

Ideja javnoga uma

Zelič, Nebojša

Doctoral thesis / Disertacija

2012

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:188:856648>

Rights / Prava: [Attribution 4.0 International](#)/[Imenovanje 4.0 međunarodna](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-12-30**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka Library - SVKRI Repository](#)



SVEUČILIŠTE U RIJECI
FILOZOFSKI FAKULTET U RIJECI

Nebojša Zelić

IDEJA JAVNOGA UMA

DOKTORSKA DISERTACIJA

Rijeka, 2012.godina.

Sadržaj

UVOD	1
1. POLITIČKI LIBERALIZAM I LEGITIMNOST	10
1.1 Liberalizam i opravdanje.....	11
1.2 Opravdanje na temelju praktičnog rasuđivanja.....	15
1.3 Normativni pristanak i stručnjak/šef pogreška.....	18
1.4 Opravdanje na temelju dužnosti.....	21
1.5 Osnovna struktura društva.....	26
1.6 Pravednost kao recipročnost.....	32
1.7 Liberalno načelo legitimnosti i dužnost građanstva.....	36
2. RACIONALNOST I RAZLOŽNOST	43
2.1 Konceptije dobra i sveobuhvatne doktrine	44
2.2 Racionalnost	49
2.3 Sposobnost formiranja koncepcije dobra	52
2.4 Sposobnost za revidiranje koncepcije dobra	55
2.5 Sposobnost da se racionalno slijedi koncepcija dobra	57
2.6 Razložnost	58
2.7 Tereti suđenja	60
2.8 Razložni pluralizam.....	62
2.9 Razložne sveobuhvatne doktrine i razložna vjerovanja	66
3. REALISTIČNA UTOPIJA, STABILNOST I PREKLAPAJUĆI KONSENZUS.....	79
3.1 Problem stabilnosti.....	81
3.2 Dva stupnja izlaganja i dva stupnja opravdanja političke koncepcije pravednosti	87
3.3 Što uključuje filozofska perspektiva?	92
3.4 Realistična utopija.....	98
3.5 Realistična utopija – premalo utopijska?	102
3.6 Stabilnost iz ispravnih razloga	105
3.7 Stabilnost kao kongruencija – preklapajući konsenzus.....	108
3.8 Gausov prigovor.....	120
4. JAVNI UM KAO POLITIČKA PRAKSA UTEMELJENA U PRAVEDNOSTI.....	124
4.1 Gausov prijedlog – javni um utemeljen u izbjegavanju prisile.....	130
4.2 Rawlsijansko shvaćanje javnog uma.....	137

5. JAVNI UM I OSNOVNA PITANJA PRAVEDNOSTI	148
5.1 Bitni elementi ustava	148
5.2 Jednakost osnovnih sloboda	149
5.3 Formalna jednakost mogućnosti.....	150
5.4 Socijalni minimum	150
5.5 Osnovna pitanja pravednosti	153
5.6 Tenzije između javnog uma i osnovnih pitanja pravednosti	156
5.7 Razložno prihvaćanje	161
5.8 Zakoni i državno djelovanje	165
5.9 Javno opravdanje i osnovna struktura društva	170
5.10 Demokracija vlasničkog tipa i evaluativni standardi	178
6. JAVNI UM I DEMOKRACIJA	196
6.1 Vrhovni sud i sudačka revizija	197
6.2 Deliberativna demokracija	205
6.3 Javni um i jednakost građana	211
6.4 Povjerenje i demokratski etos	222
ZAKLJUČAK	238
BIBLIOGRAFIJA	241
SAŽETAK.....	250
SUMMARY	251

UVOD

Ideja javnog uma ili javnog opravdanja ključna je ideja većine suvremenih liberalnih teorija. Većina liberalnih teorija prihvaća da je najvažnija značajka modernih demokratskih društava pluralizam različitih koncepcija dobra i vrijednosnih sustava. Takva vrsta pluralizma nije shvaćena kao proizvod ljudske iracionalnosti ili kao neka prepreka političkom uređenju koju se filozofskom analizom ili ispravnim korištenjem zajedničkog ljudskog razuma može i treba nadići. Pluralizam različitih koncepcija dobra i vrijednosnih sustava shvaćen je kao „normalan rezultat korištenja ljudskog uma unutar okvira slobodnih institucija ustavnih demokratskih režima.“¹ Zadaća je suvremenih liberalnih teorija koje prihvaćaju neslaganje oko moralnih i metafizičkih istina kao normalan rezultat korištenja ljudskog uma u uvjetima slobode pokazati da nije tako da nas korištenje našeg uma *uvijek* i na svim razinama rasuđivanja uvijek vodi do neslaganja. Iako je racionalno neslaganje oko različitih koncepcija dobra trajna značajka, ono je ipak ograničeno zajedničkim javnim umom na temelju kojeg se može opravdati politički poredak u uvjetima slobode. Glavno razlikovanje suvremenih liberalnih teorija je kakva je struktura zajedničkog javnog uma, odnosno koji je oblik javnog opravdanja normativnih političkih zahtjeva primjeren suvremenim liberalnim demokracijama.

U ovom radu branim i razlažem ideju javnog uma koja je ključan dio teorije političkog liberalizma Johna Rawlsa. Glavna postavka političkog liberalizma jest da je “naše korištenje političke moći prikladno, a to znači opravdano, samo kada se koristi sukladno s ustavom za čije se bitne elemente može razložno očekivati da ih mogu prihvatiti svi građani u svjetlu načela i ideala prihvatljivih njima kao racionalnim i razložnim osobama.”² Rawls će ovo nazvati *liberalnim načelom legitimnosti*. Poštovanje drugih kao slobodnih i jednakih građana zahtijeva da korištenje državne moći ili autoriteta bude opravdano svim razložnim građanima

¹ John Rawls, *Politički liberalizam* (prev. Filip Grgić; Zagreb: Kruzak, 2000), xiv

² John Rawls, *Politički liberalizam*, 122

unatoč tome što nas slobodno korištenje našeg uma vodi do neslaganja oko vrijednosti, dobra ili ideala koji je način življenja vrijedan. Budući da za mnoga vjerovanja koja proizlaze iz naših sveobuhvatnih koncepcija dobra ne možemo očekivati da ih prihvaćaju drugi slobodni i jednaki građani opravdanje političkih zahtjeva koje bi bilo utemeljeno na takvim vjerovanjima ne može zadovoljiti liberalno načelo legitimnosti. Politički liberalizam kreće od pretpostavke da je moguće pronaći skup zajedničkih razloga koji mogu služiti kao prikladne premise za političko javno opravdanje. U temelju tih zajedničkih razloga nalaze se političke vrijednosti na kojima počivaju liberalne demokracije - političke ideje pravične kooperacije, slobode, jednakosti i razložnog pluralizma. Temeljna postavka koje se proteže kroz cijeli ovaj rad jest da istinsko prihvaćanje ovih vrijednosti građane liberalnih demokracija obvezuje da u političkom forumu daju prioritet zajedničkim razlozima nad svojim partikularnim vjerovanjima koji proizlaze iz njihovih koncepcija dobra. Razlog za to je prvenstveno taj da je to najprikladniji način da se pluralno društvo konstruira kao pravedna zajednica koje će ujedno biti i dugoročno stabilna.

Cilj ideje javnog uma nije samo pronaći koje su političke odluke opravdane i prihvatljive svim razložnim građanima već i učvrstiti odnos građanskog povjerenja ili građanskog prijateljstva na političkoj razini na kojoj se donose obvezujuće političke odluke. Ideju javnog uma tako razumijem kao krajnje rješenje za pitanje kojim se Rawls bavio kroz cijeli svoj opus – kako je moguća inherentno stabilna pravična kooperacija između slobodnih i jednakih građana koji su duboko podijeljeni različitim koncepcijama dobra? Kooperacija je inherentno stabilna kada ne ovisi o nekom izvanjskom faktoru koji je čini stabilnom tako što prisiljava građane da se ne povuku iz suradnje kada su određene odluke suprotne njihovim partikularnim vjerovanjima. Ukoliko je ideja javnog uma najvažniji dio odgovora na to pitanje tada je potrebno tu ideju prikazati u širem kontekstu političkog liberalizma, ali i cjelokupne Rawlsove filozofske teorije. Ovaj rad tako izlaže i širu ideju političkog liberalizma, ali

također pokušava prikazati i kontinuitet Rawlsove misli kroz cijeli njegov opus. Time se jasno stavljam na stranu onih filozofa koji smatraju da Rawlsov zaokret koji je uslijedio nakon knjige *Teorija pravednosti* nije promijenio ništa substancijalno u njegovoj teoriji. Prema tome, u mom izlaganju ideje javnog uma neizbježno je prikazati većinu elemenata političkog liberalizma, ali i interpretirati kontinuitet i izbjeći određene tenzije unutar cjelokupne misli Johna Rawlsa.

U prvom poglavlju tvrdim da je načelo liberalne legitimnosti koje je razrađeno u *Političkom liberalizmu* najbolje utemeljiti u dubljem moralnom zahtjevu kao što je prirodna dužnost pravednosti koju Rawls izlaže u *Teoriji pravednosti*. Cilj je ovog poglavlja pokazati na koji način politički liberalizam nalazi opravdanje za legitimitet i autoritet države, odnosno osnovne strukture društva. U ovom poglavlju suprotstavljam politički liberalizam Johna Rawlsa s perfekcionistačkim liberalizmom Josepha Raza. Prvo ću prikazati probleme na koje nailazi perfekcionistačko opravdanje na temelju praktičnog rasuđivanja i racionalnosti – *Simmonsov voluntaristički izazov* (prema kojem legitimnost institucija ne slijedi iz opravdanja tih institucija već isključivo iz čina pristanka na autoritet tih institucija) i *Estlundova stručnjak/šef pogreška* (prema kojoj je pogrešno legitimnost institucija temeljiti na njihovoj sposobnosti da nam pomažu u tome da bolje slijedimo naše razloge). Potom izlažem dva Rawlsova prijedloga za opravdanje legitimnosti, dužnost fair play-a i prirodnu dužnost pravednosti. Budući da dužnost fair play-a i dalje ne uspijeva izbjeći voluntaristički element, što je uvidio i sam Rawls, pokušavam razviti argument za opravdanje legitimnosti na temelju njegovog drugog prijedloga, a to je prirodna dužnost pravednosti prema kojoj smo dužni podržavati pravedne institucije i pomagati da se one uspostave tamo gdje ne postoje. Odgovarajući na moguće prigovore prirodnoj dužnosti pravednosti objašnjavam temeljne elemente Rawlsove filozofije – osnovna struktura društva kao predmet pravednosti, pravednost kao recipročnost, pravična kooperacija i razložnost – čime pokušavam pokazati da

je Rawlsov projekt jedinstvena i kontinuirana teorija. Na kraju pokušavam prikazati na koji način dva elementa koja čine ideju javnog uma – načelo liberalne legitimnosti i moralna dužnost građanstva – mogu pronaći svoje utemeljenje u prirodnoj dužnosti. U ovom je poglavlju važno primijetiti da je pitanje legitimnosti usko vezano uz pitanje pravednosti. Razlozi koji se odnose na opravdanje legitimnosti nalaze se unutar ograničenog skupa razloga koje možemo nazvati javnim. Najvažnija karakteristika javnih razloga je da su oni takvi koje svaka razložna osoba može prihvatiti.

Naravno, temeljno je pitanje – što znači razložnost? Da li je ona određena nekim epistemološkim formalnim kriterijima ili je određena sadržajno? U drugom poglavlju razlikujem dva pojma koja imaju ključno značenje u zahvaćanju političkog liberalizma i njegove ideje javnog uma – racionalnost i razložnost. Prvo pokušavam propitati što znači kada Rawls kaže da su osobe racionalne u tom smislu što imaju sposobnost formiranja, revidiranja i slijedenja svog životnog plana. Shvaćanje racionalnosti koje se koristi u političkom liberalizmu je substantivnije od pojma racionalnosti kako se on koristi u drugim područjima filozofije koje se bave epistemologijom ili racionalnim odlučivanjem, ali je ujedno manje substantivno od perfekcionistačkog liberalizma. Pojam racionalnosti kojeg koristi Rawls dio je političke koncepcije osobe, a ne dio osobe kao racionalnog djelatnika ili spoznavatelja. Neslaganje oko koncepcija dobra upravo je produkt korištenja ovako shvaćene racionalnosti. Osoba je određena kao racionalna posjedovanjem sposobnosti da formira, revidira i slijedi svoju koncepciju dobra bez obzira koji bio sadržaj te koncepcije. S druge strane da bi osoba ili koncepcija dobra bila određena kao razložna presudan će biti upravo sadržaj. Sadržaj razložnosti određen je političkim vrijednostima pravičnosti, slobode, jednakosti i prihvaćanjem razložnog pluralizma kao produkta korištenja ljudskog uma. Kada politički liberalizam inzistira na tome da javno opravdanje poštuje građane kao racionalne i razložne građane onda to znači da to opravdanje mora biti utemeljeno u navedenim političkim

vrijednostima, a ne u određenoj koncepciji dobra koja bi se nametala građanima i na taj način kršila njihovu racionalnost. U drugom poglavlju pokušavam pojam razložnosti jednako primijeniti na razložne osobe, razložni pluralizam i razložne koncepcije dobra iako Rawls nije taj pojam jednoznačno primjenjivao u svim tim kontekstima. No, za ideju javnog uma koja se temelji na našoj zajedničkoj razložnosti potrebno je tom pojmu dati čvršće određenje nego što je to sam Rawls učinio.

Razložnost je dakle određena trima političkim idejama – pravična shema kooperacije, građani kao slobodni i jednaki, tereti suđenja kao uzrok razložnog pluralizma. U trećem poglavlju pokušavam pokazati da se preklapajući konsenzus sveobuhvatnih doktrina ili koncepcija dobrog formira upravo oko tih vrijednosti, a ne oko neke određene političke koncepcije pravednosti kao što bi bila Rawlsova pravednost kao pravičnost sa svoja dva poznata načela. No, nemoguće je raspravu o preklapajućem konsenzusu predstaviti izvan pitanja o cjelokupnoj strukturi ili cilju političkog liberalizma. Kao što smo već rekli, krajnji cilj političkog liberalizma je pronaći na koji način pluralno društvo može biti inherentno stabilno. Pitanje stabilnosti je za politički liberalizam temeljno, ali se ne smije shvatiti na pogrešan način. Pogrešan način na koji bi se to pitanje moglo shvatiti jest da politički liberalizam traži odgovor na pitanje kako aktualna društva s aktualnim građanima učiniti stabilnim. Shvatiti pitanje stabilnosti na ovaj način znači politički liberalizma shvatiti političkim na pogrešan način. Pravo je pitanje – kako je moguće *pravedno* društvo koje će biti stabilno? Kada konstruiramo pravedno društvo dijelom se nalazimo više ili manje u području utopija. Uvjet stabilnosti traži od nas da konstrukcija pravednog društva mora biti *realistična utopija*. To znači da mora uzeti određene činjenice aktualnih političkih društava i aktualnih političkih institucija u obzir, ali da može zamisliti svijet tih činjenica napučen razložnim građanima. Političke ideje koje sadržajno određuju razložnost su ideje koje se ionako nalaze u srži liberalnih demokracija. Utopija političkog liberalizma utoliko je realna što zamišlja da će

građani biti motivirani da djeluju na temelju razloga koji proizlaze iz političkih vrijednosti koje bi kao građani liberalnih demokracija ionako trebali prihvatiti. U tom smislu je preklapajući konsenzus odgovor na pitanje stabilnosti – društvo je stabilno kada građani koji su duboko podijeljeni oko koncepcija dobra prihvaćaju iste političke vrijednosti kao građani liberalnih demokracija. No, preklapajući konsenzus nije dovoljan za stabilnost. Potrebna nam je i ideja javnog uma koja postojanje preklapajućeg konsenzusa čini predmetom javnog znanja.

U četvrtom poglavlju tvrdim da je motivacija za ideju javnog uma upravo učvršćivanje odnosa građanskog povjerenja i prijateljstva kroz javno pristajanje da ćemo političku praksu opravdanja obvezujućih zakona i odluka voditi isključivo u terminima zajedničkih razloga. Ovo je gledište u suprotnosti s gledištem koje zastupa Gerald Gaus prema kojem je motivacija za projekt javnog uma isključivo izbjegavanje prisile nad evaluativnim standardima ili koncepcijama dobra građana.³ Zato Gaus ističe da je mjesto preklapajućeg konsenzusa na kraju strukture opravdanja i da se unutar njega nalaze konkretne političke odluke za razliku od prijedloga kojeg ja podržavam – preklapajući se konsenzus nalazi na početku i unutar njega se nalaze političke vrijednosti na temelju kojih se političke odluke tek trebaju opravdati. Svrha Gausova stavljanja preklapajućeg konsenzusa na sam kraj strukture opravdanja jest upravo to da osigura da su zakoni i odluke u skladu s nejavnim razlozima, dakle da su uistinu opravdane pred građanima. Stavljanje preklapajućeg konsenzusa na početak opravdanja Gaus će proglasiti ostajanjem na nivou apstraktne argumentacije koja zanemaruje motivaciju za ideju javnog uma, a to je opravdanje zakona i odluka pred samim građanima i njihovim koncepcijama dobra čime se u prvom redu izbjegava bilo kakav oblik prisile i opresije. U odgovoru na ovu Gausovu kritiku pokušavam pokazati da motivacija za ideju javnog uma uopće nije izbjegavanje prisile već donošenje pravednih odluka. Preklapajući konsenzus kao garant stabilnosti može koncepcije dobra naginjati prema sebi, a ne se samo prilagođavati

³ Gerald Gaus, *The Order of Public Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011)

doktrinama shvaćajući ih kao tvrdokorne i nepromjenjive datosti svijeta. Drugo, osnovnu strukturu društva možemo evaluirati samo u odnosu na određene ideale ka kojima nas usmjerava apstraktno praktično rasuđivanje. Treće, osobe koje u svojstvu građana zadovoljavaju uvjete javnog uma pri kolektivnom odlučivanju zadovoljavat će zahtjeve pravednosti. Jednako tako, značajke javnog uma, a pogotovo zahtjev zajedničkih razloga, učinit će činjenicu da građani zadovoljavaju uvjete pravednosti javno vidljivom što je nužno da bi građani bili sigurni da drugi neće promicati svoje interese na štetu ostalih. Javni um je potreban da bi svi bili sigurni da u društvu postoji preklapajući konsenzus, jer samo postojanje takvog konsenzusa bez javnog znanja o činjenici njegovog postojanja nije dovoljno da bi se osigurala inherentna stabilnost pluralnog društva. Ovaj osjećaj sigurnosti i javno znanje će rezultirati političkom vrijednošću *građanskog prijateljstva*. Prema tome, javni um, uz funkciju opravdanja zakona, ima još i važniju ulogu formiranja i edukacije građana. Ispunjavanje ove funkcije, a da bi se izbjeglo upadanje u sveobuhvatne ideale poput autonomije ili usavršavanja svoje prirode, jest prema mome sudu temeljna motivacija za projekt javnog uma koji zato mora ostati na određenoj apstraktnoj razini. Kada bi Gausov i Rawlsov model javnog uma opravdali isti skup političkih odluka u društvu u trenutku t1, postojala bi i dalje velika razlika u odnosu na formativnu i edukacijsku ulogu javnog uma koja bi vrlo vjerojatno rezultirala potpuno drugim skupom rješenja u t2.

Također, ono što je važno istaknuti jest da konstruktivističko shvaćanje ideje javnog uma koje ja u ovom radu branim može opravdati puno opsežnije egalitarne politike nego što to može učiniti Gausovo shvaćanje ideje javnog uma. Gausov prijedlog koji je utemeljen u izbjegavanju prisile će svake opsežnije redistributivne politike proglasiti neopravdanima jer će takve regulative sigurno doći u sukob s evaluativnim standardima klasičnih liberala. To je ono što možemo nazvati „blokada klasičnog liberalizma“. Iako je Gaus najjasnije eksplicirao blokadu klasičnog liberalizma, to su uočili i mnogi filozofi nakon što što je Rawls objavio

Politički liberalizam. Mnogi su to njegovo djelo i politički liberalizam općenito shvatili kao odustajanje od problema pravednosti odnosno egalitarnog liberalizma kojim se bavio u *Teoriji pravednosti* i fokusiranjem na problem legitimnosti. Najveći je problem bio u tome što su naizgled legitimnost i egalitarni liberalizam u suprotnosti jer je općenito bilo prihvaćeno da javni um nikada neće moći opravdati opsežnije državne regulative koje bi egalitarni liberalizam zahtijevao. U petom poglavlju pokušavam objasniti da je moguće javnim umom, ako ga shvatimo konstruktivistički, izbjeći blokadu klasičnog liberalizma i javno opravdati političke odluke, zakone i socijalne politike više u skladu s egalitarnim liberalizmom unatoč tome što će sigurno postojati razložni prigovor takvim politikama od strane klasičnih liberala. Poanta je u tome da moramo uočiti razliku između razložnog odbacivanja i razložnog prihvaćanja. Opsežnije državne regulative ukoliko su opravdane na temelju zajedničkih političkih vrijednosti mogu biti prihvaćene od strane svih razložnih građana iako će određeni razložni građani sigurno imati javne razloge da te regulative odbace. No, samim time što postoje javni razlozi koji idu protiv nekih političkih odluka nije dovoljno da se te odluke ne mogu smatrati javno opravdanim. Odluke nisu javno opravdane samo ukoliko ih nije moguće opravdati na temelju javnih razloga već je za njihovo opravdanje potrebno uvoditi razloge koji proizlaze iz sveobuhvatnih doktrina. U petom poglavlju pokušavam obraniti pojam demokratskog egalitarizma za kojeg smatram da bi mogao biti javno opravdan bez opsežnih promjena unutar evaluativnih standarda građana liberalnih demokracija. Demokratski egalitarizam kojeg branim opravdat će uređenje osnovne strukture društva po modelu onoga što Rawls zove demokracija vlasničkog tipa (property owning democracy). Demokracija vlasničkog tipa za razliku od liberalnog socijalizma dopušta privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju, ali za razliku od kapitalističke države blagostanja traži opsežniju redistribuciju veću od zadovoljavanja socijalnog minimuma. U petom poglavlju pokušavam dakle ideju javnog uma i granice koje ta ideja nameće u političkom javnom opravdanju

primijeniti na pitanja distributivne pravednosti. Smatram da je tom pitanju inače u raspravama o javnom umu bilo dano premalo pažnje u odnosu na rasprave koje su se bavile kulturnim i vjerskim pluralizmom.

Također, pitanje kojemu se unutar rasprava o političkom liberalizmu i javnom umu nije posvetila potrebna količina pažnje jest i pitanje toga što zahtijeva moralna dužnost građanstva. Moralna dužnost građanstva je način na koji se ideja javnog uma primjenjuje na građane. Dužnost građanstva traži od građana da prilikom korištenja svoje političke moć ili prilikom glasovanja promiču samo one političke prijedloge koji mogu biti opravdani javnim razlozima. No, nije jasno da li je u ne-idealnim uvjetima u kojima se nalaze današnja društva dovoljno samo glasovati ili dužnost građanstva zahtijeva od nas da kao liberalni građani činimo više. U šestom poglavlju pokušavam pokazati da ako je cilj ideje javnog uma osnažiti građansko povjerenje tada se i ta ideja mora prilagođavati ne-idealnim uvjetima. U određenim uvjetima upravo ideja javnog uma može tražiti da se uvedu religijski razlozi da bi se spriječile velike nepravde ili da bi se spriječilo da se određene skupine nepravedno udalje od društva i da zajedničko rasuđivanje jednostavno više ne bude moguće. Također, u ne-idealnim uvjetima dužnost građanstva može zahtijevati od nas da više izdvajamo za potrebe drugih ili da na druge načine budemo solidarniji s drugima. Poanta je šestog poglavlja da politički liberalizam traži od građana određeni etos – da vrijednosti slobode, jednakosti i pravičnosti budu internalizirane na taj način da upravljaju političkom praksom građana i evaluiranjem postojećih političkih institucija. U šestom poglavlju također pokušavam prikazati javni um kao jedan oblik deliberativne demokracije i odgovoriti na neke od poznatih prigovora ideji javnog uma.

1. POLITIČKI LIBERALIZAM I LEGITIMNOST

Ideja javnog uma u osnovi je odgovor na problem legitimnosti državnog uređenja, ustava, prisilnih zakona i političkih odluka koje bitno utječu na živote građana. Pitanje legitimnosti je posebno važno zato jer je trajna značajka suvremenih liberalno – demokratskih društava pluralizam nesumjerljivih i često suprotstavljenih doktrina ili koncepcija dobra. Ujedno, odgovor na problem legitimnosti nam pokazuje zašto je politički liberalizam prikladniji oblik liberalizma nego što je to perfekcionistački ili sveobuhvatni liberalizam.

Politički liberalizam prihvaća sljedeće načelo liberalne legitimnosti: „Naše je izvršavanje političke moći u potpunosti 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 zajedničkom umu⁴.“ Ovo je načelo srž ideje javnog opravdanja, a javno opravdanje je distinktivna značajka liberalne teorije.

U ovom ću poglavlju prvo pokazati da je ideja javnog opravdanja ono što liberalnu teoriju razlikuje od drugih političkih teorija, a potom ću pokušati odgovoriti na pitanje kako politički liberalizam može pronaći moralno utemeljenje za uspostavljanje legitimnog autoriteta koje ima moralnu moć izdavati zapovijedi koje su građani dužni slušati i na koji je način prijedlog političkog liberalizma bolji od prijedloga perfekcionistačkog liberalizma? U odgovoru na to pitanje već polazim od činjenice razložnog pluralizma kojom ću se detaljnije baviti u sljedećem poglavlju. Ono što prvo treba javno opravdati jest legitimni autoritet institucija koje implementiraju koncepciju pravednosti. Tvrdit ću da opravdanje legitimnog autoriteta proizlazi iz prirodne dužnosti pravednosti koja se u političkom liberalizmu može preformulirati u moralnu dužnost uljudnosti na kojoj počiva liberalno načelo legitimnosti.

⁴ John Rawls, *Politički liberalizam* (prev. F. Grgić), Zagreb:Kruzak; 2000; 122

1.1 Liberalizam i opravdanje

Liberalizam je pojam koji se u raznim kontekstima koristi različito i označava različite ideje. Ovu činjenicu ističe Nagel: 'U Europi ljevičari optužuju desničare koji slijepo vjeruju u tržišnu ekonomiju i zanemaruju vrijednosti jednakosti i socijalne pravednosti da su liberali. S druge strane, u SAD-u desničari optužuju ljevičare koji ističu vrijednosti ekonomskih i socijalnih prava i traže veću moć države u njihovom ostvarivanju da su liberali. Američki Republikanci koji prozivaju Demokrate da su liberali mekog srca su isti oni ljudi koje Francuski socijalisti prozivaju liberalima bez srca.'⁵ Postoji dakle, ozbiljan prijemor oko toga koji se skup ideja i politika može nazvati liberalnima.

Što odlikuje liberalizam i razlikuje ga od drugih teorija? Etimološki je liberalizam vezan uz pojam *slobode*. No, isticanje slobode kao cilja i desiderate liberalizma ne može biti značajno u definiranju distinktivno liberalne teorije. U tom slučaju liberalizam je teško razlikovati od *libertarijanizma*, teorije koja se temelji upravo na slobodi u vidu samovlasništva nad svojim tijelom, a time i potpunog vlasništva nad onime što proizvodimo svojim tijelom i našim talentima. Liberalna teorija kojoj je cilj uvećanje slobode i koja u taj skup uključuje i ekonomske slobode je desni liberalizam koji se još naziva *klasičnim liberalizmom* ili *neo-liberalizmom*. Međutim, klasični liberalizam je ipak liberalna teorija dok se to ne može reći za libertarijanizam⁶. Libertarijanizam odbacuje ideju da je politička moć, u stvari moć građana i da treba biti javno opravdana⁷.

S druge strane, lijevi liberalizam ili *egalitarni liberalizam* ističe uz slobodu i vrijednost *jednakosti*. Prava i slobode se moraju jednako odnositi na sve građane, ali

⁵ Thomas Nagel, 'Rawls and Liberalism' u S. Freeman (ur.) *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge; Cambridge University Press, 2003, 62

⁶ O tome više u Samuel Freeman, 'Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View', *Philosophy and Public Affairs*, 30 (2008):105 - 151

⁷ Kako Freeman (2008) dokazuje, libertarijanizam je sličniji gledištu u odnosu na kojeg se liberalizam povijesno definirao, a to je feudalizam gdje se politička moć opravdava mrežom privatnih ugovora.

građanima moraju biti osigurana i sredstva za uživanje tih prava i sloboda. Da bi ta sredstva bila osigurana mora doći do redistribucije dobara u društvu što ograničava uživanje ekonomskih sloboda i vlasničkih prava. Ističući jednakost egalitarni liberalizam se time približava *socijalizmu*. Međutim, liberalizam nije socijalizam. Socijalistička planska ekonomija je vođena općim ekonomskim planom koji se donosi u nekom središtu i zaobilazi javne demokratske procedure.⁸ Dakle, kao i libertarijanizam i socijalizam se od liberalizma razlikuje prvenstveno po nepostojanju javnog opravdanja kao nužnog uvjeta opstojnosti teorije.

Iako se liberalizam shvaća na više načina, ipak postoji nešto što je po mnogima distinktivno za liberalizam u odnosu na ostale političke teorije, a to je ideja javnog opravdanja.

Liberalizam leži na određenom gledištu o opravdanju društvenog uređenja. Waldron tvrdi da su liberali 'odani koncepciji slobode i poštovanja prema sposobnostima i djelovanju pojedinca, a ta odanost stvara zahtjev da svi aspekti društvenog svijeta trebaju biti učinjeni prihvatljivim ili sposobnim da se učine prihvatljivim svakom pojedincu'.⁹ Naravno, Waldronova tvrdnja da *svi* aspekti društvenog svijeta moraju biti opravdan *svakom* pojedincu je prejaka i u ovom radu ćemo je modificirati kada budemo raspravljali o mogućim interpretacijama političkog liberalizma, ali ono što je važno je uočiti liberalnu predanost javnom opravdanju. Za liberalizam je distinktivno da legitimni autoritet društvenog uređenja proizlazi iz uspjeha javnog opravdanja. *Autoritet* kao moralna moć države da izdaje normativne zahtjeve koji zahtijevaju ili zabranjuju određene radnje građana ovisi o *legitimitetu* procesa kojim je zadobila tu moralnu moć, a taj proces je prema liberalizmu upravo javno opravdanje. Waldron to izražava ovim riječima: 'Teza za koju tvrdim da je

⁸ Ovaj aspekt socijalizma kao razlike s liberalnom teorijom navodi J. Rawls *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge; Harvard University Press; 2001), 138

⁹ Jeremy Waldron, „The Theoretical Foundations of Liberalism“ u *Liberal Rights* (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), 36

temeljno liberalna je ova: društveni ili politički poredak je nelegitiman osim ako nije ukorijenjen u pristanku onih koji moraju živjeti pod njime; pristanak ili dogovor tih osoba je uvjet moralne dopuštenosti da se poredak provede nad građanima.¹⁰

U svojim *Predavanjima o povijesti političke filozofije* Rawls također ovu tvrdnju ističe kao središnju tezu liberalizma vezujući je uz povijesnu tradiciju društvenog ugovora i u lockeovskom i u kantovskom smislu.¹¹ Javno opravdanje je od posebne važnosti u kantijanskom društvenom ugovoru u kojem ne postoji aktualni pristanak osoba nego se temelji na hipotetskom pristanku na temelju razloga koji bi ljudi trebali prihvatiti kao jednaki dionici jednog zajedničkog ljudskog razuma.

Kant je vjerovao da se moralnost može izvesti iz racionalnosti. Liberali u njegovo vrijeme vjerovali su da će racionalne osobe slobodnim korištenjem svog uma doći do konsenzusa oko moralnih vrijednosti na kojima će se temeljiti politički poredak. Gaus ovaj oblik liberalizma naziva *prosvjetiteljski liberalizam*.¹² Prosvjetiteljski liberalizam vjeruje da se ljudi mogu složiti oko moralnih vrijednosti i na tim vrijednostima se onda može graditi političko uređenje. Slabija verzija prosvjetiteljskog liberalizma u dvadesetom je stoljeću perfekcionistički liberalizam koji smatra da političko uređenje i političko opravdanje može uključiti perfekcionističke vrijednosti o tome što je vrijedno u ljudskom životu i koji je način življenja vrijedan.¹³

S druge strane u dvadesetom stoljeću se pojavio niz liberalnih teorija koje odustaju od mogućeg konsenzusa oko moralnih vrijednosti i vrijednih načina življenja. Gaus takve liberalne teorije naziva *post-prosvjetiteljskim liberalizmom*.¹⁴ Ono što je tim teorijama

¹⁰ Waldron, „Theoretical Foundations of Liberalism“, 50

¹¹ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy* (Cambridge, Harvard University Press, 2007); 13 - 16

¹² Gerald F. Gaus, *Contemporary Theories of Liberalism* (London: Sage Publications, 2003); str. 15;

¹³ Ovdje ne tvrdim da je prosvjetiteljski liberalizam u potpunosti postao perfekcionistički liberalizam. Oko određenih autora kao što je Brian Barry može postojati spor da li je on perfekcionistički liberal, iako je sigurno liberal prosvjetiteljskog tipa.

¹⁴ Ibid, str. 19

zajedničko i što ih čini liberalnima je to što unatoč prihvaćanju moralnog neslaganja pokušavaju pronaći zajedničke temelje za opravdanje legitimnog autoriteta političkog uređenja. Pokušavaju pronaći što sačinjava javni um u njegovom širem smislu da bi na njemu gradili opravdanje političkog poretka.

Politički liberalizam, koji smješta javni um u domenu političkog je samo jedna od tih teorija kojima se u svojoj knjizi bavi Gaus.¹⁵ Ovdje ću pokušati pokazati na koji način politički liberalizam gradi odnos između opravdanja i legitimnog autoriteta. Da bih to uspio potrebno je pokazati na koji se način rješenje problema legitimnosti razlikuje u političkom liberalizmu Johna Rawlsa od rješenja koje nudi perfekcionistički liberalizma čiji je najpoznatiji predstavnik Joseph Raz.¹⁶ Prvo ću prikazati model opravdanja koji se temelji na praktičnom rasuđivanju, a najjasniji primjer takvog modela je Razova *uslužna koncepcija opravdanja autoriteta*. Iako se neću detaljno baviti Razovim modelom, ističem značajke njegovog modela koji se može primijeniti na pitanje opravdanja autoriteta na temelju praktičnog rasuđivanja. Središnja je ideja Razovog modela da nam legitimni autoritet služi da bolje slijedimo razloge koji se primjenjuju na naše djelovanje nego što bismo to inače činili. Autoritet uspijeva u svojoj uslužnosti tako što nam daje direktive i norme takve da ćemo, ukoliko pokušamo djelovati sukladno njima, biti uspješniji u slijeđenju naših razloga koji se neovisno primjenjuju na nas nego što bismo bili da pokušamo sami slijediti te razloge. Opravdanje proizlazi, dakle, na većoj ekspertnosti autoriteta ili na njegovoj sposobnosti da riješi probleme koji proizlaze iz naših pokušaja da kolektivno djelujemo.¹⁷ Drugo, pokazat ću kritike tog modela kao i svih modela opravdanja koji se temelje na praktičkom rasuđivanju koje su ponudili A. John Simmons i David Estlund. Treće, pokazat ću na koji način politički

¹⁵ Gaus spominje sedam takvih teorija koje uključuju pluralistički liberalizam, hobbesijanski liberalizam, kolektivno rasuđivanje, deliberativna demokracija, epistemička demokracija, politički liberalizam i svoj liberalizam opravdanja.

¹⁶ U tom pogledu tijekom izlaganja ovog problema slijedi način na koji ovaj problem izlaže Jonathan Quong u *Liberalism without Perfection* (Oxford: Oxford University Press, 2011), pogl. 4. Iako ću ja neke stvari više istaknuti i razraditi nego što to Quong čini, zaključci su vrlo slični.

¹⁷ Joseph Raz, *Moralnost slobode* (prev. M. Pavlin i M. Matulović; Zagreb, Kruzak; 2007), 43 - 65

liberalizma izbjegava te kritike, a time ću i istaknuti neke od temeljnih značajki političkog liberalizma.

