inkorporirati političku koncepciju “kao modul”. Tada je konačno postignut opći i široki reflektivni ekvilibrij.¹¹⁹ To je stajalište Rawls prije nazivao stajalištem građana dobro uređenog društva (2004, 17). Treća razina opravdanja izravno je povezana sa pitanjem stabilnosti, i Habermas ima pravo da ona nije strogo izdvojena iz kompleksa opravdanja. Rawls tako i dalje tvrdi da:

¹¹⁹ Široki reflektivni ekvilibrij označava da je područje refleksije široko. To bi značilo da je pojedini građanin provjerio sve poznate filozofske koncepcije pravednosti i njihove argumente (dakle ne samo pravednost kao pravičnost, nego i ostale koncepcije “uključujući i one kritične prema pojmu pravednosti”. Reflektivni je ekvilibrij opći kada se potvrđuje u razumnim sudovima svih građana (*Pl*, 354).

Samo kada postoji razložni preklapajući konsenzus, politička koncepcija pravednosti političkog društva može biti javno – iako nikada konačno – opravdana (*Pl*, 357).

No pogledajmo поближе koji je normativni status tog posljednjeg dijela opravdanja. Obuhvatne doktrine koje imaju svoje razloge za prihvaćanje političke koncepcije ne pridonose ništa opravdavanju u smislu da političkoj koncepciji kao cjelini daju dodatnu normativnu snagu.¹²⁰ Svu normativnu snagu ona crpi iz *pro tanto* opravdanja i svi razlozi koji postoje unutar obuhvatnih doktrina ne sudjeluju u javnom opravdanju. To što primjerice postoji Bog čija je volja ostvarenje *pravednosti kao pravičnosti*, koliko god to čudno zvučalo, ne čini pravednost kao pravičnost opravdanijom nego što jest. Normativna snaga se pridaje “samo činjenici – postojanju same razložnosti preklapajućeg konsenzusa” (*Pl*, 357). No bez te činjenice ili, preciznije rečeno, bez mogućnosti da nešto slično preklapajućem konsenzusu postane činjenica, koncepcija nije opravdana. Jer ,ako ne postoji mogućnost postizanja stabilnosti zbog pravih razloga, Rawlsova koncepcija pravednosti ne bi mogla pružiti ni adekvatnu teoriju legitimitnosti.

Ako možemo dokazati da postoje odgovarajući razlozi za to da razložni ljudi zajedno potvrđuju pravednosti, kao pravičnost kao svoju djelatnu političku koncepciju, onda su uvjeti za njihovo legitimno izvršavanje prisilne političke moći jednoga nad drugim – nešto što kao građani neizbježno činimo, ako ni na koji drugi način, a ono glasanjem – zadovoljeni (*Pl*, 359).

¹²⁰ Tu se suprotstavljam zaključcima Zvonka Posavca iz njegovog članka “Formiranje političkog jedinstva u moralnom pluralnom društvu” da “politička pravednost koja ne posjeduje nikakvu vlastitu istinu, parazitski troši istinu sveobuhvatnih metafizičkih i moralnih nauka”, te da “Rawls postupa ... kao opravdavajući političar ... [i] dijeli teret opravdanja na mnoga leđa” (Posavec, 2003, 38). Provjeravajući stabilnost svoje koncepcije Rawls ne traži dodatno opravdanje ili nove normativne argumente za podupiranje koncepcije same. Ipak priznaje, kako je u prethodnom poglavlju naglašeno, da politička koncepcija ne može opstati bez određenih društvenih uvjeta, te bi se moglo reći da parazitira na tim uvjetima.

Kako bismo bolje razumjeli ovaj Rawlsov stav moramo se prisjetiti kako on vidi problem stabilnosti. Iz perspektive pojedinca, koncepcija pravednosti je stabilna ako se može pokazati da se njeno prihvaćanje može zbilja smatrati dobrim za pojedinca.¹²¹ No u pluralističkom društvu svaki građanin mora biti siguran da i ostali prihvaćaju koncepciju pravednosti kao dio svojeg obuhvatnog gledišta dobra. Nepostojanje takve sigurnosti utječe na kvalitetu javnog života na dva načina. Najprije, građani ne mogu u dobroj vjeri (kao ustavotvorci) potvrđivati koncepciju “pred drugim građanima” (koji su dio istog političkog tijela) ako to uključuje “kritiziranje ili odbacivanje njihovih najdubljih (razložnih, op. A. M) vjerskih i filozofskih privrženosti” (Pl, 359). Nadalje, građani ne mogu ni poštivati ustav uz primjerenu moralnu motivaciju ako nisu sigurni da ostali neće zloupotrijebiti njihovu privrženost ustavu kako bi uz pomoć kolektivne moći prisile nametnuli svoja obuhvatna gledišta koja oni ne dijele. To bi značilo da politička koncepcija pravednosti koja nije žarište obuhvatnog konsenzusa ne može biti primjerena osnova legitimnosti jer ne može kreirati političku obvezu, bilo da se radi o dužnosti građanske uljudnosti ili o dužnosti poštivanja zakona. Društvo u tom slučaju ne posjeduje spominjani politički kapital kojeg su dio i “spone građanskog prijateljstva”. Rawls bi tako na Habermasovo pitanje o perspektivi okončanja vjerskih sukoba – u odsutnosti opravdanja slobode savjesti razlozima neovisnima od religije i metafizike – odgovorio sljedećim protupitanjem: “A bi li neovisno opravdano načelo slobode savjesti zaživjelo da ne omogućuje pravednu i fer društvenu suradnju koju se takvom može smatrati i iz perspektive različitih vjeroispovijesti?” Rawlsova ideja preklapajućeg konsenzusa tako počiva na sljedećem nagađanju:

Možda se doktrina o slobodnoj vjeri razvila zato što je teško, ako ne i nemoguće, vjerovati u prokletstvo onih s kojima

¹²¹ U dokazivanju da je tome tako Rawls je u *Teoriji* tvrdio da je pravednosti najveće dobro za pojedinca čak i ako ga pravednost može uništiti. U ulomcima knjige koji su netipično emotivno nabijeni Rawls je uspoređivao osjećaj za pravednost s ljubavi i zaključio da, premda nas ljubav također može uništiti, ostaje činjenica da to nije razlog da prestanemo voljeti (Tp, 502). O važnosti Rawlsove uspo- redbe osjećaja za pravednost s ljubavi govori tekst Susan Mendus (1999).

smo, s povjerenjem i pouzdanjem, dugo i plodonosno surađivali u održavanju pravednog društva (*Pl*, xxii).

Po tom se modelu očekuje prihvaćanje i cjelokupne koncepcije pravednosti. Mi ćemo biti manje spremni vjerovati u prokletstvo duše onih s kojima smo se našli u političkom odnosu ako postoji vidljiv dokaz da nam oni neće nauditi, a osobito da nam neće nauditi koristeći kolektivnu prisilnu moć države. U tu se svrhu mora moći pokazati da građani podijeljeni razložnim obuhvatnim doktrinama mogu iskreno prigrliti koncepciju pravednosti kao osnovu društvene suradnje. Kako bi se to pokazalo, mora biti moguće da se politička koncepcija uklopi kao modul u njihove obuhvatne doktrine. Ta mogućnost uklapanja ono je što daje dodatno opravdanje političkoj koncepciji jer tek se onda pokazuje mogućnost da će kolektivna moć prisile (kad se radi o bitnim elementima ustava) biti korištena samo na načine prihvatljive razumnim građanima općenito. Ako takva mogućnost postoji, onda je politička koncepcija stabilna i pridonosi razvoju međusobnog građanskog prijateljstva i javne kulture koji će podupirati takvu koncepciju. Onda se može realistično očekivati, iako se ne može nikako garantirati, da će praksa suživota i međusobni utjecaj obuhvatnih doktrina i političkih načela dovesti do međusobnih prilagođavanja u željenom smjeru.