1.2 Opravdanje na temelju praktičnog rasuđivanja

Prvo ćemo dakle prikazati model opravdanja legitimnosti na temelju praktičnog rasuđivanja. Opravdanje kao takvo može biti shvaćeno *simpliciter* i opravdanje *nekome*. *Opravdanje simpliciter* je vezano uz privatno rasuđivanje kada neke tvrdnje opravdavamo na temelju našeg skupa vjerovanja. Ovo je usko pitanje epistemološkog opravdanja naših vjerovanja. Ana može vjerovati da je njeno vjerovanje o pogrešnosti pobačaja opravdano na temelju njenog vjerovanja o postojanju boga i vjerovanja da čovjek zadobiva dušu u trenutku začeća. Njeno je vjerovanje opravdano zato jer su njena prethodna vjerovanja dobri razlozi za njegovo opravdanje i uključuje norme valjanog zaključivanja. No, ako Branko ne prihvaća vjerovanja o bogu i zadobivanju duše tada njemu vjerovanje o pogrešnosti pobačaja neće biti opravdano ukoliko leži na tim vjerovanjima. Branko nema razloga prihvatiti ovo vjerovanje. Dakle, vjerovanje može biti opravdano *simpliciter*, a da ne bude opravdano *nekome*. *Opravdanje simpliciter* je, drugim riječima, intrapersonalno opravdanje dok je *opravdanje nekome* interpersonalno opravdanje. Kada neki moralni zahtjev, koji smo intrapersonalno opravdali, pokušavamo na temelju takvog opravdanja nametnuti drugima, koji ne dijele naš skup vjerovanja ili razloga, tada se ponašamo kao *moralni autoritarijanci*.¹⁸ Značajke moralnog autoritarijanizma su inzistiranje da drugi učine ono što smo im rekli ili će biti podložni osudi, a da im ne nudimo dobre razloge (one koje i drugi prihvaćaju) za takvu tvrdnju.¹⁹ S druge strane *opravdanje nekome* izbjegava autoritarijanizam, zato jer se temelji

¹⁸ Ovaj izraz koristi Gaus, *Social Philosophy* (London, M.E. Sharpe Inc. 1999), str. 7

¹⁹ Ibidem

na razlozima koje prihvaća i ta druga osoba. Opravdanje nekome, kada se odnosi na sve druge članove javnosti je, u stvari, javno opravdanje.

Javno opravdanje temelji se na javnom rasuđivanju. Ukoliko neku tvrdnju smatramo javno opravdanom onda to povlači i zahtjev da je drugi moraju prihvatiti. Zato moramo uzeti u obzir njihove skupove vjerovanja i njihove razloge za prihvaćanje određene tvrdnje. Ukoliko želimo legitimni autoritet političkog uređenja graditi na javnom opravdanju onda to znači da možemo drugima ponuditi razloge koje oni prihvaćaju i koji povlače prihvaćanje tog uređenja.

Opravdanje je vezano uz razloge. Nešto je opravdanje za X ukoliko postoje razlozi da prihvatim ili učinim X. Opravdanje za legitimni autoritet se odnosi na razloge da prihvatim taj autoritet. Ovako predstavljen odnos opravdanja i legitimnog autoriteta je u stvari odnos između praktičnog rasuđivanja i legitimnog autoriteta. Praktično rasuđivanje se ovdje odnosi na pitanje što trebam *racionalno* učiniti, to jest što imam razloga učiniti. U ovom slučaju se opravdanje za X izvodi iz toga što imam razloga učiniti X. Dakle, ukoliko mi se pokaže da imam razloga prihvatiti autoritet, tada je taj autoritet opravdan.

Zamislimo situaciju u kojoj se dogodila neka nesreća. Ana je medicinska sestra, a Branko je prolaznik koji želi pomoći unesrećenima. Možemo reći da Branko ima razloga pomoći unesrećenima. Najbolji način na koji će Branko pomoći žrtvama je da slijedi upute koje mu daje Ana a ne da sam odlučuje o tome kako im pomoći. Budući da; a) Branko već prihvaća da ima razloga pomoći žrtvama; i b) bolje će to učiniti ako slijedi Anine upute, tada slijedi da Ana ima legitimni autoritet izdavati upute i da njene upute pretječu Brankove odluke. To da Anine upute pretječu Brankove odluke znači da ih Branko prihvaća bez da ih uspoređuje sa svojim rasuđivanjem. Što god Branko mislio da je najbolje učiniti, Anina će uputa imati prvenstvo, ali samo zato jer ovisi o razlozima koje Branko prihvaća (a to je u ovom slučaju pomoć unesrećenima). Tako će Raz tvrditi da ako moderna liberalna država

ispunjava ove uvjete u odnosu na neku domenu života građana tada ima legitimni autoritet nad građanima. Ovo je klasični primjer kako legitimni autoritet proizlazi iz opravdanja na temelju praktičnog rasuđivanja.

Međutim, možemo si postaviti pitanje da li je ovaj način opravdanja legitimnog autoriteta valjan? U ovom slučaju se opravdanje temelji na praktičnom rasuđivanju, na razlozima koje imaju racionalni pojedinci. S druge strane, autoritet posjeduje moralnu moć da se izdaju naredbe koja ovisi o legitimnosti procesa kojim je ta moć dobivena. A. John Simmons između ova dva pojma – opravdanja i legitimnosti – vidi jaz koji sprječava da legitimni autoritet izvedemo iz praktičnog rasuđivanja. Pišući o problemu opravdanja legitimiteta države Simmons ističe da se opravdanje odnosi na institucije, na njihove vrline i djelotvornost.²⁰ Legitimni autoritet države, koji znači moralnu moć da se naređuje i da se moralnu dopustivost da se naredbe prisilno sprovode, ne slijedi iz opravdanja državnih institucija već mora uključiti i *pristanak* onih nad kojima se taj autoritet vrši. Iz opravdanja političkog uređenja ne slijedi legitimni autoritet tog uređenja. Pokazati kako legitimni autoritet uređenja ili države počiva na njihovom opravdanju možemo nazvati *voluntaristički izazov*.²¹

Prikažimo taj problem na primjeru nesreće. Opravdanje se odnosi na pitanje zašto je najbolje da Ana odlučuje o strategiji spašavanja. Kada opravdavamo to da Ana treba biti glavna i da drugi trebaju slušati njene upute možemo se pozvati na njeno medicinsko znanje, pribranost i iskustvo Dakle, ako Branko želi spasiti unesrećene onda bi trebao (u vidu racionalnosti) prihvatiti Anin autoritet. Međutim, što ako to Branko odbije učiniti i krene spašavati žrtve sukladno vlastitim odlukama. Vjerojatno ćemo ga smatrati neracionalnim. Ali, smije li ga Ana prisiliti da se ponaša prema njenim naredbama? Posjeduje li Ana moralnu moć

²⁰ A. John Simmons, 'Justification and Legitimacy'; *Ethics*, 109, (1999): 739 – 771.

²¹ Quong ovaj problem naziva Simmonsov izazov, Jonathan Quong, *Liberalism Without Perfection* (Oxford; Oxford University Press; 2011) str. 109. Sam Simmons ovo naziva voluntaristički izazov u 'Justification and Legitimacy.'

da izdaje naredbe, ukoliko Branko nije pristao na njezin autoritet? Izgleda da ne posjeduje. To što Branko ima razloga pomoći žrtvama, samo po sebi ne daje Ani nikakvu moralnu moć koju ona ima u odnosu na njega. Ukoliko spašavanje ne prođe onako dobro kako bi prošlo da je Branko slušao Anu, možemo li moralno okriviti Branka što nije slušao Anine naredbe? Branko sukladno Simmonsu može reći da nije pristao na njezin autoritet i samim time autoritet nije niti postojao. Sve dok ne odgovorimo na voluntaristički izazov čini se da Branko nema nikakvu moralnu obavezu slušati Anine naredbe.

1.3 Normativni pristanak i stručnjak/šef pogreška

No, ipak nam se čini da možemo moralno kriviti Branka. Brankov odgovor da nije pristao na Anin autoritet pa zato nije niti imao moralnu obvezu slušati njene naredbe nam se čini pogrešnim. Razlog je taj što možemo reći da je *trebao pristati* na Anin autoritet koji bi onda generirao njeno moralno pravo ili moć i njegovu moralnu obavezu. Upravo je ovo Estlundov odgovor na *voluntaristički izazov*. Estlund uvodi pojam *normativnog pristanka*. Prema ovom gledištu, ako djelatnik djeluje pogrešno odbijanjem pristanka na nečiji autoritet, tada je to odbijanje ništavno i situacija je ista kao da je djelatnik pristao na autoritet. Ako prihvatimo normativni pristanak tada Branko nije lišen moralne krivnje zato jer je trebao pristati na Anin autoritet. No, koji je argument za normativni pristanak?

Estlundov argument za normativni pristanak leži na vrijednosti simetrije. On karakterizira (libertarijansku) teoriju pristanka, koju izgleda prihvaća i Simmons, kao onu koja smatra da 'bez pristanka nema autoriteta, ali ukoliko ne postoje neki poništavajući uvjeti (uvjet poništavanja), pristanak uspostavlja autoritet.'²² Teorija pristanka sadrži asimetriju, budući da pristanak stvara autoritet samo ako ispunjava određene uvjete, kao što je sloboda ili

²²David Estlund, *Democratic Authority* (Princeton: Princeton University Press; 2008), str. 119

informiranost, ali takvi uvjeti ne postoje u slučaju nepristanka. Što objašnjava ovu asimetriju? Jedna mogućnost, koju Estlund naziva tvrda teorija pristanka, jest da uvjeti pristanka postoje kako bi osigurali da čin pristanka odražava volju djelatnika i da je to jedino opravdanje za postavljanje bilo kojih uvjeta. Druga mogućnost, koju Estlund naziva umjerena teorija pristanka, je da osim ovih uvjeta postoje i izvanjski normativni uvjeti poništavanja. Prema ovim uvjetima pristanak je ništavan ako je pogrešno da djelatnik pristane na autoritet unatoč tome što taj pristanak odražava njegovu volju. Ti uvjeti uključuju neotuđivost određenih prava, nedopustivost prodaje sebe u ropstvo, itd. Estlund smatra da mnogi teoretičari pristanka prihvaćaju umjerenu teoriju pristanka. Ali ako je pristanak ponekad ništavan zato jer je pogrešan, zašto onda nije tako da je ne pristanak ponekad ništavan zato jer je pogrešan? Estlund zaključuje da normativni pristanak 'prema kojem je ne pristanak ništavan ako je pogrešan, stoji na temeljima simetrije.'²³

No, da li ideja normativnog pristanka koja leži na temeljima simetrije može odgovoriti na voluntaristički izazov koji postavlja pristanak kao presudan zahtjev između opravdanja i legitimnog autoriteta? Smatram da je to valjan odgovor, ali da nije prikladan ako se opravdanje temelji na praktičnom rasuđivanju. Legitimni autoritet se ne može opravdati na temelju praktičnog rasuđivanja iz jednostavnog razloga što autoritet kao moralno pravo ili moralna moć ne proizlazi iz toga što pojedinac racionalno treba učiniti. Samo racionalnost pojedinca (kako ju shvaća model praktičnog rasuđivanja) ne može biti izvanjski normativni uvjet za poništavanje ne pristanka. Da bismo vidjeli zašto je to slučaj pogledajmo primjer koji nam nudi Quong:²⁴

Branko je uspješan filozof koji bi želio investirati novac na burzi da dobije dovoljnu svotu kojom će kupiti jedrilicu kada ode u mirovinu. Ana je njegova prijateljica koja je

²³ Ibid, 123

²⁴ Quong, *Liberalism Without Perfection*; 117. Naravno, u ovom primjeru i primjeru nesreće postoji velika razlika jer su u prvom primjeru ugroženi životi drugih, ali ono što je važno uočiti je da su isti elementi i struktura argumentacije.

burzovni mešetar i zna puno bolje od Branka na koji bi način trebalo uložiti novac da se ostvari njegov cilj. Branko, će dakle, proći puno bolje ako sluša Anu nego ako se vodi svojim odlukama o tome u koje dionice treba uložiti. Također, nema neke intrinzične vrijednosti u samostalnom Brankovom odlučivanju jer on već ima uspješnu karijeru koja ga ispunjava i ne smatra da će njegov život biti značajno poboljšan ako postane burzovni ekspert. Ono što je važno je samo da njegova ulaganja budu dovoljno uspješna da si može kupiti jedrilicu.

Možemo li iz ovog slučaja zaključiti da Ana ima pravo prisiliti Branka da sluša njene direktive, odnosno da Branko krši neku svoju dužnost ako ne posluša Anu? Taj je zaključak pogrešan. Možda možemo zaključiti da bi bilo mudro kada bi Branko slušao Anu, ali to nije dovoljno da pokažemo da Ana ima legitimni autoritet nad njim. Drugim riječima, nije pokazano da Ana ima moralno pravo zahtijevati od Branka da sluša njezine naredbe pa onda niti on nema nikakvu dužnost da djeluje sukladno njima. Jedino što možemo iz ovog primjera pokazati jest da bi Branko bolje prošao kada bi uložio novce tamo gdje mu je rekla Ana, ali to nikako ne implicira Aninu moralnu moć nad Brankom, odnosno Brankovu dužnost u odnosu na Anu. Ako bismo zaključili suprotno tada bismo učinili pogrešku koju Estlund naziva *ekspert/šef pogreška*.

Da bismo prikazali tu pogrešku uzmimo tri tvrdnje:

T1 Postoji kriterij prema kojem su građani racionalni i to je onaj prema kojemu oni djeluju najbolje u skladu sa svojim razlozima.²⁵

T2 Moderna liberalna država može pomoći građanima u tome da što bolje slijede svoje razloge.

²⁵ Kada ovdje govorim o razlozima, onda smatram na njihove osobne razloge koji proizlaze ili iz koncepcija dobra koje imaju građani, ili iz jedne određene koncepcije dobra koja je najvrjednija i koju bi svi trebali prihvatiti. Kasnije ćemo vidjeti da razlozi koje prihvaćaju građani na temelju kojih su političke opravdane trebaju biti javni razlozi koji se nalaze unutar ograničenog skupa razloga. U ovom trenutku još to ograničenje nije uvedeno.

T3 Zato što moderna liberalna država pomaže građanima da što bolje slijede svoje razloge ona ima legitimni autoritet nad građanima.

Nemamo nikakvog razloga odbaciti T1 i T2, međutim problem je T3.²⁶ Zašto bi građani zato što je netko stručnjak (T1 i T2) na temelju toga prihvatili i legitimni autoritet (T3)? To je pogrešno jer nam i dalje ostaje neodgovoreno presudno pitanje: 'Ako si stručnjak, što te čini šefom?'. Ono što sprječava stručnjak/šef zaključivanje je *zahtjev prihvaćanja ili pristanka* koji je nužan za uspostavljanje legitimnog autoriteta. Drugim, riječima i dalje nismo odgovorili na volontaristički izazov.

1.4 Opravdanje na temelju dužnosti

Dakle, volontaristički izazov sastoji se od nemogućnosti izvođenja legitimnog autoriteta neke osobe ili institucije na temelju opravdanja jer je za uspostavljanje odnosa legitimnog autoriteta nužan pristanak onih nad kojima se autoritet vrši. Rješenje može biti u tome da taj pristanak ne mora biti aktualan, već se autoritet može uspostaviti na temelju normativnog pristanka koji postavlja uvjete pod kojima je ne pristanak ništavan. No, ti uvjeti ne mogu proizlaziti iz praktičnog rasuđivanja (to jest iz pitanja 'Što trebam (racionalno) činiti?') zato jer onda činimo stručnjak/šef pogrešku koju da bismo izbjegli moramo uspostaviti zahtjeve pristanka – volontaristički nam se izazov opet nameće.

Da bismo odgovorili na volontaristički izazov moramo odustati od pozivanja na racionalnost i pronaći druge temelje normativnog pristanka. Takve ćemo temelje pronaći pozivanjem na pravednost. Odgovor na pitanje tko ima legitimni autoritet ne može proizaći iz odgovora na pitanje što se racionalno treba učiniti već iz pitanja što pravednost zahtijeva da se učini. U tom će smislu onda i uvjeti koji ne pristanak na autoritet čine ništavnim biti u obliku

²⁶ T1 je klasična definicija racionalnosti, a T2 je, smatram, uspješno pokazao Raz u *Moralnost slobode*.

moralnih zahtjeva, to jest dužnosti. Ukoliko nisam pristao na legitimni autoritet, a imao sam dužnost to učiniti (bez obzira na moje razloge) tada me se može moralno kriviti što nisam poslušao naredbe autoriteta. Prema tome, uvjeti ne pristanka su poništavajući zato jer nisu u skladu s moralnim zahtjevima, odnosno nisu u skladu s pravednošću.

Vratimo se opet na slučaj nesreće. No, ovaj put ne zamišljamo Branka kao djelatnika koji ima razloge pomoći žrtvama, nego da ima *dužnost* pomoći žrtvama (naravno, ukoliko taj čin ne traži od njega preveliko žrtvovanje). U ovom slučaju Ana ima legitimni autoritet nad njime jer Branko samo slušajući njene direktive može ispuniti svoju dužnost. Ovdje ne postoji jaz između opravdanja Ane kao najstručnije osobe da izdaje direktive i njenog autoriteta koji ovisi o Brankovom pristanku. Ukoliko postoji dužnost da Branko pomogne unesrećenima, onda Anine direktive ne ovise o Brankovom pristanku kao izrazu kojim on pristaje sebe povinovati njezinoj volji, nego ovise o dužnosti koja se na njega već odnosi. Kada on ne bi pristao slušati Anu to bi značilo da ne pristaje ispuniti svoju dužnost. Kada bi izjavio da ispunjenje njegove dužnosti ovisi o njegovoj odluci to bi značilo da 'pogrešno razumije narav prava i dužnosti. Imati dužnost da se izvede neki čin za nekog drugog znači upravo to da onaj koji ima dužnost nema pravo odlučiti hoće li ili neće izvesti taj čin.²⁷

Na ovaj je način zadovoljen uvjet normativnog pristanka. Ne pristanak na autoritet drugog je ništavan ukoliko nije moralno dopušten. No, da bismo to zaključili moramo vidjeti kakva je narav dužnosti o kojoj ovdje govorimo.

John Rawls spominje dvije vrste dužnosti – dužnost *fair play*-a koja proizlazi iz načela pravičnosti i dužnost pravednosti koja je prirodna u tom smislu da ju kao takvu dugujemo svim pojedincima. Prvo ćemo ispitati dužnost *fair play* – a, a onda prirodnu dužnost pravednosti. Ovo nam je važno da bismo u potpunosti zahvatili Rawlsovu ideju recipročnosti koja, uvjeren sam, sadrži obje ove dužnosti u sebi.

²⁷ Quong, *Liberlism without perfection*; str. 127

Načelo pravičnosti nalaže da ukoliko osobe uživaju u dobiti kooperacije tada imaju dužnost *fair play*-a da odrade ili pruže svoj pravični udio. U svom članku iz 1964. *Legal Obligations and Duty of Fair Play* Rawls piše:

'Pretpostavimo da postoji uzajamno korisna i pravedna shema kooperacije, i da dobiti koje stvara mogu opstati ako svatko, ili skoro svatko kooperira. Pretpostavimo nadalje da kooperacija zahtijeva određenu žrtvu od svake osobe ili da barem zahtijeva određeno ograničenje slobode osobe. Na kraju, pretpostavimo da su dobiti koje proizvodi kooperacija, do određene točke, besplatni: to jest, shema kooperacije je nestabilna u tom smislu da ako bilo koja osoba zna da će svi drugi (ili skoro svi) nastaviti pridonositi svojim dijelom, ona će i dalje moći uživati u dobrima od kooperacije čak i ako sama ne doprinese. U ovim uvjetima osoba koja je prihvatila dobit od kooperacije vezana je dužnošću *fair play*-a da doprinese svojim udjelom, i da ne iskorištava besplatna dobra nekooperacijom.'²⁸

Mi smo dakle dužni dati svoj pravični udio u kooperaciji i samim time su institucije koje to koordiniraju legitimne. Naš ne pristanak na ispunjavanje tih obveza je ništavan jer ih imamo dužnost ispuniti. Načelo pravičnosti koje generira tu dužnost ispunjava uvjet za normativni pristanak jer je naše nepristajanje na autoritet u ovom slučaju nemoralno i samim time ništavno. No, ipak dužnost *fair play*-a ne može u potpunosti zadovoljiti uvjete normativnog pristanka. Naime, da bi se ta dužnost odnosila na nas mi trebamo pristati na dobrobiti koje nam nudi kooperacija. Ukoliko ne pristanemo na dobrobiti od kooperacije nemamo niti dužnost dati svoj pravični udio. Načelo pravičnosti na koje se ovdje pozivamo ipak sadrži voluntaristički element koji želimo izbjeći idejom normativnog pristanka. Ovdje ne želim umanjiti važnost načela pravičnosti u rawlsijanskoj teoriji kojom se ovdje bavim. To je načelo vrlo važno da bi objasnilo naše političke obveze, ali kako kaže sam Rawls obveze za razliku od dužnosti rezultiraju voljnim činovima kao što je prihvaćanje dobrobiti

²⁸ John Rawls, „Legal Obligation and the Duty of Fair Play“ u *Collected Papers* (Cambridge, Harvard University Press, 1999), 122

kooperacije.²⁹ Ono što želim naglasiti je da nam se u našem slučaju nesreće čini da Branko ima dužnost koja nije kontigentna ni o čemu što je on prije rekao ili učinio. Ujedno, to je jedini način da odgovorimo na voluntaristički izazov. Čini nam se da bi Branko trebao pristati na Anine direktive bez obzira na činjenicu da li je on u ikakvoj kooperativnoj shemi sa unesrećenima. Načelo pravičnosti nam ovo ne može objasniti.³⁰

U *A Theory of Justice* Rawls nam nudi objašnjenje zašto smatramo da je Brankov postupak pogrešan bez obzira na ikakav voljni čin. Brankova neposlušnost Ani nije pogrešna zato jer krši dužnosti koje proizlaze iz načela pravičnosti, nego zato jer krši dužnost pomaganja drugima kada su u opasnosti uz uvjet da to djelatniku ne nanosi preveliku štetu. Ova dužnost je prirodna dužnost u tom smislu da ju ne dugujemo samo onima s kojima smo u određenoj kooperaciji nego svim pojedincima uopće. Uz ovu dužnost pomaganja koja je pozitivna, Rawls još kao prirodne dužnosti navodi i negativnu dužnost da ne nanosimo štetu drugima i dužnost da ne nanosimo nepotrebnu patnju. Uzevši u obzir prirodne dužnosti sada možemo odgovoriti na voluntaristički izazov putem normativnog pristanka. Prvo, opravdanje Ane kao najboljeg izvora direktiva leži u njejoj sposobnosti (kao medicinska sestra). Drugo, Branko treba prihvatiti njezin autoritet ne zato jer je racionalan ili zato jer je to pravično, nego zato jer na taj način može ostvariti svoju dužnost koja ne proizlazi ni iz kakvog njegovog voluntarističkog čina. Njegovo nepristajanje na Anin autoritet krši dužnost i samim time je nemoralno. Nemoralnost njegovog čina nepristajanja na Anin autoritet je upravo onaj uvjet koji to nepristajanje čini ništavnim, neovisno o ikakvom voluntarističkom činu.³¹

No, kako se ovo rješenje odnosi na političku teoriju? U *Teoriji pravednosti* Rawls će umjesto dužnosti *fair play*-a koja je u ranijim člancima imala prioritet, ali je uočio problem s

²⁹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Harvard University Press, 1971/rev.edition 1999), 97

³⁰ Kako navodi Jeremy Waldron načelo pravičnosti ne može objasniti i druge slučajeve. Jeremy Waldron 'Special Ties and Natural Duties', *Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993): 9 – 10.

³¹ Christopher Wellman ističe da je u ovakvim slučajevima 'samaritanizam' moralna obaveza. Christopher Heath Wellman and A. John Simmons *Is There a Duty to Obey the Law?* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005); pogl. 1

njenim voluntarističkim elementom, prioritet dati prirodnoj dužnosti pravednosti. Budući da je to prirodna dužnost onda ne ovisi ni o čemu što je djelatnik prije rekao ili učinio. U *Teoriji pravednosti* Rawls to ovako predstavlja:

'Sa stajališta pravednosti kao pravičnosti temeljna prirodna dužnost je dužnost pravednosti. Ova dužnost zahtjeva od nas da podupiremo i prihvaćamo pravedne institucije koje postoje i primjenjuju se na nas. Također, zahtjeva od nas da promičemo pravedna uređenja koja još nisu uspostavljena, barem kada to možemo učiniti bez velikog troška po nas. Tako, ako je osnovna struktura društva pravedna, ili ako je pravedna koliko se to može razložno očekivati u okolnostima, svatko ima prirodnu dužnost učiniti svoj dio u postojećoj shemi. Svatko je vezan za ove institucije neovisno od bilo kakvih volontarnih činova.'³²

Vidimo da je situacija ista kao i u gornjem primjeru s nesrećom. Legitimni autoritet institucija proizlazi iz toga što su pravedne. Pojedinci trebaju prihvatiti autoritet tih institucija zato jer u suprotnome krše svoju dužnost pravednosti. Neispunjavanje ili kršenje svojih dužnosti je nemoralan čin koji kao takav ne može biti plauzibilan temelj ne pristajanja. Na ovaj je način ispunjen i uvjet normativnog pristanka i dan odgovor na voluntaristički izazov. Naravno, ovo nije jedini način na koji se uspostavlja legitimni autoritet – on se može uspostaviti i na pukom pristanku, *fair-play-u*, ili pozivanjem na racionalnost ukoliko pojedinci ne traže odgovor na voluntaristički izazov. Međutim, ukoliko se postavi to dublje pitanje, legitimnost utemeljena u dužnostima može na najbolji način odgovoriti na njega i ujedno objasniti neke naše moralne intuicije.

No, potrebno je razjasniti nekoliko nejasnoća vezanih uz doktrinu prirodne dužnosti pravednosti. Prvo, ukoliko se prirodne dužnosti odnose na sve pojedince i duguju se svim pojedincima (to ih čini 'prirodnim') onda nije jasno kako se one ograničavaju na autoritet

³²John Rawls, *A Theory of Justice*, 99.

institucija pojedinih država ili društava.³³ Ili, Rawlsovim rječnikom – kako se one ograničavaju na 'osnovnu strukturu' pojedinog društva? Drugo, koja je narav te prirodne dužnosti – može li joj se uputiti prigovor supererogacije?³⁴ Treće, može li legitimnost utemeljena u dužnostima izbjeći stručnjak/šef prigovor koji smo uputili utemeljenju legitimnosti na praktičnom rasuđivanju (racionalnosti)? Pokušat ću odgovoriti na ova pitanja počevši od prvog i u odgovoru na ta pitanja objasniti tri stvari ključne za politički liberalizam – osnovna struktura društva kao predmet pravednosti, shvaćanje pravednosti kao recipročnosti i načelo liberalne legitimnosti kao temelj opravdanja.

1.5 Osnovna struktura društva

Prvi je prigovor u tome što iako netko može prihvatiti opravdanje autoriteta na temelju dužnosti pravednosti i dalje može postaviti pitanje zašto bi to podrazumijevalo neku pojedinačnu instituciju ili skup institucija. Postoji mnogo pravednih institucija u svijetu i nije jasno zašto bi se ta dužnost odnosila na institucije pojedinog društva odnosno na institucije pojedine države.³⁵ Na ovaj se prigovor može odgovoriti na nekoliko načina. Prvo, budući da ljudi imaju dužnost pravednosti onda moraju prihvaćati one institucije koje najbolje provode pravednost. Ukoliko bi slučaj bio takav da ljudi imaju prirodnu dužnost pravednosti, ali da postoji više institucija koje ju provode na određenom teritoriju, tada bi došlo do sukoba institucija i kaosa unutar kojeg se dužnost pravednosti ne bi mogla ispunjavati. Da bi institucije uopće mogle implementirati i provoditi načela pravednosti na nekom teritoriju one

³³ Simmons, 'Justification and Legitimacy' i *Is There a Duty to Obey the Law?*, 121 - 189

³⁴ Sličan prigovor ovome upućuje George Klosko „Political Obligation and Natural Duties of Justice.“ *Philosophy & Public Affairs* 23 (1994) 256-257

³⁵ Ovaj prigovor se naziva *problem partikularnosti* njega Simmons posebno objašnjava u *Is There a Duty to Obey the Law?* pogl. 7. Tim se problemom bave Quong, *Liberlism Without Perfection*, 129; Estlund, *Democratic Authority*, 147 – 148; Waldron 'Special Ties and Natural Duties'; 22 – 27.

moraju imati potpunu jurisdikciju nad tim teritorijem.³⁶ Dakle, iako se prirodna dužnost pravednosti odnosi na svakog pojedinca da poštuje pravedne institucije gdje god se one nalazile (globalni zahtjev) najbolje će to učiniti ukoliko prvo problem pravednosti riješe unutar svog teritorija uzevši u obzir pripadnike svog društva (lokalni zahtjev). U svrhu djelotvornosti, institucije koje raspodjeljuju dobra, uspostavljaju i štite vlasnička prava i provode kazneni zakon moraju imati univerzalnu jurisdikciju nad određenim teritorijem.

Drugi odgovor koji je za Rawlsa još važniji se ne poziva na djelotvornost nego na dublji moralni zahtjev. Naime, zbog kompleksnosti i nepredvidivosti interakcija i transakcija u modernim uvjetima praktički je nemoguće zahtijevati od pojedinaca da mogu imati sve informacije o mogućim moralnim implikacijama svih njihovih radnji. Također, na moralni status radnje će utjecati moralni status institucionalnog konteksta. Prije nego što možemo evaluirati individualno ponašanje moramo moralno evaluirati pozadinski institucionalni kontekst u kojem se ta individualna radnja odvija. Pokušajmo to pojasniti na primjeru koji nam daje Mandle:

'Potrošiti dolar u nekoj trgovini može biti moralno bezopasno kada gledamo samo lokalni kontekst. Ali, uz takva slična ponašanja mnogih drugih djelatnika, ta kupovina može služiti da obogati vlasnika i pruža mu nepravu prednost u pogađanju nad svojim radnicima koje onda može iskorištavati. Tada ta kupovina nije toliko bezopasna. Ipak, ne možemo od djelatnika očekivati da anticipira sve načine na koje njihovo ponašanje u kombinaciji s drugima vodi do nepoželjnih i neprihvatljivih posljedica.'³⁷

Da bismo izbjegli takve nepoželjne i neprihvatljive posljedice našeg ponašanja, koje su pored toga i nepravedne posljedice, moramo se pouzdati u institucije koje na pravedan način odgovaraju na ovu vrstu nepredvidivih posljedica. U ovom je slučaju to neki oblik

³⁶ R. Nozick, *Anarhija, država, utopija* (prev. B. Jakovlev; Zagreb, Naklada Jesenski i Turk, 2003); Waldron, 'Special Ties and Natural Duties', 22 - 24

³⁷ Jon Mandle, *What's Left of Liberalism?* (Lanham: Lexington Books, 2000), 27

porezne politike koji sprječava akumulaciju moći i bogatstva koja povećava vjerojatnost da će doći do ovakvog oblika iskorištavanja.

Ono što nam dakle treba da bismo mogli ispunjavati dužnost pravednosti je ono što Rawls naziva *osnovna struktura društva*. 'Osnovna struktura razumije se kao način na koji se glavne društvene institucije uklapaju u jedan sustav te na koji one dodjeljuju fundamentalna prava i dužnosti te oblikuju raspodjelu koristi koje proizlaze iz društvene kooperacije. Stoga politički ustav, pravno priznati oblici vlasništva, organizacije ekonomije, narav obitelji – sve to pripada osnovnoj strukturi.'³⁸ Osnovna je struktura predmet Rawslove teorije pravednosti jer ona osigurava da će naše interakcije biti pravedne – zato Rawls pravednost koja se odnosi na osnovnu strukturu naziva 'pozadinska pravednost'. Institucije osnovne strukture osiguravaju pravedne pozadinske uvjete u kojima se odvijaju djelatnosti pojedinaca. Pozadinska se pravednost odnosi dakle na osnovne političke, ekonomske i socijalne institucije društva i kao takvu je valja razlikovati od nečega što možemo nazvati lokalna pravednost koja se odnosi na naše svakodnevne interakcije. Uspostavljanje pozadinske pravednosti ima prioritet nad pravednošću naših svakodnevnih interakcija zato jer 'uvjeti koji su potrebni za pozadinsku pravednost mogu biti potkopani čak i ako nitko ne djeluje nepravično ili je svjestan kako sveukupni rezultat mnogih zasebnih razmjena utječe na mogućnosti drugih. Ne postoje dostupna pravila koja mogu spriječiti te neželjene posljedice, a čije je slijeđenje smisleno zahtijevati od ekonomskih djelatnika u njihovim svakodnevnim transakcijama.'³⁹ Važno je dakle uvidjeti da razlog uspostavljanja pozadinske pravednosti nije taj što su ljudi dvolični i skloni prevarama pa su pravo i država potrebni da bi pojedince spriječili od toga da namjerno postupaju nepravično, ili ih prisiliti da se ponašaju u skladu s pravednošću, već 'upravo suprotno, tendencija je prije u tom smjeru da se pozadinska pravednost potkopava čak i kada postupaju pravično: sveukupni rezultat zasebnih i neovisnih transakcija udaljava se, a

³⁸ John Rawls, *Politički liberalizam*, 231

³⁹ Ibid, 239

ne približava pozadinskoj pravednosti...Stoga su nam potrebne posebne institucije da bismo sačuvali pozadinsku pravednost te posebna koncepcija pravednosti da bismo definirali kako te institucije trebaju biti uspostavljene.⁴⁰

Važnost pozadinske pravednosti valja istaknuti i zbog sljedeća dva razloga. Prvi je taj da su 'velika zla ljudske povijesti – nepravedni ratovi i opresije, religijski progoni i negiranje slobode savjesti, glad i siromaštvo, a da ne spominjemo genocid i masovna ubojstva – proizašla iz političke nepravde.⁴¹ Svaka organizacija društva koja je nužna za bilo kakvu kooperaciju koja onda olakšava ljudski život i stvara dobra i lagodnosti koja bez kooperacije ne bi mogla nastati može vrlo lako stvoriti organizirano zlo koje može generirati nepravde velikih razmjera. Otklanjanje političke nepravde, u vidu pravednih institucija koje organiziraju društvo, a potrebne su za kooperaciju, nužno je da bi se spriječila gore navedena velika zla. Možemo reći da je uspostavljanje pravedne osnovne strukture nešto kao primarna hitna zadaća koja sprječava generiranje velikih nepravdi i ljudske patnje.

Treće, pozadinska pravednost i osnovna struktura su ujedno važni i zbog poimanja nas samih na mjestu određenih društvenih uloga kao što je i uloga građanina: 'Kakve smo osobe je na neki način oblikovano i time kako poimamo sami sebe, a na to ipak utječu i društveni oblici pod kojima živimo.⁴² Naravno, to se najjasnije odnosi na instituciju obitelji, ali Rawls ističe i utjecaj drugih dijelova osnovne strukture kao što su političke i ekonomske institucije kao važne u oblikovanju naše samo-koncepcije. Tako će u *Teoriji pravednosti* reći da društveni sustav 'djelomice određuje koja vrste osobe građanin želi biti kao i koja vrsta osobe on jest. Ekonomski sustav nije samo institucionalno sredstvo za zadovoljavanje postojećih želja i potreba nego način kreiranja i oblikovanja naših budućih želja.⁴³ U *Političkom liberalizmu* to kaže još jasnije kada govori o talentima i sposobnostima koje pojedinac

⁴⁰Ibid, 239 - 240

⁴¹ John Rawls, *The Law of Peoples with 'The Idea of Public Reason Revisited'* (Cambridge. Harvard University Press, 1999), 7

⁴² John Rawls, 'The Independence of Moral Theory' u *Collected Papers*, 300

⁴³ John Rawls, *A Theory of Justice*, 229. Isto to ponavlja i u *Političkom liberalizmu*, 241

posjeduje: 'Među elementima koji utječu na ostvarenje prirodnih sposobnosti jesu društveni stavovi ohrabrivanja i potpore te institucije koje se brinu za njihovo izvježbavanje i upotrebu. Tako čak ni potencijalna mogućnost nije nešto na što ne utječu postojeći društveni oblici i slučajnosti tijekom života do toga trenutka. Stoga ne samo naši krajnji ciljevi i nade nego i naše ostvarene sposobnosti i talenti u velikoj mjeri odražavaju našu osobnu povijest, mogućnosti i društveni položaj.'⁴⁴

Možemo dakle zaključiti da će za ispunjavanje naše dužnosti pravednosti pravedna osnovna struktura biti od primarne važnosti. Kao prvo, zbog nemogućnost posjedovanja svih relevantnih informacija o mogućim posljedicama naših radnji, koje mogu ispasti i nepravedne, oblikovanje pravedne osnovne strukture će nam omogućiti da se ponašamo u skladu s pravednošću. Drugo, oblikovanje osnovne strukture možemo shvatiti i kao hitnu zadaću da bismo otklonili velike nepravde i patnje ljudi. Treće, oblikovanjem pozadinske pravednosti stvaramo sliku o nama samima kao sudionicima u kooperaciji.