Ako se ne može pokazati da politička koncepcija pravednosti može biti žarište preklapajućeg konsenzusa, onda ona ostaje nedovršena jer ne pokazuje način na koji građani mogu jedan drugoga uvjeriti u svoju predanost pravednoj suradnji. Ako se ne može pokazati da je preklapajući konsenzus barem moguć, onda je koncepcija pravednosti nestabilna. Onda ona ne može pokazati da se društvena suradnja po njezinim načelima može odvijati "iz jedne generacija u drugu" i mora se osloniti na povoljne odnose političkih snaga ili pak na utopijsko vjerovanje u nestanak razložnog pluralizma.

Rawls ne polazi od toga da je istinita moralna i politička teorija nužan i dovoljan uvjet za ostvarivanje pravednog društva. On izbjegava to pitanje. Razlog tomu je što se istinitost njegovih (a i većine liberalnih) moralnih načela ne može na primjeren način spojiti s rezultatima primjene tih načela. Ako hoćemo u dobroj vjeri zastupati neku koncepciju pravednosti, onda moramo prigrliti i njene nužne posljedice.

Kad pravednost kao pravičnost *ne bi izričito bila oblikovana* (kurziv, A. M.) tako da zadobije razložnu potporu građana koji potvrđuju razložne, iako sukobljene doktrine – a postojanje takvih sukobljenih doktrina obilježje je one vrste javne kulture koju ohrabruje sama liberalna koncepcija – tad ona ne bi bila liberalna (*Pl*, 128, kurziv, A. M.).

Problem javnog opravdanja iz liberalne perspektive mora uzeti ozbiljno u obzir pluralnost obuhvatnih doktrina na dvije razine. Najprije kad se radi o primjerenoj osnovi opravdanja, a zatim o primjerenoj motivaciji za poštivanje opravdanih načela. Neophodno je također da te dvije razine budu na primjeren način povezane. Sasvim je na mjestu primjedba da građani ne mogu biti primjereno motivirani razlozima u čiju istinitost sami ne vjeruju.¹²² No građani moraju moći poštivati načela s uvjerenjem da će ih i ostali građani također moći poštivati. Nije stoga dovoljno da ja budem siguran u ispravnost svoje motivacije, nego moram biti siguran i u ispravnost motivacije ostalih građana. Rawlsovim riječnikom rečeno, moramo biti sigurni da svi imaju dovoljno razloga potvrđivati svoj “osjećaj za pravednost”.

¹²² Elvio Baccharini tako smatra da je “odustajanjem” od pitanja istine lišio svoja načela moralne motivacijske snage (Baccharini, 1994, 38-39). No svatko poštuje načela zbog razloga koje on smatra istinitim. Ipak, i Brian Barry smatra takvu poziciju nekoherentom jer se ne može istovremeno biti uvjeren u istinitost svojih vjerovanja i priznati da se ta vjerovanja ne mogu drugima opravdati. Barry stoga predlaže umjereni skepticizam kao jedini stav koji u kombinaciji sa željom da se postigne dogovor o načelima koje nitko ne može razumno odbiti dovodi do odustajanja od upotrebe državne prisilne moći za promicanje pojedinih obuhvatnih doktrina (Barry, 1995a, 169). Barry jednostavno ne vjeruje da je netko tko smatra da zagovara svima prihvatljivu obuhvatnu koncepciju dobra, spreman odustati od toga da je nameće silom, ako u nju makar malo ne sumnja. Čini se, međutim, da sumnja o kojoj govori Barry ne odnosi se na ispravnost obuhvatne koncepcije nego na mogućnost da se bilo koja koncepcija prikaže na način koji će je učiniti neodoljivom. Sam Barry kaže da zastupa ekocentričnu koncepciju dobra, ali da ne vidi “kako njene tvrdnje mogu biti prikazane na način koji bi značio da je nerazumno prihvatiti različito gledište” (Barry, 1995a, 171). Takav opis skepticizma ne izgleda bitno različito od Rawlsovog opisa “tereta suđenja”. I Rawls i Barry se oslanjaju na povijesno iskustvo koje govori da u uvjetima slobode misli i savjesti ne čini se da ljudi konvergiraju prema nekoj jedinstvenoj koncepciji dobra. Barry hoće naglasiti da, ako prihvatimo da je neka obuhvatna doktrina različita od naše razumna, automatski smo prihvatili da naša nije apsolutno istinita. No kad govori o svojoj ekocentričnoj koncepciji, Barry ne zvuči kao da sumnja u njenu istinitost i pored toga što je prihvatio razumnost, primjerice, zoocentrične koncepcije Petera Singera.

U protivnom pristajemo živjeti u društvenom svijetu u kojem će se bitna politička i društvena pitanja rješavati oslanjanjem na državnu prisilu, što Rawls želi po svaku cijenu izbjeći

4.3. LEGITIMNA PRISILA I PRIMJERENA OSNOVA DRUŠTVENOG JEDINSTVA

Korištenje prisile nije adekvatan odgovor na pitanje stabilnosti jer, kako je već primijećeno, “državna prinudna sila, gledano empirijski, samo je uvjetno djelotvorna; moralno gledajući, u očima Rawlsa ona ima nešto uvredljivo” (Posavec, 2004, 57). Empirijski državna prisila nije dovoljno djelotvorna, jer kako je u drugom poglavlju istaknuto, nju koriste svi građani, a ponajviše javni dužnosnici. Stoga ni najbolje procedure nisu imune na političku korupciju i pritisak politički moćnih manjina koje u krajnjoj liniji mogu napraviti od ustava što god hoće. Opće je mjesto, čega smo bolno svjesni, da čak i pravedne političke procedure – ako nisu na primjeren način ukotvljene u javnoj političkoj kulturu – nedovoljno često dovode do pravednih rezultata. Sada možemo jasnije vidjeti zašto je korištenje državne prisile i moralno uvredljivo. Kako kaže Rawls u jednom duljem, ali vrlo poučnom citatu:

Problem stabilnosti (ne) sastoji se u tome da se drugi koji neku koncepciju odbacuju navedu na to da je dijele ili da djeluju u skladu s njom – ako je potrebno, pod djelotvornim sankcijama – kao da se zadaća sastoji u tome da se, kada se uvjerimo da je valjana, nađu načini da se ta koncepcija nametne. Naprotiv, pravednosti kao pravičnosti uopće nije razložna, osim ako na prikladan način ne može zadobiti potporu tako što se obraća umu svakoga građanina, kako je to objašnjeno unutar njezina vlastitog okvira. Samo je tako ona opis legitimnosti političkog autoriteta, za razliku od opisa načina na koji oni koji drže političku moć, a ne građani općenito, mogu biti uvjereni da djeluju na valjan način (*PI*, 128).

No čak i kad se prizna takvo Rawlsovo objašnjenje, ostaje pitanje zašto Rawls ne bi odvojio pitanje opravdanosti neke koncep-

cije i pitanja njenog nametanja prisilnim sankcijama. Zašto, primjerice, ne možemo pružiti moralno opravdanje za načela političke pravednosti koje ćemo smatrati istinitim i dijelom obuhvatne koncepcije dobra koja je također istinita (primjerice, Razova doktrina perfekcionistačkog liberalizma)? Zatim zaključimo da u našoj kulturi već postoji konsenzus o glavnim postavkama takve opravdane doktrine, iako su razlozi za suglasje možda različiti od razloga koje naša teorija iznosi (Raz, 1994, 80). Najvažniji dijelovi takve doktrine već odgovaraju "najstabilnijim i najtrajnijim intuitivnim sudovima o pravdi koje pojedinci zajednički zastupaju s najvećom pouzdanošću i sigurnošću" (Baccarini, 1994, 41). I onda prepustiti političko-pragmatičnim razlozima da odluče treba li u pojedinim slučajevima, o kojima ne postoji konsenzus, upotrebljavati moć prisile ili se od njene upotrebe treba suzdržavati (Raz, 1998, 52).