Thomas Pogge to lijepa sažima u sljedećem podužem citatu:

'(M)i ne možemo konceptualno ili kauzalno evaluirati što činimo drugima bez razumijevanja strukture temeljnih pravila koji daju značenje našim radnjama i propustima i određuju njihove (često udaljene) reperkusije. Niti možemo jednostavno uzeti ta temeljna pravila zdravo za gotovo. Do nekog doseg izbor temeljnih pravila, način na koji strukturiramo ljudsku interakciju, ovisi o nama kolektivno, i posljedice tog izbora su od najvažnijeg moralnog značaja. Suočeni s pitanjem kako se trebamo ponašati unutar društvenog konteksta ne možemo jednostavno slijediti društvene institucije koje prevladavaju nego ih moramo propitati s moralnog stajališta. Gdje su one pravedne s njima se treba složiti i podupirati ih. Gdje su one nepravedne trebamo ispitati kako možemo doprinijeti njihovom reformiranju i

⁴⁴ Ibid; 242

možda pomoći u ublažavanju nekih od njihovih posljedica. Gdje (pravedne) institucije nedostaju, zadaća je da ih pomognemo stvoriti.⁴⁵

Naravno, anarhistička verzija prigovora s kojim smo započeli bi mogla prihvatiti ove razloge o važnosti osnovne strukture i pozadinske pravednosti, ali i dalje postaviti pitanje zašto bi trebali oblikovati osnovnu strukturu neke pojedine *države* čije su granice, između ostalog, proizvod povijesne kontingencije i iskaz povijesne arbitrarnosti posjedovanja i nepravednog korištenja moći?

Nerazumno bi bilo tvrditi da današnje države nisu nastale i stekle svoje granice na često nepravedan i nasilni način. Taj bi prigovor, koliko mi je poznato u Europi mogao izbjeći jedino Island koji je naseljen kao izoliran otok bez nasilnih činova nad bilo kojom populacijom. Međutim, neke stvari moramo prihvatiti kao datosti. Rađamo se u društvima koja su oblikovana kao države. Prvo, zbog djelotvornosti dobro je da postoji ekskluzivna jurisdikcija pravednih institucija nad određenim teritorijem. U današnjem svijetu ekskluzivna jurisdikcija podrazumijeva jurisdikciju države.⁴⁶ Drugo, uspostavljanje osnovne strukture društva je hitna zadaća da bismo mogli ispunjavati našu dužnost pravednosti. Budući da se rađamo u političkom svijetu kojeg čine države i mi se rađamo u državama. Granice države (na koji god način u povijesti nastale) već određuju s kojim smo ljudima u direktnoj institucionalnoj kooperaciji. Moralni zahtjev pravednosti se tako primarno odnosi na one s kojima dijelimo osnovnu strukturu društva u kojem se rađamo, a to su pripadnici države kojoj pripadamo ili unutar koje sudjelujemo u kooperaciji. Naravno da to ne isključuje mogući zahtjev za kompenzacijom prošlih nepravdi, brigu za buduće generacije ili zahtjeve globalne pravednosti, ali hitna zadaća je uspostaviti pravednost osnovne strukture države.

⁴⁵Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Cornell: Cornell University Press, 1989), 25

⁴⁶Michael Walzer, *Područja pravde* (prev. I. Vujačić, Beograd, Filip Višnjić, 2000), 70

1.6 Pravednost kao recipročnost

Drugi prigovor o utemeljenju legitimnog autoritetu u prirodnoj dužnosti pravednosti odnosi se na moguću preveliku zahtjevnost političkih obaveza koje bi takva dužnost generirala. Prihvatanje i podržavanje pravednih institucija često može biti teško za pojedinca. One uključuju takve zahtjeve kao što su plaćanje poreza, vojna služba i poslušnost zakonu što pojedincima može nametnuti velike troškove i bitno utjecati na njihove privatne interese. Dužnosti pravednosti koje povlače i dužnost da podržavamo pravedne institucije tako mogu izgledati kao da u ime nekog općeg dobra ili altruizma generiraju obaveze koje nameću prevelike troškove pojedincima. Takav zaključak može proizići i iz činjenice što Rawls u dužnosti pravednosti uključuje ne samo dužnost da podupiremo i prihvaćamo pravedne institucije koje postoje već i dužnost da promičemo pravedna uređenja koja još nisu uspostavljena. Povijesno iskustvo nam je pokazalo da su ljudi koji su promicali pravedna uređenja koja još nisu bila uspostavljena, pogotovo unutar nepravednih uređenja, podnosili znatne troškove i upravo ih zato smatramo moralnim herojima i uzorima. Ljudi poput Sophie Scholl, Martin Luther King Jr., Gandhi, u povijesti su označeni kao heroji upravo zato jer su za uspostavljanje pravednih uređenja učinili više nego što se to od njih tražilo. Teorija koja bi tvrdila da su oni samo poštovali dužnost pravednosti koja se ionako na sve nas odnosi bila bi s pravom na udaru prigovora supererogacije.

Međutim, odmah valja istaknuti da je dužnost da promičemo pravedne institucije koje ne postoje ograničena kvalifikacijom troška. Imamo dužnost promicati pravedne institucije, ali kada to možemo učiniti bez velikog troška po nas. Iz ove je kvalifikacije jasno da je ta dužnost 'slaba' – to jest, da će ispunjavanje ove dužnosti ovisiti o vanjskim okolnostima koji će određivati koliki trošak moramo podnijeti da je ispunimo. Kvalifikacija troška nam objašnjava zašto oni koji su zbog ispravljanja nepravdi podnosili veliki trošak zaslužuju moralnu pohvalu. Također, iako slaba dužnost, govori nam pod kojim ju uvjetima kršimo.

Ako, na primjer, možemo glasovati između dvije opcije A i B, od kojih je A pravednija, ali mi ipak glasujemo za B zato jer nam ta opcija donosi veće ostvarenje naših privatnih interesa, tada kršimo ovu dužnost pravednosti⁴⁷. Ipak se kvalifikacija troška ne odnosi na svaki mogući gubitak koji naši interesi mogu pretrpjeti u pravednom uređenju. Da bismo to objasnili moramo se okrenuti pitanju na koji način Rawls shvaća pravednost.

Odgovor na ovo pitanje je vrlo važan i zbog činjenice da je dužnost da prihvaćamo pravedne institucije 'jaka' dužnost u tom smislu da nema kvalifikaciju troška. Dužnost da prihvaćamo pravedne institucije koje postoje je snažnija od dužnosti da ih stvaramo u uvjetima gdje ne postoje upravo zato jer prvu moramo ispunjavati bez obzira na mogući trošak. Koje je objašnjenje ove dužnosti? Ono će ovisiti o načinu na koji shvaćamo pravednost. Prvo shvaćanje može biti to da pravednost shvatimo kao nepristranost, u tom smislu da je potpuno lišena pozivanja na naš interes. U ovom je slučaju jasno zašto dužnost pravednosti nema kvalifikaciju troška – zato jer trošak nije bitan, za pravednost je važno samo opće dobro, a privatni interes ionako trebamo zanemariti. Drugo shvaćanje pravednosti može biti kao uzajamna korist. Ovakvo je shvaćanje pravednosti utemeljeno u racionalnim interesima ljudi koji se slažu oko minimalnog troška koji se mora podnijeti da bi bila osigurana kooperacija drugih. Oba su ova shvaćanja pogubna za dužnost pravednosti. Prvi, zato jer se isključivo oslanja na altruizam i samim time može biti prezahtjevan jer zanemaruje privatne interese osoba, pogotovo ako se dužnost pravednosti shvati kao jaka dužnost. Drugi, zato jer zanemaruje samu narav pojma pravednosti kao moralnog pojma, oslanjanjem na modele kao što je teorija igara zanemaruje moralnu narav i pravednosti i osoba.⁴⁸ Ispravan put je onaj koji će zahvatiti i privatne interese osoba i njihovu moralnu narav. Rawlsovo

⁴⁷ Ovo je, u stvari, vrlo blisko onome što Rawls u *Političkom liberlaizmu* zove 'dužnost građanstva' o čemu će u daljnjem dijelu teksta biti još riječi.

⁴⁸ Gaus posebno ističe da ovakav instruemntalistički pristup moralnim pojmovima kao što je pravednost ne može adekvatno utemeljiti naše moralne obaveze jednostavno zato jer ih mi ne poimamo na takav način: „Naše moralne prakse izražavaju naš moralni osjećaj da nam se duguje određeno ponašanje od strane onih s kojima smo u interakciji. Instruemntalist i utilitarist može objasniti korisnost naših moralnih osjećaja i stavova u reguliranju društvenog života, ali javno realiziranje te korisnosti nije dovoljno da utemelji naše reaktivne stavove.“ (Gaus, „On the Appropriate Mode of Justifying a Public Moral Constitution“).

shvaćanje pravednosti u vidu recipročnosti čini upravo to jer 'ideja recipročnosti leži između ideje nepristranosti koja je altruistička (potaknuta općim dobrom), te ideje uzajamne koristi shvaćene kao činjenice da svaka osoba izvlači korist s obzirom na svoju sadašnju ili očekivanu buduću situaciju.⁴⁹ Ideja recipročnosti leži između ovih dvaju shvaćanja jer za razliku od uzajamne koristi nije motivirana egoističnim motivima, a za razliku od nepristranosti shvaća da se ne može tražiti da osoba podrži kao pravedni neki poredak ukoliko nema neku dobit od njega.⁵⁰ Na ovom stupnju ulazi ono što smo prije nazvali dužnost *fair play*a koja traži od osoba da daju svoj pravični udio u shemi kooperacije u kojoj ostvaruju neku dobit. No, da dužnost *fair play*a ne bi skliznula u uzajamnu korist utemeljenu u čistoj racionalnoj prudenčijalnosti mora postojati neka intrinzična motivacija za recipročnost, a to je dužnost pravednosti. Zato dužnost pravednosti da podržavamo pravednu osnovnu strukturu nema kvalifikaciju troška, dok političke obaveze koje su određene našim pravičnim udjelom unutar osnovne strukture imaju takvu kvalifikaciju jer se ne može tražiti od nas da dajemo svoj udio i time podnosimo trošak ako nemamo nikakvu dobit. Iz ovog je razloga pravedna osnovna struktura shvaćena kao *pravični sustav kooperacije*. Možemo ukratko reći da je zahtjev recipročnosti taj da svaka osoba koja je uključena u kooperaciji treba ostvariti korist (temelji za dužnost *fair play*-a), ali ne na način na koji to traži model uzajamne koristi, nego na onim temeljima koji su pravični (dužnost pravednosti).

Da bismo zahvatili značenje pravičnog sustava kooperacije potrebno je, ukratko, zahvatiti model osoba koji su sudionici kooperacije. Tim ću se modelom iscrpnije baviti u sljedećem poglavlju pa ću ga sada samo ukratko opisati da bismo vidjeli kako se uklapa i objašnjava ideju pravične kooperacije. Kao prvo, važno je naglasiti da govorimo o osnovnoj

⁴⁹ John Rawls, *Politički liberalizam*, 14 - 15

⁵⁰ Ovo je ukratko ono što tvrdi Allan Gibbard u „Constructing Justice.“ *Philosophy and Public Affairs* 20 (1991): 264 – 279. O drugačijem shvaćanju o tome kako su u stvari ideja recipročnosti i nepristranosti puno bliže nego što je ovdje prikazano vidi u Jiwei Ci, *Two Faces of Justice*. (Cambridge, Harvard University Press, 2006), 41 – 44. Iako bih se mogao složiti s tim stajalištem ovdje ne želim ulaziti u tu raspravu već prihvaćam Rawlsovo i Gibbardovo razlikovanje.

strukturi društva kao sustavu kooperacije, a ne o raznim udrugama koje mogu isticati druge značajke kod pojedinaca kao što su određene vrline ili vjerovanja. Za osnovnu strukturu shvaćenu kao kooperaciju važno je osobama pripisati dvije moralne moći: osjećaj pravednosti i sposobnost za koncepciju dobra. Osjećaj pravednosti je sposobnost da se razumije, primjeni i djeluje na temelju koncepcije pravednosti koja karakterizira pravične uvjete društvene kooperacije. Pravični sustav kooperacije temelji se na ideji recipročnosti koja zahtijeva da uvjeti suradnje budu oni koje svaki sudionik može razložno prihvatiti. Razložno se prihvaćanje ovdje i dalje odnosi na osjećaj pravednosti, a ne na privatni interes pojedinca. Zato osjećaj pravednosti uključuje i 'spremnost, ako već ne želju, da se s drugima djeluje na temelju uvjeta koje i oni mogu prihvatiti.'⁵¹ No, ne možemo stati na osjećaju pravednosti jer bismo onda skliznuli u nepristranost i zanemarili važan aspekt osoba, a taj je da one imaju svoje parcijalne interese koje žele slijediti. Zato je potrebno uzeti u obzir drugu moralnu moć koja se odnosi na 'sposobnost da se formira, revidira i racionalno slijedi svoj vlastiti racionalni interes ili dobro.'⁵² Moramo dakle uzeti u obzir činjenicu da ljudi u svakom trenutku imaju određeni skup interesa koje žele ostvariti. Zato pravična kooperacija uzima u obzir oba ova elementa. Prvo mora postojati zajednička ideja pravičnih uvjeta kooperacije koje svaka osoba razložno prihvaća. I drugo, mora biti takva da donosi neku dobit ili korist pojedincima koji se razlikuju po svojim interesima. Uzmimo, na primjer, obvezu plaćanja poreza. Ja mogu smatrati da na temelju dužnosti pravednosti, pravedna osnovna struktura ima legitimni autoritet da mi propiše i uzme porez. No, osnovna struktura mi ne može propisati porez, ukoliko ja nemam nikakvu korist od takve osnovne strukture. Ne može mi nametnuti plaćanje poreza ukoliko ja ne sudjelujem u društvenoj shemi kooperacije. Kada bi to učinila tada ne bi bila pravedna i ne bi se mogla temeljiti na dužnosti pravednosti. Možemo reći da je dužnost pravednosti temelj za legitimni autoritet pravedne osnovne strukture, koja je pravedna ukoliko

⁵¹ John Rawls, *Politički liberalizam*, 17

⁵² *Ibidem*

ispunjava uvjete pravičnog sustava kooperacije. Pravični sustav kooperacije nam propisuje političke obaveze koja moramo ispunjavati na temelju dužnosti *fair play*. Iz tog se razloga dužnosti pravednosti ne može uputiti prigovor supererogacije jer ne može biti prezahtjevan uvjet koji traži od nas da damo svoj pravični udio u kooperaciji. Ovdje valja istaknuti da privatni interesi o kojima smo govorili nisu samo materijalni, iako se to moglo do sada zaključiti, već se mogu i trebaju shvatiti puno šire. Ne odnosi se interes samo na problem poreza gdje ja mogu svoja dobra, koja dajem kao porez, koristiti za svoj privatni hobi ili za druge stvari koje su mi u interesu. Interes možemo shvatiti i kao vrijednosti, uvjerenja ili stavove koje prihvaćamo. Pravični udio kooperacije se onda odnosi na pitanje granice do koje smijemo promicati takve naše interese u određivanju uvjeta kooperacije koje određuju naše političke i zakonske obaveze. Ovom se pitanju sada okrećemo u objašnjavanju kako politički liberalizam izbjegava stručnjak/šef pogrešku koju smo postavili modelu praktičnog rasuđivanja.

1.7 Liberalno načelo legitimnosti i dužnost građanstva

U raspravi o utemeljenju legitimnog autoriteta na temelju praktičnog rasuđivanja rekli smo da je pogrešno legitimni autoritet države ili sada možemo reći osnovne strukture graditi na tome što pomaže građanima da što bolje slijede svoje razloge koji proizlaze iz njihove racionalnosti. Ovu smo pogrešku, pozivajući se na Estlunda, nazvali stručnjak/šef pogreška jer to što netko zna kako ću najbolje slijediti svoje razloge ne povlači moralno pravo da mi ta osoba izdaje naredbe, a odnos autoriteta upravo to i zahtijeva. Na koji način put kojim ide politički liberalizam izbjegava ovu pogrešku? Rekli smo da autoritet osnovne strukture proizlazi iz naše dužnosti pravednosti i da mu to daje moralno pravo da upravlja našim djelovanjem. Naravno, osnovna struktura mora biti pravedna, a rekli smo da je pravedna

ukoliko ispunjava uvjet recipročnosti, to jest ukoliko je uspostavljena kao pravični sustav kooperacije. Kooperacija znači da 'svi koji su angažirani u njoj i koji obavljaju svoj dio onako kako to zahtijevaju pravila i procedure će na prikladan način izvući korist.'⁵³ To znači da se prihvaća da svaki sudionik ima racionalni interes ili dobro. Da bismo izbjegli stručnjak/šef pogrešku važno je tko određuje pravila i procedure kooperacije. Prema političkom liberalizmu ta pravila su određena time da li ih prihvaćaju oni koji kooperiraju. Ta pravila trebaju biti javno prihvaćena ili javno opravdana. Na što se to javno opravdanje ima pozvati? Vidjeli smo da se ne može pozvati na naše privatne razloge, preferencije ili interese jer onda ne možemo izaći iz stručnjak/šef pogreške. Javno opravdanje na tim temeljima mogu postići razni modeli teorije igara, a da nigdje ne zahvate moralnu narav pojmova kao što su autoritet ili pravednost. Naravno, takvi modeli mogu uvelike objasniti ljudsko ponašanje u mnogim aspektima i pokazati nam što bi idealno racionalni pojedinci trebali činiti, ali ne mogu zahvatiti naš moralni aspekt koji uključuje dužnosti i prava. Javno opravdanje kako ga shvaća politički liberalizam poziva se, ne na racionalnost, nego na osjećaj pravednosti o kojem smo govorili objašnjavajući kooperaciju. Osjećaj pravednosti Rawls još zove i razložnost, pa ćemo dalje koristiti taj termin iako ćemo ga detaljnije objasniti u sljedećem poglavlju. Razložnost je pojam s moralnim sadržajem, 'a kad ih se pita što je razložno u ovom moralnom smislu, tehničke teorije igara šute.'⁵⁴

No, ipak javno opravdanje je *opravdanje nekome*, za razliku od *opravdanja simpliciter*, i sastoji se u međusobnom nuđenju razloga. Osoba X opravdava Y nekoj drugoj osobi Z tako što joj nudi razloge za Y. Prema političkom liberalizmu građani jedni drugima opravdavaju koncepciju pravednosti kojom ima biti uređena osnovna struktura društva na temelju razloga koji ne proizlaze iz racionalnosti već iz razložnosti. Jedino na taj način može biti opravdana politička moć autoriteta da izdaje zapovijedi koje građani imaju obavezu

⁵³ Ibid, 16

⁵⁴ Allan Gibbard, 'Constructing Justice' 265

slušati. U liberalno demokratskim uređenjima krajnju političku moć imaju građani koji tu moć koriste jedni nad drugima. Građani su ujedno i subjekti i objekti političke prisilne moći. Misao da političke institucije trebaju biti opravdane građanima koje oni obvezuju na temelju razložnosti zahvaćena je Rawlsovim *liberalnim načelom legitimnosti* koji zahtijeva da je 'naše korištenje političke moći prikladno, a to znači opravdano, samo kada se koristi sukladno s ustavom za čije se bitne elemente može razložno očekivati da ih mogu prihvatiti svi građani u svjetlu načela i ideala prihvatljivih njima kao racionalnim i razložnim osobama.'⁵⁵ Ovo je načelo legitimnosti jer poštujući ga građani njime daju legitimitet svome autoritetu, koji se onda prenosi na osnovnu strukturu pravednosti. Drugim riječima, koncepcija pravednosti koja uređuje osnovnu strukturu društva treba zadovoljiti liberalno načelo legitimnosti, to jest, treba biti razložna.

Pitanje koje nam se sada postavlja je otkud proizlazi ovo načelo legitimnosti. Naime, do sada smo govorili da legitimno opravdanje autoriteta proizlazi iz zahtjeva pravednosti, to jest da odgovor na pitanje tko ima legitimni autoritet proizlazi iz odgovora na pitanje što pravednost zahtijeva od građana ili osoba da učine. U odgovoru na to pitanje smo se pozvali na prirodnu dužnost pravednosti da podržavamo i uspostavljamo pravedne institucije. Kao predmet pravednosti smo postavili osnovnu strukturu društva i kao ispravno shvaćanje pravednosti recipročnost koja zahtijeva pravične uvjete kooperacije koji promiču interese građana. Krajnji autoritet u demokratskim društvima imaju građani koji da bi ga legitimno koristili moraju odgovoriti na zahtjeve pravednosti koji proizlaze iz dužnosti pravednosti. No, prema dosadašnjem izlaganju izgleda dovoljnim pronaći ono što pravednost zahtijeva, to jest onu koncepciju pravednosti koja uistinu jest pravedna i na temelju nje opravdati državno djelovanje ili autoritet osnovne strukture. Onima koji ne prihvate propise ili obveze koji proizlaze iz te koncepcije pravednosti uvijek se može, na temelju normativnog pristanka,

⁵⁵ John Rawls, *Politički liberalizam*, 122

odgovoriti da su trebali prihvatiti na temelju prirodne dužnosti pravednosti. Zašto se pozivati na nešto kao što je liberalno načelo legitimnosti kada već imamo prirodnu dužnost pravednosti i načelo normativnog pristanka? Ili, kako iz dužnosti pravednosti koje traži da podržavamo pravedno uređenje može proizaći načelo legitimnosti koje traži da podržavamo i uspostavljamo legitimno uređenje? Vratimo li se na prethodni slučaj nesreće možemo pitanje postaviti ovako – nije li autoritet medicinske sestre proizašao iz činjenice da najbolje zna kako ćemo ispuniti našu dužnost pomaganja, a ne iz ispunjavanja nekog dodatnog uvjeta koji traži da spasitelj razložno prihvati njegove naredbe?

Odgovor na ova pitanja sa stajališta političkog liberalizma je, u stvari, vrlo jednostavan iako ću se s njime baviti u preostalim dijelovima rada. U liberalnim društvima karakteriziranim razložnim pluralizmom⁵⁶ ne postoje osobe ili grupe koje kao medicinske sestre u primjeru nesreće najbolje znaju koja je koncepcija pravednosti ona ispravna ili najpravednija i koju svi trebaju prihvatiti da bi ispunili dužnost pravednosti. Takvu koncepciju možemo nazvati *savršena* koncepcija pravednosti. U razložnom pluralizmu, karakteriziranim različitim metafizičkim, filozofskim i religijskim učenjima postoji više takvih *savršenih* koncepcija pravednosti. Na primjer, hedonističko utilitaristička *savršena* koncepcija pravednosti može biti utemeljena u načelu maksimiziranja sreće, katolička *savršena* koncepcija pravednosti može biti utemeljena u prirodnom zakonu, itd. Svaku koncepciju pravednosti možemo podijeliti na tri nivoa: nivo A podrazumijeva neko dublje moralno ili religijsko učenje (načelo korisnosti ili prirodni zakon); nivo B podrazumijeva neka osnovna prava ili slobode (pravo na slobodu govora, udruživanja, pravo na vlasništvo ili stjecanje nekih dobara); nivo C podrazumijeva konkretne propise (priznavanje homoseksualnih brakova, dopuštanje ili zabranjivanje neofašističkih marševa, dopuštanje ili nedopuštanje financiranja političkih kampanja). Hoće li odluka na nivou C biti pravedna ili neće, ovisit će o

⁵⁶ O ideji razložnog pluralizma više će biti riječi u sljedećem poglavlju.

opravdanju te odluke pozivanjem na nivo B ili nivo A. Savršena koncepcija pravednosti se ne mora pozvati na nivo B da bi obranila odluku na nivou C, već može sve opravdati pozivanjem na nivo A. Katolici mogu reći da je nedopustivo priznavati homoseksualne brakove zato jer je to u sukobu s prirodnim zakonom dok hedonistički utilitaristi to mogu braniti pozivajući se na načelo maksimiziranja sreće. No, na koji način oni drugim građanima mogu opravdati svoj autoritet u donošenju te odluke? Ne mogu se pozvati na prirodnu dužnost pravednosti i normativni pristanak jer zahtjev pravednosti nije zahtjev da prihvatimo određeno učenje na nivou A. Tvrditi takvu stvar značilo bi ne prihvatiti pluralizam i pozvati se na svoju prisilnu moć koja može uspostaviti de facto autoritet, ali ne može uspostaviti autoritet kao moralnu moć. Drugim riječima ovakvu stvar tvrdi moralni autoritarijanac (str. 7). Jednako tako, ovo je primjer stručnjak/šef pogreške gdje se ovi građani mogu protumačiti kao stručnjaci po pitanju toga što njihovo učenje zahtijeva, ali im to ne daje pravo da izdaju komande drugima koji ta učenja ne prihvaćaju. Politički liberalizam koji prihvaća i ideju javnog opravdanja i ideju razložnog pluralizma ne može prihvatiti uređenje društva na temelju *savršene* koncepcije pravednosti.

Ono što politički liberalizam prihvaća je da odluke na nivou C moraju biti opravdane pozivanjem na nivo B kojeg prihvaćaju građani neovisno o razlikama na nivou A. Nivo B je ono što razložni građani prihvaćaju, prema tome će koncepcija pravednosti koja je utemeljena na tom nivou biti *razložna* koncepcija pravednosti, a ne *savršena* koncepcija pravednosti. Ova je koncepcija razložno pravedna zato jer ne proizlazi iz dubljih učenja i njezine konkretne odluke mogu čak biti u sukobu s nekim postavkama tih učenja. Na primjer, moguće je da će se pozivanjem na osnovna prava i slobode obraniti prava homoseksualaca na brak iako je to u sukobu s katoličkim učenjem. Ono što nije u sukobu s katoličkim učenjem su upravo osnovna prava i slobode. Politički liberalizam smatra da bi građani koji prihvaćaju katoličko učenje mogli to pravo prihvatiti kao razložno pravedno iako ne kao savršeno pravedno. Da bi se

izbjegla neopravdana prisila i opresija nad pluralizmom sve opravdanje se mora temeljiti na nivou B, a to je upravo što načelo liberalne legitimnosti traži. Razložna koncepcija pravednosti je ona koja se temelji na načelu liberalne legitimnosti.

No, što razložnoj koncepciji pravednosti koja zadovoljava načelo liberalne legitimnosti daje autoritet? Prirodna dužnost pravednosti kako smo je do sada shvaćali ne može biti temelj za autoritet razložne koncepcije pravednosti jer se ona jednako odnosi i na savršenu koncepciju pravednosti. Načelo liberalne legitimnosti pretpostavlja dužnost koju građani liberalnih pluralnih demokracija imaju kao građani, a to je dužnost građanstva koja znači to da 'budemo u stanju da jedni drugima u pogledu onih fundamentalnih pitanja objasnimo način na koji načela i postupci što ih zagovaramo i za koje glasujemo mogu biti poduprti političkim vrijednostima javnog uma.⁵⁷ Fundamentalna pitanja koja Rawls ovdje spominje su pitanja osnovne strukture, a političke vrijednosti su one koje smo stavili na nivo B. Da bi osnovna struktura bila pravedna mora biti podržavana od strane građana. To podržavanje se ne može temeljiti na određenoj savršenoj koncepciji pravednosti jer ona zahtijeva promicanje učenja koje ne dijele svi građani, a to onda znači opresiju nad razložnim pluralizmom. Također, ne može se utemeljiti na nekoj ravnoteži interesa zato jer politički liberalizam odbacuje shvaćanje pravednosti kao uzajamne koristi. Podržavanje pravedne osnovne strukture je opravdano ukoliko je moralno motivirano (prirodna dužnost pravednosti) i ukoliko je u skladu s razložnim pluralizmom. Ova dva uvjeta zajedno – moralna motivacija i razložni pluralizam - nam daju moralnu dužnost građanstva. Dužnost građanstva proizlazi iz prirodne dužnosti pravednosti i to ovu dužnost čini moralnom. Moralnom u tom smislu da ne možemo legalno kazniti osobu koja krši tu dužnost, ali da imamo moralno pravo ili moralnu moć naše odluke koje su u skladu s liberalnim načelom legitimnosti primijeniti i na tu osobu. Sada možemo vidjeti kako je dužnost građanstva u skladu s dužnosti pravednosti kao što smo

⁵⁷ John Rawls, *Politički liberalizam*, 195

naveli na str. 22. Tamo smo rekli da osoba krši dužnost pravednosti kada birajući između dvije opcije od kojih je jedna pravednija odabire onu koja je manje pravedna zato jer to promiče njezin interes. Upravo se to odnosi na dužnost građanstva, osoba koja odabire opciju koja je u skladu s njezinom savršenom koncepcijom pravednosti, ali je ne može opravdati drugima koji ne prihvaćaju tu savršenu koncepciju krši dužnost građanstva. Dužnost građanstva svoje moralno utemeljenje nalazi u dužnosti pravednosti.

Naravno, netko bi mogao prigovoriti da je prirodna dužnost pravednosti jednako tako na nivou A kao i druga učenja koja sam naveo na tom nivou, to jest da je to dio neke posebne sveobuhvatne doktrine, ali to je neizbježno ukoliko od političke koncepcije pravednosti tražimo da bude i moralna koncepcija. Iako politički liberalizam pokušava izbjeći utemeljenje koncepcije pravednosti pozivanjem na nivo A ipak se mora pozvati na moralnu narav pojedinaca. To ističe i Rawls u *Političkom liberalizmu*: 'Moramo započeti od pretpostavke da je razložno pravedno političko društvo moguće, a da bi bilo moguće, ljudska bića moraju imati moralnu narav, ne, naravno savršenu moralnu narav, no ipak takvu koja može razumjeti razložnu političku koncepciju ispravnoga i pravednosti, djelovati na temelju nje te biti njome dovoljno potaknuta kako bi poduprla društvo upravljano njezinim idealima i načelima.'⁵⁸

Dio naše moralne naravi je osjećaj dužnosti pravednosti, ali i prihvaćanje pluralizma koji zajedno čine dužnost građanstva. Taj dio naše moralne naravi je naša moralna moć razložnosti koju ću detaljnije objasniti u sljedećem poglavlju. Također, važno je objasniti i odnos između nivoa A koji je dio naše moralne moći racionalnosti i razložnosti. Taj odnos se u političkom liberalizmu shvaća kroz ideju preklapajućeg konsenzusa koji je predmet trećeg poglavlja

⁵⁸ Ibid, LIII

2. RACIONALNOST I RAZLOŽNOST

Liberalna politička koncepcija treba započeti s političkom koncepcijom nas samih kao slobodnih i jednakih. Slijedeći Rawlsa možemo reći da su ljudi slobodni i jednaki u svjetlu posjedovanja dviju moralnih moći. Ova koncepcija osobe mora biti normativna, ali mora biti prilagođena političkoj koncepciji pravednosti, a ne nekoj obuhvatnoj doktrini. Također, treba zahvatiti našu svakodnevnu koncepciju osoba, a ne biti istovjetna opisu ljudske prirode kakav se nalazi u prirodnim znanostima i društvenim teorijama.⁵⁹ Naravno da je opis ljudske prirode važan kao i opis prirodne ljudske psihologije: 'one mogu ograničiti održive koncepcije osoba i ideale građanstva, a moralne ih psihologije mogu podržati, no ne mogu diktirati koje moramo usvojiti.'⁶⁰ To da koncepcija osobe može podržati znanstveni opis ljudske prirode znači da koncepcija osobe u političkoj koncepciji pravednosti podrazumijeva da prihvaćamo ograničenja onoga što nam svijet dopušta (ne uvodimo elemente bezgraničnog altruizma ili visokog kvocijenta inteligencije), ali se pokušavamo ograničiti na općeprihvaćene stavove o ljudskoj prirodi i društvu. Politička koncepcija osobe ne temelji se na znanstvenom objašnjenju, ali ne smije niti kršiti znanstvene podatke.

Rawls će koncepciju osobe temeljiti na posjedovanju dviju moralnih moći: 'sposobnost za osjećaj pravednosti i sposobnost za neku koncepciju dobra. Osjećaj pravednosti je sposobnost da se razumije javna koncepcija pravednosti, primjeni i da se na temelju nje djeluje...Sposobnost za neku koncepciju dobra jest sposobnost da se oblikuje, da se revidira i da se racionalno slijedi koncepcija čovjekova racionalnog interesa ili dobra.'⁶¹ U svjetlu ovih dviju moći su osobe slobodne, a posjedovanje tih moći u nekom minimalnom stupnju koje ih čini kooperirajućim članovima društva ih čini jednakim. Kada kažemo da moramo djelovati na temelju načela koja shvaćaju građane kao slobodne i jednake znači da moramo djelovati na

⁵⁹ Rawls, *Politički liberalizam*, 16; vidi također Rawls *Justice as Fairness: A Restatement*, 20

⁶⁰ Rawls, *Politički liberalizam*, 18

⁶¹ *Ibid*, 17

temelju onih načela koja su konzistentna i daju smisao ovim sposobnostima. Konceptija osobe na temelju ovih dviju sposobnosti je *politička konceptija osobe* u tom smislu da zahvaća nužne sposobnosti osobe potrebne za političku kooperaciju u liberalno demokratskim društvima.

2.1 Konceptije dobra i sveobuhvatne doktrine

Kako bi mogli objasniti racionalnost i razložnost, važno je vidjeti što je konceptija dobra i sveobuhvatna doktrina. Da bi osobe mogle djelovati moraju imati neki cilj koji slijede. Moraju imati neki sustav vrijednosti koji im određuje koje ciljeve žele postići ili koje vrijednosti žele promicati. Taj sustav vrijednosti neke osobe je njena konceptija dobra.⁶² Drugim riječima, konceptija dobra je sustav ciljeva za koje osoba smatra da ih je vrijedno slijediti. 'Konceptija dobra tako se obično sastoji od više ili manje određene sheme krajnjih ciljeva, to jest ciljeva koje želimo ostvariti radi njih samih, kao i privrženosti drugim osobama te odanosti različitim skupinama ili udrugama. Te privrženosti i odanosti povlače za sobom vjernosti i sklonosti te je tako procvat osoba i udruga koji su objekti tih osjećaja također dio naše konceptije dobra.'⁶³ Konceptija dobra uključuje konceptiju onoga što je u ljudskom životu vrijedno. Budući da uključuje konceptiju onoga što je u ljudskom životu vrijedno, konceptija dobra je skup perfekcionistačkih sudova koji referiraju na sudove o tome što doprinosi ili je esencijalno vrijednom ljudskom životu i na sudove o intrinzičnim ili inherentnim vrijednostima. Konceptija dobra, to jest, ono što čini dobar život uključuje prvenstveno sljedeće elemente:

⁶² Gaus će to zvati 'evaluativni standard' tako da kada u daljnjim poglavljima budem iznosio pojmove konceptija dobra i evaluativni standard koristit ću ih kao sinonime.

⁶³ Ibidem

- a) Djelatna dobra – vrline ili dispozicije koje konstituiraju dobar život: na primjer, razum (posebno praktična mudrost), hrabrost, pravednost, umjerenost, integritet i iskrenost.
- b) Prudencijalna dobra – dobra ili vrijednosti koji doprinose dobrom životu osobe: na primjer, estetska iskustva, međuljudski odnosi, zabava i igra, znanje, itd.
- c) Način življenja – obrazac življenja neke osobe, koji uključuje posebno rangiranje djelatnih i prudencijalnih dobara i poseban način u njihovom realiziranju⁶⁴.

Nečija koncepcija dobra tako može kao krajnju vrijednost imati obiteljski život i posvećenost zajednici i sukladno time rangirati kao vrijednije one vrline i dispozicije kojima se ta vrijednost lakše postiže ili promiče. Netko drugi može smatrati vrijednim život ispunjen avanturama i istraživanjem pa sukladno tome rangirati neke druge vrline kao vrijednije.