Takav je prijedlog zasnovan na pretpostavci da je dovoljna *konvergenција* moralnih uvjerenja,¹²³ dakle da je dovoljno da se ljudi oko nečega slože ne pitajući se za razloge takvog slaganja. Takvo slaganje se samo dijelom poklapa sa onim što Rawls ima na umu kad govori o preklapajućem konsenzusu. Sama konvergenција ne zadovoljava Rawlsa jer načelo liberalne legitimnosti zahtijeva da bitni elementi ustava budu prihvatljivi građanima u "svjetlu načela i ideala prihvatljivih njihovom *zajedničkom* ljudskom umu" (Pl, 122, kurziv, A. M.). To bi značilo da iz preklapajućeg konsenzusa građani vuku različite razloge zbog kojih vjeruju da je potrebno prisilnu moć države izvršavati na temelju razloga koji su prihvatljivi svima. Imamo dakle različite razloge zbog kojih se slažemo da u određenom kontekstu treba postojati konsenzus o razlozima.

Razov se pristup razlikuje od Rawlsovog jer ne inzistira na samostojećem *pro tanto* opravdanju koje bi se onda u cijelosti (dakle zajedno sa svojim razlozima) uklopilo u druge obuhvatne doktrine, nego se zasniva na razvijanju obuhvatne teorije koja daje primat osobnoj i političkoj autonomiji. Zbog vrhovnog načela autonomije, takva doktrina može preporučiti suzdržavanje od korištenja prisile u slučajevima kad ne postoji suglasje (Raz,

¹²³ Gerald Gaus pripisuje razlikovanje između konvergencije i konsenzusa Fredu d'Agostinu (Gaus, 1999, 266-267).

1998, 50).¹²⁴ Vladavina na temelju načela autonomije bila bi opravdana, a mogla bi očekivati i širok pristanak, no ne bi bila uspostavljena primjerena veza između razloga zbog kojih je vladavina opravdana i razloga zbog kojih je građani prihvaćaju. Prisjetit ćemo se da je za Rawlsa tek javno opravdanje u stanju pružiti primjerenu osnovu legitimnosti i društvenog jedinstva. Raz priznaje da “duboko suglasje” – dakle preklapajući konsenzus – može biti neophodan ako je to jedini način da se osigura stabilnost i društveno jedinstvo, no sumnja da je to zbilja slučaj.

Bez ... “dubokog suglasja” (smatra Rawls) promjene u odnosa moći, ili povremene promjene u savezništvima unutar zajednice, mogu potkopati konsenzus, a s tim i društvenu stabilnost. Ako takav argument stoji, on bi opravdao i druge restriktivne zahtjeve (da se načela moraju utvrditi suglasjem i da svi moraju prihvatiti ista načela). Sumnjam, ipak, da bilo koji od (tih zahtjeva) igra središnju ulogu u osiguranju društvenog jedinstva i stabilnosti, koju im Rawls pripisuje. Prije će biti slučaj da su afektivni i simbolički elementi ključno vezivo društva, a tome možemo dodati i da pojedinci imaju vrlo malu moć da promijene društvene odnose (Raz, 1994, 83).

No, Rawls prisjetit ćemo se, ne traga za bilo kakvom osnovom društvenog jedinstva i stabilnosti, jer to bi učinilo, kako sam kaže, njegovu teoriju “političkom na krivi način”. On traga za *primjerenom* osnovom društvenog jedinstva. Pored toga, neki od nas koji su živjeli svoje svjesne živote na područjima bivše Jugoslavije 90-ih godina prošlog stoljeća mogu imati ozbiljne rezerve prema ideji da se društveno jedinstvo uspostavlja na “afektivnim i simboličkim” osnovama a, kako smo već spomenuli, nemaju ni previše vjere u djelotvornost legitimnih procedura dok iste nisu poduprte vrijednostima političke kulture.

¹²⁴ To se može činiti u suprotnosti s Razovom koncepcijom političkog autoriteta koji djeluje samo zbog dobrih razloga koji se odnose na adresate. bez obzira na to prihvaćaju li adresati te razloge ili ne. Međutim, politički autoritet mora uzeti u obzir i razloge stabilnosti, dakle procjenjivati načine djelovanja prema tome koji od načina će omogućiti opstanak pravedne vladavine. “A to uključuje i sposobnost usađivanja poštovanja prema načelima na kojima ona počiva, a to može zahtijevati da se pronade akomodacija sa skupinama koje se protive vladavini kako bi se izbjeglo njihovo potpuno otuđivanje” (Raz, 1998, 50).

Upravo, stoga, tvrdit će neki,¹²⁵ u društvima sa slabom liberalnom tradicijom država treba čvrsto stati uz obuhvatni liberalni svjetonazor umjesto da se oslanja na rawlsovsku *light* verziju. Ne smatram da je to dobra opcija. Osobito se u postkomunističkim društvima zbog iskustva sa službenom komunističkom ideologijom ne bi smjela nastaviti praksa ideologizacije, premda se za sada liberalizam pokazuje mnogo uspješnijom ideologijom¹²⁶ od marksizma (socijalizma, komunizma) kao ideologije. Ako se već treba birati između *hard* i *light* verzije liberalizma, onda je pametno slijediti Rawlsov putokaz i graditi konsenzus malim koracima, od *modusa vivendi* pa nadalje.

Ta pitanja nas vode k problemu univerzalnosti Rawlsove koncepcije pravednosti, što je predmet sljedećeg odjeljka.

4.4. UNIVERZALNO VALJANA ILI “REGIONALNA” KONCEPCIJA PRAVEDNOSTI?

Pitanje je li Rawlsova teorija univerzalna može se postaviti na dva načina. Najprije, to može biti pitanje o načelima pravednosti koja bi se trebala poštivati na svjetskoj razini kao da se radi o univerzalno opravdanim moralnim načelima koja trebaju poštivati sve države. I premda postoje brojne interpretacije Rawlsove teorije na taj način, a i više konkretnih pokušaja da se Rawlsova

¹²⁵ Mojmir Križan se tako zalaže za otvorenu liberalnu indoktrinaciju. “Zahtjev za suzdržanošću”, tvrdi on, “je nesumnjivo opravdan i respektabilan u odnosu na stabilne liberalno-demokratske poretke. On se međutim ne čini opravdanim u odnosu na društva u kojima su liberalne tradicije slabe. Ne bi li za društva koja su tek na putu prema takvom poretku bilo bolje da država selektivno podupire obuhvatne doktrine koje su eksplicitno u skladu s liberalno-demokratskim prešućim konsenzusom, ili da čak dezorijentiranim građanima otvoreno predloži da prihvate neku od tih doktrina, pa i sam liberalizam kao obuhvatni svjetonazor? Iskustva s dezorijentiranim stanovnicima postkomunističkih država, kod kojih je propast marksizma-lenjinizma iza sebe ostavila teško podnošljiv svjetonazorski vakuum, u koji su spremno uskočili razni nacionalistički opsjenari, sugeriraju da bi u takvim slučajevima bila bolja druga alternativa.” (Križan, 2000, 100-101).

¹²⁶ Upravo uspješnost liberalizma kao ideologije koja se prikazuje spremnom da obuhvati i prigripi sve vrijednosti jest, tvrdi se, najveći problem za liberalizam kao političku teoriju i za napore formuliranja primjerenog opravdanja i utemeljenja (Gaus, 2006, 49-53).

načela “globaliziraju”,¹²⁷ Rawls je sam odbio potvrditi da su njegova načela pravednosti univerzalna na taj način. Umjesto toga, ponudio je svoje viđenje načina na koji se iz perspektive njegove teorije može doći do primjerenog *Prava naroda* (Rawls, 1993; CP, 529-564 i Rawls, 1999). Drugi način na koji se može govoriti o univerzalnim načelima jest ideja da, neovisno o njihovoj institucionalizaciji na globalnoj razini, ista načela pravednosti trebaju vrijediti u svim društvima. Iz perspektive problema legitimnosti to bi značilo da društva koja nisu približno pravedna u Rawlsovom smislu imaju nelegitimnu vlast. Zaoštrano, to bi značilo da su sva društva koja nisu liberalnodemokratska nelegitimna. No budući da je iz *Prava naroda* očito kako Rawls ne želi reći takvo nešto, moramo li stoga zaključiti da je Rawlsova koncepcija pravednosti nepopravljivo parohijalna?

Rawls ne misli tako. Već je rečeno da je konstruktivistička metoda osjetljiva na predmet za koji konstruira načela. Izvorna pozicija za domaća društva tako je konstruirana po modelu demokratskog građanstva jer joj je namjera pružiti načela za domenu političkog, dakle za osnovnu strukturu društva u kojem ljudi “ulaze rođenjem i izlaze smrću” i za politički odnos u kojem građani kolektivno posjeduju prisilnu moć države. Društvo naroda nema te karakteristike i stoga je za taj predmet primjerena izmijenjena izvorna pozicija u kojoj su stranke predstavnici naroda, a ne građana. Jasno je da se ljudi općenito ne nalaze u takvom političkom odnosu. Stoga su i načela *Prava naroda* različita od načela pravednosti za pojedina društva.

No građani, odnosno podanici pojedinih država, svakako se makar dijelom međusobno nalaze u političkom odnosu kako ga Rawls opisuje. Rawls svejedno ne smatra da je procedura izvorne pozicije prikladna da se biraju načela pravednosti za sva društva. Izvorna pozicija postavlja stranke u *simetričan* odnos kako bi predstavila njihovu slobodu i jednakost. No takvo sredstvo predstavljanja nije primjereno za društva u kojima temeljni politički odnos nije onaj demokratskog građanstva, a ipak mogu

¹²⁷ Najraniji je pokušaj Charlesa Beitzia (1979, 127-169), a među najpoznatijima je pokušaj Thomasa Poggea (1989, 211-280; 1994). Rawls odbacuje taj pristup proširenju svoje teorije (Rawls, 1999, 82-83). I sama sam se upustila u sličan poduhvat u svojem diplomskom radu: *Pokušaj globalizacije Rawlsovih principa pravednosti* (Fakultet političkih znanosti, Zagreb, 1996), iako s pitanjem o mogućnosti izvođenja prava na samoodređenje i manjinskih prava.

biti dobro uređena. U tim, kako ih Rawls naziva, *pristojnim hijerarhijskim društvima*, “pripadnici ... se u javnom životu vide kao članovi različitih skupina, i svaka je skupina predstavljena u pravnom sustavu putem tijela u pristojnoj konzultacijskog hijerarhiji” (Rawls, 1999, 64). Takva se društva imaju smatrati legitimnima jer su uređena idejom pravednosti općeg dobra koja postavlja “*bona fide* dužnosti i obveze” svojim pripadnicima, a oni “priznaju takve dužnosti i obveze kao sukladne s njihovom idejom pravednosti općeg dobra i ne vide svoje dužnosti i obveze kao puke naredbe nametnute silom” (Rawls, 1999, 66). Nadalje, suci i javni dužnosnici spremni su javno opravdavati zakone i druge pravne propise terminima zajedničke ideje pravednosti (Rawls, 1999, 66-67). Prisutna je dakle javna osnova opravdanja koja je uvjet za legitimnost.

Rawls, ipak, i dalje vjeruje da je “liberalna ustavna demokracija zbilja superiorna drugim oblicima društva” (Rawls, 1999, 62). U tom smislu on svakako ne smatra da je izvan kruga stabilnih zapadnih demokracija njegova teorija potpuno irelevantna. No za neliberalna društva, kao i uostalom za društva poput našeg s još neizgrađenom javnom demokratskom političkom kulturom, Rawlsova koncepcija pravednosti postaje relevantnom tek kad se građani odluče da su njezini argumenti primjereni za upotrebu u javnoj političkoj raspravi i kad ih se zbilja počne koristiti. U tom je smislu situacija zapravo ista kao i u dugovječnijim demokracijama. Ne postoji teorija koja može imati univerzalno ili bilo kakvo drugo važenje ako nitko ne prihvaća njene argumente. Tako je i s Rawlsovom teorijom.

Oni koji proučavaju političku filozofiju o nekim stvarima ponekad možda znaju više, no to može i svatko drugi. Svatko se jednako poziva na autoritet ljudskog uma prisutnog u društvu. Utoliko ukoliko na to obraćaju pozornost drugi građani, ono što je napisano može postati dio tekuće javne rasprave – između ostaloga, i *Teorija pravednosti* – sve dok na koncu, ne nestane (*Pl*, 353).

ZAKLJUČAK

Rad je započeo tvrdnjom da je Rawls od svojih najranijih radova pa do posljednjih članaka pokušavao formulirati teoriju pravednosti koja bi bila “najprimjerenija moralna osnova za demokratsko društvo”. To je podrazumijevalo da će ponuditi perspektivu iz koje se najvažnije institucije demokratskog poretka mogu procjenjivati, kritizirati i reformirati. Traganje za takvom perspektivom polazilo je od pretpostavke da je društveni svijet u kojem se ljudi rađaju i provode svoje živote nije i ne može biti stvar izbora njegovih pripadnika, pa da je u tom smislu svijet neslobode. Uzimajući u obzir činjenicu da glavne institucije društva u kojem se rađamo umnogome određuju naše živote, Rawls je smatrao da upravo ta “osnovna struktura” društva mora biti uređena na način koji bi iz primjerene perspektive bio prihvatljiv svim njenim pripadnicima. Polazeći od te Rawlsove teorijske nakane, ovaj je rad interpretirao Rawlsovu političku teoriju kao teoriju legitimnosti ustavnih demokratskih poredaka.

Pokušaj da se nađe primjerena perspektiva iz koje bi se ocjenjivala društvena praksa unutar koje se odvija proces legitimacije uzima u obzir nalaze iz društvenih znanosti da se taj proces uvijek odvija u određenom društvenom kontekstu unutar kojeg se traži i daje pristanak na određeni politički poredak. Društveni kontekst je uvijek obilježen prirodnim, društvenim i povijesnim slučajnostima koje presudno utječu na način na koji osnovne društvene institucije raspodjeljuju korist od društvene suradnje i dodjeljuju položaje političke moći. Prepuštanje djelovanju tih slučajnosti nije u skladu s onim što Rawls smatra temeljnim idejama političke kulture demokracije, a to su ideja osoba kao slobodnih i jednakih, te ideja društva kao sustava pravične su-

radnje. Stoga, u svjetlu tih proširenih i proklamiranih ideja, nespremnost da se osnovne društvene institucije procijene iz perspektive jednakosti, proizvodi opravdan *ressentiment*, apatiju i otpor, osobito među građanima koji unutar osnovne strukture društva prolaze najlošije. Nadalje, prepuštanje društvenim i prirodnim slučajnostima, nepostojanje zajedničke perspektive za opravdanje najvažnijih političkih i ekonomskih institucija, ne omogućuje formiranje zajedništva i političke klime koja utječe na to da najvažnije političke odluke zbilja idu u svlačiju korist. Ukratko, ako demokratski politički poredak ne može biti opravdan iz perspektive jednakosti, on ne može biti pravedan, a onda ni legitiman, jer se u tom slučaju proces legitimacije (traženje i davanje pristanka na poredak) odvija unutar konteksta koji se ne može opravdati u svjetlu demokratskih ideja slobode i jednakosti.

Definicija legitimnosti koju sam koristila, ona političkog teoretičara D. Beethama, osobito ističe važnost opravdanja pravila moći u svjetlu vjerovanja koja su zajednička i onima na vlasti i podvlaštenima. Druga dva elementa legitimnosti jesu postojanje pravila i izraženi pristanak na obnašanje političke moći. Opravdanje koje bi vrijedilo kao osnova legitimnosti poretka, mora biti opravdanje u svjetlu zajedničkih vjerovanja. S obzirom na to kako Rawls shvaća opravdanje, njegova se teorija kvalificira kao teorija legitimnosti. Rawls, naime, opravdanje shvaća kao argument upućen onima koji se s nama ne slažu, ali koji ipak polazi od nečega što i oni i mi prihvaćamo, od nečega što nam je zajedničko. Rawls, stoga, polazi od već spomenutih ideja osoba kao slobodnih i jednakih i društva kao sustava pravične suradnje. U kasnijim radovima te su ideje još specificiranije i odnose se na slobodu i jednakost osoba u svojstvu demokratskih građana i tako pojašnjava da se obraća, kako je jedan kritičar istaknuo, "građanima s vjerom (u demokratski ideal)". Ono što Rawls vidi kao svoju zadaću jest da ponudi tim zajedničkim idejama interpretaciju koja bi smanjila razinu neslaganja o njihovoj relativnoj težini i onome što iz njih slijedi za uređenje sheme najvažnijih društvenih institucija. Cilj mu je doći do jednog zajedničkog razumijevanja pravednosti koje će onda moći ispuniti društvenu ulogu osiguranja pravedne i stabilne društvene suradnje. Drugim riječima, takvo zajedničko razumijevanje pravednosti bit će osnova za izgradnju legitimnog poretka.