U jeziku političkog liberalizma osim koncepcija dobra postoji još jedan termin koji se često koristi kada se govori o tome što građani prihvaćaju, a to su sveobuhvatne doktrine. Sveobuhvatne doktrine su religijska, filozofska ili moralna gledišta koja uključuju između ostalog, koncepcije o tome što je u našem životu vrijedno te ideale osobnog karaktera, kao i ideale prijateljstva, obiteljskih i udružbenih odnosa i mnogo toga drugog što oblikuje naše ponašanje, a u području našeg života kao cjeline.⁶⁵ Iako ovakva definicija sveobuhvatnih doktrina bitno nalikuje koncepciji dobra postoji razlika koja može biti vrlo važna. Naime, sveobuhvatne doktrine, budući da su religijski, moralni ili filozofski sustavi osim perfekcionistačkih sudova o tome što je u životu vrijedno sadrže i dublja vjerovanja koja su povezana na jedan sustavniji i sveobuhvatniji način nego što to čine koncepcije dobra. Ta

⁶⁴ Ovi su elementi preuzeti iz Joseph Chan, „Legitimacy, Unanimity and Perfectionism.“ *Philosophy & Public Affairs* 29 (2000), str. 11

⁶⁵ Rawls, *Politički liberalizam*, 12

dublja vjerovanja možemo jednom riječju nazvati metafizička vjerovanja koja nečija koncepcija dobra ne mora sadržavati. Netko može smatrati da je, na primjer, obiteljski život vrijedan bez da ima neko dublje sustavno objašnjenje na čemu počiva ta vrijednost (na kojim metafizičkim vjerovanjima). U kojem su odnosu koncepcije dobra i sveobuhvatne doktrine? Ako perfekcionista sudovi referiraju na to *što* je vrijedno u ljudskom životu, metafizička vjerovanja često nude objašnjenje *zašto* te sudove smatramo valjanim ili istinitim.⁶⁶ Prema svom doseg doktrine mogu biti djelomično ili potpuno sveobuhvatne. Rawls tako smatra da su 'doktrine u potpunosti obuhvatne kada obuhvaćaju sve priznate vrijednosti i vrline unutar jedne prilično precizno artikulirane sheme mišljenja, dok je doktrina samo djelomično obuhvatna kada obuhvaća određene (ali ne sve) nepolitičke vrijednosti i vrline te je prilično neprecizno artikulirana.⁶⁷ Iz ovog citata možemo zaključiti da je razlika između koncepcija dobra i sveobuhvatnih doktrina, u stvari, razlika detaljnosti i doseg perfekcionista sudova. Kada pokriva sve vrijednosti i vrline u jednom preciznije artikuliranom sustavu tada je to sveobuhvatna doktrina, pa tako ovisno o stupnju preciznosti i sustavnosti imamo djelomične sveobuhvatne doktrine. Prema takvom gledištu koncepcije dobra što se više kreću prema sveobuhvatnosti imaju metafizička vjerovanja. Ovaj model možemo ilustrirati na primjeru nacionalizma. Neka osoba može biti nacionalist zato jer smatra da je pripadanje naciji vrijedno i da osjećaj pripadanja doprinosi osobnom razvoju, a da nema neki odgovor na pitanje zašto je to vrijedno ili zašto je baš vrijedna pripadnost određenoj (njezinoj) naciji. Ta osoba svoj nacionalizam ne vidi kao dio jednog artikuliranog sustava mišljenja koji kreće od nekih metafizičkih vjerovanja. No, neka druga osoba može svoj nacionalizam shvaćati kao da izvire iz nekog dubljeg sustava poimanja svijeta. Može smatrati da je baš njezina nacija odabrana od boga i samim time imati metafizičko vjerovanje koje objašnjava njezin

⁶⁶ Quong, *Liberalism without Perfection*, 13

⁶⁷ Rawls, *Politički liberalizam*, 157

perfekcionistički sud o vrijednosti pripadanja njenoj naciji.⁶⁸ Ovaj model ima dvije strane koje vode od koncepcije dobra (perfekcionistički sudovi) do sveobuhvatne doktrine (metafizička vjerovanja) Također, ovaj se model može odnositi i na same sveobuhvatne doktrine i objasniti razliku u doseg obuhvatnih doktrina po svakodnevno ponašanje osoba. Skepticizam je prema političkom liberalizmu obuhvatna doktrina jer obuhvaća narav naših vjerovanja i postavlja određene epistemološke zahtjeve, ali skepticizam ne nudi odgovor na različite segmente života kao što to čini, na primjer, Islam po pitanju prehrane, oblačenja, međuljudskih odnosa, itd. Možemo reći da je skepticizam djelomično obuhvatna doktrina jer se odnosi samo na epistemološki segment življenja neke osobe, dok Islam, prema nekim interpretacijama, ima namjeru biti u potpunosti sveobuhvatna doktrina. Skepticizam nije samo koncepcija dobra jer nudi objašnjenje zašto bismo se trebali suzdržavati od vjerovanja, posjeduje određeni skup onoga što smo nazvali metafizička vjerovanja. Ovo nam može objasniti kako građani mogu imati zajedničke koncepcije dobra, a različite sveobuhvatne doktrine. Uzmimo opet primjer obiteljskog života i posvećenosti zajednici. Više osoba može imati zajedničke perfekcionističke sudove o tome da je obiteljski život i posvećenost zajednici ono što život čini vrijednim, ali kako se svaka od tih osoba pomiče prema drugom kraju sveobuhvatnosti može doći do sve većeg neslaganja oko metafizičkih vjerovanja. Netko na drugom kraju spektra može imati doktrinu prirodnog zakona, netko može imati postavke protestantske etike, netko ne mora ići toliko duboko i može stati na nekoj vrijednosti solidarnosti. Budući da koncepcije dobra ne moraju biti potpun i određen poredak svih komponenti dobrog života ne moraju biti na isti način u suprotnosti kao što su to sveobuhvatne doktrine.⁶⁹

⁶⁸ Takve teorije dobro objašnjava Paul Gilbert u *Cultural Identity and Political Ethics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), pogl. 2.

⁶⁹ Ovo posebno ističu Quong u *Liberalism without Perfection*, 29 i Chan u „Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism“, 11 – 14. Chanova je namjera pokazati da se perfekcionistički liberalizam ne mora temeljiti u nekoj sveobuhvatnoj doktrini, već da se može pozivati na zajedničke perfekcionističke sudove, to jest na zajedničku koncepciju dobra. Politički liberalizam odbacuje opravdanje političkih odluka i na perfekcionističkim sudovima i na metafizičkim vjerovanjima.

Međutim, čest je i obrnuti slučaj gdje osobe prihvaćaju istu sveobuhvatnu doktrinu, ali imaju različite koncepcije dobra. Možemo zamisliti tri osobe koje prihvaćaju Katoličanstvo – jedna od njih kao koncepciju dobra ima posvećenost obitelji i zajednici, druga više voli avanturistička putovanja i upoznavanje svijeta (kao božje kreacije) i treća koja kao svoju koncepciju dobra prihvaća život posvećen božjoj riječi (i prihvaća crkveni poziv). U ovim slučajevima je možda bolje koristiti model ugradnje prema kojemu su 'koncepcije dobra ugrađene ili opravdane širom doktrinom koja je ili djelomično ili potpuno sveobuhvatna.'⁷⁰ Prema ovom modelu različite koncepcije dobra mogu biti ugrađene i opravdane unutar iste sveobuhvatne doktrine, kao što je prikazano u gornjem primjeru. Ono što model ugradnje također dobro zahvaća je i odnos između osobe, njene koncepcije dobra i sveobuhvatne doktrine. Naime, sveobuhvatne su doktrine vrlo često podložne različitim interpretacijama. Tako se, na primjer, interpretacije Katoličanstva mogu kretati od liberalnog katoličanstva (ili liberalnog tomizma) do interpretacija koje nisu toliko u skladu s liberalnim načelima. Koji će od ovih interpretacija svoje doktrine osoba prihvatiti dijelom će, sigurno, ovisiti o koncepciji dobra koju prihvaća. Osoba koja će unutar svoje koncepcije dobra više vrednovati vrlinu tolerancije ili kooperacije bit će prije sklonija prihvatiti onu interpretaciju doktrine u koju lakše može ugraditi svoju koncepciju i na taj je način opravdati, naravno, ukoliko joj je do toga stalo.

Politički liberalizam se jednako suzdržava i od pozivanja na koncepcije dobra i na sveobuhvatne doktrine. Naravno, pitanje je da li politički liberalizam može ostati jednako udaljen, odnosno, neutralan u odnosu na sve koncepcije dobra? Sigurno je da će određene koncepcije dobra i doktrine lakše prihvatiti pozivanje na političke vrijednosti nego neke druge. Koncepcije dobra koje kao djelatna ili prudencijalna dobra sadrže toleranciju i kooperaciju i sveobuhvatne doktrine koje na osnovi svojih metafizičkih vjerovanja

⁷⁰ Mandle, *What's Left of Liberalism*, 33

opravdavaju liberalna načela će političkom liberalizmu biti bliže nego one koje opravdanje političkih odluka žele temeljiti na svojim perfekcionističkim sudovima odnosno metafizičkim vjerovanjima. U prethodnom poglavlju smo to prikazali kroz tri nivoa koncepcija pravednosti – nivo A (u kojem se nalaze perfekcionistički sudovi i metafizička vjerovanja); nivo B (u kojem se nalaze političke vrijednosti) i nivo C (konkretne političke odluke). Koncepcije dobra i doktrine koje traže da se odluke na nivou C donose na osnovi nivoa A puno će se teže prilagoditi zahtjevima javnog uma, ako se uopće uspiju prilagoditi. S druge strane, koncepcije dobra i doktrine koje prihvaćaju da se odluke na nivou C donose pozivanjem na skup vrijednosti u B lakše će zadovoljiti zahtjeve javnog uma. Međutim, to nije problem za politički liberalizam jer on ne izdvaja određene koncepcije dobra i doktrine kao one koje su mu bliže ili dalje. U krajnjoj liniji od građana samih ovisi koliko će njihove koncepcije dobra i doktrine biti u skladu sa zahtjevima javnog uma. Politički liberalizam niti ne pokušava tvrditi da je jednako udaljen od svih koncepcija ili doktrina. Politička koncepcija pravednosti koju prihvaća politički liberalizam nikada nije jednako udaljena od svih koncepcija dobra, ali je važno da je njezina ideja dobra dovoljno apstraktna da može zahvatiti što veći skup i da se ne odnosi direktno na određenu koncepciju dobra.

Apstraktna ideja dobra koja je gore navedena je upravo ideja osoba kao slobodnih i jednakih u svjetlu svojih dviju moralnih moći – racionalnosti i razložnosti. Drugim riječima, racionalnost i razložnost su interesi višeg reda jer su potrebni da bi građani mogli slobodno slijediti svoju koncepciju dobra i kooperirati s drugima na temeljima samopoštovanja i poštovanja drugih. Prvo ću objasniti racionalnost, a onda razložnost.

2.2 Racionalnost

Način na koji politički liberalizam i Rawls promatraju racionalnost bitno je drugačiji od načina na koji se racionalnost inače shvaća. Na primjer, David Gauthier kao predstavnik

vrlo utjecajne neo-hobsijanske kontraktualističke struje, racionalnost razumije kao izjednačenu sa samo – interesom.⁷¹ Prema ovom shvaćanju racionalnost je tehnički termin prema kojem je racionalna ona osoba koja svojim djelovanjem maksimizira osobnu korist, pri čemu je racionalnost lišena ikakvog moralnog i normativnog značenja. Gauthier ne smije pretpostaviti ikakvu moralnost u racionalnosti zato jer je za njega važno 'pitanje da li će racionalne osobe, također, biti i moralne osobe; cilj neo – Hobsijanskog projekta je pokazati da će potpuno racionalne osobe izabrati da budu moralne osobe.'⁷² Naravno, filozofsko je pitanje da li je Gauthier i njegova struja na ispravan način zahvatila pojam racionalnosti. Sigurno je tako da se u ekonomskoj teoriji racionalnog odlučivanja racionalnost koristi u strogo tehničkom smislu,⁷³ no pitanje je da li je tako shvaćena racionalnost prikladna za filozofsko objašnjenje moralnih i političkih ideala kao što je pravednost. Možemo tvrditi da je izjednačavanje racionalnosti sa samo-interesom i maksimiziranjem vlastitog dobra puka pretpostavka kojoj možemo suprotstaviti pretpostavku da racionalnost uključuje i brigu o tome možemo li naše djelovanje nepristrano obraniti ili opravdati pred drugima. Takvu pretpostavku možemo braniti na temelju toga da nam zajedničko iskustvo potvrđuje rašireno postojanje želje da opravdavamo naše djelovanje pred drugima.⁷⁴

Kao što je svoje shvaćanje pravednosti kao recipročnosti smjestio između pravednosti kao uzajamne koristi i pravednosti kao nepristranosti, tako se i Rawslovo shvaćanje racionalnosti može smjestiti između racionalnosti kao maksimiziranja vlastite koristi i racionalnosti kao opravdanja pred drugima. Racionalnost je sposobnost osoba da formiraju, revidiraju i racionalno slijede neku koncepciju dobra. Samim time ona se odnosi na *intrapersonalno* opravdanje svojih radnji i vjerovanja. Osobe mogu opravdati svoje djelovanje

⁷¹ David Gauthier, *Morals by Agreement*. (Oxford: Oxford University Press, 1986).

⁷² Gaus, *Social Philosophy*, 93

⁷³ Ovo posebno ističe Michael Laver, *Privatne želje i politika*. (Zagreb: Jesenski i Turk, Zagreb, 2005), prvo poglavlje.

⁷⁴ Ovakvo gledište Margaret Moore predstavlja kao Barryevu poziciju. Margaret Moore, „On Reasonableness“ *Journal of Applied Philosophy* 13 (1996), 170.

na temelju svojih perfekcionistačkih sudova, a i svoje perfekcionistačke sudove na temelju metafizičkih vjerovanja sveobuhvatne doktrine kojoj pripadaju. Ono što je zajedničko ovakvom shvaćanju racionalnosti i tehničkom pojmu racionalnosti je to da se odnosi na djelatnika samog i tehničkim jezikom rečeno na promicanje njegova interesa ili koristi. No, korist gledana kroz koncepciju dobra te osobe nije shvaćena kao korist u užem smislu već kao vrijednosti koje osoba prihvaća. Kao dio djelatnih i prudencijalnih dobara te vrijednosti mogu uključivati voljnost da se radnje ili vjerovanja opravdavaju drugim osobama. Tako da intrapersonalno shvaćanje racionalnosti ne mora isključivati naš odnos prema drugima. Ukoliko je stvarno tako da ljudi imaju želju da svoje radnje i vjerovanja opravdavaju drugima, to je konzistentno s Rawlsovim shvaćanjem racionalnosti jednako kao i shvaćanje racionalnosti kao pukog maksimiziranja vlastite koristi. Racionalnost kako je shvaćena u političkom liberalizmu je neutralna prema nepristranosti jednako kao i prema sebičnosti. To isključivo ovisi o koncepciji dobra koju osoba prihvaća.

Vežano uz to što je intrapersonalna, ova nas sposobnost usmjerava u djelovanju (action – guiding). Osim što nam postavlja cilj koji želimo postići – vežano uz sposobnost formiranja koncepcije i djelomično uz sposobnost revidiranja - također nas usmjerava ka sredstvima da taj cilj ostvarimo što je vežano uz sposobnost racionalnog slijedenja koncepcije i djelomično uz sposobnost revidiranja. Uz ovo su vežana neka tehnička načela racionalnog izbora kao što je načelo da će racionalna osoba prihvatiti sredstva koja su djelotvorna za ostvarenje svojih ciljeva, da će odabrati smjer djelovanja za koji smatra da ima veću vjerojatnost da će dovesti do željenog cilja i da će djelovati tako da ostvari veći broj svojih ciljeva.⁷⁵ Ova su načela vežana uz racionalni životni plan na koji će način osoba postizati ciljeve unutar svoje koncepcije dobra. O racionalnom životnom planu će biti još govora u nastavku ovog poglavlja.

⁷⁵ Samuel Freeman, *Rawls*. (London: Routledge, 2007), 467; Rawls, *A Theory of Justice*, 364.

Jasno je da Rawls svojim pojmom racionalnosti zahvaća puno više nego što se inače smatra pod tim pojmom, ali zbog svog intrapersonalnog karaktera i usmjerenja u djelovanju ipak je shvatljivo zašto ostaje pri tom pojmu. Možda je sposobnost koju on naziva racionalnost mogao nazvati i mudrost ukoliko mudrost definiramo na sljedeći način: S je mudar akko (i) S zna kako živjeti dobro; i (ii) S je uspješan u dobrom življenju.⁷⁶ U prvi dio definicije bismo mogli staviti koncepciju dobra S-a, a u drugi dio racionalni životni plan S-a. Naravno, imali bismo problem s time što znači da S *zna* kako živjeti dobro – ukoliko to uključuje neko objektivno činjenično znanje tada tu definiciju ne bismo mogli uskladiti s razložnim pluralizmom. Poanta je da prema shvaćanju političkog liberalizma osoba A može smatrati da osoba B ima potpuno pogrešna metafizička vjerovanja i perfekcionistačke sudove, a i dalje ju smatrati racionalnom osobom. No, za našu daljnju raspravu ovo nije od velike važnosti. Ja ću i dalje koristiti pojam racionalnosti onako kako ga shvaća Rawls.

U nastavku ću pokušati objasniti što podrazumijevaju sposobnosti formiranja, revidiranja i racionalnog slijeđenja koncepcije dobra koje čine racionalnost i zašto su one važne.

2.3 Sposobnost formiranja koncepcije dobra

Prva sposobnost koju spominje Rawls unutar racionalnosti je sposobnost za formiranje koncepcije dobra. Ukratko bi to značilo da svaki pojedinac posjeduje neku koncepciju dobra, neki sustav ciljeva za koje smatra da ih je vrijedno slijediti. No, isticanje sposobnosti da pojedinac formira svoju koncepciju dobra se vrlo lako može pogrešno shvatiti. Iako velika većina ljudi prihvaća to da svatko *posjeduje* određenu koncepciju dobra, problem može biti u tome da neće prihvatiti to da pojedinac jednako tako i *formira* svoju koncepciju dobra. To se može shvatiti na taj način da Rawls isključuje one ljude čija je sposobnost djelovanja

⁷⁶ Ryan, Sharon, "Wisdom", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/wisdom/>>.

nadjačana njihovim pojedinačnim moralnim ili religijskim gledištem.⁷⁷ Klosko tako navodi istraživanje prema kojemu '36% Amerikanaca ne smatra sposobnost da misli i rasuđuje kao najvažniju značajku ljudskog življenja već činjenicu da je čovjek napravljen prema božjoj slici.'⁷⁸ Jedan je ispitanik u tom istraživanju tako izjavio: 'Bog mi govori što je ispravno, a što je pogrešno. Ja mogu pokušati u svojoj ograničenoj sposobnosti to razumjeti, ali moram početi od točke da predajem moj osobni intelekt Bogu.'⁷⁹ Može biti da takvo gledište neće biti razložno i samim time neće biti kompatibilno sa političkom koncepcijom pravednosti, ali na ovom stupnju nemamo temelja da takvo što tvrdimo. Ukoliko bismo tvrdili da je osoba racionalna samo kada formira svoju koncepciju dobra tada bismo isključili mnoge pojedince iz rasprave i tvrdili bismo nešto puno više od toga što politički liberalizam može prihvatiti. Isključili bismo mnoge pojedince zato jer velik broj ljudi jednostavno svoje koncepcije dobra vidi kao dio tradicije, kao što je religija, a ne kao proizvod svoje kreacije. Nussbaum smatra da bi inzistiranje na vlastitom formiranju koncepcije dobra bila isključena skoro sva religijska gledišta (ali i sekularna) osim možda Reformiranog Judaizma ili Prosvjetiteljskog Deizma kantijanskog tipa.⁸⁰ Inzistiranje na formiranju vlastite koncepcije dobra prije bismo pristali uz sveobuhvatni liberalizam nego politički liberalizam. Naime, utemeljenjem vrijednosti u činu izbora koncepcije dobra tvrdili bismo da je bolji život onaj koji uključuje aktivan izbor nego onaj koji podrazumijeva pasivno prihvaćanje tradicije. Time bi politički liberalizam prestao biti politički već bi skliznuo u perfekcionistački liberalizam koji bi tvrdio da je autonomija najveća vrijednost i moralni ideal. Čak i ako bi izbjegli tako metafizički

⁷⁷ J. Donald Moon, *Constructing Community*. (Princeton: Princeton University Press, 1995), 65

⁷⁸ George Klosko, „Political Constructivism in Rawls' Political Liberalism.“ *The American Political Science Review* 91 (1997), 641. Naravno, pitanje je da li bi slične rezultate dobili i za Europu, budući da Europa ipak ima jaču tradiciju i racionalizma i prosvjetiteljstva dok je SAD sigurno jedna od najreligioznijih država na svijetu. Dovoljno je zamisliti koja bi se rasprava stvorila u Europskom parlamentu kada bi se pojavio prijedlog da se na novčanici eura napiše nešto kao 'U Boga vjerujemo'. Također, rasprave o kreacionizmu i pobačaju puno više potresaju američki politički i javni život nego europski čak i u vrlo katoličkim zemljama kao što je Hrvatska.

⁷⁹ Ibidem

⁸⁰ Nussbaum, *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism; A Response to Joseph Raz*, <http://uchicagolaw.typepad.com/faculty/2008/11/perfectionist-1.html>

bogat pojam kao što je autonomija i prihvatili neki ideal samo – vladanja i dalje bismo bili unutar nekog sveobuhvatnog liberalizma koji bi samo-vladanje pripisivao ili kao nužan uvjet za dobar život ili kao kriterij za vrednovanje dobrog načina življenja.⁸¹

No, svi ovi problemi proizlaze iz interpretacija koje Rawlsu i političkom liberalizmu pripisuju više nego što se tvrdi. Rawls samo tvrdi da ljudi posjeduju sposobnost da formiraju vlastitu koncepciju dobra, a ne da se u bilo kojem dijelu teorije zahtijeva da tu sposobnost koriste ili da korištenjem te sposobnosti zadobivaju status racionalnih. Naprotiv, Rawls jasno kaže da 'mnoge osobe možda ne ispituju svoja stečena vjerovanja i ciljeve, nego ih uzimaju u vjeri ili se zadovoljavaju time što su to stvari običaja i tradicije. Zbog toga ih ne treba kritizirati, jer u liberalnom gledištu nema političke ili društvene prosudbe koncepcija dobra unutar granica što ih dopušta pravednost.'⁸² Ovakvo shvaćanje sposobnosti formiranja je to da ljudi koriste tu sposobnost barem u minimalnom smislu koji uključuje čak i prihvaćanje nekog tradicionalnog gledišta. Politička koncepcija osobe mora uključiti ovu sposobnost (barem u minimalnom) smislu jer bi u suprotnom ljude promatrala kao automate unaprijed determinirane unaprijed zadanom sveobuhvatnom doktrinom ili koncepcijom dobra, a ne kao osobe sposobne za kooperaciju. Građani moraju reflektirati o svojoj koncepciji dobra koja sadržajno ne mora tražiti aktivno preispitivanje i rasuđivati o tome kako ostvariti svoje ciljeve. Model ugradnje koji smo gore spomenuli podrazumijeva da će većina građana na neki način formirati svoj način življenja iako mogu nekritički prihvatiti sveobuhvatnu doktrinu i većinu perfekcionista sudova koji su u skladu s tom doktrinom. Politički liberalizam ne traži da ljudi prihvate određeni moralni ideal kao što je autonomija ili individualizam, ali traži

⁸¹ Povijesni primjer za to je Millov ideal individualizma, a suvremen primjer za to je Jeffrey Reiman koji tvrdi da je samo-vladanje nužan uvjet za dobar život i za život koji posjeduje dostojanstvo i zaslužuje poštovanje, Jeffrey Reiman, „Abortion, Natural Law and Liberal Discourse: A Response to John Finnis“ u Robert P. George i Christopher Wolfe (ur.) *Natural Law and Public Reason*. (Washington: Georgetown University Press, 2000) 108 – 109.

⁸² Rawls, *Politički liberalizam*, 280

da ljudi budu sposobni za kooperaciju, a to uključuje barem minimalno preuzimanje odgovornosti za svoj način življenja.

2.4 Sposobnost za revidiranje koncepcije dobra

No, iako je minimalno korištenje sposobnosti da se formira koncepcija dobra potrebno da bi građani mogli kooperirati, to nije sasvim jasno za drugu sposobnost koju Rawls spominje, a to je sposobnost da se revidira koncepcija dobra. Sveobuhvatne doktrine mogu prihvatiti zahtjev da se svjesno reflektira o koncepciji dobra i da postoje varijacije na koji se načini življenja mogu uskladiti s koncepcijama dobra, ali teško da mogu prihvatiti to da građani u potpunosti revidiraju, to jest, promijene svoju koncepciju dobra. Pogotovo je to problematično ako je koncepcija dobra usko vezana uz metafizička vjerovanja gdje bi mijenjanje koncepcije povlačilo i zamjenu metafizičkih vjerovanja. Na ovo se može relativno jednostavno odgovoriti da stavovi sveobuhvatnih doktrina nisu presudni za političku koncepciju osobe koja se trudi biti neutralna u odnosu prema njima. Način na koji je sposobnost da se revidira ili promjeni koncepcija dobra esencijalna političkoj koncepciji osobe je da ta revizija ne utječe na javni ili institucionalni identitet te osobe u društvu. Rawls posebno ističe da 'kada se građani iz jedne vjere preobrate u drugu ili kada više ne zastupaju službenu vjeru, oni, što se tiče pitanja političke pravednosti, ne prestaju biti iste osobe koje su bili i prije. Ne postoji gubitak onoga što bismo mogli nazvati njihovim javnim ili institucionalnim identitetom ili njihova identiteta kao onoga na što se odnosi osnovni zakon. Općenito, oni i dalje imaju osnovna prava i dužnosti, posjeduju istu imovinu i mogu iznositi iste zahtjeve kao i prije, osim ukoliko ti zahtjevi nisu povezani s njihovom prethodnom vjerskom pripadnošću.'⁸³ Ovo znači da doktrina koja ne priznaje sposobnost da se revidira

⁸³ Ibid, 27

konceptija negira temeljne postavke liberalne demokracije, a time ju s pravom možemo označiti kao nerazložnu.

Ali, ne moraju samo doktrine priznavati ili odbacivati tu sposobnost. Jednako tako građani sami mogu tu sposobnost smatrati negativnom karakteristikom, a ne svojim interesom. Tako nam može doći Ana (koja je u prvom poglavlju bila medicinska sestra, ali zamislimo sada da je predsjednica Udruge katoličkih sestara) i reći: 'Ja znam da je moja katolička konceptija dobra ona istinita i ispravna. Zbog širenja loših utjecaja u društvu mogu doći u napast da promijenim određene stvari u svojoj konceptiji dobra. Zato moram zaštititi sebe od mogućnosti da do toga dođe i spriječiti svaku priliku koja bi mogla dovesti do promjene moje konceptije dobra. Sposobnost da revidiram svoju konceptiju je, u stvari, loša sposobnost i protivna mom interesu.' Ovakav mehanizam djelovanja je, u stvari, mehanizam 'Odisej i sirene'.⁸⁴ Može li politički liberal odgovoriti Ani ili mora priznati da u ovakvim slučajevima sposobnost za revidiranja konceptije dobra uistinu nije interes višeg reda?

Idemo prvo vidjeti koje elemente uključuje mehanizam Odiseja. Uključuje tri elementa – želje, mogućnosti (prilike), sposobnosti. Da bi taj mehanizam funkcionirao osoba mora prvo, imati određenu sposobnost i drugo želju da spriječi mogućnost da tu sposobnost koristi. Ana dakle, ne može negirati sposobnost za reviziju konceptije dobra i kod sebe i kod drugih. Ono što ona negira jest želja da tu sposobnost koristi. Politički liberalizam nema ništa za reći o željama osoba na koji će način koristiti svoje sposobnosti, zato i jest politički, a ne perfekcionistački ili sveobuhvatni liberalizam. Druga je stvar negiranje mogućnosti. Kada bi Ana zahtijevala da se na neki politički način druge liši mogućnosti da mijenjaju svoju

⁸⁴ Ovaj je primjer modificiran primjer kojeg koristi Akeel Bilgrami da pokaže različite načine shvaćanja nacionalnih i kulturnih identiteta među kojima je i model Odiseja i sirena. Akeel Bilgrami, "Notes toward the definition of 'identity'." *Daedalus* 135.4 (2006): 5+. *Literature Resources from Gale*. Web. 19 Feb. 2010. Document URL

http://go.galegroup.com/ps/i.do?&id=GALE%7CA154694504&v=2.1&u=uni_lj&it=r&p=LitRG&sw=w
Mehanizam se zove Odisej i sirene jer referira na mitsku priču o Odiseju koji se zavezao za jarbol broda da ne bi pokleknuo pred zovom sirena koje su sa obale opojnim glasom zvale mornare koji bi onda pogibali plivajući prema njima.

konceptiju dobra, tada bi ona bila u sukobu s postavkama političkog liberalizma, ali to proizlazi iz zahtjeva razložnosti, a ne racionalnosti. S druge strane, kao što ćemo vidjeti u raspravi o razložnim doktrinama, doktrina koja bi sprječavala sve mogućnosti koje bi mogle dovesti do njene revizije ne bi ispunila uvjete razložnosti i time bi mogla biti isključena iz javnog opravdanja.

2.5 Sposobnost da se racionalno slijedi koncepcija dobra

Sposobnost da racionalno slijedimo koncepciju dobra ili, drugim riječima, da posjedujemo racionalni životni plan je najmanje kontroverzna od svih triju sposobnosti koje Rawls spominje. Ova sposobnost uključuje neke od nužnih uvjeta da bi osobe bile racionalne – da mogu ordinalno poredati svoje ciljeve na temelju toga koji su im ciljevi vrijedniji od drugih i da mogu kardinalno poredati svoje ciljeve na temelju toga koliko su im određeni ciljevi vrijedni. Također ova sposobnost uključuje i neka načela racionalnog djelovanja kao što je načelo da će ljudi odabirati ona sredstva koja su djelotvorna u postizanju njihovih ciljeva, da će birati radnju koje će vjerojatnije dovesti do željenih ishoda i da će željeti ostvariti što veći broj željenih ciljeva. Ovo je posebno važno zato jer će se osobe često u životu naći u nepredviđenim okolnostima koji mogu dovesti do konflikata između njihovih ciljeva i preferencija pa će morati odlučiti od kojih ciljeva odustati ili ih mijenjati da bi se taj konflikt riješio. Da bi osobe uspješno djelovale moraju posjedovati nekakav dugoročniji životni plan. Ujedno, što je za politički liberalizam još važnije, praktički je nemoguće kooperirati s osobom koja je vođena isključivo svojim trenutnim željama i porivima.

No, osim gore navedenih značajki čini mi se da se ova sposobnost zahvaća još jednu važnu stvar. Zamislimo Anu i Branka kako prosvjeduju ispred Klinike za pobačaje. Pristupimo im i pitamo ih: 'Zašto prosvjedujete?' Oboje nam odgovore: 'Zato što su pobačaji

loši.' Mi uzvratimo pitanjem: 'A zašto su pobačaji loši?' Branko nam na to odgovori: 'Ne znam zašto i nemojte me daviti s pitanjima! Jednostavno su loši i želim da budu zabranjeni!' Ana nam, s druge strane, odgovori: 'Pobačaj je moralno pogrešan zato jer život počinje začecem. Nitko nema pravo oduzeti nevin ljudski život i država ne može takvo što tolerirati i zakonski dopustiti.' Teško da bismo iz ovih odgovora zaključili da Branko racionalno slijedi svoju koncepciju dobra. Za Anu bismo sigurno to mogli kazati. Ono što želim ovime istaknuti je da racionalnost kako je ovdje koristimo podrazumijeva da su ljudi sposobni ponuditi razloge za svoje djelovanje i stavove. Također, ukoliko racionalno slijede svoju koncepciju onda će u većini slučajeva biti spremni saslušati argumente protivne svojoj koncepciji i potruditi se objasniti zašto su ti argumenti pogrešni. Ovo ne znači da se zahtijeva od osoba da nepristrano opravdavaju svoje djelovanje ili stavove. Gledajući isključivo racionalnost to će ovisiti o tome da li koncepcija dobra uključuje vrlinu ili ideal nepristranosti. Osobe mogu nuditi svoje razloge i slušati razloge drugih bez da traže nepristrane ili zajedničke temelje rasprave. Zahtjev za zajedničkim temeljima je zahtjev koji se odnosi na sposobnost razložnosti kojoj se sada okrećem.

2.6 Razložnost

Moralna moć razložnosti je definirana kao sposobnost da se razumije, primjeni i djeluje na temelju koncepcije pravednosti koja karakterizira pravične uvjete društvene kooperacije. Razložnost uključuje voljnost da se s drugima djeluje na temelju uvjeta koje i drugi mogu prihvatiti. Ako smo racionalnost definirali kao intrapersonalno opravdanja, razložnost je karakterizirana kao interpersonalno opravdanja koje uzima u obzir interese drugih. Razložne su one osobe koje su voljne ponuditi opravdanje svojih radnji i zahtjeva drugima u svjetlu onih razloga za koje očekuju da ih drugi mogu prihvatiti. Kako smo to napomenuli u prvom poglavlju, to je opravdanje *nekome* koje uzima u obzir tuđe skupove vjerovanja.

Ovaj opis razložnosti proizlazi iz opisa *razložne osobe*. Kao što racionalnost nismo temeljili u sadržaju koncepcija dobra nego u opisanim sposobnostima, tako, u ovom slučaju, i razložnosti ne pridajemo nikakav sadržaj nego opisujemo karakteristike koje osobu čine razložnom. Međutim, iako je po pitanju racionalnosti to bilo nužno da bismo sačuvali temeljne postavke političkog liberalizma, kod razložnosti ćemo se morati okrenuti ka sadržaju vjerovanja. Prvo ću objasniti probleme vezane uz utemeljenje razložnosti u karakteristikama osobe i potom objasniti razložnost utemeljenu u sadržaju vjerovanja koja osoba mora prihvatiti da bi bila razložna.

Razložnost možemo pripisati osobama na temelju općih karakteristika kao što su spremnost da se ponude razlozi za djelovanje, da se slušaju tuđi razlozi i da se bude uvjeren razlozima drugih. No, mnogi razlozi koje ljudi nude i koje su spremni prihvatiti su duboko vezani uz stvari koje osobe smatraju važnima iz njihove osobne perspektive, tj. uz vrijednosti koje proizlaze iz koncepcije dobra koje osobe prihvaćaju.⁸⁵ Kao što smo vidjeli na gornjem primjeru Klinike za pobačaje, Ana je spremna ponuditi svoje razloge, možemo reći i da je spremna saslušati neku treću stranu koja nudi suprotne razloge i čak biti uvjerenjena suprotnim dobrim razlozima. Međutim, Ana će evaluirati razloge na temelju svoje koncepcije dobra. Ona će kao osoba koja racionalno slijedi svoju koncepciju dobra na temelju svojih vrijednosti odrediti koji su razlozi dovoljno dobri da ih prihvati. Na ovaj je način razložnost potčinila racionalnost. Kao što postoji legitimno neslaganje oko koncepcija dobra tako ćemo imati i legitimno neslaganje oko toga što je razložno. Iako politički liberalizam prihvaća i podrazumijeva prvi oblik neslaganja, drugi oblik neslaganja je u potpunoj suprotnosti s političkim liberalizmom. Javni um političkog liberalizma se temelji na razložnosti i budući da je javni um zajednički onda i razložnost mora biti zajednička svim građanima.

⁸⁵ Ovaj problem posebno ističe Moore, „On Reasonableness“, 171

To znači da će osobe biti definirane kao razložne na temelju sadržaja određenih vjerovanja ili ideja čije ih prihvaćanje čini razložnima. Naravno, ovo ne isključuje to da je nužna značajka razložnosti moralna motivacija da se ponude i prihvate uvjeti pravične kooperacije koji su prihvatljivi drugim građanima, samo želim reći da ta motivacija nije dovoljna već da moramo imati i neke moralne ideje koje tako motivirane osobe prihvaćaju. Rawls spominje dvije takve ideje koje osoba mora prihvatiti da bi bila razložna.⁸⁶ Prva je ideja društva kao pravičnog sustava kooperacije između slobodnih i jednakih građana, a druga je ideja tereta suđenja i činjenice razložnog pluralizma koja proizlazi iz tereta suđenja. O prvoj ideji smo govorili u prvom poglavlju. Ona podrazumijeva da razložne osobe ne prihvaćaju da je netko po prirodi inferiorniji ili da društvena kooperacija znači to da neki ostvaruju dobit isključivo na teret drugih već da ideja pravičnih uvjeta podrazumijeva odnos recipročnosti. No, opet sama ta ideja nam nije dovoljna jer osoba može biti motivirana da ponudi pravične uvjete kooperacije, a da su to oni uvjeti koji proizlaze iz njezine koncepcije dobra. Ona dakle želi kooperirati, smatra da su njeni uvjeti kooperacije oni koji bi svi trebali prihvatiti, a ako drugi misle suprotno onda su jednostavno u krivu ili epistemološki nekompetentni, iracionalni, zli ili zavidni pa ne žele prihvatiti uvjete koje proizlaze iz njezine koncepcije dobra. Opet se neslaganje na razini racionalnosti prenosi na razinu razložnosti. Da bismo to izbjegli razložne osobe prihvaćaju ideju tereta suđenja i razložnog pluralizma koji iz njih proizlazi

2.7 Tereti suđenja

Tereti suđenja su ključna premisa u shvaćanju razložnosti. Neslaganje oko koncepcija dobra, to jest, oko vrijednosti je trajna činjenica i ne postoji neki standard pomoću kojih bi se to neslaganje moglo riješiti kao što, na primjer, postoji takav standard oko znanstvenog neslaganja. Znanstvenici se mogu neslagati oko svojih hipoteza, ali postoji standard kojim se

⁸⁶ Rawls, *Politički liberalizam* 49 – 53. Osim ove dvije ideje koje navodim Rawls spominje još i želju da se bude prepoznat kao kooperativan i razložnu moralnu psihologiju. Za našu raspravu ove dvije karakteristike nisu toliko važne.

to neslaganje može razriješiti kao što je na primjer uspješnost hipoteza u predviđanju ili otkrivanje neke nove činjenice koja može opravdati ili opovrgnuti neku od hipoteza. Neslaganje oko koncepcija dobra, to jest, oko vrijednosti nije uzrokovano ničim tako jednostavnim da bi se moglo na taj način razriješiti.⁸⁷ Također, kao što ćemo vidjeti, za razliku od znanstvenog neslaganja ova vrsta neslaganja se i ne treba razriješiti.