Važnost zajedničke koncepcije pravednosti za legitimnost poretka vidljiva je još od prvih Rawlsovih članaka u kojima raspravlja o moralnoj obvezi poštivanja zakona i građanskoj neposlušnosti. U tom smislu legitimnost je povezana s problemom stabilnosti, odnosno s mogućnostima jednog sustava društvene suradnje da se dugotrajno održi kao pravedan i kad je suočen sa suprotnim tendencijama. U demokratskom poretku koji većinu svojih odluka donosi putem pravila većine uvijek postoji opasnost da se i pored svih ustavnih garancija donesu zakoni koji su nepravedni, a ponekad i ekstremno nepravedni. Postojanje trajne moralne motivacije građana da djeluju u skladu sa zajedničkim razumijevanjem pravednosti osigurava da se zakoni poštuju kao legitimni i kad nisu pravedni, ali također i moralnu motivaciju da se građani, angažiranjem u građanskoj neposlušnosti, suprotstave ekstremno nepravednim zakonima. Jer, kada se prijeđe određena granica nepravde, zakoni se ne mogu smatrati legitimnima čak i ako su doneseni u propisanoj proceduri i imaju pristanak demokratske većine. Raspravom o građanskoj neposlušnosti i moralnoj obvezi poštivanja zakona pokazala sam kako je za Rawlsa važno da zajedničko razumijevanje pravednosti može osigurati poredak kojeg će građani moći poštivati i potvrđivati svoj osjećaj za pravednost.

Međutim, pokazalo se da je u *Teoriji* neadekvatno riješen upravo problem mogućnosti trajnog moralnog djelovanja u skladu sa zajedničkim razumijevanjem pravednosti. Drugim riječima, pokazalo se da poredak ne može biti legitiman ako se od svih građana zahtijeva da djeluju na način koji će pravednost učiniti njihovim najvišim dobrom. Djelovati u skladu sa zajedničkim razumijevanjem pravednosti Rawls je u *Teoriji* poistovjetio s moralnim djelovanjem čiji je glavni cilj potvrđivanje statusa slobodnog i jednakog moralnog djelatnika. No, kako je u samokritici Rawls primijetio, nije realno očekivati da će svi građani, u uvjetima djelovanja liberalnih institucija, poput slobode savjesti, mišljenja i udruživanja, zbilja potvrđivati koncepciju dobra u kojoj je najviše dobro potvrđivanje statusa autonomnog moralnog djelatnika. Takvo određenje osobito je u suprotnosti s obuhvatnim doktrinama građana vjernika za koje je moralno djelovanje određeno onime što od njih zahtijeva njihova vjerska doktrina. Za sve njih bi opravdanje demokratskog poretka koje je Rawls ponudio u *Teoriji* bilo moralno prezahtjevno jer bi tra-

žilo da oni *de facto* odustanu od bitnih dijelova svojih koncepcija dobra. Posljedica toga je da poredak koji je pravedan ne bi bio i legitiman jer bi isključivao mogućnost da demokratska podrška, koja je neophodna za njegovo održanje, bude moralno motivirana.

Pokazivala sam tako da su Rawlsove revizije, nadgradnje i nadopune *Teorije* velikim dijelom motivirane željom da se formuliра teorija pravednosti koja će biti istovremeno i teorija legitimnosti, odnosno teorija opravdanja demokratskih poredaka. Ideja preklapajućeg konsenzusa, a osobito ideja javnog uma, izravno odgovaraju na problem podrške demokratskom poretku zbog pravih razloga i na problem primjerenog opravdanja korištenja prisilne političke moći među jednakim građanima.

U nastavku rada suočila sam Rawlsovu revidiranu teoriju s kritikama koje su dolazile iz dva suprotna smjera. S jedne strane stoje kritičari koji smatraju da Rawlsov pomak od moralnog ka političkom opravdanju ne ide dovoljno daleko, dok s druge strane stoje kritičari koji smatraju da se Rawls previše odmakao od izvorne ideje opravdanja pomoću istinite moralne teorije. U srazu s ovim dvjema vrstama kritika pokazivala sam da se Rawlsova teorija legitimnosti nalazi između ideje moralnog opravdanja i ideje stvarnog političkog pristanka.

U trećem poglavlju sučelila sam Rawlsovo shvaćanje legitimnosti s pluralističkom kritikom Johna Graya, radikalno-demokratskom kritikom Chantal Mouffe i proceduralističkom kritikom Stuarta Hampshirea. Tim je kritičarima, tvrdila sam, zajednički skepticizam prema mogućnosti postizanja konsenzusa i bojazan da bi svaki konsenzus, pa i onaj zasnovan na liberalnim načelima, bio ugnjetavački u situaciji kad su građani podijeljeni nesumjerljivim vrijednostima, načinima života ili pak interpretacijama slobode i jednakosti. Argumentirajući protiv takvih kritika, pokazujem kako je vrijednosni pluralizam od kojeg one polaze obuhvatna doktrina (rawlsovski rečeno), koja sadržava filozofske istine o univerzalnoj etičkoj situaciji čovječanstva. Tom sam shvaćanju suprotstavila Rawlsovo shvaćanje pluralizma kao proizvoda djelovanja liberalnodemokratskih institucija. Rawlsovo tumačenje pluralizma, tvrdila sam, može biti prihvatljivo različitim obuhvatnim doktrinama, dok "duboki" vrijednosni pluralizam, kao jedna od mnogih razumnih obuhvatnih doktrina, ne može postati osnova za javno opravdanje demo-

kratskog poretka, jer je pripadnicima drugih obuhvatnih doktrina, poglavito onih vjerskih, on neprihvatljiv.

Pluralistički kritičari polaze od specifičnog shvaćanja političkog kao sukoba, što ni u kom slučaju ne iscrpljuje sve načine na kojima se političko može tumačiti. Rawls, za razliku od njih, političko razumije kao djelovanje u korist svih građana, makar kad se radi o ustavnim pitanjima. Rawls tvrdi da je za legitimno političko djelovanje nužno formulirati zajedničku osnovu opravdanja temeljnih društvenih institucija, putem kojeg se može procijeniti djeluju li te institucije zbilja na korist svih. Zaključila sam da pluralističke teorije ne uspijevaju izgraditi modus legitimacije političkih poredaka polazeći samo od pluralizma i sukoba, jer bi to najprije zahtijevalo priznavanje sukoba kao temeljnog ljudskog odnosa, što je prihvatljivo samo u okviru jedne od mnogih obuhvatnih doktrina. Tvrdim, stoga, da bez priznate i opravdane osnove za regulaciju političkog sukoba, na način koji bi bio svima od koristi, teško se može izgraditi političko zajedništvo demokratskih pluralističkih društava.

U četvrtom se poglavlju razmatraju kritike Josepha Raza i Jürgena Habermasa na račun Rawlsovog inzistiranja da svoju teoriju prikaže neovisnom o obuhvatnim doktrinama, čime Rawls izbjegava pitanje moralne istine. U prvom dijelu poglavlja tumači se Rawlsovo shvaćanje razložnosti, onako kako se ono odnosi na građane i obuhvatne doktrine. Tvrdi se da je razložnost moralna dispozicija koja proizlazi iz prihvaćanja recipročnog odnosa među građanima, a ne kompetencija racionalnog rasuđivanja. Nadalje, tumače se različite razine opravdanja kod Rawlsa, s posebnim naglaskom na teret opravdanja koji treba ponijeti preklapajući konsenzus. Propituje se, tako, normativni status preklapajućeg konsenzusa i zaključuje da on ne pridonosi opravdanju koncepcije pravednosti tako što signalizira da je ona, zbog potpore koju ima u obuhvatnim doktrinama, ipak istinita, nego tako što signalizira moralnu spremnost pripadnika obuhvatnih doktrina da djeluju u skladu s njom zbog moralnih razloga. Tvrdila sam da je mogućnost moralnog obvezivanja načelima pravednosti koja postaju žarištem preklapajućeg konsenzusa pokazatelj legitimnosti demokratskog poretka. Pokazala sam, nadalje, da koncepcija pravednosti koja bi na temelju potencijalne potpore preklapajućeg konsenzusa za sebe tvrdila da je istinita, ne bi mogla postati osnovom legitimnosti, jer brojne

obuhvatne doktrine prisutne u demokratskom društvu drugačije poimaju moralnu istinu. Zaključak je da Rawlsovo shvaćanje legitimnosti počiva na mogućnosti da svaki građanin *vidi* da i svi ostali građani prihvaćaju koncepciju pravednosti kao dio svojeg obuhvatnog gledišta dobra. Taj se zaključak temelji na važnosti izgradnje međusobnog građanskog povjerenja kao uvjeta stabilnosti, jer građani ne mogu poštivati ustav uz primjerenu moralnu motivaciju ako nisu sigurni da ostali neće zloupotrijebiti njihovu privrženost ustavu kako bi uz pomoć kolektivne moći prisile nametnuli svoja obuhvatna gledišta.

Izgradnja takvog građanskog povjerenja ovisi, dakle, o izgradnji zajedničkog razumijevanja pravednosti. Međutim, kako je pokazano, formuliranje zajedničkog razumijevanja pravednosti počiva na idejama koje su proizvod dugotrajne demokratske političke kulture i prakse. U tom smislu, legitimnost demokratskih poredaka ovisna je o dugotrajnim naporima demokratskog građanstva uložениh kako u izgradnju demokratskih institucija i praksi, tako i u njihovom neprestanom propitivanju i javnom opravdavanju.

POPIS LITERATURE

- Alejandro, Roberto, 1996: What is Political about Rawls' Political Liberalism, *The Journal of Politics*, (58)1: 1-24.
- Audard, Catherine, 1993: John Rawls et le concept du politique, u *Justice et Démocratie*, Seuil, Pariz: 13-33.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb.
- Baccarini Elvio, 1994: *Moralni sudovi*, Hrvatski kulturni dom, Rijeka.
- Barber, Benjamin, 1989: Justifying Justice: Problems of Psychology, Politics and Measurement in Rawls, u: Norman Daniels (ur.), *Reading Rawls*, Stanford University Press, Stanford, 292-318.
- Barry Brian, 1995: John Rawls and the Search for Stability, *Ethics* 105 (srpanj), 874-915.
- Barry, Brian, 1992: How not to Defend Liberal Institutions, *Liberty and Justice*, Clarendon Press, Oxford, 23-39.
- Barry, Brian, 2006: *Kultura i jednakost: egalitarna kritika multikulturalizma*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Bates, Stanley, 1974: The Motivation to be Just, *Ethics*, (85)1: 1-17.
- Beetham, David, 1991: *The Legitimation of Power*, Macmillan, London.
- Beier, Kurt, 1989: Justice and the Aims of Political Philosophy, *Ethics*, (99)4: 771-790.
- Beitz, Charles, 1979: *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton.
- Berlin, Isaiah, 2000: *Četiri eseja o slobodi*, Feral Tribune, Split.
- Bloom, Alan, 1975: "Justice: John Rawls Vs. The Tradition of Political Philosophy, *American Political Science Review*, (69)2: 648-662.

- Cohen, A. Gerald, 2000: *If You Are an Egalitarian, How Come You're so Rich?*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Cohen, Joshua, 1994: Pluralism and Proceduralism, *Chicago-Kent Law Review*, (69): 589-618.
- Crowder, George, 2002: *Liberalism and Value Pluralism*, Continuum, London.
- Cushing, Simon, 2003: Justification, legitimacy, and social embeddedness: Locke and Rawls on society and the state, *The Journal of Value Inquiry*, (37): 217-231.
- Cvijanović, Hrvoje, 2004: Agonistična demokracija i primat političkoga, *Politička misao*, (41)1: 11-19.
- Dowding, M.Keith i Kimber, Richard, 1983: The meaning and use of 'political stability'?, *European Journal of Political Research*, 11: 229-243.
- Dowding, M.Keith i Kimber, Richard, 1987: Political stability and the science of comparative politics, 15: 103-122.
- Dreben, Burton, 2003: On Rawls and Political Liberalism, u Freeman (ur.), *The Cambridge Companion to Rawls*, CUP, Cambridge, 316-346.
- Dworkin, Ronald, 1989: The Original Position, u: Daniels, Norman (ur.), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Stanford University Press, Stanford, 16-52.
- Fisk, Milton, 1989: History and Reason in Rawls' Moral Theory, u: Daniels, Norman (ur.), *Reading Rawls*, Stanford University Press, Stanford, 53-79.
- Forst, Rainer, 1994: *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, University of California Press, Berkeley.
- Freeman, Samuel, 1994: Political liberalism and the possibility of a just democratic constitution, *Chicago-Kent Law Review*, (69): 619-668.
- Freeman, Samuel, 2003: Congruence and the good of justice, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 277-315.
- Friedman, Marilyn, 2000: John Rawls and the political coercion of unreasonable people", u: Davon, Victoria/ Wolf, Clark (ur.), *The Idea of a Political Liberalism: Essays on John Rawls*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 16-33.

- Gaus, F. Gerald, 1999: Reasonable pluralism and the domain of the political: How the weaknesses of John Rawls's Political Liberalism can be overcome by a justificatory liberalism, *Inquiry*, (42): 259-284.
- Gaus, Gerald F., 2006: Ideološka dominacija uz pomoć filozofske konfuzije: Liberalizam u dvadesetom stoljeću, u: Freeden, Michael (ur.), *Političke ideologije*, Algoritam, Zagreb, 25-53.
- Gauthier, David, 1977: The social contract as ideology, *Philosophy and Public Affairs*, (6) 2:130-146.
- Gierke, Otto, 1958: *Natural Law and the Theory of Society* (ur. Ernest Barker), Cambridge University Press, Cambridge.
- Gough, J. W., 1957: *The Social Contract*, Clarendon Press, Oxford.
- Gray, John, 1989: Social contract, community and ideology, u: Gray, John, *Liberalisms*, Routledge, London, 28-45.
- Gray, John, 1998: Where pluralists and liberals part company, *International Journal of Philosophical Studies*, (6) 1: 17-36.
- Gray, John, 2000: *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, London.
- Gray, John, 2000a: Pluralism and toleration in contemporary political philosophy, *Political Studies*, (48): 323-333.
- Habermas, Jürgen, 1995: Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism, *Journal of Philosophy*, (92) 3:109-131.
- Hampshire, Stuart, 1991: Justice is Strife, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, (65)3: 19-27.
- Hampshire, Stuart, 1993: Liberalism: The New Twist, *New York Review of Books*, 12. kolovoz: 43-47.
- Hampshire, Stuart, 2000, *Justice is Conflict*, Princeton University Press.
- Hampton, Jean, 1986: *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hart, H.L.A., 1989: Rawls on Liberty and its Priority, u: Daniels, Norman (ur.), *Reading Rawls*, Stanford University Press, Stanford, 230-252.
- Held, David, 1996, *Models of Democracy* (drugo izmijenjeno izdanje), Polity.
- Hobbes, Thomas, 2004: *Levijatan* (prev. Boris Mikulić), Jesenski i Turk, Zagreb.