Naše neslaganje oko vrijednosti je uzrokovano teretima suđenja. Tereti suđenja uključuju šest prepreka jedinstvenom i unifromnom ljudskom rasuđivanju: a) empirijski i znanstveni dokazi mogu biti kompleksni i u sukobu; b) ljudi se često neće složiti o relevantnosti različitih razloga i zbog toga dolaziti do različitih sudova; c) svi su naši pojmovi neodređeni i podložni teškim slučajevima; d) način na koji procjenjujemo moralne i političke vrijednosti je neizbježno oblikovan našim cjelokupnim životnim iskustvom; e) često postoje različite vrste normativnih razloga na objema stranama prijepora koje potpuno racionalni ljudi mogu drugačije procijeniti; f) društvene institucije su ograničene u broju vrijednosti koje mogu inkorporirati ili ostvariti pa će to često dovesti do slučajeva teških izbora između vrijednosti.⁸⁸

Tereti suđenja dovode do neslaganja oko filozofskih i religijskih tvrdnji, kao i oko perfekcionističkih sudova, a time i do neslaganja oko koncepcija dobra. Neslaganje koje je uzrokovano teretima suđenja nije rezultat sebičnih interesa, ljudske zlobe ili zavisti, epistemološke nekompetentnosti ili iracionalnosti. Ovo neslaganje proizlazi kao rezultat dubokog i iskrenog promišljanja racionalnih ljudi oko etičkih, religijskih ili filozofskih pitanja. U slobodnom društvu je jednostavno nemoguće nadići terete suđenja i doći do zajedničkog etičkog, religijskog ili filozofskog tla. Prihvatajući terete suđenja činjenicu da drugi imaju različite koncepcije dobra interpretiramo kao dio njihovog subjektivnog iskustva i načina na koji su oni to iskustvo interpretirali konstruirajući na temelju tog iskustva i

⁸⁷ Ne mislim da je opravdanje ili opovrgavanje hipoteza nešto jednostavno nego samo da se znaju uvjeti pod kojima će hipoteza biti opravdana ili pogrešna.

⁸⁸ Ibid, 51- 52.

interpretacije svoj sustav vrijednosti. Suprotno bi značilo imati negativne sudove o racionalnim sposobnostima pojedinaca kao što imamo takve sudove o racionalnim sposobnostima kod djece i mentalno poremećenih. Iskazivanje ovakvih sudova prema drugim odraslim pripadnicima društva je jasan primjer pokazivanja nepoštovanja koje može dovesti do vrlo neliberalnih primjera opresija i paternalizma.⁸⁹ Tako bi vjernici mogli zahtijevati da država treba promicati određenu vjeru jer su ateisti nezreli ili zavedeni od strane zla, dok bi ateisti mogli tvrditi da se na građane koji su vjernici ne treba osvrutati jer je su oni ionako ljudi. U takvim okolnostima nije moguće pronaći zajedničke temelje javnog uma i ostvariti kooperaciju na moralnim osnovama koji garantiraju njezinu stabilnost.

2.8 Razložni pluralizam

Neslaganje koje je uzrokovano teretima suđenja je *razložni pluralizam*. Važno je odmah uočiti da ne govorimo o pluralizmu kao o metafizičkoj doktrini o pluralnosti fundamentalnih objektivnih vrijednosti.⁹⁰ Politički liberalizam izbjegava svaku tvrdnju koja se tiče metafizičkog statusa fundamentalnih vrijednosti pa tako i tvrdnju o vrijednosnom pluralizmu.⁹¹

Jednako tako ne govorimo o pluralizmu *per se*, nego o pluralizmu kvalificiranog kao razložni. U zadnjem dijelu prvog poglavlja smo rekli kako javni um i načelo liberalne legitimnosti leže na prihvaćanju razložnog pluralizma. To znači da je javni um na neki način određen i ograničen razložnim pluralizmom u oblikovanju političkog opravdanja. One građane koji ne prihvaćaju razložni pluralizam nismo dužni uključiti u javno opravdanje. To

⁸⁹ Tako Rawls tvrdi da Inkvizicija u Srednjem vijeku, koje je bilo ujedinjeno u potvrđivanju Katoličanstva, 'nije bila slučajnost; njezino suzbijanje hereze bilo je potrebno da bi se ta zajednička religija očuvala' Ibid, 33, (moj kurziv). Dakako, to ne vrijedi samo za religijske doktrine: 'Mislim da isto vrijedi za svaku razložnu obuhvatnu filozofsku i moralnu doktrinu, vjersku ili ne vjersku. Društvo ujedinjeno na osnovi nekoga razložnog oblika utilitarizma ili razložnih liberalizama Kanta ili Milla na sličan bi način zahtijevalo sankcije državne vlasti kako bi ostalo takvo. Nazovimo to 'činjenicom ugnjetavanja'. Ibidem.

⁹⁰ Ovo je gledište inače vrlo utjecajno u raspravama o pluralizmu i najpoznatiji predstavnik je sigurno Isaiah Berlin.

⁹¹ O tim različitim značenjima pluralizma i kritici Berlina vidi u Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 152 – 174.

znači da se javni um u svom opravdanju zakona i javnih politika ne mora obraćati svim građanima u društvu. Puki pluralizam je puno širi od razložnog pluralizma – on uključuje skupine kao što su socijalni darwinisti, neo-nacisti, rasisti, seksisti i svi fundamentalisti različitih vrsta. Takve skupine drugima pripisuju inferiorniji moralni ili epistemološki status i ne žele kooperirati na zajedničkim temeljima.⁹²

Razložni pluralizam podrazumijeva da će ljudi doći do različitih odgovora na temeljna pitanja o smislu života, postojanja svijeta i ljudi, izvora moralnih vrijednosti, itd. To jest, da će ljudi prihvaćati različite, nesumjerljive i često suprotstavljene sveobuhvatne doktrine i koncepcije dobra. No, ono što ga čini razložnim je to što podrazumijeva da će te različite koncepcije i doktrine konvergirati ili na neki način sadržavati tri ideje koje definiraju razložnost – ideju društva kao pravične kooperacije; ideju građana kao slobodnih i jednakih; ideju tereta suđenja.

Tereti suđenja su ključni u zahvaćanju pravog značenja pluralizma kao razložnog. Neki teoretičari pod razložnim podrazumijevaju primjenjivanje naših umnih sposobnosti u dobroj vjeri i najbolje što možemo u svakoj domeni istraživanja.⁹³ Tereti suđenja upravo podrazumijevaju da će ljudi koji su dobronamjerni i koji koriste svoje umne sposobnosti na najbolji način u domeni istraživanja religijskih, moralnih i filozofskih pitanja doći do različitih odgovora. Ono što je od presudne važnosti za razumijevanje političkog liberalizma i javnog uma je to da tereti suđenja i razložni pluralizam nisu nešto negativno već nešto što je neizbježno kada na ispravan i savjestan način koristimo naše moći uma i rasuđivanja. '(Razložni) pluralizam se ne shvaća kao nesreća, nego prije kao prirodni ishod djelatnosti

⁹² U stvari teško da se može reći da takve skupine uopće žele kooperirati (čak i pod svojim uvjetima) jer teško da bismo to mogli nazvati kooperacija. Prije bi to bila neka koordinacija tuđeg ponašanja na temelju jasne hijerarhije naredbodavaca i poslušnika.

⁹³ Vidi Charles Larmore, *The Autonomy of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 140 – 143; Gaus, *Social Philosophy*, 23 - 26 i *Justificatory Liberalism*, 133 – 136; Hampton, *The Intrinsic Worth of Persons*, 170 – 173.

ljudskog uma u skladu s trajnim slobodnim institucijama. Razložni pluralizam shvaćati kao nesreću znači kao nesreću shvaćati primjenu uma pod uvjetima slobode same.⁹⁴

Ovo što smo do sada rekli je važno da bismo mogli istaknuti bitnu značajku političkog liberalizma i njegovog javnog uma koja proizlazi iz načina na koji politički liberalizam razumije razložni pluralizam. Jedan način je da razložni pluralizam razumijemo kao činjenicu svijeta jednako kao i oskudicu resursa. To da je razložni pluralizam činjenica svijeta kao i oskudica resursa znači da je neovisan od liberalne teorije. Oskudica resursa je činjenica koja proizlazi iz prirodnih okolnosti svijeta i ljudske biologije. Liberalna teorija se na neki način mora prilagoditi toj činjenici pogotovo u domeni distributivne pravednosti. Možemo reći da se liberalna teorija mora suočiti s tom činjenicom i da mora odgovoriti na izazov koji joj ta činjenica nameće. Oskudica resursa ne proizlazi iz liberalne teorije nego joj se ova prilagođava kao datosti. Tako možemo i za razložni pluralizam reći da je to činjenica koja proizlazi iz povijesnih i socioloških okolnosti i da liberalna teorija suočena s tom činjenicom mora odgovoriti na izazov koji joj se nameće. Jednako tako to znači da razložni pluralizam nije inherentan ili internalan liberalnoj teoriji već mu se liberalna teorija prilagođava. Međutim, ovo je shvaćanje pogrešno, politički liberalizam shvaća razložni pluralizam kao inherentan u tom smislu da razložni pluralizam upravo *proizlazi* iz njega, a ne samo da je to teorija koja se na najbolji način *prilagođava* razložnom pluralizmu.⁹⁵

Iako Rawls navodi povijesne i sociološke okolnosti koje su dovele do razložnog pluralizma kao što su religijski ratovi u Europi u 16. i 17. stoljeću, jasno kaže da 'raznolikost razložnih obuhvatnih vjerskih, filozofskih i moralnih doktrina što ih nalazimo u modernim demokratskim društvima nije *puko* povijesno postojeće stanje koje uskoro može nestati; to je *trajno obilježje* javne kulture demokracije. Pod političkim će i društvenim uvjetima što ih

⁹⁴ Rawls, *Politički liberalizam*, XXI

⁹⁵ Razlikovanjem različitih interpretacija političkog liberalizma, detaljno se bavi Quong, *Liberalism without Perfection*, pogl. 5

osiguravaju osnovna prava i slobode slobodnih institucija, *nastati* i održati se raznolikost sukobljenih i nepomirljivih – štoviše, razložnih – obuhvatnih doktrina, *ako se takva raznolikost već i nije pojavila*.⁹⁶ Ovdje imamo deskriptivnu empirijsku tvrdnju koja ustanovljava postojeće stanje stvari, a to je postojanje razložnog pluralizma, ali i tvrdnju koja kaže da će pod slobodnim (liberalnim) institucijama ono i nastati ukoliko već nije. Zašto Rawls smatra da bi do razložnog pluralizma moglo doći ukoliko već nije? Dvije su stvari ključne – prva je, deskriptivna tvrdnja koja objašnjava *što* uzrokuje razložni pluralizam (slobodno korištenje uma i tereti suđenja), a druga je normativna koja nalaže da se *ne smije* ljude ograničavati u korištenju svoga uma (ideja tereta suđenja kao zahtjeva razložnosti). Slobodne institucije političkog liberalizma osobama garantiraju slobodno korištenje svoga uma, to jest sposobnost racionalnosti, i budući da slobodno korištenje uma uzrokuje razložni pluralizam, tada je razložni pluralizam dio samog političkog liberalizma.⁹⁷ Drugim riječima, možemo reći da je razložni pluralizam esencijalna značajka političkog liberalizma u tom smislu da će do njega doći u najboljim mogućim uvjetima te teorije.⁹⁸

Naravno, ovo ne znači da politički liberalizam nalaže da se kroz edukaciju ili na druge načine pluralizam nameće kao što bi to bio slučaj s Millovim individualizmom. Ovo samo znači da politički liberalizam ne ide protiv sposobnosti i mogućnosti koje dovode do razložnog pluralizma. To da je razložni pluralizam esencijalna značajka političkog liberalizma znači da javni um ne postoji tamo gdje nema razložnog pluralizma. Ili će postojati puki pluralizam grupa koje ili su u sukobu ili se održava mir nekom ravnotežom odnosa snaga bez

⁹⁶ Rawls, *Politički liberalizam*, 32

⁹⁷ Detaljnu elaboraciju za ovakav argument nudi Larry Krasnoff, „Consensus, Stability, and Normativity in Rawls' Political Liberalism.“ *The Journal of Philosophy* 95 (1998).

⁹⁸ Jasno je da se to ne odnosi na oskudicu resursa jer najbolji mogući uvjeti sigurno ne podrazumijevaju oskudicu. Kada bi se proizvela tehnologija koja resurse ne čini oskudnim to sigurno ne bi bilo u suprotnosti s političkim liberalizmom. S druge strane, kada bi se proizvela tehnologija koja nadilazi terete suđenja (neki čipovi za mozak) ona bi bila u suprotnosti s političkim liberalizmom jer bi išla protiv sposobnosti racionalnosti i slobodnog korištenja ljudskog uma.

zajedničkih moralnih temelja javnog opravdanja; ili će postojati samo jedna obuhvatna doktrina pa ono što svi prihvaćaju neće biti javni um nego um te obuhvatne doktrine.⁹⁹

2.9 Razložne sveobuhvatne doktrine i razložna vjerovanja

Do sada smo istaknuli dva aspekta razložnosti. Prvi, koji se odnosi na razložne osobe koje su definirane time što prihvaćaju ideju pravičnih uvjeta kooperacije između građana shvaćenih kao slobodnih i jednakih i ideju tereta suđenja. Ovaj aspekt razložnosti možemo nazvati *etička ili supstancijalna razložnost*, zato jer je razložnost definirana određenim idejama koje imaju moralni sadržaj. Međutim, u raspravi o razložnom pluralizmu istaknuli smo i to da je drugi aspekt razložnosti ispravno (konzistentno, koherentno) korištenje umnih sposobnosti u istraživanju određenih 'dubokih' pitanja. Ovo možemo nazvati *epistemološka ili formalna razložnost* zato jer je definirana korištenjem našeg teorijskog uma bez referiranja na sadržaj vjerovanja. U raspravi o razložnom pluralizmu su ova dva aspekta prikazana kao kompatibilna, pluralizam je karakteriziran kao razlošan kada je do njega došlo korištenjem naših umskih sposobnosti na najbolji način, a građani kao uzrok neslaganja vide terete suđenja i pristaju tražiti pravične uvjete kooperacije videći druge kao slobodne i jednake građane.

Budući da je ono oko čega se građani ne slažu prvenstveno unutar domene različitih sveobuhvatnih doktrina kojima pripadaju, razložno je neslaganje, u stvari, neslaganje između razložnih sveobuhvatnih doktrine ili koncepcija dobra (u daljnjem ću tekstu zbog jednostavnosti spominjati samo doktrine). Najvažniji cilj političkog liberalizma je stabilno

⁹⁹ Tako, na primjer, u zemljama poput Bosne i Hercegovine, Izraela ili Cipra teško da možemo govoriti o uvjetima za postojanje javnog uma jer mir među obuhvatnim religijskim doktrinama i nacionalizmima koji iz tih doktrina proizlaze se održava ravnotežom snaga. Također, u zemljama kao što je Saudijska Arabija koje stavljaju Kuran kao svoj ustav (i 100% su Muslimani) ne postoji javni um nego um obuhvatne doktrine koja je u ovom slučaju Islam. Zanimljiv je slučaj Malte koja je demokratska, ali u Ustavu im stoji da je Rimokatolička crkva državna religija; da ima dužnost i pravo da naučava koja su načela ispravna i pogrešna; i da se ona treba podučavati u svim državnim školama kao dio obavezne edukacije. Iako su ustavi podložni reviziji sigurno je da takva stavka u temeljnom državnom dokumentu otežava sposobnost i mogućnost slobodnog korištenja uma i razložnog pluralizma, a time je u jasnoj suprotnosti s temeljnim značajkama političkog liberalizma.

društvo karakterizirano različitim razložnim sveobuhvatnim doktrinama. Zato je javni um političkog liberalizma onaj kojeg mogu prihvatiti razložne sveobuhvatne doktrine i, kao što smo vidjeli u prvom poglavlju, njih uključujemo u javno opravdanje dok zahtjevi nerazložnih doktrina nemaju legitimitet unutar javnog opravdanja. Zbog toga je od velike važnosti ispravno definirati razložne sveobuhvatne doktrine. Problem je u tome što dva aspekta razložnosti koja su kompatibilna u defirniranju razložnog pluralizma mogu doći u sukob kada definiramo razložne sveobuhvatne doktrine.

Rawls razložne sveobuhvatne doktrine definira na dva načina. Prvo, razložne su one sveobuhvatne koje prihvaćaju razložni građani.¹⁰⁰ Dakle, ako smo razložne građane definirali kao one koji prihvaćaju ideju pravične kooperacije među slobodnim i jednkim građanima i ideju tereta suđenja tada su i sveobuhvatne doktrine razložne kada prihvaćaju, impliciraju ili ne idu protiv ove tri ideje. Kao što smo rekli, ovo je supstancijalna definicija razložnih doktrina.

Međutim, Rawls sam smatra da ovo nije definicija razložnih doktrina. Na drugom mjestu u *Političkom liberalizmu* nudi drugačiju i opsežniju definiciju koja je postala uvriježena. Ova definicija uključuje tri značajke koje su sve teorijske ili formalne, a ne moralne ili supstancijalne. Prvo, razložna je doktrina 'izvršavanje teoretskog uma' koje 'obuhvaća glavne vjerske, filozofske i moralne aspekte ljudskog života na više – manje konsistentan i koherentan način. Ona organizira i karakterizira priznate vrijednosti tako da su one međusobno kompatibilne te izražavaju razumljiv pogled na svijet.'¹⁰¹ Drugo, doktrina je također i 'izvršavanje praktičnog uma' koje nas upućuje koju težinu pridavati kojim vrijednostima i što činiti kada vrijednosti dođu u konflikt. Treće, takva doktrina, iako nije nužno čvrsta i nepromjenjiva, 'obično pripada nekoj tradiciji mišljenja i doktrini ili se na nju

¹⁰⁰ Rawls, *Politički liberalizam*, 32

¹⁰¹ Ibid, 53

oslanja' i na taj način 'ima sklonost da se polako razvija u svjetlu onoga što, sa svojeg stajališta smatra dobrim i dostatnim razlozima.'¹⁰²

Razlog zbog kojeg Rawls prihvaća ovo formalno shvaćanje razložnosti može biti taj da nam pokaže da gledajući u doktrine s kojima se ne slažemo, možemo ipak otkriti to da su proizvod dubokog promišljanja i korištenja ljudskog uma, pa iako se ne slažemo s njima (na temelju njihovog sadržaja), ipak ih smatramo razložnim.¹⁰³ Time su tereti suđenja poveznica između supstancijalnog i formalnog zahvaćanja razložnosti. Uzmimo, na primjer, osobu koja prihvaća ideju kooperacije, slobodnih i jednakih građana i tereta suđenja, ali kaže da to prihvaća na temelju svoje sveobuhvatne doktrine Izreke Mudrog Hrčka Koji Je Stvorio Svijet. Iako ćemo tu osobu smatrati razložnom (jer se na osobe primjenjuje etički aspekt), teško da ćemo doktrinu koju on prihvaća jednako tako smatrati razložnom (jer se na doktrine primjenjuje formalni aspekt). Međutim, upravo ovdje nastaje problem sa supstancijalnim i formalnim definiranjem razložnih doktrina. Prema supstancijalnom bi čak i bizarna doktrina poput Mudrog Hrčka bila razložna (zbog ideja koje implicira) dok prema formalnom sigurno ne bi zadovoljila gornje tri značajke. Izgleda da ova dva aspekta ne odabiru iste doktrine kao razložne.¹⁰⁴

Za prikaz tog problema ne moramo izmišljati primjere Mudrog Hrčka, možemo uzeti doktrine koje uistinu prihvaća velik broj građana kao što je astrologija ili razne New Age religije.¹⁰⁵ Građani koji prihvaćaju ove doktrine mogu prihvaćati i ideje potrebne za razložnost, a da njihove doktrine nisu niti koherentne niti konzistentne. 'Nekim doktrinama nedostaje koherentnost i konzistentnost; neke mogu biti nepristupačne evidenciji; neke mogu

¹⁰² Ibid, 53 - 54

¹⁰³ Drugi razlog nudi Freeman i on se sastoji u tome da ako razložnost shvatimo supstancijalno tada će pitanje stabilnosti i preklapajućeg konsenzusa postati trivijalno. Ovim ćemo se baviti u nastavku kada budemo raspravljali o preklapajućem konsenzusu. Vidi u Freeman, *Rawls*, 349 – 350.

¹⁰⁴ O ovom problemu posebno raspravlja Martha Nussbaum, „Perfectionist Liberalism and Political Liberalism“, *Philosophy & Public Affairs* 39 (2011), 22 - 33

¹⁰⁵ Ibid, 25

biti vrlo čudne ili sadržavati nerazumljiva gledišta na svijet.¹⁰⁶ Izgleda da bi politički liberalizam te doktrine trebao proglasiti nerazložnima unatoč tome što su oni koji ih prihvaćaju voljni kooperirati. Problem postoji i kod doktrina koje Rawls sigurno smatra razložnima kao što je Katoličanstvo. Uzmimo primjer Svetog Trojstva - Sin, Otac i Duh Sveti u *isto vrijeme* nisu jedno te isto, ali u *isto vrijeme* jesu jedan Bog. Svaki bi student filozofije rekao da ovo sigurno krši naše ispravno i savjesno 'izvršavanje teoretskog uma'. Dapače, katolički nauk traži da se ovo prihvati kao misterij iako je to temeljno vjerovanje te doktrine. Drugim riječima, nije samo da sa gledišta nevjernika ključna doktrina Kršćanstva izgleda iracionalna: njezina iracionalnost je apsolutno ključna njenom teološkom značenju i svrhi.¹⁰⁷ Također, možemo uzeti i primjer doktrine milosrđa prema kojoj Božja milost nije utemeljena ni na kojim razlozima, ali je ipak moramo prihvatiti kao pravednu. Teško da možemo ovu doktrinu označiti kao više – manje konzistentnu i koherentnu. Prema formalnim kriterijima teško da Katoličanstvo možemo smatrati razložnom doktrinom, a ako Katoličanstvo sa svojom racionalističkom tradicijom skolastike predstavlja problem onda još veći problem predstavljaju drugi oblici Kršćanstva. Izgleda da prema formalnom kriteriju Rawls mora velik broj doktrina proglasiti kao nerazložne, unatoč tome što ih prihvaća velik broj razložnih građana i na temelju njih nalazi dublje opravdanje supstancijalne razložnosti.

S druge strane, formalni kriterij može doktrine proglasiti kao razložne iako su prihvaćanjem tih doktrina građani karakterizirani kao nerazložni. Prema formalnoj definiciji bi se čak i najodbojnija fašistička doktrina smatrala razložnom ukoliko je obuhvatna, konzistentna i dio tradicije.¹⁰⁸ Prema definiciji razložnog građanina fašist sigurno ne bio razložan, pa nije jasno kako onda njegova doktrina može biti razložna, ako na temelju nje odbacuje ideju kooperacije, slobodnih i jednakih građana i tereta suđenja. Naravno, osoba

¹⁰⁶ Ibid, 26

¹⁰⁷ Ibidem

¹⁰⁸ Mandle, *What's Left of Liberalism*, 73. O ovom problemu on opsežno raspravlja i u svom članku „The Reasonable in Justice as Fairness.“ *Canadian Journal of Philosophy* 29 (1999).

može biti nerazložna *iako* prihvaća razložnu doktrinu, ali ne može biti nerazložna *zato* jer prihvaća razložnu doktrinu. Izgleda da zbog konsistentnosti definiranja razložnih građana i razložnih doktrina moramo prihvatiti supstancijalni kriterij.

Supstancijalni kriterij posebno ističe Dreben u svom članku u kojem razjašnjava ključne ideje *Političkog liberalizma*: 'Razložna sveobuhvatna doktrina može biti iracionalna – možeš biti kao Tertulijan i reći 'Vjerujem zato jer je apsurdno'. Sve što sveobuhvatna doktrina treba da bi bila razložna je prihvatiti liberalnu političku koncepciju. Ali izvan toga može sadržavati što god želi.¹⁰⁹ Slično tome piše i sam Rawls u svom posljednjem i vrlo utjecajnom članku: 'Ne postoje restrikcije ili zahtjevi kako se religijske ili sekularne doktrine trebaju izražavati. Te doktrine ne trebaju biti prema nekim standardima logički ispravne, otvorene racionalnom procjenjivanju ili evidencijski podupirane.'¹¹⁰ Ovaj citat je vezan uz Rawlsovu raspravu o tome na koji način predstavnici doktrina trebaju svoje doktrine predstaviti u javnom forumu i o tome će još biti riječi u ovome radu, ali upravo zbog ograničene rasprave u kojoj Rawls ovo iznosi ne možemo ovo jasno interpretirati kao odustajanje od formalnog kriterija. Međutim, možemo navesti razloge zbog kojih bi supstancijalni kriterij bio primjereniji političkom liberalizmu.

Prvo, kao što smo rekli, zbog konsistentnosti između definiranja razložnog građanina i razložnih doktrina koje ti građani prihvaćaju. Drugo, formalni kriterij nepotrebno uvode elemente perfekcionizma koji neke doktrine čine superiornim, a neke inferiornim.¹¹¹ Iako građani mogu neke doktrine smatrati superiornim od drugih, politički liberalizam ne smije donositi takve sudove na temelju njihove iracionalnosti jer time izlazi iz domene političkog. Za političku je domenu važno samo to da li su te doktrine otvorene za kooperaciju. One

¹⁰⁹ Burton Dreben, „On Rawls and Political Liberalism“ u Samuel Freeman (ur.) *The Cambridge Companion to Rawls*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 326

¹¹⁰ Rawls, „The Idea of Public Reason Revisited“ u *Collected Papers*, 592.

¹¹¹ Ovu kritiku ističe Martha Nussbaum u „Rawls's *Political Liberalism*. A Reassessment.“ *Ratio Juris* 24 (2011), 6

doktrine koje odbacuju neke od demokratskih sloboda ili ideje koje čine moralnu razložnost nisu sposobne za kooperiranje u liberalnom društvu pa ih zato isključujemo iz javnog opravdanja, a ne zato jer su iracionalne po formalnim kriterijima. Treće, formalni kriteriji idu protiv poštovanja i samopoštovanja osoba. Osobe su duboko vezane uz svoje sveobuhvatne doktrine bez obzira da li vjeruju u Sveto Trojstvo, astrologiju, kristale ili Mudrog Hrčka. Tvrditi da je jedna od tih doktrina na temelju svojih vjerovanja, a ne na temelju sposobnosti kooperacije, nerazložna pokazuje manjak poštovanja prema sposobnosti racionalnosti te osobe jer na neki način sadrži negativni sud o racionalnosti osobe koja tu doktrinu prihvaća.¹¹² Isključivanjem takvih doktrina iz javnog opravdanja ruši se i samopoštovanje osoba kao sudionika kooperacije. Pogotovo je to slučaj kada su ljudi voljni kooperirati, ali njihove doktrine kojima su privrženi ne zadovoljavaju formalni kriterij. Izgledalo bi kao da im politički liberal kaže: 'Vi ste dobri za kooperaciju, ali ste epistemološki ograničeni.' Opet napominjem da nije u suprotnosti s političkim liberalizmom da građani međusobno kritiziraju doktrine i proglašavaju ih iracionalnim, ali je u suprotnosti s političkim liberalizmom da se u domeni političkog na tim istim osnovama doktrine karakteriziraju kao nerazložne i isključuju iz javnog opravdanja. Na temelju svega ovoga možemo zaključiti da je bolje kao kriterij razložnosti za doktrine primijeniti isti onaj kao i za osobe, a to je moralni ili supstancijalni kriterij na temelju ideje pravičnih uvjeta kooperacije između građana shvaćenih kao slobodnih i jednakih i ideje tereta suđenja.

No, ipak ne možemo u potpunosti odbaciti formalne kriterije. Oni sadrže jedan element koji je važan za kooperaciju. Kada smo raspravljali o sposobnosti formiranja koncepcije dobra kao dijela sposobnosti racionalnosti kod građana onda smo rekli da ona traži određenu refleksiju o koncepciji dobra od strane građana iako priznaje da građani mogu neku

¹¹² Jean Hampton upravo na tim temeljima kritizira inzistiranja na razložnosti političkog liberalizma. Ono gdje griješi je što zanemaruje supstancijalni aspekt razložnosti. Jean Hampton, „The Common Faith of Liberalism“ u *The Intrinsic Worth of Persons* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 177.

konceptiju prihvatiti jednostavno kao dio tradicije. Rekli smo da je to važno za sposobnost kooperiranja zato jer je nemoguće ili vrlo teško kooperirati i zajednički rasuđivati s nekim tko se ponaša kao automat koji slijepo slijedi napatke svoje koncepcije dobra ili sveobuhvatne doktrine. Jednako tako smo u raspravi o sposobnosti racionalnog slijeđenja svoje koncepcije dobra napomenuli da ona uključuje i davanje razloga za neko djelovanje ili vjerovanja što uključuje i sposobnost da se prepozna ili reflektira o nekoj novoj informaciji koju druga strana može iznijeti pred građanina. To je također od presudne važnosti jer nije moguće kooperirati s nekim tko nema neki minimalni racionalni plan djelovanja ili skup vjerovanja nego djeluje vođena trenutnim porivima kao što nije moguće kooperirati s osobom koja odbija čuti svaku novu informaciju koja je relevantna za njeno djelovanje ili vjerovanje. Ovo jesu formalni kriteriji racionalnosti, ali su nužni za sposobnost kooperacije i time se ne odnose samo na pripadnika određene doktrine već i na ostatak društva. Sigurno su takvi slični kriteriji potrebni i za definiranje razložne doktrine. Kao što smo vidjeli, koherentnost, konsistentnost, pa čak i to da pripada nekoj tradiciji mišljenja nije toliko važno za kooperaciju i s pravom se može označiti kao element perfekcionizma koji na, za politički liberalizam, pogrešnim temeljima implicira superiornost odnosno inferiornost nekih doktrina.

Pred kraj svoje formalne definicije razložnih doktrina Rawls ističe da razložne doktrine nisu nužno čvrste i nepromjenjive već imaju sklonost da se polako razvijaju u svjetlu onoga što, sa svojeg stajališta smatra dobrim i dostatnim razlozima. Ovaj kriterij se, uz supstancijalne ideje, čini nužnim za kooperaciju. Možemo ovaj kriterij preformulirati tako da kažemo da su razložne one doktrine čiji sljedbenici imaju stabilnu dispoziciju da tu doktrinu potvrđuju prihvaćajući nove informacije i podvrgavajući ih kritičkoj refleksiji.¹¹³ Ovaj je kriterij nužan jer iako doktrine mogu implicirati potrebne ideje za kooperaciju mogu sprječavati svako daljnje rasuđivanje ne prihvaćajući nove informacije. Takva kooperacija

¹¹³ Joshua Cohen, „Moral Pluralism and Political Consensus“ u *Philosophy, Politics, Democracy* (Cambridge: Harvard University Press, 2009), 38

sigurno neće biti dugoročno stabilna jer će ovisiti o kontingentnosti novih informacija koje mogu biti relevantne za raspravu. Nova informacija, na primjer, može biti silna evidencijska potpora za teoriju evolucije. Ova informacija može biti relevantna u raspravi o školskom kurikulumu. Doktrina koja bi jednostavno odbacila znanstvene dokaze na temelju objašnjenja nastanka života u Knjizi Postanka, i time tvrdila da školski kurikulum koji uključuje teoriju evolucije nije javno opravdan, bila bi proglašena nerazložnom. Odbijanje nove informacije koja je još k tome poduprta nadmoćnom evidencijom ne rezultira razložnim neslaganjem oko nekog problema nego pukim neslaganjem. Rawlsov kriterij da doktrine nisu čvrste i nepromjenjive već da imaju sklonost razvijati se uključuje 'standarde evidencije i opovrgljivosti koji doktrinama dopuštaju da priznaju pogreške i sebe revidiraju u svjetlu novih ili promjenjenih informacija (...). Rawls predlaže da se Katolicizam pokazao kao razložna sveobuhvatna doktrina, budući da je na Drugom Vatikanskom Koncilu, i u drugim vremenima u svojoj povijesti, prilagodio svoju doktrinu i uskladio s mnogim znanstvenim i političkim realnostima modernog svijeta.'¹¹⁴

Kritičar bi mogao reći da je i ovaj formalni kriterij prestrog zato jer i dalje isključuje neke velike religijske doktrine kao nerazložne. Slučaj Salmana Rushdiea i nasilje poticano čak i od umjerenih islamskih skupina u Europi zbog objavljivanje humorističnih karikatura Proroka pokazuju da Islam nije prilagodio svoju doktrinu političkim realnostima modernog doba kao što je ta da je 'pravo na ismijavanje, izrugivanje i pogrdu neodvojivo od prava na slobodu govora.'¹¹⁵ Jednako tako, teško da je i Katolicizam svojim poticanjem apsolutne zabrane korištenja kondoma u zemljama duboko pogođenim AIDS-om ili zabrane istraživanja na matičnim stanicama, nametanjem ugovora od strane Vatikana da vjeronauk uđe u javne škole, 'u skladu s mnogim znanstvenim i političkim realnostima modernog doba.' Na ovo možemo ponuditi tri odgovora. Prvo, ukoliko doktrine uistinu ne zadovoljavaju ovaj kriterij onda su s

¹¹⁴ Freeman, *Rawls*, 350

¹¹⁵ Brian Barry, *Kultura i jednakost*, (prev. L. Cesarec i E. Kulenović, Zagreb: Jesenski i Turk, 2006), 37

pravom označene kao nerazložne. Ali ne iz razloga koji bi podsjećali na perfekcionizam, već isključivo zato jer se onemogućuje kooperacija u slučaju pojave novih informacija. Također, ovaj kriterij nije nekonsistentan s idejom razložnih i racionalnih građana jer se sličan kriterij i na njih primjenjuje. Drugo, ovaj kriterij nije ništa zahtjevniji od ideja tereta suđenja. Tereti suđenja postavljaju snažan zahtjev pred vjernike, a to je da se ustegnu od svojih doktrinarnih uvjerenja za svrhe političkog opravdanja, ali i za sekularne sveobuhvatne liberale da shvate raznolikost religijskih tradicija kao izražavanje uma, iako ih ne prihvaćaju kao istinite ili racionalne u svjetlu svojih sekularnih shvaćanja tih pojmova. Ne vidim na koji bi način taj zahtjev bio blaži od zahtjeva da se prepoznaju i kritički promišljaju nove informacije. Treće, iako postoje slučajevi koje smo naveli u kojima doktrine prema ovom kriteriju mogu izgledati nerazložno, to ne znači da su one u potpunosti nerazložne. Rawls to jasno kaže u svojoj raspravi o pobačaju: 'Međutim, neka obuhvatna doktrina kao takva nije nerazložna zato što u jednom ili čak u nekoliko slučajeva vodi nerazložnom zaključku. Ona ipak većinu vremena može biti razložna.'¹¹⁶ Dakle, iako doktrine mogu iznositi nerazložne zaključke u nekim slučajevima koji mogu biti uzrokovani i sporim prilagođavanjem ili odgovaranjem na nove informacije to ne znači da ih možemo u potpunosti proglasiti nerazložnim i isključiti iz javnog opravdanja.

Možemo dakle zaključiti da su razložne one doktrine koje prihvaćaju: a) ideju pravične kooperacije; b) ideju građana kao slobodnih i jednakih; c) ideju tereta suđenja; d) ideju otvorenosti prema novim informacijama i kritičku refleksiju o njima.

Moramo ovdje izložiti i kriterije za to koja su vjerovanja razložna. U javnom opravdanju unutar granica javnog uma važno je da vjerovanja koja iznosimo u korist zaključaka budu razložna. Što znači da su vjerovanja razložna? Jedan odgovor može biti da su to ona

¹¹⁶ Rawls, *Politički liberalizam*, 218 bilj.32

vjerovanja koja posjeduju i nude razložne osobe. Međutim, kako nam pokazuje Gaus, taj odgovor ne može biti zadovoljavajući. On pokazuje da ne samo da razložne osobe mogu biti u krivu, već da 'razložne osobe mogu biti duboko u krivu, da mogu donositi sudove koji su jasno pogrešni i mogu odbiti promijeniti svoje mišljenje čak i kada im se ukaže na njihove pogreške.'¹¹⁷ Svoj zaključak izvodi iz istraživanja i eksperimenata socijalnih psihologa. Jedan od tih eksperimenata su proveli Lee Ross i njegovi kolege. U eksperimentu su pokušavali navesti ispitanike da razviju teorije i svoja mišljenja na temelju informacija za koje bi im se kasnije pokazalo da su pogrešni. 'U jednom eksperimentu je ispitanicima zadano da sortiraju 'izmišljene' od 'autentičnih' pisama samoubojica; eksperimentatori su ispitanicima dali lažan odgovor o tome da li dobro ili loše obavljaju svoj zadatak. Nakon eksperimenta, ispitanici su informirani da je odgovor bio lažan i svakom je ispitaniku dano do znanja da je njegova izvedba samo proizvod eksperimentatorove manipulacije. Unatoč tomu, čak i nakon što su eksperimentatori diskreditirali evidenciju na kojoj su utemeljena njihova vjerovanja, ispitanici su pokazali značajnu prezervaciju vjerovanja, to jest, i dalje su imali vjerovanja da su kompetentni u toj zadaći iako je evidencija za tu kompetentnost bila opovrgnuta(...). Ispitanici su bili natprosječno inteligentni, i njihova su vjerovanja bila podrvgnuta strožoj kritici nego većina naših moralnih vjerovanja. Unatoč svemu tome, ispitanici su i dalje držali vjerovanja za koja je jasno da su neopravdana.'¹¹⁸ Također, i istraživanje koje je provela Deanna Kuhn je pokazalo da 'ispitanici pokazuju neopravdanu sigurnost da su njihova vjerovanja ispravna, čak i kada nisu utemeljena na ekstenzivnom znanju. Osobna odanost vjerovanju izgleda dostatnom da se opravda negova izvjesnost. Pogledajmo sljedeći razgovor:

Ekspertimentator: Koliko ste sigurni u to što uzrokuje zatvorenike da se vrate zločinu?

Ispitanik: Siguran, zato jer je to moje mišljenje.

¹¹⁷ Gaus, *Social Philosophy*, 24

¹¹⁸ Ibidem

Ekperimentator: Može li vam netko dokazati da ste u krivu?

Ispitanici: Ne, zato jer mislim da sam u pravu.

Pa, ako istinski vjerujem u ono što kažem, ne mislim da mi itko može pokazati da sam u krivu.

Ako vjerujem u ono što kažem, ne mislim da mi itko može pokazati da sam u krivu.¹¹⁹

Ono što je posebno uznemiravajuće u ovom istraživanju je što Kuhn smatra da polovica odraslih osoba u SAD-u dijeli vrlo sličan kognitivni stav. Ukoliko javno opravdanje temeljimo na razložnim vjerovanjima, a razložna vjerovanja smo označili kao ona koja posjeduju razložne osobe, onda ćemo javno opravdanje temeljiti na vjerovanjima koja vrlo lako mogu biti pogrešna i iracionalna.

Ono što nam Gaus dokazuje ovim istraživanjima je, u stvari, to da razložnost vjerovanja ne možemo temeljiti u formalnom aspektu razložnosti kao što smo to vidjeli i u raspravi o razložnim osobama i razložnim doktrinama. Opet se moramo pozvati na etičku ili supstancijalnu razložnost koja se odnosi na sadržaj. Ono što će nam biti važno u određivanju vjerovanja kao razložnih će biti njihov sadržaj, ili bolje reći 'pozadinski sadržaj'. Objasnimo to na sljedećem primjeru. Uzmimo sljedećih pet vjerovanja:

a) Postoji Bog i oni koji ga spoznaju i vjeruju u njega živjet će vječno u Raju, a oni koji spoznaju propuste ili odbace provest će vječnost u Paklu.

b) Onaj koji nikad neće skakati s padobranom ostat će vječno lišen najvećeg životnog ushita.

¹¹⁹ Ibid, 24 - 25

c) Samo oni koji spoznaju Boga imaju pravo donositi političke odluke jer su oni spoznali istinu.

d) Država treba promicati spoznaju i vjeru u Boga, zato jer je dužnost države da spasi duše od Pakla.

e) Država treba promicati i subvencionirati skakanje s padobranom jer to čini dobar život.

Svako od ovih vjerovanja ima neki sadržaj. Međutim, sam sadržaj vjerovanja ga ne čini razložnim ili nerazložnim prema supstancijalnom shvaćanju razložnosti. Ono što će vjerovanja činiti razložnim je odnos sadržaja vjerovanja prema trima idejama – kooperacije, slobode i jednakosti, tereti suđenja. Na taj način te tri ideje čine 'pozadinski sadržaj' koji vjerovanje kvalificiraju kao razložno ili nerazložno. Tako vjerovanja pod *a* i *b* nisu niti razložna niti nerazložna jer se ni na koji način ne odnose na ono što smo nazvali pozadinski sadržaj. Ta vjerovanja proizlaze iz sveobuhvatnih doktrina ili koncepcija dobrog koje spadaju u domenu racionalnosti, a ne razložnosti. Ona se samo po sebi ni na koji način ne odnose na političku kooperaciju s drugim racionalnim građanima. No, to nije slučaj s vjerovanjima od *c* do *e*. Sadržaj ovih vjerovanja je u jasnoj suprotnosti sa sadržajem supstancijalne razložnosti. Ova vjerovanja nisu kompatibilna s idejom kooperacije, slobode i jednakosti i teretima suđenja i to ih čini nerazložnima. Ovdje je važno napomenuti to da to što su ta vjerovanja nerazložna ne znači da ih osoba ne smije posjedovati ili da ih ne smije izricati. To bi bilo u suprotnosti s temeljnim liberalnim slobodama kao što su sloboda savjesti, mišljenja i govora. Označiti vjerovanje kao nerazložno u političkom liberalizmu ima smisla samo kada se ono iznosi u javnom političkom forumu kao premisa unutar javnog opravdanja odluka koje se odnose na sve građane. U ovom radu ćemo se još detaljno baviti ovim pitanjem tako da na ovom mjestu samo ističem ovu značajku da ne bi došlo do nesporazuma. Zbog ove činjenice

onaj aspekt razložnosti koji smo zvali etička ili supstancijalna razložnost možemo nazvati *politička razložnost*.

Politička razložnost se dakle sastoji od pet elemenata koji su važni za kooperaciju i različiti se elementi primjenjuju kada govorimo o razložnim osobama, razložnim doktrinama i razložnim vjerovanjima. Prvo, to su tri ključne i temeljne ideje koje definiraju razložnost i njihovim prihvaćanjem osobu kvalificiramo kao razložnu: a) ideja pravičnog sustava kooperacije; b) ideja građana shvaćenih kao slobodnih i jednakih; c) ideja tereta suđenja. Drugo, dodatni element koji smo naveli u definiranju razložnih doktrina: d) otvorenost prema novim informacijama i kritičku refleksiju o njima. Treće, u raspravi o razložnim vjerovanjima dodali smo i peti element: e) odnosi se na javni politički forum i premise unutar javnog opravdanja odluka koje se odnose na sve građane.

3. REALISTIČNA UTOPIJA, STABILNOST I PREKLAPAJUĆI KONSENZUS

U prvom sam poglavlju pokušao pokazati da legitimnost autoriteta političkih institucija u političkom liberalizmu proizlazi iz uspjeha javnog opravdanja koncepcije pravednosti koju te institucije utjelovljuju. Javno opravdanje o kojem smo raspravljali jest javno opravdanje na temelju ograničenog skupa razloga. U drugom sam poglavlju pokušao pokazati da je taj ograničeni skup razloga čine ideje koje sadrži supstancijalna razložnost. Politička koncepcija pravednosti koja ima urediti osnovnu strukturu treba dakle biti utemeljena u razložnosti. Drugim riječima, politička koncepcija pravednosti treba lišena svih metafizičkih i metaetičkih rasprava koje spadaju u ono što smo u prethodnom poglavlju nazvali racionalnost već treba biti utemeljena na političkim vrijednostima i idealima. Imajući ovo na umu može nam se činiti da je cilj šireg poimanja javnog uma kao cjelokupnog projekta političkog liberalizma pronaći političku koncepciju pravednosti koju prihvaćaju svi razložni građani neovisno od sveobuhvatnih doktrina kojima pripadaju.

U ovom ću poglavlju pokušati pokazati da se političkom liberalizmu može pristupiti isključivo kao filozofskom projektu pronalaženja valjanog javnog opravdanja koncepcije, a potom i valjanog opravdanja političkih odgovora na moguća pitanja pravednosti u društvu, a ne kao supstancijalnijem filozofskom projektu koji pokušava pronaći *onu* koncepciju pravednosti koja će biti najrazložnija. Prema ovome shvaćanju politički je liberalizam teorija o političkim koncepcijama i o rješenjima na moguće probleme pravednosti. Konkretnije, to je teorija o političkom opravdanju i o valjanim razlozima koji u njega ulaze.

Pri tome je važno imati na umu da takva teorija mora ispuniti svoju 'praktičnu društvenu zadaću' koju je Rawls pišući o zadaćama političke filozofije opisao na ovaj način:

„Prava je zadaća otkriti i formulirati dublje temelje dogovora za koje se nadamo da su uklopljeni u zdravom razumu, ili čak stvoriti i oblikovati početne točke zajedničkog razumijevanja izražavanjem na novi način uvjerenja koje nalazimo u povijesnoj tradiciji

povezujući ih sa široko prihvaćenim promišljenim sudovima: onih koji su prošli kritičku refleksiju.“¹²⁰

Ova nam zadaća kao polaznu točku nameće određene društvene datosti koje politička filozofija mora uzeti u obzir. Praktična društvena zadaća postavlja pred politički liberalizam kao projekt političkog opravdanja okvire koje to opravdanje mora poštovati. Zadatak opisa valjanog političkog opravdanja je pronaći one razloge na temelju kojih građani mogu djelovati u javnoj političkoj domeni. Budući da nam je razložni pluralizam datost koju ne treba žaliti ti razlozi moraju biti takvi da ljudi mogu djelovati na temelju njih unatoč tome što postoje različiti skupovi sveobuhvatnih razloga na temelju koji ljudi djeluju.

Zato filozofska teorija ne smije razloge za političko opravdanje temeljiti na sveobuhvatnim *vjerovanjima*; ili, na tome da svi ljudi *žele* istu stvar kao što je sekularna država, napredak, ugoda; ili, na tome da svi ljudi *shvaćaju sebe* kao politička bića. Teorija koja političkoj filozofiji pristupa isključivo na temelju teorijske zadaće mogla bi svoje razloge za opravdanje utemeljiti na jedan od ovih načina – govoreći ljudima da bi trebali određene stvari vjerovati, željeti ili sebe poimati na određeni način – opravdavajući to perspektivom istinite moralne teorije.¹²¹

Politički liberalizam, koji kao što ćemo vidjeti zahtijeva da građani budu na adekvatni način motivirani, neće tražiti da svi građani prihvate određenu istinitu moralnu teoriju da bi bili sposobni djelovati na temelju zajedničkih razloga. U tom se slučaju pred politički liberalizam prostiru dva puta. Jedan je da zajedničke razloge traži u postojećim skupovima razloga koje građani posjeduju u aktualnom društvu. To jest, da u potrazi za zajedničkim razlozima doslovno gleda koji su razlozi zajednički među aktualnim građanima. Taj pristup možemo nazvati pragmatičnim. Drugi je pristup taj da umjesto aktualnih građana, kao konstituente opravdanja uzmemo građane koji su idealizirani u tom smislu da na prikladan

¹²⁰ Rawls, „Kantian Constructivism in Moral Theory“ u *Collected Papers*, 456

¹²¹ Rawlsov je argument iz kongruencije ispravnog i dobrog u *Teoriji pravednosti* imao upravo ovaj oblik argumentacije.

način prihvaćaju činjenice u društvu kao što je pluralizam i zamišljamo koje bi razloge ili koje bi koncepcije pravednosti oni odabrali. Ovaj pristup možemo nazvati konstruktivističkim. Ovaj se pristup razlikuje od prethodna dva pristupa zato jer ne zamišlja da svi građani prihvaćaju jednu istinitu moralnu koncepciju niti ne uzima kao konstituente opravdanja one koji ne prihvaćaju pluralizam na prikladan način kao što određeni broj aktualnih građana sigurno ne prihvaća. Ukoliko je ovo shvaćanje političkog liberalizma prikladno, a mislim da jest, onda će to imati određene implikacije za shvaćanje važnih ideja političkog liberalizma kao što su stabilnost društva i preklapajući konsenzus.

Ove će dvije ideje – stabilnost i preklapajući konsenzus – biti važan dio objašnjenja na koji način građani trebaju prihvatiti filozofski opravdane političke koncepcije pravednosti, odnosno razloge za valjano političko opravdanje. Politički liberalizam se ne može osloniti isključivo na sofisticirano filozofsko promišljanje o prikladnim koncepcijama pravednosti već mora zbog svoje praktične zadaće imati na umu da ono može biti prihvaćeno od strane građana. No, filozofska perspektiva sigurno može odrediti model na temelju kojeg građani trebaju prihvatiti političke koncepcije pravednosti – to je uloga preklapajućeg konsenzusa.

3.1 Problem stabilnosti

Temeljno je pitanje političkog liberalizma to kako je moguće da tijekom vremena postoji pravedno i stabilno društvo slobodnih i jednakih građana koji ostaju duboko podijeljeni razložnim vjerskim, filozofskim i moralnim doktrinama?

Rawls će na ovo pitanje odgovoriti tako što će navesti tri uvjeta potrebna da takvo društvo postoji u uvjetima razložnog pluralizma:

"Prvo, osnovna struktura društva regulirana je političkom koncepcijom pravednosti; drugo, ta politička koncepcija žarište je preklapajućeg konsenzusa razložnih obuhvatnih

doktrina; treće, javna rasprava, kada je riječ o bitnim elementima ustava i pitanjima osnovne pravednosti, vodi se u svjetlu političke koncepcije pravednosti.¹²²

Postoje dakle tri uvjeta koja moraju biti ispunjena: prvi uvjet je *politička* koncepcija pravednosti; drugi uvjet je *preklapajući konsenzus* i treći uvjet je *javni um*.

U prvom smo poglavlju djelomično pokazali odnos između političke koncepcije pravednosti (prvi uvjet) i javnog uma shvaćenog kao liberalno načelo legitimnosti (treći uvjet). Tamo smo pokazali na koji način možemo iz prirodne dužnosti pravednosti kao dijela naše moralne naravi u okolnostima razložnog pluralizma doći do liberalnog načela legitimnosti i usredotočiti se na osnovnu strukturu društva. U temelju političke koncepcije pravednosti i liberalnog načela legitimnosti nalazi se model osoba kao razložnih i racionalnih i model društva kao pravičnog sustava kooperacije. U drugom poglavlju smo pokušali objasniti što znači razložnost i utemeljili smo je u njenom supstancijalnom aspektu koji uključuje tri ideje: osobe shvaćene kao slobodne i jednake; društvo kao pravični sustav kooperacije i pluralizam shvaćen kao produkt tereta suđenja. Na taj smo način političku koncepciju pravednosti i liberalno načelo legitimnosti utemeljili u razložnosti. Možemo reći da je razložnost odgovor na pitanje pravednosti. Kada bi fundamentalno pitanje političkog liberalizma jednostavno bilo *koje je društveno uređenje najpravednije u uvjetima razložnog pluralizma* tada bi ispravan odgovor bio ono koje je uređeno političkom koncepcijom pravednosti koja na najbolji način odgovara političkim vrijednostima koje proizlaze iz razložnosti – sloboda, jednakost i pravičnost. Projekt političkog liberalizma bi se sastojao od pronalaženja koncepcije čija načela pravednosti na najbolji način zahvaćaju ove tri vrijednosti. Naravno, najpoznatija takva koncepcija je Rawlsova *pravednost kao pravičnost* sa svoja dva načela:

¹²² Rawls, *Politički liberalizam* 39

1. Svaka osoba ima jednako pravo na u potpunosti adekvatnu shemu jednakih osnovnih prava i sloboda koja j spojiva s istom shemom za sve, a u toj shemi jednakim političkim slobodama, i samo tim slobodama, valja jamčiti njihovu pravičnu vrijednost.
2. Društvene i ekonomske jednakosti trebaju zadovoljiti dva uvjeta: prvo, trebaju se odnositi na službe i položaje dostupne svima pod uvjetima pravične jednakosti mogućnosti; drugo, trebaju biti od najveće koristi za najlošije stojeće članove društva.¹²³

Međutim, za politički liberalizma ovo nije dovoljno. Nije dovoljno samo pronaći koncepciju pravednosti koja na najbolji način zahvaća ideju razložnosti. Politički liberalizam traži i onu koncepciju pravednosti koja može biti opravdana građanima, a građani jednako kao što su razložni tako su racionalni. Oni su duboko vezani uz svoje različite koncepcije dobra koje su često umetnute unutar ili proizlaze iz sveobuhvatnih doktrina i sastoje se od skupa perfekcionistačkih i metafizičkih vjerovanja. Liberalizam koji se temelji na opravdanju ne može zanemariti racionalnost građana i isključivo se temeljiti na razložnosti. Takva teorija mora uzeti u obzir i racionalnost građana. Ona mora objasniti odnos između racionalnosti i razložnosti. Upravo je odnos između racionalnosti i razložnosti predmet pitanja stabilnosti. Fundamentalno pitanje političkog liberalizma je kako je moguće i pravedno i *stabilno* društvo u uvjetima razložnog pluralizma. Drugim riječima, možemo reći da je društvo pravedno ukoliko je osnovna struktura uređena političkom koncepcijom pravednosti koja se temelji na razložnosti, a da je stabilno ukoliko je ta politička koncepcija pravednosti opravdana razlozima dubljim od same razložnosti, a to su razlozi koji proizlaze iz različitih koncepcija dobra. Preklapajući konsenzus je model koji traži da koncepcija pravednosti bude opravdana

¹²³ Ibid, 5

različitim doktrinama koje se nalaze u društvu. To znači da građani mogu prihvatiti političku koncepciju iz razloga koji su definirani unutar različitih, čak i suprotstavljenih obuhvatnih filozofskih, religijskih i sličnih gledišta, pod uvjetom da ta gledišta drugi građani prepoznaju kao razložna. Ovaj je model odgovor na pitanje o stabilnosti društva. Da bismo na ispravan način zahvatili projekt političkog liberalizma i ideju javnog uma kao važnog aspekta ovog projekta potrebno je vidjeti u kojem su odnosu politička koncepcija pravednosti i preklapajući konsenzus, odnosno u kojem su odnosu pojam pravednosti i pojam stabilnosti.

No, najprije je potrebno shvatiti pojam stabilnosti kako ga shvaća Rawls i politički liberalizam za razliku od nekih drugih shvaćanja stabilnosti utjecajnih u političkoj filozofiji. Problem stabilnosti susrećemo već na prvim stranicama *Teorije pravednosti*:

„(S)hema društvene kooperacije mora biti stabilna: mora se manje ili više redovito poštivati, a osnovna pravila voljno primjenjivati; a kad dođe do prekršaja moraju postojati stabilizirajuće sile koje sprječavaju daljnje prekršaje i koje imaju tendenciju da obnove poredak.“¹²⁴

Ovakvo shvaćanje stabilnosti mogu prihvatiti i oni koji prihvaćaju hobsijansko shvaćanje prema kojemu je primarna uloga vlade osigurati da će se zakoni provoditi. Bez takve sigurnosti pojedincima nije racionalno poštovati sama pravila. U hobsijanskoj će tradiciji pitanje stabilnosti na neki način prethoditi pitanju pravednosti. Ovako shvaćanje stabilnost predstavlja kao intrinzičnu vrijednost društva. Društveno je stanje bolje od prirodnog zato jer je stabilno. Zato je racionalnije pristati na suverena iako on može donositi i nepravedne zakone. Također, ono što garantira stabilnost biti će izvanjske sile, to jest suverenova moć da spriječi kršenje pravila. Kod Rawlsa su oba ova elementa drugačija. On neće stabilnosti pridavati intrinzičnu vrijednost niti će je utemeljiti u izvanjskim silama ili sankcijama.

¹²⁴ Rawls, *A Theory of Justice*, 6

Stabilnost je vrijedna samo ako je uređenje pravedno i ovisi o adekvatnoj motivaciji građana, a ne o izvanjskim sankcijama:

„Stvar je dakle u tome što se problem stabilnosti ne sastoji 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.“¹²⁵

Problem stabilnosti nije dakle pitanje djelotvornih izvanjskih sankcija, iako će naravno i to biti važno pitanje u raspravi o nerazložnim građanima, već pitanje adekvatne motivacije razložnih i racionalnih građana. Stabilnost koju traži politički liberalizam je puno kompleksnija od jednostavne potrage za socijalnom kohezijom. Ona je dio odgovora na pitanje kako se filozofska utopija može pomiriti sa društvenom realnošću koju karakteriziraju zadane društvene okolnosti, ali i zadana ljudska psihologija. Utilitarizam će, na primjer, biti prezahtjevna teorija zato jer će zbog svoje težnje za maksimizacijom dobra i nepristranosti biti prezahtjevan za građane. Politički liberalizam koji ističe praktičnu zadaću političke filozofije mora pokazati da na tom testu prolazi bolje od utilitarizma. Politički liberalizam mora ponuditi plauzibilno objašnjenje na koji su način građani privrženi političkoj koncepciji pravednosti i društvenim institucijama koji iz te koncepcije slijede.

Argument za stabilnost je dvostruk: prvo, pokazuje kako i na koji način politička koncepcija pravednosti može zadobiti potporu od građana shvaćenih isključivo kao razložnih; i drugo, kako može zadobiti potporu od građana shvaćenih kao razložnih i racionalnih. Kao što ćemo vidjeti prvo je pitanje vezano uz ono što Rawls zove *razložna moralna psihologija*, to jest objašnjenje kako institucije društva koje je već uređeno političkom koncepcijom pravednosti održavaju motivaciju kod razložnih građana koji su već prihvatili takvu koncepciju pravednosti. Drugo je pitanje vezano uz ono što Rawls zove *kongruencija*

¹²⁵ Rawls, *Politički liberalizam*, 128

racionalnog i razložnog. Ovo je pitanje na koji način politički liberalizam vidi to da građani pravednost utemeljenu isključivo u razložnosti trebaju inkorporirati u svoje racionalne koncepcije dobra. Namjera je ovog dijela argumenta pokazati da razložnost i koncepcija pravednosti koja slijedi iz razložnosti neće biti u suprotnosti s racionalnim dobrom pojedinaca. To znači da će ispravno i dobro, odnosno razložno i racionalno biti kongruentni. Način na koji racionalno i razložno trebaju biti kongruentni u političkom liberalizmu je upravo na temelju modela preklapajućeg konsenzusa.

Razlika između ova dva stupnja argumentacije za stabilnost donekle je slična razlici koju smo već istaknuli, a to je razlika između filozofske i građanske perspektive. Filozofsku perspektivu karakterizira sofisticirano filozofsko promišljanje o tome koja je najbolja koncepcija pravednosti za demokratsko društvo i koje filozofske metode trebamo koristiti da bismo došli do takve koncepcije. No, ukoliko je važan uvjet taj da ta koncepcija treba biti opravdana ili prihvaćena od strane građana tada moramo određeni dio tog opravdanja prepustiti građanima samima. U suprotnom ćemo završiti u perfekcionizmu tvrdeći da znamo što je za građane racionalno najbolje. S druge strane, ne smijemo se previše osloniti na vjerovanja i stavove aktualnih građana jer ćemo onda završiti u pragmatizmu. Ono što trebamo učiniti da bismo izbjegli Scilu perfekcionizma i Haribdu pragmatizma je pronaći onu koncepciju pravednosti za koju smatramo da na najbolji način zahvaća one vrijednosti kojima bi građani demokratskog društva trebali pridavati veliku težinu ukoliko uistinu prihvaćaju liberalno – demokratsko uređenje. Također, trebamo pokazati kako ta koncepcije pravednosti i institucije koje iz nje proizlaze može zadobiti privrženost građana, a da to objašnjenje ne bude prezahtjevno. Međutim, kada dođemo do onog stupnja na kojem se traži kongruencija tih vrijednosti s racionalnim dobrom građana, tada to moramo prepustiti građanima samima – građanskoj perspektivi. Možemo se nadati da će oni političkim vrijednostima koje se nalaze u filozofskoj perspektivi pridati veliku važnost i biti spremni prihvatiti političku koncepciju

pravednosti, ali taj potez nalazi se izvan domene političkog liberala. Ono što je važno napraviti je na ispravan način zahvatiti taj odnos između filozofske i građanske perspektive.

Započet ćemo razlikovanjem filozofske i građanske perspektive kako je to iznio Rawls u *Političkom liberalizmu*, da bismo onda mogli vidjeti kako se to razlikovanje odnosi na neke druge ideje kojima je Rawls kasnije dao značaj kao što je *realistična utopija*. Potom ću pokazati kako se politički liberalizam, iako bi pojam realistične utopije mogao drugačije sugerirati, treba interpretirati konstruktivistički, a ne pragmatistički. Na kraju ćemo vidjeti kakvo nam se shvaćanje preklapajućeg konsenzusa nameće prema ovoj interpretaciji.

3.2 Dva stupnja izlaganja i dva stupnja opravdanja političke koncepcije pravednosti

U *Političkom liberalizmu* razlikovanje između filozofske i građanske perspektive je najvidljivije na dva mjesta. Prvo, na mjestu kada Rawls izlaže na koji način treba prikazati njegovu političku koncepciju pravednosti – pravednost kao pravičnost:

„Pravednost kao pravičnost najbolje je prikazati u dva stupnja. U prvom stupnju ona je razrađena kao samostalna politička (no, naravno, moralna) koncepcija za osnovnu strukturu društva. Tek kada je to učinjeno i kad nam je njezin sadržaj – njezina načela pravednosti i ideali – provizorno pri ruci laćamo se, u drugom stupnju, problema je li pravednost kao pravičnost dovoljno stabilna. Ako nije, onda ona nije zadovoljavajuća politička koncepcija pravednosti te je na neki način valja revidirati.“¹²⁶

Politička koncepcija pravednosti na prvom stupnju mora na najbolji način odgovarati i u svojim načelima na najbolji način modelirati tri vrijednosti koje proizlaze iz ideja razložnosti, a to su – sloboda, jednakost i pravičnost. Rawls potom predlaže svoj poznati *izvorni položaj* kao sredstvo predstavljanja koje modelira te vrijednosti i usustavljuje naše

¹²⁶ Ibid, 125 - 126

promišljene sudove u dva načela koja predstavljaju njegovu specifičnu političku koncepciju pravednosti – pravednost kao pravičnost. U ovom radu neću ulaziti u analizu tog vrlo poznatog modela izvornog položaja niti u detaljnu analizu pravednosti kao pravičnosti. Dijelom zato jer je izvorni položaj već naširoko poznat kao model izbora načela pravednosti apstrahiranjem od slučajnosti rođenja, a dijelom zato jer politički liberalizam nije usko vezan uz pravednost kao pravičnost kao specifičnu koncepciju pravednosti već uz općenitu ideju političke koncepcije pravednosti koja može imati i drugačija načela od pravednosti kao pravičnosti. No, ipak ono što je važno reći jest da je uloga izvornog položaja u političkom liberalizmu još jasnije vezana uz normativne ideje razložnosti nego što je to u Rawlsovima ranijim djelima. U političkom liberalizmu je jasno da je izvorni položaj određen normativnim idejama da bi što jasnije predstavljao naše sudove o tome kako treba izgledati ustavno demokratsko društvo i ne treba ga shvatiti kao da je funkcija tog modela da se primjenjuje na svako političko uređenje. Prema tome, jasno je da je izvorni položaj dio 'praktičnog uma koji se bavi proizvodnjom objekata u sukladnosti s koncepcijom tih objekata'.¹²⁷ To znači da se izvorni položaj ne treba shvatiti kao racionalni dogovor, sličan onima koji se koriste u socijalnoj i ekonomskoj teoriji najčešće u obliku modela teorije igara. Rawls će ovakvu interpretaciju izvornog položaja jasno odbaciti:

„Koristim se distinkcijom između dvaju dijelova izvornog položaja koji odgovaraju razložnom i racionalnom kao živopisnim načinom formulacije ideje da taj položaj modelira *potpunu* koncepciju osobe. Nadam se da će to spriječiti neka pogrešna tumačenja toga položaja, primjerice da je on zamišljen kao moralno neutralan ili da on oblikuje samo ideju racionalnosti te da stoga pravednost kao pravičnost pokušava izabrati načela pravednosti

¹²⁷Rawls, *Lectures in the History of Moral Philosophy* (uredila Barbara Herman, Cambridge: Harvard University Press, 2000), 217 – 218. Za razliku od praktičnog, teorijski um se kod Rawlsa i Kanta bavi spoznajom danih objekata.

isključivo na osnovi koncepcije racionalnog izbora kako se on razumije u ekonomiji ili teoriji odlučivanja.¹²⁸

U svojim će kasnijim djelima Rawls još jasnije pokazati da informacije koje su strankama dostupne iza vela neznanja uključuju normativne ideje građana kao slobodnih i jednakih i društva kao pravičnog sustava kooperacije, te će osim dogovora oko načela pravednosti uključivati i „dogovor o smjernicama javnog istraživanja, o načelima javnog rasuđivanja i prihvatljive evidencije.“¹²⁹Ova druga vrsta dogovora je, u stvari, dogovor o javnom umu kao političkoj praksi političke argumentacije i političkog opravdanja prisilnih zakona. Vidjet ćemo da je i ta vrsta dogovora vrlo važna u pitanju stabilnosti i da se tiče rasprave o preklapajućem konsenzusu.

Politička koncepcija pravednosti koja proizlazi iz ovako shvaćenog izvornog položaja u političkom je liberalizmu definirana kao *samostalno gledište*. To znači da njena načela mogu biti predstavljena i obranjena bez oslanjanja na neku pojedinačnu koncepciju dobrog ili na neke vrijednosti oko kojih se razložni građani ne slažu. Načela su izvedena iz triju vrijednosti – slobode, jednakosti i pravičnosti – koja proizlaze iz političke koncepcije građana shvaćenih kao slobodnih i jednakih i koncepcije društva shvaćenog kao pravičnog sustava kooperacije. Budući da načela pravednosti mogu biti opravdana na moralnim temeljima svim razložnim osobama, ona su iz tog razloga, kao što smo pokazali u prvom poglavlju, legitimna.

No, prikaz političke koncepcije pravednosti kao samostalnog gledišta samo je prvi stupanj u izlaganju političke koncepcije. Ono što moramo pokazati jest da li ona može zadobiti prikladnu stabilnost. Kao što smo vidjeli taj drugi stupanj sastoji se od dva dijela – prvi je pokazati na koji način razložni građani zadobivaju potrebnu *motivaciju* da u potpunosti prihvaćaju političku koncepciju pravednosti čak i kada ona dođe u sukob sa sudovima koji proizlaze iz njihove koncepcije dobra, to jest na koji način politička koncepcija i institucije

¹²⁸ Rawls, *Politički liberalizam*, 274, b.21

¹²⁹ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 89.

koje iz nje proizlaze sama generira osjećaj pravednosti kod građana (stabilnost kao razložna moralna psihologija); i drugi, na koji način građani shvaćeni kao racionalni (prihvaćaju različite koncepcije dobra) trebaju prihvatiti političku koncepciju pravednosti shvaćenu kao samostalno gledište koje ne proizlazi direktno iz njihovih koncepcija dobra (stabilnost kao kongruencija između racionalnog i razložnog). Možemo ova dva stupnja podijeliti na tri elementa: a) samostalno gledište; b) stabilnost kao razložna moralna psihologija; c) stabilnost kao kongruencija (preklapajući konsenzus). Odnos između filozofske i građanske perspektive možemo prikazati na taj način da će filozofska perspektiva uključiti (a) i (b); dok će (c) ostati u građanskoj perspektivi. Politički liberalizam će u krajnjoj instanci uvijek ostaviti građanima samima da odluče kako se vrijednosti iz političke domene uklapaju u njihovu privatnu domenu. Zato je važno političku koncepciju pravednosti prikazati kao najbolji način oblikovanja političkih vrijednosti za koje se nadamo da imaju široko prihvaćanje u društvu i da ne mogu lako biti nadjačane drugim vrijednostima.

Ova dva stupnja predstavljanja političke koncepcije pravednosti u *Političkom liberalizmu* označena su i kao razlika između *pro tanto opravdanja* i *potpunog opravdanja*.¹³⁰ Pro tanto opravdanje je dakle ono što smo gore nazvali samostalno gledište koje proizlazi iz političkih vrijednosti koje su zajedničke svim razložnim građanima. S druge strane potpuno opravdanje je ono u kojem se građani pozivaju na svoje razloge koji proizlaze iz njihovih sveobuhvatnih koncepcija dobra da bi opravdali političku koncepciju pravednosti. Potpuno opravdanje znači da ono što je prikazano kao samostalno gledište utemeljeno na zajedničkim vrijednostima mora biti 'modul' može ući u potpuni skup različitih koncepcija dobra.

Gaus će odnos između pro tanto i potpunog opravdanja opisati ovako:

¹³⁰ Rawls, *Politički liberalizam*; 355-356

„Dok se samostalni stupanj opravdanja poziva na *zajedničke* razloge, potpuno se opravdanje poziva na *konvergenciju* različitih koncepcija dobra, koji iz različitih razloga potvrđuju i 'ispunjavaju' rezultate samostalnog opravdanja.“¹³¹

Jasno je da je potpuno opravdanje vezano uz treći element koji smo gore naveli, a to je stabilnost kao kongruencija, to jest preklapajući konsenzus. Prema tome jasno je da će preklapajući konsenzus, suprotno onome što mu ime kaže, biti konvergencija.¹³² Ukoliko je to dio građanske perspektive tada se građanima prepušta da sami odluče kako se samostalno gledište uklapa u njihove koncepcije dobra i naravno da će iz različitih koncepcija dobra proizlaziti različiti razlozi za prihvaćanje tog gledišta. Međutim, predmet različitog shvaćanja potpunog opravdanja između Gausa i političkog liberalizma je u tome što ulazi u samostalno gledište predstavljeno kao modul koji se treba uklopiti u različite koncepcije dobra. Ukoliko je to samo politička koncepcija pravednosti tada ćemo uistinu imati samo konvergenciju oko nje, ali ćemo izgubiti ideju javnog uma kao skupa zajedničkih razloga. S druge strane u modul mogu ući i zajedničke vrijednosti na temelju kojih je oblikovana politička koncepcija pravednosti pa je ono što građani prvo trebaju prihvatiti i opravdati unutar svojih koncepcija dobra upravo skup tih vrijednosti koji onda čine zajedničke razloge za opravdanje političke koncepcije pravednosti, ali i šire opravdanje političke prakse javnog uma. Ovoj ćemo se raspravi vratiti u drugom dijelu ovog poglavlja i još detaljnije u sljedećem poglavlju.

Ono što prije svega treba razjasniti je da su gornja dva stupnja izlaganja političke koncepcije pravednosti dio aparata normativnog političkog opravdanja i prema tome oba stupnja ulaze u ono što smo nazvali filozofska perspektiva. Na prvom stupnju nam je namjera, kao što već rekli, predstaviti političku koncepciju kao samostalno gledište koje se primjenjuje na osnovnu strukturu društva i artikulira političke vrijednosti. Prvi stupanj uključuje artikulaciju načela pravednosti bez referiranja na moralna, religijska ili filozofska gledišta. Za

¹³¹ Gerald Gaus, *The Order of Public Reason*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 41

¹³² *Konsenzus* znači da iz *istih* razlog dolazimo do X; *konvergencija* znači da iz *različitih* razloga dolazimo do X. vidi opširnije u D'Agostino *Free Public Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 30 - 37

razliku od tih sveobuhvatnih koncepcija dobra, političku koncepciju ćemo modelirati na temelju vrijednosti za koje već pretpostavljamo da ih prihvaćaju osobe na drugom stupnju. Mi dakle pretpostavljamo da osobe na drugom stupnju prihvaćaju normativne ideje ili koncepcije osobe i društva koje ulaze u proces konstrukcije načela pravednosti. Osobe koje se nalaze u drugom stupnju su već dijelom *idealizirani* konstituenti konstrukcije, a ne opisi toga kakvi ljudi uistinu jesu ili kakve ih nalazimo u vidu *aktualnih* građana. To da su idealizirani znači da ih vidimo kao u potpunosti razložne građane koji su pripadnici dobro – uređenog društva. Neki su filozofi drugi stupanj vidjeli kao deskriptivan, dakle kao onaj koji opisuje *aktualne* građane i njihova *aktualna* vjerovanja, vjerojatno ponukani na taj stav Rawlsovim inzistiranjem na tome da se politička koncepcija pravednosti temelji na vrijednostima koje proizlaze iz javne političke kulture. No, kao što ćemo vidjeti, smatram da je taj stav pogrešan zato jer su politički liberalizam kao projekt konstrukcije zamijenili za politički liberalizam kao pragmatički projekt koji ne može ispuniti niti opravdati ciljeve i rezultate političkog liberalizma.