- Hume, David, 1994: On the Original Contract u: *Political Essays* (ur. Knud Haakonssen), Cambridge University Press, Cambridge, 186-202.
- Kant, Immanuel, 1999: *Metafizika ćudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb.
- Kant, Immanuel, 2000: *Pravno-politički spisi* (preveo i uredio Zvonko Posavec), Politička kultura, Zagreb.
- Klosko, George, 1994: Political obligation and the natural duties of justice, *Philosophy and Public Affairs*, (23)3: 251-270.
- Križan, Mojmir, 2000: *Pravednost u kulturno pluralnim društvima*, Panliber, Zagreb.
- Kulenović, Enes, 2003: Ratzinger protiv Rawlsa: propast preklapajućeg konsenzusa, *Politička misao*, (40)1: 55-61.
- Kurelić, Zoran, 1994: Rawls na planini, *Politička misao*, (31)2: 183-192.
- Kurelić, Zoran, 2002: *Liberalizam sa skeptičnim licem: Nesumjerljivost kao politički pojam*, Barbat, Zagreb.
- Kurelić, Zoran, 2003, Pretpostavlja li Rawlsova koncepcija preklapajućeg konsenzusa individualnu shizofreniju?, *Politička misao*, (40)1: 41-46.
- Kursar, Tonči, 2003: Neutralizacija političkog: weberovska kritika Rawlsa, *Politička misao*, (40)1: 47-53.
- Laden, Anthony, Simon, 2003: The House that Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls, *Ethics*, 113 (January): 367-390.
- Lalović, Dragutin, 2006: *Mogućnosti političkoga*, Disput, Zagreb.
- Laver, Michael, 2005: *Privatne želje i politika*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Lefort, Claude, 2000: *Demokratska invencija*, Barbat, Zagreb.
- Locke, John, 1998: *Two Treatises of Government* (ur. Peter Laslett, studentsko izdanje), Cambridge University Press, Cambridge.
- Lyons, David, 1989: Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments, u: Daniels, Norman (ur.), *Reading Rawls*, Stanford University Press, Stanford, 141-167.
- Macpherson, C. B.:1973: Rawls's Models of Man and Society, *Philosophy of the Social Sciences*, (3) 4: 341-347.
- Mandle, Jon, 1999: The reasonable in justice as fairness", *Canadian Journal of Philosophy*, (28)1: 77-106.
- Matulović, Miomir, 1996: Rasprava Habermas – Rawls, *Politička misao*, (33)1: 207-246.

- McCarthy, Thomas, 1994: Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue, *Ethics*, (105) listopad, 44-63.
- McClennen, Edward, 1989: Justice and the problem of stability, *Philosophy and Public Affairs*, (18)1: 3-30.
- McLean, Iain, 1997: *Uvod u javni izbor*, Biblioteka Politička misao, Zagreb.
- Mendus, Susan, 1999: The Importance of Love in Rawls's *Theory of Justice*, *British Journal of Political Science*, (29): 57-75.
- Mitchell, Lawrence F., 1994: Trust and the overlapping consensus", *Columbia Law Review*, (94)6: 1918-1935.
- Mouffe, Chantal, 1993, *The Return of the Political*, Verso, London.
- Mouffe, Chantal, 1996: Democracy, Power and the 'Political?', u: Benhabib, Seyla, *Democracy and Difference*, Princeton University Press.
- Mouffe, Chantal, 2000, *The Paradox of Democracy*, Verso, London.
- Mouffe, Chantal, 2003: The limits of John Rawls's pluralism, *Politics, Philosophy and Economics*, (4)2: 221-231.
- Nagel, Thomas, 1999: Justice, Justice, Shalt Thou Pursue, *The New Republic*, 25. 10. 1999: 1-12.
- Norman, Wayne, 1998: 'Inevitable and Unacceptable?' Methodological rawlsianism in Anglo-American political philosophy, *Political Studies*, (46): 276-294.
- Nozick, Robert, 2003: *Anarahija, država i utopia* (prev. Božica Jakovlev), Jesenski i Turk, Zagreb.
- O'Neill, Onora, 2003: Constructivism vs. Contractualism, *Ratio*, (16)4: 319-331.
- O'Neill, Onora, 2003a: Constructivism in Rawls and Kant u Freeman (ur.), *The Cambridge Companion to Rawls*, CUP, Cambridge, 347-367.
- Parekh, Bhikhu, 1993: A Misconceived Discourse on Political Obligation, *Political Studies*, (41)2: 236-251.
- Pavičević, Đorđe, 2006: *Politička koncepcija liberalizma Johna Rawlsa*, doktorska disertacija, Fakultet političkih nauka, Beograd.
- Petak, Zdravko, 2001: *Javna dobra i političko odlučivanje*, Biblioteka Politička misao, Zagreb.

- Pogge, Thomas W., 1989: *Realizing Rawls*, Cornell University Press.
- Pogge, Thomas W., 1994: An Egalitarian Law of Peoples, *Philosophy and Public Affairs*, (23)3: 195-224.
- Pogge, Thomas W., 2007: *John Rawls. His life and Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- Posavec, Zvonko, 2003: Formiranje političkog jedinstva u modernom pluralnom društvu, *Politička misao*, (40)1: 33-40.
- Posavec, Zvonko, 2004: Rawls-Kant, *Politička misao*, (41)3: 49-64.
- Puhovski, Žarko, 1990: Bratstvo kao etički program, *Naše teme*, (34)1-2: 247-259.
- Rawls, John, 1991: John Rawls: For the Record (intervju Samuela R. Aybaroma, Joshuae D. Harlana i Won J. Leea), *Harvard Review of Philosophy*, (ljetno), 38-47.
- Rawls, John, 1993: *O Liberalizmu i pravедnosti* (ur. Miomir Matulović), Hrvatski kulturni dom Rijeka, Rijeka.
- Rawls, John, 1996: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- Rawls, John, 1996: Pravilo većine i građanska neposlušnost, u Mirjana Kasapović i Nenad Zakošek (urednici): *Legitimitnost demokratske vlasti*, Naprijed, Zagreb, 318-354.
- Rawls, John, 1999: *A Theory of Justice* (rev. izd.), Belknap Press of the Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Rawls, John, 1999: *Collected Papers* (ur. Samuel Freeman), Belknap Press of the Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Rawls, John, 1999: *The Law of Peoples (with the "Idea of Public Reason Revisited")*, Harvard University Press.
- Rawls, John, 2000: *Politički liberalizam* (ur. M. Matulović), Kružak, Zagreb.
- Rawls, John, 2001: *Justice as Fairness: a Restatement* (ur. Erin Kelly), The Belknap Press of the Harvard University Press.
- Rawls, John, 2004: Kantovski konstruktivizam u moralnoj teoriji, *Politička misao*, (41) 3: 3-48.
- Raz, Joseph, 1985: Authority, Law and Morality, *Monist*, (68)3: 295-324.
- Raz, Joseph, 1986: *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford.

- Raz, Joseph, 1990: Authority and Justification, u: Raz (ur.), *Authority*, New York, 115-141.
- Raz, Joseph, 1994: *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford.
- Raz, Joseph, 1998: Disagreement in Politics, *The American Journal of Jurisprudence*, (43): 25-53.
- Rodin, Davor, 2003, Zašto Rawls nije kantovac?, *Politička misao*, (40)1: 5-15.
- Rodin, Davor, 2004: *Predznaci postmoderne*, Biblioteka Politička misao, Zagreb.
- Ron, Amit, 2006: Rawls as a critical theorist: Reflective equilibrium after the 'deliberative turn', *Philosophy and Social Criticism*; (32)2: 137-191.
- Rorty, Richard, 1994: The Priority of Philosophy to Democracy, u: Rorty, *Objectivism, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 175-196.
- Rorty, Richard, 1998: Human Rights, Rationality and Sentimentality, u: Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge, 167-190.
- Rorty, Richard, 2004: Philosophical Convictions, *The Nation*, June 14.
- Rousseau, J. J., 1978: *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima/Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb.
- Sandel, Michael, 1998 (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press.
- Sandel, Michel J., 1984: Introduction u: Sandel (ur.), *Liberalism and its Limits*, Blackwell Publishers, Oxford, 1-11.
- Scheffler, Samuel, 1979, Moral Independence and the Original Position, *Philosophical Studies*, (35) 4: 397-403.
- Scheffler, Samuel, 1994: The Appeal of Political Liberalism, *Ethics*, Vol. 105 (listopad), 4-22.
- Schmitt, Carl, 2001, Pojam političkog, u: Slobodan Samardžić (ur.), *Norma i odluka: Karl Šmit i njegovi kritičari*, Filip Višnjić, Beograd: 15-53.
- Simmons, John A., 2001, *Justification and Legitimacy*, Cambridge University Press.
- Strauss, Leo, 1971: *Prirodno pravo i historija*, Veselin Masleša, Sarajevo.