3.3 Što uključuje filozofska perspektiva?

Pitanje je što sve uključujemo u filozofsku perspektivu? Da li samo apstraktne ideje društva ili također i idealizirane građane koji te ideje prihvaćaju? Da li je projekt političkog liberalizma samo traženje 'unutarnje konzistentnosti i koherentnosti'¹³³ ili je to projekt čija plauzibilnost ovisi o tome da su ideje i postavke na kojima počiva uistinu prihvaćene od strane aktualnih građana¹³⁴?

Odgovor na ovo pitanje je od velike važnosti za ispravno shvaćanje političkog liberalizma. Naime, ukoliko politički liberalizam vidimo kao teoriju koja uzima aktualne

¹³³ Dreben, „On Political Liberalism“, 322;

¹³⁴ O ovom problemu opširno raspravlja Quong u *Liberlism without Perfection*, pogl. 5.

građane kao krajnje arbitre opravdanja onda ćemo naići na čitav niz problema. Budući da su aktualni građani izvan pro tanto opravdanja, a politički liberalizam zahtijeva da koncepcija pravednosti zadobije potpuno opravdanje unutar građanske perspektive tada izgleda da je cijeli projekt političkog liberalizma 'kula od karata' koja pada čim pokažemo da aktualni građani ne prihvaćaju koncepciju pravednosti koja proizlazi iz filozofske perspektive. Ili da je to u najboljem slučaju onda politički projekt 'ispuhan' od filozofije – zaključak s kojim se politički liberali sigurno ne bi složili.¹³⁵

Dijelom je za ovo shvaćanje političkog liberalizma odgovoran i sam Rawls koji u članku *The Idea of Overlapping Consensus* piše da politički liberalizam traži 'konsenzus između suprotstavljenih doktrina koje će najvjerojatnije opstati generacijama u više ili manje ustavnoj demokraciji.'¹³⁶ Potom u *Političkom liberalizmu* tvrdi da tražimo 'političku koncepciju pravednosti za koju se nadamo da može zadobiti potporu preklapajućeg konsenzusa razložnih vjerskih, filozofskih i moralnih doktrina u društvu koje je njome regulirano'¹³⁷, to jest da može biti 'modul kojeg mogu poduprijeti različite razložne sveobuhvatne doktrine koje traju u društvu reguliranom tom koncepcijom.'¹³⁸ Budući da nam je pogled usmjeren ka tome što mogu prihvatiti doktrine koje će vjerojatno opstati u društvu potrebno nam je odrediti koje su to doktrine i istražiti da li postoji prostor slaganja između njihovih učenja. Dojam koji bi se mogao steći iz ovih tvrdnji je taj da je projekt političkog liberalizma prije empirijski, nego normativan. To jest da legitimnost javnog opravdanja zahtijeva dogovor aktualnih građana (onih koji pripadaju određenim doktrinama koje će

¹³⁵ Ovo Chandran Kukathas i Philip Pettit posebno ističu kada kažu da politički liberalizam „gubi nadu da se išta u politici može postići filozofskim istraživanjem.“ Chandran Kukathas i Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice*, (Stanford:Stanford University Press, 1990), 138. Iako je Kukathas u privatnom razgovoru istaknuo da je promijenio svoje mišljenje i da sada smatra da je politički liberalizam bolji projekt nego sveobuhvatni liberalizam. Ovaj problem ističu i Joseph Raz, „Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence.“ *Philosophy & Public Affairs* 19 (1990); Jurgen Habermas, „Reconciliation Through Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism.“ *Journal of Philosophy* 92 (1995); Brian Barry „John Rawls and the Search for Stability.“ *Ethics* 105 (1995); Bruce Ackerman „Political Liberalisms.“ *The Journal of Philosophy* 91 (1994).

¹³⁶ Rawls, „The Idea of Overlapping Consensus“ u *Collected Papers*,, 426

¹³⁷ Rawls, *Politički liberalizam*, , 9

¹³⁸ Ibid, 129

vjerojatno opstati u društvu). Prema tome, javnom opravdanju trebamo pristupiti gledajući trenutna, već prihvaćena vjerovanja i standarde, a ne ona vjerovanja koja bi osoba trebala imati sukladno nekom normativnom standardu opravdanja političke koncepcije.¹³⁹

Ovaj će pristup objeručke prihvatiti Klosko koji kaže da – 'ako je cilj otkriti načela koja ljudi mogu prihvatiti tada to uvelike ovisi o njihovim postojećim moralnim i političkim gledištima, sa kojima se liberalna načela moraju složiti. Tako da moramo istražiti ono u što liberalni građani vjeruju. U dobru i zlu najbolja evidencija će nam biti istraživanje javnog mnijenja i slično.'¹⁴⁰ Liberalni građani su prema tome podskup aktualnih građana koje nalazimo u suvremenim liberalnim demokracijama. To su oni građani koji su voljni živjeti u kooperaciji s drugima, ali su jednako čvrsto odani svojim sveobuhvatnim doktrinama koje postoje u aktualnom društvu. Dakle, svaki argument koji formira opravdanje za liberalnu koncepciju pravednosti mora biti sukladan (ili kongruentan) s aktualnim sveobuhvatnim doktrinama koje postoje u društvu. Prema ovom gledištu dakle, uzimamo postojeća vjerovanja kao više ili manje fiksne točke i onda gledamo koja daljnja politička načela ili zaključke možemo izvesti iz tih vjerovanja, ili ih barem predstaviti kao kongruentne s tim postojećim vjerovanjima.

Također, Leif Wenar upravo na ovaj način razumije politički liberalizam i zbog toga ga kritizira. Prema Wenarovom shvaćanju upravo su aktualni, a ne razložni građani konstituenti opravdanja. No, onda nastaje veliki problem za politički liberalizam – 'vrlo će malo sveobuhvatnih gledišta, kako ih danas vidimo ili možemo očekivati da će se razvijati poduprijeti pravednost kao pravičnost kako ju Rawls predstavlja.' Wenar svoju tvrdnju temelji na tome da je 'Rawlsovo predstavljanje pravednosti kao pravičnosti utemeljeno na koncepciji

¹³⁹ D'Agostino, Fred, "Public Justification", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/justification-public/>>. Također o razlici između normativnog i deskriptivnog shvaćanja preklapajućeg konsenzusa, a time i političkog liberalizma vidi u Snježana Prijić Samaržija i Nebojša Zelić „Overlapping Consensus: Normative Understanding and Doxastic Voluntarism“ *Croatian Journal of Philosophy* 9 (2009)

¹⁴⁰ George Klosko, *Democratic Procedures and Liberal Consensus*. (Oxford: Oxford University Press, 2000), 9

razložnog koju većina sveobuhvatnih doktrina kakve ih poznajemo odbacuje.¹⁴¹ Ovo je vrlo snažna kritika političkog liberalizma, pogotovo ako je istina, kao što to Wenar kaže, da ti građani prihvaćaju većinu onoga što nalaže liberalna koncepcija. Ukoliko je cilj političkog liberalizma oblikovati teoriju koju prihvaćaju aktualni građani tada im ne smijemo nametati vjerovanja ili ideje iz filozofske perspektive već prvo moramo vidjeti što je to što aktualni građani prihvaćaju.

Međutim, dobra vijest je da politički liberalizam ne mora prihvatiti da su aktualni građani ona skupina građana kojima koncepcija treba biti opravdana. U *Justice As Fairness: A Restatement* Rawls će jasno reći da se u političkom liberalizmu pitamo 'kako oblikovati koncepciju pravednosti za ustavni režim koja se može braniti na svojim temeljima i takva je da oni koji podupiru ovu vrstu režima jednako tako mogu prihvatiti tu koncepciju. Pretpostavljamo da ne znamo ništa o sveobuhvatnim doktrinama građana i pokušavamo izbjeći sve prepreke na putu njihovog potvrđivanja političke koncepcije...Ostavljamo po strani sveobuhvatne doktrine koje sada postoje, postojale su ili mogu postojati.'¹⁴² Suprotno će gledište (ono koje je gore navedeno) Rawls odbaciti kao 'političko na pogrešan način.' 'Politička je koncepcija na pogrešan način politička kada je oblikovana kao djelotvoran kompromis između znanih i postojećih političkih interesa, ili kada gleda u pojedinačne i postojeće pojedinačne doktrine u društvu i prilagođava se da bi zadobila njihovu privrženost.'¹⁴³ Ovakvo shvaćanje političkog liberalizma odbacuje gledište kao što je Kloskovo i izbjegava kritike kao što je Wenarova. Oni koji ulaze u opravdanje koncepcije pravednosti nisu dakle aktualni građani, niti podskup aktualnih građana koje možemo označiti kao liberalne građane, već su to idealizirani razložni građani. Ti se građani nalaze u dobro uređenom društvu i pripadaju različitim sveobuhvatnim doktrinama čija učenja uopće ne ulaze

¹⁴¹ Leif Wenar, „Political Liberalism: An Internal Critique.“ *Ethics*, 106 (1995). Za ovu svoju tvrdnju Wenar nudi primjere učenja Rimokatoličke crkve.

¹⁴² Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 37

¹⁴³ *Ibid*, 188

u postupak opravdanja. Ukoliko sveobuhvatne doktrine uopće ne ulaze u postupak opravdanja koncepcije, tada je nepotrebno istraživati aktualne sveobuhvatne doktrine. Na koji će način građani uklopiti političku koncepciju pravednosti unutar svojih sveobuhvatnih doktrina se potpuno prepušta samim građanima.

Politički liberalizam treba shvatiti kao idealnu teoriju, ali idealnu teoriju posebne vrste. Politički liberalizam ne smije biti u potpunosti utopistički projekt jer onda neće biti u stanju ispuniti svoju praktičnu društvenu zadaću. No, on može biti aspiracijski projekt koji nam postavlja određene standarde koji nisu dostignuti, ali mogu biti i nalaže nam da ih dostignemo.¹⁴⁴ Ali da bismo htjeli dostići te standarde teorija mora biti dovoljno unutarnje konzistentna i izražavati vrijednosti koje želimo postići. Također ti standardi ne smiju biti previsoko postavljeni da ih aktualni građani ne mogu dostići. Mislim da u ovom aspiracijskom duhu treba shvatiti Rawlsovo isticanje da politička koncepcija treba biti izražena fundamentalnim idejama koje su implicitne u javnoj političkoj kulturi demokratskog društva. Kao što smo vidjeli, mnogi su ovo shvatili kao zahtjev da opravdanje političke koncepcije pravednosti ovisi o tome što aktualni građani danog društva prihvaćaju. No, nema nikakvog razloga zašto bismo aktualnim građanima dali ovakav normativni autoritet. Aktualni građani mogu biti nerazložni, sebični ili imati potpuno pogrešna vjerovanja . Mislim da je Charles Larmore na ispravan način zahvatio svrhu ovog Rawlsovog isticanja javne političke kulture:

„Rawls često piše da su temelji njegovog političkog liberalizma oblikovani iz ideja implicitnih u našoj političkoj kulturi. To ne znači da je važno samo da su te ideje široko prihvaćene, a ne da one izražavaju valjana načela. Svrha toga je prije da valjana načela, *koja su strana našoj kulturi*, ne mogu pomoći u rješavanju njenih problema u pronalaženju uvjeta političkog slaganja unutar razložnog neslaganja o dobrom.“¹⁴⁵

¹⁴⁴ Više o aspiracijskom modelu u Estlund, *Democratic Authority*, 201-4

¹⁴⁵ Larmore, *The Morals of Modernity*, 149 (moj kurziv)

Mislim da je Larmoreovo shvaćanje javne političke kulture o kojoj govori Rawls kao izvoru vrijednosti na kojima se temelji politička koncepcija pravednosti dobra polazna točka za shvaćanje što uopće znači taj pojam javne političke kulture. Kao što vidimo Larmore je dao negativnu definiciju – politička koncepcija pravednosti ne smije biti strana našoj političkoj kulturi. Jasno je da Rawls u cijelom svom opusu pod *našom političkom kulturom* podrazumijeva političku kulturu liberalnih ustavnih demokracija. Također, Gaus će posebno istaknuti da je cilj Rawlsove filozofije pronaći razložnu moralnu strukturu koja je koherentna sa našom moralnom prirodom, moralnom psihologijom i našim razumijevanjem društva.¹⁴⁶ Pri tome Rawls ostavlja po strani pitanja epistemologije, teorije značenja, filozofije uma, pitanja moralne istine, utemeljenja normativnosti ili objektivne ispravnosti. Prema tome, pozivanje na javnu političku kulturu znači isticanje nezavisnosti Rawlsovog projekta od ovih dubljih pitanja kojima se bave različite moralne i filozofske koncepcije ili, drugim riječima, primjenjivanje načela tolerancije na filozofiju samu. Način na koji ja razumijem izraz javna politička kultura jest izjednačen sa supstancijalnim idejama razložnosti. Reći da je politička koncepcija pravednosti izvedena iz vrijednosti implicitnih u našoj političkoj kulturi, u stvari je jednako kao i reći da je ona izvedena iz koncepcija osobe i društva koje čine ideje razložnosti. Izjednačavanje razložnosti i javne političke kulture znači da ovaj drugi pojam ne smijemo shvatiti u njegovom sociološkom ili deskriptivnom smislu, već u njegovom normativnom značenju, kao dio našeg praktičnog, a ne teorijskog uma.

Politički liberalizam, prema tome treba shvatiti kao projekt koji traži unutarnju koherentnost između razložnosti i načela pravednosti. No, ipak zbog svoje praktične uloge on mora biti vezan uz neke činjenice o aktualnom društvu. Ukoliko to nisu činjenice o aktualnim sveobuhvatnim doktrinama, koje onda činjenice politički liberalizam uzima u obzir? Mislim da je odgovor u shvaćanju političkog liberalizma kao realistične utopije.

¹⁴⁶ Gerald Gaus, „On the Appropriate Mode of Justifying a Public Moral Constitution“, (neobjavljeni članak).

3.4 Realistična utopija

Realistična utopija je „ispitivanje granica realistično praktičnog, to jest, koliko daleko u našem svijetu (uz njegove dane zakone i tendencije) demokratski režim može dostići potpunu realizaciju svojih prikladnih političkih vrijednosti.“¹⁴⁷ Realistična utopija je idealna teorija zato jer traži koncepciju pravednosti koja na najbolji način realizira demokratske političke vrijednosti *pod uvjetom da je potpuno prihvaćena i da postoje povoljne okolnosti*. Njezina realističnost sadržana je u zahtjevu da u tom projektu moramo krenuti od „političkog svijeta *kakvog ga vidimo*.“¹⁴⁸ Za politički je liberalizam činjenična perspektiva potrebna da bismo mogli krenuti u filozofsko istraživanje koncepcije pravednosti. Takva koncepcija pravednosti mora na prikladan način odgovarati činjenicama i pružati odgovore na širok doseg pitanja koja se tiču pravednosti. No, ovdje nam se naravno nameće pitanje – kakav mi to svijet vidimo? Drugim riječima, koje su to činjenice koje uzimamo u obzir?

Prvenstveno, identificiramo postojeću 'društvenu praksu' na koju želimo primijeniti koncepciju pravednosti.¹⁴⁹ Kao što smo vidjeli u prvom poglavlju, to je osnovna struktura društva. Potom moramo odrediti koja je svrha te prakse ili koje dobro ta društvena praksa ostvaruje. Osnovna struktura društva je praksa koja ostvaruje određena primarna dobra koja se bez nje ne bi mogla ostvariti. Ta su primarna dobra – osnovna prava i slobode; sloboda kretanja i slobodan izbor zanimanja na osnovi različitih mogućnosti; moći i ovlasti službi te položaji odgovornosti u političkim i ekonomskim institucijama osnovne strukture; prihod i bogatstvo; te društvene osnove samopoštovanja.¹⁵⁰ Pitanje koje nam se može postaviti je zašto kao društvenu praksu odabrati baš osnovnu strukturu društva kao vrlo široku političku

¹⁴⁷ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 13

¹⁴⁸ Rawls, *The Law of People*, Harvard University Press, Cambridge, 1999; 83 (moj kurziv)

¹⁴⁹ Ovakvo shvaćanje Rawlsa i realistične utopije nudi Aaron James u „Constructing Justice for Existing Practices: Rawls and Status Quo.“ *Philosophy & Public Affairs* 33 (2005). James, također u tom svijetlu analizira cjelokupni Rawlsov projekt uključujući i *Teoriju pravednosti* te time pokazuje da se Rawls inzistiranjem na realističnoj utopiji u svojim kasnijim djelima uopće nije udaljio od duha svojeg filozofskog projekta.

¹⁵⁰ Rawls, *Politički liberalizam*, 162

strukturu, a ne na neke ograničenije prakse koje se odnose na crkve, udruge, obitelji? Dva su odgovora na ovo pitanje. Prvi je taj da nam osnovna struktura upravo omogućuje primarna dobra da bismo mogli djelovati u drugim praksama. Drugim riječima, učinci osnovne strukture društva duboko utječu na naše živote i prisutni su od samog početka. Drugi je odgovor taj da u društvo, odnosno osnovnu strukturu, ulazimo samim rođenjem te nedobrovoljno zadobivamo prava i obaveze koje onda moramo moći moralno opravdati.

Nakon što smo odredili društvenu praksu moramo odrediti okolnosti pod kojima se ta društvena praksa odvija. Prvo ćemo naravno, zamisliti povoljne okolnosti za društvenu praksu kao što je osnovna struktura društva, a to je nepostojanje ekstremnog siromaštva resursa i minimalni kulturni civilizacijski stupanj potreban da bi se postojeća praksa mogla neometano odvijati. Također, okolnosti koje politički liberalizma posebno uzima su obzira su sljedeći povijesni i socijalni uvjeti modernih demokracija: (i) činjenicu pluralizma; (ii) činjenicu njene stalnosti; (iii) činjenicu da taj pluralizam može biti prevladan jedino opresivnom mjerom države; (iv) činjenicu umjerene oskudice; (v) činjenicu postojanja brojnih mogućnosti dobitaka od dobro organizirane društvene kooperacije samo ako se kooperacija može ustanoviti pod pravičnim uvjetima.¹⁵¹ Drugim riječima ove činjenice predstavljaju okolnosti približno razložnog pluralizma.¹⁵²

Zahtjev opravdanja nam ove okolnosti postavlja kao relevantne zato jer pravila po kojima se primarna dobra trebaju ostvariti su ona koja građani mogu prihvatiti unatoč tome što prihvaćaju različite sveobuhvatne doktrine.

Nakon što smo odredili društvenu praksu (osnovna struktura društva) i okolnosti u kojima se ta praksa odvija (približno razložni pluralizam) moramo odrediti osobe koje sudjeluju u toj praksi. Ovdje je važno uočiti da se nalazimo u domeni idealne teorije koja kao jedan od svojih

¹⁵¹ Rawls, „The Idea of Overlapping Consensus“, 445

¹⁵² Ovdje spominjem *približno* razložni pluralizam zato jer iako ima odlike razložnog pluralizma kao što je odbacivanje moralnog autoritarizma nedostaje mu u potpunosti prihvaćanje tereta suđenja koje ćemo tek pretpostaviti..

važnih uvjet ima uvjet potpunog prihvaćanja. Ovaj je uvjet nužan da bismo mogli evaluirati ili ispravljati postojeću praksu. Zamislimo da je praksa koju evaluiramo neka sportska igra kao što je nogomet. Cilj igre je pobijediti sa što većim brojem danih golova. Kada zamišljamo prikladna pravila igre onda uzimamo u obzir da igrači potpuno prihvaćaju određene okolnosti – da je to kompetitivna, fizički zahtjevna igra. Nećemo pretpostavljati da su igrači možda lijeni ili nedovoljno zainteresirani za igru, nego ćemo pretpostaviti da su prikladno motivirani davati golove u određenim okolnostima. Idealna teorija mora pretpostaviti da sudionici prakse u potpunosti prihvaćaju svrhu prakse i okolnosti u kojima se ta praksa odvija. U našem slučaju to znači da zamišljamo građane koji u potpunosti prihvaćaju da je svrha osnovne strukture društva ostvarivanje primarnih dobara, i što je još važnije potpuno prihvaćaju približno razložni pluralizam. To da potpuno prihvaćaju približno razložni pluralizam znači da prihvaćaju tri ideje: ideja osoba kao slobodnih i jednakih (što reflektira njihovu moralnu narav); ideja društva kao pravičnog sustava kooperacije (što reflektira pravednost kao recipročnost) i ideja tereta suđenja (proizlazi iz prve dvije kao nužan uvjet opravdanja koje izbjegava moralni autoritarizam). Tada će približno razložni pluralizam postati razložni pluralizam.

Ukoliko filozofska perspektiva uključuje idealnu teoriju onda uključuje samo razložne građane, a ne aktualne građane. To jest, politički liberalizam na ovom je stupnju uistinu projekt unutarnje konzistentnosti koji kao konstituente opravdanja uzima samo razložne građane.

Drugim riječima, tražimo koncepciju pravednosti koja će zadobiti opravdanje u *dobro – uređenom društvu* koje ima tri značajke: a) svatko prihvaća i zna da drugi prihvaćaju istu koncepciju pravednosti; b) javno je poznato da osnovna struktura društva zadovoljava tu koncepciju; c) građani imaju djelotvoran osjećaj pravednosti – voljni su predložiti i prihvatiti pravične uvjete suradnje pod uvjetom da i drugi to čine.

Pro tanto opravdanje je opravdanje samostojeće političke koncepcije pravednosti koja bi bila prihvaćena u dobro-uređenom društvu koje je modelirano na temelju postojeće društvene prakse.

Mislim da je ovakvo gledanje na politički liberalizam u potpunosti sukladno Rawlsovom stajalištu u *Justice as Fairness: A Restatement*. Pogledajmo ovaj važan citat: 'Počinjemo od uvjerenja da je ustavni demokratski režim približno pravedan i djelotvoran te vrijedan da se brani. Ali uz danu činjenicu razložnog pluralizma, pokušavamo oblikovati našu obranu na taj način da može zadobiti prihvaćanje od strane razložnih ljudi te zadobiti široku potporu. Mi ne gledamo u sveobuhvatne doktrine koje uistinu postoje i onda oblikujemo političku koncepciju koja među tim gledištima postiže ravnotežu da bi od njih bila prihvaćena.'¹⁵³

Da bih uspio prikazati na koji je način ovaj citat vezan uz realističnu utopiju valja nam se prvo prisjetiti da je realistična utopija idealna teorija koja kreće od postojeće društvene prakse te kao idealna teorija ima uvjete potpunog prihvaćanja od strane sudionika u toj praksi i zamišlja povoljne okolnosti za odvijanje prakse.

Prvo dakle krećemo od postojeće društvene prakse, a to je osnovna struktura 'demokratskog režima' i određujemo koja je njezina svrha – osiguranje primarnih dobara među kojima se nalaze osnovna prava i slobode i društvena osnova samopoštovanja. Drugo, prihvaćamo kao 'danu činjenicu razložnog pluralizma'. Treće, ovdje uvodimo uvjet idealne teorije, a to je potpuno prihvaćanje ustavnog demokratskog režima uz danu činjenicu razložnog pluralizma. Na ovom se mjestu pitamo - što znači potpuno prihvaćanje osnovne strukture demokratskog režima u uvjetima razložnog pluralizma? Prvo, to je prihvaćanje društva kao sustava kooperacije. Drugo, odbacivanje moralnog autoritarizma – prihvaćanje drugih kao slobodnih i jednakih. Treće, budući da je jedno od primarnih dobara

¹⁵³ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 37

koje osnovna struktura treba osigurati društvena osnova samopoštovanja činjenicu da drugi imaju različite koncepcije dobra moramo prihvatiti kao dio njihovog subjektivnog iskustva bez negativnih sudova o njihovim racionalnim sposobnostima – prihvaćanje tereta suđenja. Drugim riječima, u idealnoj teoriji u konstituciju opravdanja ulaze samo razložni građani. Koncepcija pravednosti koja je opravdana pred razložnim građanima je najrazložnija koncepcija pravednosti koju i mi kao građani modernih ustavnih režima trebamo prihvatiti ako uistinu prihvaćamo pluralizam kao normalan rezultat korištenja uma u uvjetima slobode.

3.5 Realistična utopija – premalo utopijska?

Prigovor realističnoj utopiji koji ćemo razmotriti jest taj da je ova teorija zbog svog realističnog dijela premalo utopijska, odnosno premalo idealna. Prigovor se sastoji od toga da ukoliko ćemo idealnu teoriju ograničiti na ono što je politički moguće tada vrlo lako možemo potpasti pod formiranje adaptivnih preferencija.¹⁵⁴ Formiranje adaptivnih preferencija je Elster prikazao preko dva mehanizma – 'mehanizam kiselog grožđa' i 'mehanizam slatkog limuna'. Mehanizam kiselog grožđa djeluje u onim slučajevima kada nam je neko dobro ili neki ideal izvan domašaja pa onda sami sebe uvjerimo da ga u stvari i ne želimo, a mehanizam slatkog limuna djeluje tako da uvjerimo sami sebe da u stvari želimo ono što možemo postići ili ono što imamo iako smo prije htjeli puno više. Na primjer, ako smo konkurirali za posao šefa, ali smo ipak dobili posao tajnika putem ovih mehanizama ćemo formirati adaptivne preferencije prema kojima više ne želimo posao šefa jer je on pun odgovornosti i stresa, a da u stvari želimo posao tajnika jer imamo manje odgovornosti i više slobode.¹⁵⁵ U političkoj teoriji takav primjer iznosi G. A. Cohen kada raspravlja o načinima na

¹⁵⁴ G.A. Cohen, *Self – Ownership, Freedom and Equality*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 254

¹⁵⁵ Naravno, ti mehanizmi ne moraju ići zajedno. Možemo se uvjeriti da ne želimo posao šefa, ali i da ne želimo ni posao tajnika. Vrijedi i obrnuto – posao tajnika nam se sada čini boljim nego prije iako i dalje želimo posao šefa. Ovdje sam zbog jednostavnosti prikazao ta dva mehanizma zajedno n jednom primjeru.

koji socijalisti dolaze do ideje da je u trenutnim okolnostima najbolje što se može postići neki oblik kapitalizma, prije nego istinski socijalizam koji bi zahtijevao jednakost kakva se ne može postići u kapitalističkom sustavu. Kada bi socijalisti bili potpuno zadovoljni s najboljim oblikom kapitalizma tada bi njihovo rasuđivanje uključilo formiranje adaptivnih preferencija – zaključili bi da nema razloga željeti istinski socijalizam zato jer ga je nemoguće postići ovdje i sada.¹⁵⁶ U ovom je slučaju istinski socijalizam 'kiselo grožđe', a neki oblik kapitalizma 'slatki limun.' Mogli bi reći da je realistična utopija koja uzima postojeće društvene prakse na jednak način podložna formiranju adaptivnih preferencija.

No, smatram da je ovo pogrešno. Najvažniji je problem političkog liberalizma kao realistične utopije problem opravdanja koncepcije pravednosti za osnovnu strukturu u okolnostima razložnog pluralizma. Dakle, i osnovna struktura društva i razložni pluralizam su uzete kao činjenice. Za problem opravdanja prvenstveno je važna činjenica razložnog pluralizma. Pitanje je onda da li je razložni pluralizam „slatki limun”? Odgovor je ne. Kao proizvod slobodnog korištenja ljudskog razuma pod slobodnim institucijama razložni pluralizam (i razložno neslaganje) je dio ideje dobro uređenog društva.¹⁵⁷ Zato nam i jest u dobro uređenom društvu ideal pronaći najrazložniju koncepciju pravednosti kao političku, a ne savršenu koncepciju pravednosti kao sveobuhvatni ideal koji je u skladu s nekim 'istinitim moralom', iako politički liberalizam ne negira da postoji jedan jedinstveni 'istinski moral'.

Drugo je pitanje da li je onda osnovna struktura kao postojeća društvena praksa od koje krećemo 'slatki limun'? Da bismo odgovorili na ovo pitanje moramo vidjeti koja nam je alternativa. Alternativa nam je da zamislimo ideal bez obzira na aktualne okolnosti i ograničenja. No, onda nam je pitanje čemu služi taj filozofski ideal? Prvi je odgovor da jednostavno zaključimo da je to ideal pravednosti, ali da ne možemo doći do njega. U ovom

¹⁵⁶ Ibid, 254 - 257

¹⁵⁷ To je prikazano u 2.7..

slučaju imamo pogrešnu teoriju zato jer teorija koja ne rezultira nikakvim vidljivim poboljšanjem pravednosti društva nije dobra normativna teorija.

Drugi odgovor ima još gore posljedice ne samo po teoriju nego i po svijet. Ukoliko nam taj ideal služi da nas usmjeri ka moralnijem i boljem društvu tada odvajanje ideala od činjenica postojećeg društva vodi u drugi mehanizam distorzije racionalnosti – *wishful thinking*. U ovom se slučaju *wishful thinking* manifestira kao neutemeljeno vjerovanje da svijet mora biti takav da može biti oblikovan nečijim idealom. To jest, vjerovanje je da promjena mora biti moguća zato jer je poželjna. Zamislimo tako anarho-sindikaliste koji duboko i emotivno vrlo snažno drže do ideala direktne demokracije kao suprotnosti postojećem modelu ustavnih predstavničkih demokracija. Poželjnost tog ideala može kod njih stvoriti pogrešno vjerovanje da su okolnosti takve da su svi građani dovoljno obrazovani, tolerantni i altruistični da će živjeti u skladu, kooperirati i donositi dobre političke i gospodarske odluke. Vrlo je vjerojatno da bi takvo društvo bilo neuspješno te bi završilo ili u tiraniji većine ili u diktaturi manjine koja bi vladala u „ime naroda.“ Ono što želim reći je da pogrešno vjerovanje u mogućnost promjene samo zato jer promjena dovodi do poželjnog ideala može završiti vrlo kobno.

Rawls tako pozivajući se na Hegela ističe da je jedna od važnih uloga političke filozofije ona prihvaćanja vanjskog svijeta - „Politička filozofija može pokušati smiriti naše frustracije i bijes prema našem društvu i njegovoj povijesti pokazujući nam način na koji su njegove institucije, kada ih prikladno razumijemo s filozofskog gledišta, racionalne i razvijene tijekom vremena da bi zadobile svoju prisutnu, racionalnu formu.“¹⁵⁸ Ili, kako to ističe Gaus : „Moralna teorija nije o *de novo* moralnom zakonodavstvu nego refleksija o evaluacijama praksi koje su u temelju našeg društvenog života – osnovne strukture.“¹⁵⁹

¹⁵⁸ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 3

¹⁵⁹ Gaus, *The Order of Public Reason*, 176

Osnovna struktura društva tako nije 'slatki limun', zato jer nam je cilj evaluirati tu strukturu, ali kao pripadnika ili člana društva u kojoj se ona odvija u vidu društvene prakse. Politička filozofija ima svoju „praktičnu filozofsku zadaću...koja nije potraga za moralnom istinom“¹⁶⁰ već traženje prikladne političke koncepcije pravednosti koju mogu prihvatiti aktualni građani u aktualnim okolnostima. Jedino ih na taj način ona može motivirati da mijenjaju osnovnu strukturu ukoliko ona nije u skladu s političkom koncepcijom.

3.6 Stabilnost iz ispravnih razloga

U ovoj je raspravi važno uočiti da se još uvijek nalazimo u domeni filozofske perspektive u kojoj pokušavamo definirati stabilnost u smislu odnosa različitih koncepcija – koncepcije osobe i koncepcije društva gdje osim koncepcije društva kao pravičnog sustava kooperacije imamo i idealnu koncepciju dobro uređenog društva. Pitanje je stabilnosti unutar filozofske perspektive ili pro tanto opravdanja, u stvari, pitanje stabilnosti dobro uređenog društva koje je uređeno političkom koncepcijom pravednosti koja je shvaćena kao samostalno gledište. To je pitanje kako samostalno gledište u dobro uređenom društvu može generirati svoje prihvaćanje i odanost od strane građana. Drugim riječima, to je pitanje stabilnosti kao razložne moralne psihologije. Za Rawlsa i politički liberalizam općenito, pitanje moralne psihologije nije znanstveno pitanje koje će vidjeti psihologiju kao znanost o ljudskoj naravi i na temelju tih znanstvenih spoznaja graditi neki moralni sustav, npr. u pojmovima prirodnog odabira ili sociobiologije.¹⁶¹ Također, moralna psihologija nije shvaćena kao neko područje akademske etike kao što je područje metaetike koje se bavi moralnim razlozima i motivima.¹⁶² Moralna je psihologija za Rawlsa prije pitanje kako se određeni moralni

¹⁶⁰ Rawls, „Kantian Constructivism in Moral Theory“, 335

¹⁶¹ Rawls, *Politički liberalizam*, 79

¹⁶² Barbara Herman, „Editor's Foreword“ u John Rawls, *Lectures in the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 2000; XII

koncepti međusobno podržavaju i osnažuju i na koji način ti „koncepti čine esencijalni dio javne kulture društva – kako podupiru razumijevanje nas samih, ali i drugih, kao racionalnih i razložnih osoba.“¹⁶³ Rawls sam kaže da je to pitanje kako „razložnost podupire samu sebe.“¹⁶⁴

Možemo tako reći da stabilnost dobro uređenog društva proizlazi iz sljedećih pretpostavki:¹⁶⁵

- a) građani sebe vide kao razložne i racionalne;
- b) građani prihvaćaju okolnosti političke pravednosti: razložni pluralizam i posljedično s time terete suđenja; činjenicu umjerene oskudice i činjenicu da postoje brojni dobici od dobro uređene i pravične kooperacije;
- c) ukoliko su institucije društvene prakse pravedne građani su spremni i voljni učiniti svoj dio posla ako vide da i drugi obavljaju svoj dio;
- d) kada građani obavljaju svoj dio posla u pravednim institucijama među njima se razvija uzajamno povjerenje i jedinstvo;
- e) to povjerenje i jedinstvo snaži kako se uspjeh zajedničkog kooperativnog uređenja održava tijekom vremena.

Ovaj opis stabilnosti direktno proizlazi iz razložnosti. Takva stabilnost je *stabilnost iz ispravnih razloga*. Ovo nam pokazuje da nije svaki oblik stabilnosti za politički liberalizam prihvatljiv. U svakodnevnom se govoru može čuti da je režim u Sjevernoj Koreji stabilan ili da je Hitler nakon razdoblja stranačkih sukoba i političkog kaosa donio stabilnu vlast u međuratnu Njemačku, ali ta vrsta stabilnosti za politički liberalizma nije poželjna. Sigurno se može, slijedeći Hobbesa, reći da je stabilnost čvrste ruke bolja od kaosa ili građanskog rata, ali za razliku od Hobbesa, politički liberalizam ne kreće od stanja sukoba u kojem je ljudski život jadan i kratak već iz javne političke kulture u kojoj već postoji barem nominalno prihvaćanje određenih demokratskih vrijednosti. Za politički je liberalizam pitanje stabilnosti

¹⁶³ Ibidem

¹⁶⁴ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 196

¹⁶⁵ Ibid, 197

pitanje načina prihvaćanja tih vrijednosti. Jedan od načina na koji su te vrijednosti prihvaćene jest *modus vivendi* – oblik stabilnosti u kojem se liberalno demokratsko uređenje prihvaća kao kompromis, kao rješenje koje je bolje od sukoba u kojem niti jedna strana snažna da u potpunosti porazi druge strane. U ovom se slučaju liberalno uređenje prihvaća kao racionalni kompromis. Ovakvu vrstu stabilnosti politički liberalizam također ne prihvaća jer ona ne proizlazi iz zajedničkih moralnih razloga, već iz danih okolnosti u kojima je racionalnije pristati na *modus vivendi* nego ga odbaciti. Naravno, to ne znači da politički liberalizam smatra da je *modus vivendi* oko liberlane demokracije nešto loše. Sigurno je bolje takvo uređenje nego diktatura ili kaos, ali politički liberalizam smatra da ono nije dovoljno za ideal liberalne demokracije. *Modus vivendi* je samo početni korak koji je nužan da bi liberalne institucije uopće mogle početi djelovati i zadobivati privrženost vrijednostima koje sadrže. Stabilnost iz ispravnih razloga je korak dalje od *modus vivendia* i traži da stabilnost bude utemeljena upravo na tim vrijednostima. Ova vrsta stabilnosti znači da građani neće samo prihvaćati političku koncepciju pravednosti na temelju bilo kojih razloga, već da će je podražavati na temelju onih razloga koji tu koncepciju čine pravednom, a to je razložnost.