- Talisse, Robert, B., 2000: Two-faced Liberalism: John Gray's Pluralist Politics and the Reinstatement of Enlightenment Liberalism, *Critical Review*,(14)4: 441-457.
- Taylor, Charles, 1995: Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate, u: Taylor, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 181-204.
- Vujčić, Vladimir, 2001: *Politička kultura demokracije*, Panliber, Zagreb.
- Vujčić, Vladimir, 2003: Političko obrazovanje i Rawlsova koncepcija osobe i društvene suradnje, *Politička misao*, (40)1: 16-31.
- Wolff, Jonathan, 2001: John Rawls: Liberal Democracy Restated, *Croatian Journal of Philosophy*, (1)3: 347-361.
- Wollin, Sheldon, 1996a: The Liberal/Democratic Divide: On Rawls's *Political Liberalism*, *Political Studies*, (24)1: 97-142.
- Wollin, Sheldon, 1996b: Fugitive Democracy, u: Benhabib, Sheila (ur.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press, Princeton, 31-45.
- Wollin, Sheldon, 2007: *Politika i vizija*, Filip Višnjić, Beograd.
- Zakošek, Nenad, 1989: Problem legitimnosti vlasti, *Politička misao*, (26)4: 44-55.

ZAHVALE

Politička teorija američkoga političkog i moralnog filozofa Johna Rawlsa u središtu je mogega znanstvenog interesa više od deset godina. Najveći dio moga efektivnog znanstvenog rada u tom razdoblju bio je posvećen pisanju doktorske disertacije i njezinoj pripremi za objavljivanje. Najteže od svega bilo je donijeti odluku da se rukopis mora predati. To je rezultiralo nevjerojatnim kašnjenjem i “probijanjem” svih zadanih rokova. Stoga se zahvaljujem urednicima Biblioteke “Politička misao”, Mirjani Kasapović i Bertu Šalaju, na strpljenju i razumijevanju, jer bez njih ova knjiga ne bi ugledala svjetlo dana.

Doktorsku disertaciju pod punim naslovom: “Teorija političke legitimnosti Johna Rawlsa: legitimacija vlasti između opravdanja i pristanka” radila sam pod mentorstvom akademika Zvonka Posavca, koji mi je dao veliku slobodu u istraživanju i iznošenju ideja, iako nije bio sasvim suglasan sa svime što sam napisala. Njegovoj nesebičnoj podršci i velikom povjerenju mogu zahvaliti na prilici koju sam dobila da se kao znanstvena novakinja bavim znanstvenim i nastavnim radom na Fakultetu političkih znanosti. Dužna sam se zahvaliti i članovima povjerenstva za ocjenu i obranu disertacije, Elviju Baccariniju s Filozofskog fakulteta u Rijeci i Zoranu Kureliću i Davoru Rodinu, mojim profesorima s Fakulteta političkih znanosti, na podršci i vrijednim komentarima.

S političkom teorijom Johna Rawlsa prvi sam se put susrela 1991. u seminaru kod profesora Dragutina Lalovića na trećoj godini studija politologije na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu. Bila sam oduševljena jasnoćom i jednostavnošću Rawlsovih ideja. Premda u tom trenutku nisam mislila da ću pisati doktorsku disertaciju o Rawlsovoj teoriji političke legitimnosti,

sada mi se čini da sam već tada nepovratno pala pod utjecaj angloameričkog načina političkog teoretiziranja. Tako je profesor Lalović, koji je i jedan od recenzenata knjige, zaslužan za moju inicijalnu fascinaciju Rawlsom.

Profesor Žarko Puhovski je čitao i davao poticajne primjedbe na pojedina poglavlja teksta. Premda sam se trudila pojedine kritičke komentare uzeti u obzir, naše se interpretacije Rawlsove teorije ipak prilično razlikuju i bojim se da je velik dio njegovih primjedbi ipak ostao neodgovoren.

Usamljenički znanstveni rad za mene je bio teret kojeg ne bih mogla nositi bez potpore kolega Gorana Čulara iz Zagreba i Đorđa Pavićevića iz Beograda. Bez njihove iskrene zainteresiranosti za ono što sam radila vjerojatno bih odustala od svega.

I na kraju, moram biti zahvalna što je moja šira i uža obitelj uspjela preživjeti pisanje ove knjige.

Karlovac, ožujak, 2008.

KAZALO IMENA

A

Aristotel 24, 25, 45, 60, 158

Audard, Catherine 15

B

Baccarini, Elvio 11, 171, 176, 178

Barber, Benjamin 153

Beetham, David 15, 16, 65, 66, 73, 75, 79, 82, 105, 168, 184

Beitz, Charles 181

C

Cohen, Joshua 155, 157

Crowder, George 121, 126

Cushing, Simon 103

Cvijanović, Hrvoje 118, 138

D

Daniels, Norman 6

Dowding, M. Keith 13

Dreben, Burton 47, 95, 96

Dworkin, Ronald 16, 60

F

Fisk, Milton 42

Freeman, Samuel 84, 85, 92, 93, 113, 155

G

Gaus, F. Gerald 164, 165, 166, 178, 180

Gough, John W. 30, 31, 33

Gray, John 10, 18, 98, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 186

H

Habermas, Jürgen 10, 19, 71, 157, 168, 170, 171, 172, 174, 187
Hampshire, Stuart 10, 18, 112, 115, 116, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 186

Hampton, Jean 10, 27, 31, 57, 60

Hart, H. L. A. 54, 133

Held, David 6, 83

200 Hobbes, Thomas 27, 31, 33, 36, 40, 48, 56, 73, 85, 86, 103

Hume, David 32, 33, 34, 47, 56, 98

*Teorija
političke
legitimnosti
Johna Rawlsa*

K

Kant, Immanuel 28, 31, 32, 33, 36, 40, 45, 49, 50, 52, 54, 57, 59, 60, 84, 85, 86, 87, 89, 92, 93, 106, 119, 131, 162

Kimber, Richard 13

King, Martin Luther 8, 63

Klosko, George 74, 89

Križan, Mojmir 153, 180

Kulenović, Enes 108, 118

Kurelić, Zoran 118, 137, 146

Kursar, Tonči 138

L

Lalović, Dragutin 36

Locke, John 31, 32, 36, 40, 103, 144, 161

M

Matulović, Miomir 25, 170

McCarthy, Thomas 170

Mendus, Susan 174

Mouffe, Chantal 10, 18, 115, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 186

N

Nagel, Thomas 6

Norman, Wayne 10

Nozick, Robert 34, 42, 43, 53, 54, 112, 150

O

O'Neill, Onora 36, 98

P

Parekh, Bhikhu 111
Pavičević, Đorđe 12
Petak, Zdravko 80
Plant, Raymond 5
Platon 52, 84, 96, 116, 153
Pogge, Thomas 7, 181
Posavec, Zvonko 86, 173, 177
Puhovski, Žarko 45, 46

201

Kazalo imena

R

Raz, Joseph 10, 19, 80, 117, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170,
171, 178, 179, 187
Rodin, Davor 35, 86, 94
Rorty, Richard 45, 46, 61, 98, 157
Rousseau, Jean Jacques 32, 36, 39, 40, 45, 70, 88, 161

S

Sandel, Michael 30, 56, 57, 58, 59, 60
Scheffler, Samuel 89, 163
Schumpeter, Joseph 6, 29, 149
Schmitt, Carl 138, 139, 141, 149
Simmons, John A. 73, 75, 103
Strauss, Leo 29

T

Taylor, Charles 81

V

Vujčić, Vladimir 111, 114

W

Wolff, Jonathan 65
Wollin, Sheldon 6, 115, 138

Z

Zakošek, Nenad 6

Copyright ©

FAKULTET POLITIČKIH ZNANOSTI
SVEUČILIŠTA U ZAGREBU, 2008.

Za izdavača

SMILJANA LEINERT-NOVOSEL

Glavna urednica

MIRJANA KASAPOVIĆ

Recenzenti

ZORAN KURELIĆ

DRAGUTIN LALOVIĆ

Design

VANJA CUCULIĆ

ŽELJKA PLASAJEC

Tisak

“ZRINSKI” D.D., ČAKOVEC