Drugim riječima, pitanje je na temelju kojih razloga su građani motivirani podržavati koncepciju pravednosti za osnovnu strukturu društva. Građani mogu podržavati koncepciju pravednosti na temelju dugoročnog samo-interesa uvjereni da im je to u danim okolnostima u najboljem interesu. Tocqueville je na primjer tvrdio da je motivacija Amerikanaca da podržavaju demokraciju isključivo dugoročni samo-interes i da je ta motivacija prihvaćena kao prikladna, smatrajući svaku drugu vrstu motivacije kao suvišnu. U tom slučaju možemo doći do konvergencije različitih razloga koji proizlaze iz različitih interesa oko nekih zaključaka o pravednosti kao što je na primjer to da bi neslaganja o pravednosti trebala biti regulirana određenim demokratskim procedurama koja štite osnovna politička prava.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Kurt Baier smatra da takvo stanje i jest prisutno u SAD, ali da to nije problem. Vidi u Kurt Baier, „Justice and the Aims of Political Philosophy.“ *Ethics* 99 (1989). Ovo će stajalište Rawls nazvati 'ustavni konsenzus'.

Ovakvo će društvo sigurno biti stabilno određeno vrijeme. No, ta stabilnost vrlo lako može biti poremećena kako vanjskim tako i unutarnjim čimbenicima. Pod vanjskim čimbenicima smatram one koji su izvan koncepcije pravednosti, a to su ekonomske krize ili ratovi. U takvim okolnostima vrlo lako može doći do slučajeva kada vjera u liberalno ustavno uređenje može biti poljuljana. Određene grupe mogu tada odlučiti ostvariti svoje interese mimo ustava koji više nema potporu jer se raspala konvergencija interesa koja ga je podržavala. No, još su značajniji unutarnji čimbenici koji proizlaze iz problema pravednosti. Naime, 'glavne interpretacije bitnih elemenata ustava odlučuju se politički. Uporna većina, ili postojan savez dovoljno jakih interesa, može od ustava napraviti što god želi.¹⁶⁷ Razlog je tomu prvenstveno u tome što ustavnom konsenzusu 'nedostaju konceptualna sredstva koja upravljaju načinom na koji bi ustav trebalo izmijeniti i tumačiti.'¹⁶⁸ Ako je motivacija utemeljena u samo-interesu tada će svatko pokušati nametnuti svoju interpretaciju ustava koju će oni koji su dovoljno slabi prihvatiti. Iako takvo društvo može opet određeno vrijeme biti stabilno, ono neće biti stabilno iz ispravnih razloga.

Stabilnost mora biti osigurana motivacijom prikladne vrste. Ta prikladna vrsta motivacije proizlazi iz prihvaćanja ideja koje čine razložnost. Stabilnost iz ispravnih razloga je stabilnost na temelju određenih ideja osobe, društva i pluralizma – društvo kao pravični sustav kooperacije, slobodne i jednake osobe i tereti suđenja. Drugim riječima, stabilnost ovisi o konsenzusu oko moralnih ideja, a ne samo proceduralnih.

3.7 Stabilnost kao kongruencija – preklapajući konsenzus

U raspravi do sada smo pitanje stabilnosti prikazivali kao odnos dva elementa – samostalnog gledišta i razložne moralne psihologije – koja oba spadaju u filozofsku

¹⁶⁷ Rawls, „The Domain of the Political and Overlapping Consensus“ u *Collected Papers*, 496

¹⁶⁸ Rawls, *Politički liberalizam*, 148

perspektivu ili pro tanto opravdanje. Na ovom nam je stupnju izlaganja bila dovoljna samo ideja razložnosti. No, za politički liberalizam ovo nije dovoljno. Ukoliko želimo da društveno uređenje bude stabilno tada ono mora zadobiti i potpuno opravdanje. Potpuno opravdanje u obzir uzima racionalnost građana, to jest njihove različite koncepcije dobra i traži da politička koncepcija pravednosti zadobije potporu i opravdanje na temelju razloga koji proizlaze iz tih koncepcija dobra. Problem je u tome što pojedini zaključci koji proizlaze iz pro tanto opravdanja u kojem smo se oslanjali isključivo na razložnost mogu biti nadjačani vrijednostima koje proizlaze iz različitih koncepcija dobra. Stabilnost iz ispravnih razloga koja se oslanjala na razložnu moralnu psihologiju mora sada biti prenesena izvan okvira filozofske perspektive i pokazati da može biti zadržana i u građanskoj perspektivi. To znači da samostalno gledište koje se oslanjalo samo na političke vrijednosti mora biti prikazano kao 'modul' koji može ući unutar skupa različitih sveobuhvatnih vrijednosti kojima građani pripadaju – *ispravno* mora biti kongruentno s *dobrim*.

Da bismo shvatili pravo značenje 'modula' moramo vidjeti na koji je način to shvaćanje različito sa argumentom iz kongruencije koji je Rawls predstavio u *Teoriji pravednosti*. Neću ovdje ulaziti u analizu tog kompliciranog argumenta već ću samo prikazati njegovu glavnu značajku. Taj se argument oslanjao na to da će građani pravednost kao pravičnost vidjeti kao 'način izražavanja njihove prirode i time fundamentalnog elementa njihovog dobra.'¹⁶⁹ Iako niti u *Teoriji* Rawls nije tvrdio da građani trebaju prihvatiti istu koncepciju dobra ipak je prepostavio da će 'kolektivno djelovanje pravednosti građani prihvatiti kao vrhovni oblik ljudskog razvoja sukladan s njihovom prirodom kao moralno autonomnih bića.'¹⁷⁰ Prema tome, Rawls je prepostavio da će građani prihvatiti osjećaj pravednosti kao regulativan u donosu na njihove druge vrijednosti zato jer će čineći to izražavati svoju prirodu. Upravo ovim argumentom Rawls nije bio zadovoljan zato jer više

¹⁶⁹ Rawls, *A Theory of Justice*, 390

¹⁷⁰ *Ibid*, 463

nije smatrao da razložne osobe trebaju na isti način vidjeti ljudski razvoj i shvaćati ljudsku prirodu u svjetlu kantijanske moralne autonomije kakvu je taj argument predstavljao. Bilo koji argument takve vrste ne bi mogao proći ono što će Rawls kasnije nazvati 'uvjet potpune javnosti.' Prema tome uvjetu taj bi argument trebao biti javno poznat 'kao dio građanske edukacije i na njega bi se trebali pozvati građani, kada bi bili u sumnji, zašto imaju dovoljnih razloga da podupiru pravedne zakone i institucije'¹⁷¹ čak i kada bi one bile u sukobu s nekim njihovim vrijednostima. Ali taj bi argument mogao motivirati pojedince samo ukazivanjem na to da pravednost realizira njihovu prirodu kao moralno autonomnih bića. No, upravo je u tome i problem. Mnogi, kao na primjer liberalni Katolici, ne mogu prihvatiti taj argument zato jer u njihovoj sveobuhvatnoj koncepciji dobra intrinzično dobro nije moralna autonomija već Bog kao krajnji izvor morala. Ovakve doktrine kao što je Katoličanstvo mogu predstavljati dobar primjer jer mnogi od njih prihvaćaju liberalnu koncepciju pravednosti, ali ne mogu prihvatiti određene postavke na kojima se ta koncepcija temelji kao što je intrinzična vrijednost moralne autonomije.

Nezadovoljstvo ovim argumentom iz kongruencije je prema vlastitom priznanju za Rawlsa bio poticaj za određene izmjene svoje teorije u *Političkom liberalizmu* i člancima koji su mu prethodili. Ovaj argument je u potpunosti imao oblik konsenzusa. Naime, ljudi iz istih razloga – kao što je realizacija njihove prirode – prihvaćaju koncepciju pravednosti. Budući da je takav oblik argumenta iz gore navedenih razloga patio od istih problema od kojih pati i svaki perfekcionistički argument u uvjetima razložnog pluralizma Rawls ga je morao revidirati. Revizija koju je uveo je upravo to da se iz građanske perspektive na koncepciju pravednosti treba gledati kao modul koji se može uklopiti u različite sveobuhvatne koncepcije dobra. To znači da će ljudi iz *različitih* razloga podržavati koncepciju pravednosti. Gaus je prema tome, u pravu, kada ističe da je Rawls u ovom argumentu iz konsenzusa prešao na

¹⁷¹Samuel Freeman, „*Political Liberalism* and the Possibility of a Just Democratic Constitution“ u Samuel Freeman *Justice and the Social Contract*, (Oxford: Oxford University Press, Oxford, 2007); 185

konvergenciju. Preklapajući konsenzus prema tome mora, barem dijelom, biti konvergencija inače nema razlike između argumenta iz *Teorije* i argumenta iz modula. Također, važno je reći i to da preklapajući konsenzus uopće nije argument koji dokazuje kako i zašto građani trebaju uklopiti taj modul u svoje koncepcije. Preklapajući konsenzus mora ostati na razini spekulacije ili kako Rawls kaže 'obrazovane pretpostavke'¹⁷² koja se može postići samo tako da koncepciju razradimo i izložimo na način na koji bi ona mogla biti poduprta. To znači da ne postoji filozofski argument koji može građanima dokazati da trebaju dati prvenstvo razložnome u pitanjima pravednosti, već se samo možemo nadati da će građani uvidjeti koja se dobra postižu takvim stavom. Ono što filozof može učiniti je da ideal dobro uređenog društva učiniti dovoljno privlačnim oblikujući na najbolji način dobra koja takvo društvo ostvaruje – sloboda, jednakost, pravičnost, uzajamno povjerenje, društveno jedinstvo, političke vrline – i nadati se da će građani ta dobra prepoznati kao vrlo vrijedna.

Uloga preklapajućeg konsenzusa nije dakle u tome da osigura ili doda nešto opravdanju koncepcije već da osigura stabilnost koncepcije. Preklapajući se konsenzus tiče isključivo pitanja 'stabilnosti iz ispravnih razloga'. Stabilnost iz ispravnih razloga je pitanje adekvatne motivacije za prihvaćanje koncepcije pravednosti. Dakle, preklapajući konsenzus mora osigurati slaganje oko razloga zbog kojih prihvaćamo političku koncepciju pravednosti. Upravo to Rawls misli pod time da je preklapajući konsenzus 'dubok' na način na koji ustavni konsenzus to nije. On dosiže 'ideje kao što je ideja društva kao pravičnog sustava kooperacije i ideja građana kao razložnih i racionalnih te slobodnih i jednakih.'¹⁷³ Problem koji uloga preklapajućeg konsenzusa postavlja pred politički liberalizam nije dakle, utjecaj stabilnosti na opravdanje koncepcije niti pitanje da li aktualni građani uistinu prihvaćaju koncepciju pravednosti.

¹⁷² Rawls, *Politički liberalizam*, 13

¹⁷³ *Ibid*, 133

Problem je prije na koji način trebamo shvatiti preklapajući konsenzus da bi mogao osigurati stabilnost političkoj koncepciji pravednosti među razložnim građanima. To jest, oko čega se taj konsenzus postiže. Rawls će naime osim dubine preklapajućeg konsenzusa koju čine ideje razložnosti isticati i žarište odnosno fokus preklapajućeg konsenzusa. U tom žarištu se prema Rawlsu nalazi određena politička koncepcija pravednosti, kao što je na primjer pravednost kao pravičnost sa svoja dva načela. Prema ovoj je slici preklapajući konsenzus konvergencija oko ideje razložnosti (dubine) i oko pravednosti kao pravičnosti (žarište). Budući da je pravednost kao pravičnost prikazana kao samostalno gledište na taj način što proizlazi iz izvornog položaja u koji su već ugrađene ideje razložnosti, tada ispada da se preklapajući konsenzus postiže oko političke koncepcije pravednosti kao samostalnog gledišta.

No, ovo gledište koje traži da preklapajući konsenzus dovodi i do ideja razložnosti i do pravednosti kao pravičnosti u stvari pretpostavlja da nas prihvaćanje razložnosti direktno vodi do Rawlsova dva načela. Međutim, ovo je teorijski prejak zahtjev. Ovo bi zahtijevalo da razložni građani (koji prihvaćaju ideje razložnosti) ne mogu ne pristati na Rawlsova dva načela jer ukoliko to učine tada im politički liberalizam govori da nisu razložni!

Da bismo uočili gdje je problem potrebno je podsjetiti se na trenutak koje su odlike političkog liberalizma kao realistične utopije. Ukratko, to znači da je dobro uređeno društvo koje zamišljamo ograničeno našom osnovnom strukturom, ali i oskudnošću resursa. Zamišljamo potom taj svijet napučen ljudima koji su razložni to jest prikladno motivirani da prihvate razložnu političku koncepciju pravednosti.

Problem je u tome što mnogi razložni građani neće prihvatiti Rawlsova dva načela upravo zbog oskudice resursa. Mnogi filozofi smatraju da leksičko prvenstvo koje Rawls daje svojim načelima ne može biti održivo unutar oskudice resursa. Pri tome, argumenti im ne počivaju na nekim sveobuhvatnim razlozima kao što bi bila samo-realizacija već na

možnostima osnovne strukture da ostvari primarna dobra što sigurno ne krši uvjete razločnosti. Farrelly tako smatra da 'davanje apsolutnog prvenstva nad pravima i slobodama nad drugim načelom (pravična jednakost mogućnosti i načelo razlike) ne može riješiti probleme koji se javljaju kada moramo učiniti neki razložni balans ili kompromis između različitih primarnih dobara.¹⁷⁴ Zahtjev da prvo osiguramo prvo načelo prije nego što krenemo na drugo se može pretvoriti u beskrajn i nevjerojatno skup proces.

Također, mnogi su slično izrazili i sumnjičavost prema prvenstvu načela pravične jednakosti mogućnosti nad načelom razlike.¹⁷⁵ Alexander tako smatra da će to načelo zbog svog leksičkog prvenstva postati 'crna rupa' za ekonomske resurse.¹⁷⁶ Arneson ističe da 'omogućavanje svim pojedincima da imaju realne mogućnosti za zadovoljavajući posao, obrazovna dostignuća, i ispunjenje odgovornosti nije plauzibilno smatrati kao cilj pravednosti koji može pobiti sve druge vrijednosti pravednosti i kojeg treba promicati bez obzira na socijalni trošak.'¹⁷⁷

Prema tome razložni se građani mogu ne slagati oko načela pravednosti, a onda to znači da preklapajući konsenzus ne može biti oko dubine i žarišta ukoliko se u žarištu nalazi neka određena koncepcija pravednosti (problemi koje smo naveli nisu problem samo za pravednost kao pravičnost, vrlo je vjerojatno da će se ovi problemi pojaviti i za druge političke koncepcije pravednosti). Neslaganje oko žarišta bi značilo da građani nisu razložni

¹⁷⁴ Colin Farrelly, *Justice, Democracy and Reasonable Agreement*. (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 59. Ovaj problem također detaljno analiziraju i ilustriraju Stephen Holmes i Cass Sunstein u *The Costs of Rights: Why Liberty Depends on Taxes*. (New York: W.W. Norton & Company, 1999).

¹⁷⁵ Larry Alexander, „Fair Equality of Opportunity: John Rawls’ (Best) Forgotten Principle“, *Philosophy Research Archives* 11 (1985); Richard Arneson, „Against Rawlsian Equality of Opportunity“, *Philosophical Studies* 93.1, 1999; Thomas Pogge, *Realizing Rawls*, 161 – 196. Strogo leksičko prvenstvo pravične jednakosti mogućnosti brani Robert S. Taylor, „Self-Realization and Fair Equality of Opportunity“, *Journal of Moral Philosophy*, 1.3 (2004); ali njegova se argumntacija u poptunosti oslanja na kantijanski arguemnt iz samorealizacije pri čemu koncepcija pravednosti previše podsjeća na sveobuhvatnu koncepciju prije nego na političku.

¹⁷⁶ Alexander, „Fair Equality of Opportunity: John Rawls’ (Best) Forgotten Principle“, 198; slično tvrdi i Pogge, *Realizing Rawls*, 169

¹⁷⁷ Arneson, „Against Rawlsian Equality of Opportunity“, 99. Ovdje treba napomenuti da je sam Rawls ozbiljno prihvatio ove kritike i u *Justice as Rairness: A Restatement*, 163, piše da 'je način na koji treba specificirati i vagati načelo mogućnosti vrlo teška stvar i možda bi neka alternativa bila boja.'

te bi prema tome lako skliznuli u konvergenciju različitih sveobuhvatnih razloga čime bismo izgubili stabilnost iz ispravnih razloga.

Međutim, nije sasvim ispravno interpretirati politički liberalizam kao da zahtijeva da se u žarištu preklapajućeg konsenzusa ima nalaziti jedna zajednička koncepcija pravednosti. Možda možemo pretpostaviti da će se u dobro uređenom društvu nakon protoka određenog vremena postići suglasnost oko zajedničke koncepcije za koju Rawls i njegovi poklonici mogu smatrati da bi to trebala biti pravednost kao pravičnost kao najrazložnija koncepcija. No, ne postoji ništa što bi politički liberalizam trebalo obvezivati da preklapajući konsenzus veže usko uz jednu zajedničku koncepciju pravednosti.

Mogućnost preklapajućeg konsenzusa, pogotovo zato jer je vezana uz stabilnost (adekvatnu motivaciju), treba biti bliža nama odnosno postojećem političkom društvu, a ne dio dalekog ideala dobro uređenog društva. To uviđa i sam Rawls u *Uvodu u meko ukoričeno izdanje*:

„Druga važna stvar u pogledu razložnoga preklapajućeg konsenzusa jest to što politički liberalizam ne pokušava dokazati ili pokazati da će takav konsenzus na koncu oblikovati neku razložnu političku koncepciju pravednosti...Osim sukobljenih obuhvatnih doktrina politički liberalizam priznaje da se u svakom postojećem političkom društvu u političkim raspravama toga društva međusobno sukobljava mnoštvo različitih liberalnih političkih koncepcija pravednosti. To vodi drugom cilju političkom liberalizma: kazati kako treba formulirati dobro uređeno liberalno političko društvo pod pretpostavkom ne samo razložnog pluralizma nego i obitelji razložnih liberalnih političkih koncepcija pravednosti. Definicija liberalnih koncepcija dana je trima uvjetima: prvo, specifikacijom određenih prava, sloboda i mogućnosti (one vrste koja je poznata iz demokratskih režima); drugo, posebnim prvenstvom za te slobode; treće, mjerama koje svim građanima, bez obzira na njihov

društveni položaj, osiguravaju odgovarajuća univerzalna sredstva za inteligentnu i djelotvornu upotrebu njihovih sloboda i mogućnosti.¹⁷⁸

Postavljanjem obitelji političkih koncepcija, to jest različitih načela pravednosti u žarište preklapajućeg konsenzusa izbjegava se važan prigovor koji Rawlsu upućuje Gaus. Gaus će naime argumentirati da je 'načelo razlike' prema kojem se prihod, bogatstvo i društvene osnove samopoštovanja trebaju distribuirati na način na koji ti najviše doprinosi najslabije stojećim pripadnicima društva, u stvari vrlo kontroverzno načelo koje mnogi razložni građani neće prihvatiti i ne samo da neće prihvatiti, nego tvrdi Gaus – i ne prihvaćaju.¹⁷⁹ Nadalje, Gaus navodi da je Rawls u *Justice As Fairness: A Restatement* proglasio intrinzično nepravednim sve sustave koji ne ispunjavaju ideal njegovog drugog načela 'stavivši na istu hrpu moderne države blagostanja i sovjetski tip uređenja.'¹⁸⁰ Problem s takvim viđenjem političke teorije je u tome što 'teorija pravednosti ne može više služiti kao temelj za identificiranje hitnih reformi, jer proglašava nepravednim sva društva koja su ikad postojala – i koliko znamo sva društva koja će ikada postojati.'¹⁸¹ Ovaj je Gausov zaključak vrlo hrabar i možemo izraziti sumnju prema njemu pogotovo ako pogledamo razne skandinavske socijaldemokratske politike koje kao posljedicu imaju puno manji Gini koeficijent nego što ima Američko društvo. Sigurno su socijaldemokratske politike sa čvršćom mrežom socijalne sigurnosti i progresivnim porezima bliže idealu načela različitosti nego politike klasičnog ili minimalnog liberalizma.

U svakom slučaju, gledište koje je ovdje opisano u žarište preklapajućeg konsenzusa postavlja obitelj liberalnih koncepcija koje su dovoljno široke da zahvate neslaganje među razložnim građanima. One mogu zahvatiti i pravednost kao pravičnost sa svoja dva načela u kojem se nalazi i načelo različitosti, ali i razne druge koncepcije. Mogu uključiti razne

¹⁷⁸ Rawls, *Politički liberalizam*, XLI

¹⁷⁹ Gaus, *The Order of Public Reason*, 444;

¹⁸⁰ Ibidem; vidi također u Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 138

¹⁸¹ Ibidem

prioritanističke koncepcije koje zagovaraju maksimiziranje apsolutnog stupnja najgore stojećih pripadnika društva gdje osnovne slobode neće imati leksičko prvenstvo već samo određeni prioritet nad drugim načelima.¹⁸² Također, tu ulaze i razne koncepcije koje će zagovarati čvrst leksički poredak, ali koje više ili manje zahtijevaju samo resurse dovoljne da se zadovolje osnovne potrebe, to jest samo određenu razinu socijalnog minimuma.¹⁸³ Jednako tako ovo uključuje i koncepcije koje na različit način specificiraju prava, slobode i mogućnosti što je dio velikih rasprava o multikulturalizmu, feminizmu, bioetici i ekologiji – o ovim će problemima rasprava biti vezana uz primarna dobra koje osnovna struktura treba ostvariti.

No, ako su vrata žarišta preklapajućeg konsenzusa ovako širom otvorena koje teorije ne mogu ući u njega? One koje ne mogu biti prikazane kao samostalno gledište i one koje negiraju osnovnu strukturu društva. Tako ne mogu ući mnogi obuhvatni ili perfekcionistički liberalizmi, određeni oblici socijalizma, anarhizma, komunitarizma i libertarijanizam. Kada kažem da te teorije ne mogu ući u žarište preklapajući konsenzus pod time mislim da one ne mogu ući u cijelosti, ne mogu ući onim svojim djelom u kojem svoje prihvaćanje i prihvaćanje svojih učinaka na osnovnu strukturu društva uvjetuju prihvaćanjem nekog sveobuhvatnog ideala koji ide iza vrijednosti pravičnosti, slobode, jednakosti i tereta suđenja – odnosno razložnosti ili dubine preklapajućeg konsenzusa. Prolazeći filter dubine preklapajućeg konsenzusa sveobuhvatne koncepcije pravednosti postaju političke koncepcije pravednosti, a to znači da su te koncepcije prikazane kao samostalno gledište.

Sada možemo prikazati preklapajući konsenzus odnosno građansku perspektivu u političkom liberalizmu.¹⁸⁴

¹⁸² Takav prijedlog nudi Phillip Van Parijs u *What (If Anything) Can Justify Capitalism?* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

¹⁸³ O pregledu takvih teorija i njihovoj kritici vidi u Paula Casal, „Why Sufficiency is Not Enough?“, *Ethics* 117 (2007).

¹⁸⁴ U velikoj mjeri ovaj je prijedlog sličan onome što Quong naziva *alternativno gledište preklapajućeg konsenzusa* u *Liberalism without Perfection*, 180 – 187.

Prvo, građani na temelju različitih razloga prihvaćaju temeljne ideje građana i društva. Kao što smo vidjeli u drugom poglavlju to su kao prvo, ideja građana kao slobodnih i jednakih. Građani su slobodni na temelju toga jer posjeduju dvije moralne moći: a) sposobnost da oblikuju, revidiraju i racionalno slijede koncepciju dobra; b) sposobnost za osjećaj pravednosti. Jednaki su u tom smislu da svaki od njih posjeduje te dvije moralne moći pri čemu se ne radi razlika u većem ili manjem posjedovanju tih sposobnosti. Također, građani imaju interese višeg reda u razvijanju i korištenju tih dviju moći. Potom, društvo je viđeno kao pravični sustav pravične kooperacije, a pluralizam je u društvu prihvaćen na temelju tereta suđenja. Na prvom stupnju dolazimo do dubine preklapajućeg konsenzusa. Drugim riječima, preklapajući je konsenzus prvo *konvergencija oko razložnosti*.

Drugo, iz ovih ideja razložnosti se razvija samostalna politička koncepcija pravednosti za osnovnu strukturu društva koja je liberalna u odnosu na tri gore postavljena uvjeta: a) specificira određena prava i slobode; b) daje im određeno prvenstvo; c) osigurava određene univerzalna sredstva za korištenje tih prava i sloboda. Ovo znači da će građani prihvaćati političku koncepciju pravednosti na temelju zajedničkih razloga – ideja razložnosti. Te se koncepcije pravednosti nalaze u onome što je Rawls nazvao žarište preklapajućeg konsenzusa. Na ovom stupnju više nemamo konvergenciju nego konsenzus oko žarišta. Možemo reći da dolazi do *strogog konsenzusa oko političkih koncepcija pravednosti*. Strogi konsenzus podrazumijeva na se na temelju *istih* razloga (razložnost) dolazi do određenog skupa (liberalnih političkih koncepcija pravednosti). Naravno, ovo ne znači da se isključuje mogućnost da može postojati i konvergencija različitih sveobuhvatnih razloga oko političkih koncepcija pravednosti. Međutim, politički se liberalizam neće oslanjati na takvu konvergenciju. Kao prvo, to bi značilo političku koncepciju shvatiti 'političkom na pogrešan način'. Drugo, to ne bi bila 'stabilnost iz ispravnih razloga'. Treće, budući da su političke koncepcije pravednosti vrlo općenite one mogu davati različite odgovore na pitanja

pravednosti. Budući da se građani ne moraju složiti oko tih odgovora koje nude političke koncepcije pravednosti, u slučaju konvergencije ništa ne sprječava građane da se to neslaganje ne pretvori u neslaganje ili sukob oko sveobuhvatnih ideala čime se gubi zajedničko javno političko opravdanje.¹⁸⁵

Naposljetku, treći stupanj preklapajućeg konsenzusa upravo se odnosi na to kako ćemo iz žarišta kojeg čini velik broj liberalnih političkih koncepcija pravednosti doći do rješenja ili odgovora na važna pitanja pravednosti. Odgovor je političkog liberalizma u ideji javnog uma kao političkog opravdanja za odgovore na pitanja pravednosti. Prema ideji javnog uma na ova se pitanja treba odgovoriti nudeći razloge koje mogu prihvatiti svi razložni građani. To su oni razlozi koji proizlaze iz žarišta preklapajućeg konsenzusa. No, kako u žarištu preklapajućeg konsenzusa postoji velik broj javnih razloga koji mogu dati različita rješenja na pitanja pravednosti, građani ne moraju prihvaćanjem skupa javnih razloga prihvatiti i ista rješenja. Oni mogu zagovarati različite javne razloge koji vode do različitih i suprotstavljenih rješenja ili mogu smatrati da su neki javni razlozi bolji od drugih za opravdanje istog rješenja. Ne mora dakle postojati strogi konsenzus oko političkih rješenja koji bi tražio da se na temelju istih razloga dođe do rješenja. Ipak, budući da se ti različiti javni razlozi nalaze unutar zajedničkog skupa, možemo govoriti o *slabom konsenzusu oko političkih rješenja na pitanja pravednosti*. Slabi konsenzus podrazumijeva samo da postoji zajednički skup razloga, ali će različiti članovi tog skupa dovoditi do različitih rješenja.

Ovime se izbjegavaju kritike da politički liberalizam zahtijeva da će svi građani prihvatiti iste političke odluke iz istih razloga. Kritičari napominju da je pogrešno što Rawlsovo objašnjenje javnog uma pretpostavlja da postoji jedno javno stajalište u političkom

¹⁸⁵ O ovom problemu postoji veliki prijepor u raspravi o političkom opravdanju. Ovdje samo izlažem sliku političkog liberalizma dok ću se u sljedećem poglavlju baviti detaljnije ovom raspravom.

životu, a ne puno različitih.¹⁸⁶ Također, ova je kritika povezana i s time da Rawls zanemaruje 'društveni i interaktivni aspekt deliberativne demokracije' zato jer 'implicira da će svi pojedinci rasuđivati na isti način i doći do zajedničkih zaključaka. Rawlsijanski je javni um singularan.'¹⁸⁷

Međutim, javni um političkog liberalizma nigdje ne zahtijeva da se mora doći do istih zaključaka na temelju istih razloga. Slabi konsenzus oko političkih odluka samo nalaže da postoje javni razlozi koji reflektiraju političke vrijednosti koje prihvaćaju razložni građani. Nigdje se u političkom liberalizmu ne traži strogi konsenzus oko političkih rješenja problema pravednosti – 'javni um ne traži od nas da prihvatimo sasvim ista načela pravednosti, nego prije da svoje fundamentalne rasprave vodimo pod uvjetima onoga što smatramo političkom koncepcijom. Iskreno bismo trebali smatrati da je naše shvaćanje problema osnovano na političkim vrijednostima za koje se od svakoga može razložno očekivati da će ih prihvatiti.'¹⁸⁸ Također, javni je um u potpunosti u skladu s deliberativnom demokracijom. On pretpostavlja deliberativnu demokraciju, a ne singularno rasuđivanje – 'glasovati se oko fundamentalnog pitanja može kao i oko bilo kojega drugog, a ako se o pitanju raspravlja pozivanjem na političke vrijednosti, a građani glasovanjem potvrđuju svoje iskreno mnijenje, ideal javnog uma se održava.'¹⁸⁹ No, vrijedi i obrnuto. Prema političkom liberalizmu deliberativna demokracija mora pretpostaviti javni um. Naime, proces deliberacije u jednom trenutku staje i mora se pristupiti glasovanju za određenu političku odluku koja će za građane biti obvezujuća. Da bi ta odluka, koja god bila, mogla biti javno opravdana ona mora biti utemeljena na javnim razlozima koje svi razložni građani mogu prihvatiti. Joshua Cohen to ovako ističe:

¹⁸⁶ James Bohman, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, Democracy*. (Cambridge: MIT Press, 1997), 80. Također ova je kritika razvijena i u James Bohman „Public Reason and Cultural Pluralism“ u Gerald Gaus i Fred D'Agostino (ur.) *Public Reason*, Ashgate, Dartmouth, 1998.

¹⁸⁷ John Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, (Oxford: Oxford University Press, 2000); 15

¹⁸⁸ Rawls, *Politički liberalizam*, 216

¹⁸⁹ Ibidem

„Dva gledišta (demokracije) – agregativno i deliberativno – dijele koncepciju političke moći kao kolektivne moći jednakih...Deliberativno gledište dodaje da je izvršavanje te moći prikladno kolektivno – od naroda i za narod – samo ako razlozi *koji se koriste u javnom argumentu kojim se opravdava ovo korištenje moći pripadaju zajedničkom umu članova društva.*“¹⁹⁰

Ukoliko je ova analiza preklapajućeg konsenzusa prihvatljiva onda ona implicira da uloga preklapajućeg konsenzusa nije vezana uz pitanje legitimnosti političke koncepcije pravednosti već je njegova uloga u strukturiranju političkog javnog opravdanja. Budući da je preklapajući konsenzus odgovora na pitanje stabilnosti društva, tada i pitanje stabilnosti postaje naličje pitanja o prikladnom političkom opravdanju. Naravno, ovime ne želim kazati da je pitanje stabilnosti odvojeno od problema legitimnosti. Nikako ne bih htio da me se shvati da dimenziju stabilnost/legitimnost suprotstavljam dimenziji stabilnost/opravdanje. Jedino što želim ukazati je upravo da postoje te dvije dimenzije gledanja na isti problem koji uključuje krug pojmova – stabilnost, legitimnost, opravdanje – i da sam ja slijedio nit koji stabilnost vodi do opravdanja. Kako je pitanje stabilnosti u stvari pitanje adekvatne motivacije onda se i na pitanje opravdanja na neki način može prevesti u pitanje prikladne motivacije za davanje i prihvaćanje javnih razloga.

3.8 Gausov prigovor

No, prije nego što pređemo na raspravu o javnom umu kao političkoj praksi opravdanja prisilnih zakona potrebno je razmotriti jedan važan prigovor što može pomoći razjasniti model preklapajućeg konsenzusa kako je ovdje predstavljen. Prigovor taj da je ovaj model pogrešan zato jer i dalje ostaje na razini apstraktnog rasuđivanja na temelju koncepcija

¹⁹⁰Joshua Cohen, „Privacy, Pluralism and Democracy“, u *Philosophy, Politics, Democracy*, 308 (moj kurziv).

osobe i društva, a to je suprotno cilju potpunog opravdanja koji treba uzeti u obzir različite skupove vjerovanja koji građani imaju u uvjetima razložnog pluralizma. Gaus će tako smatrati da je cilj potpunog opravdanja pokazati to da sve moralne osobe imaju dovoljno razloga da prihvate zahtjeve koji proizlaze iz apstraktnog rasuđivanja.¹⁹¹ Ono što Gaus zove apstraktno rasuđivanje, u stvari je ono što smo zvali samostalno gledište. Ukoliko ne uspijemo to pokazati tada „pozivanje na te zahtjeve neće tretirati sve kao slobodne i jednake; neki će biti podređeni autoritetu moralnih zahtjeva, koje oni ne mogu kao racionalne moralne osobe prihvatiti.“¹⁹² Ukoliko opravdanje stane na apstraktnom argumentu u kojem stranke rasuđuju na temelju zajedničkih koncepcija osobe i društva tada „ignoriramo motivaciju za cijeli projekt političkog liberalizma.“¹⁹³ Model preklapajućeg konsenzusa kakav je u ovom poglavlju prikazan upravo je onaj koji Gaus odbacuje. Gore sam tvrdio, naime da se konvergencija postiže upravo oko tih koncepcija koje čine sadržaj razložnosti za koje će reći da su dio apstraktnog argumenta. Također, prema gornjem modelu te su koncepcije dio samostalnog gledišta koje onda ima biti prikazano kao modul koji treba biti prihvaćen od strane razloga koje idu izvan razložnosti. Međutim, Gaus će insistirati na razlikovanju samostalnog gledišta i modula:

„Mnogi su komentatori pogrešno identificirali ove dvije ideje. Rawls koristi ideju modula kada objašnjava preklapajući konsenzus, dok se samostalno gledište primjenjuje pozivanjem na zajedničke koncepcije i lišenost metafizičkih i drugih vjerovanja u apstraktnom argumentu za dva načela.“¹⁹⁴

Prema Gausu je u redu koristiti zajedničke koncepcije u prikazu samostalnog gledišta kao pro tanto opravdanja onih načela koji proizlaze iz izvornog položaja, međutim to se ne može koristiti u potpunom opravdanju kada nam ta načela trebaju služiti kao modul koji se

¹⁹¹Gaus, *The Order of Public Reason*,, 360

¹⁹² Ibidem

¹⁹³ Ibidem

¹⁹⁴ Ibid, 41 n.86

ima uklopiti u različite koncepcije dobra (ili različite „evaluativne standarde“ kako ih naziva Gaus).¹⁹⁵ Ukoliko ćemo načela označiti sa X, a različite koncepcije dobra sa A, B, C tada ovo gledište traži samo da A, B i C konvergiraju oko X na temelju različitih razloga. Ovo se razlikuje od modela kojeg sam gore zastupao po tome što u tom modelu između A,B, C i X-a, stoji skup koncepcija koje pripadaju razločnosti (Y). Prema tome A, B, C konvergiraju na temelju različitih razloga oko Y iz kojih onda slijede slični, ali različiti X-evi. Budući da i u samostalnom gledištu X slijedi iz Y nema neke velike razlike između samostalnog gledišta i modula.

Zašto je bolji model preklapajućeg konsenzusa koji traži konvergenciju oko Y-a, nego direktno oko X-a? Prvenstveno zato jer smo pokazali da može postojati više od jednog X-a. Potrebno nam je dublje moralno slaganje u kojem ćemo utemeljiti raspravu oko različitih X-eva. Upravo to nam pruža Y (razločnost). Ovo je posebno važno zato jer politički liberlaizam insistira na opravdanju načela koje drugi mogu *razložno prihvatiti*. Prema tome, zamislimo da imamo dva skupa načela – X1 i X2 koja su oba utemeljena u zajedničkim koncepcijama osobe i društva. Neki građani smatraju da je X1 razločnije i možda se bolje slaže s njihovim koncepcijama dobrog, ali zamislimo da je većina je ipak prihvatila X2. U ovom slučaju nije tako da se prema 'gubitnicima' ne odnosi kao prema slobodnim i jednakima jer temelji na kojima počiva X2 su oni koje oni mogu razložno prihvatiti. Iako gubitnici neće na X2 gledati kao na najbolje rješenje ono će sigurno moći biti stabilno iz ispravnih razloga jer je upravo utemeljeno na onome što čini ispravne razloge u političkoj domeni. Prema mome shvaćanju cilj političkog liberalizma je stabilnost koju smo u pro tanto opravdanju definirali kao stabilnost iz ispravnih razloga prenijeti u potpuno opravdanje. Prema tome, nije jasno kako možemo samostalno gledište razlikovati od modula i zadržati stabilnost iz ispravnih razloga?

¹⁹⁵ Također je važno napomenuti da Gaus u svom filozofskom projektu ne uzima politička načela kao predmet opravdanja nego moralne norme ili pravila. Gaus ne pravi razliku između moralnog u širem smislu i političkog u užem smislu kao što to čini Rawls.

Ne možemo reći da su načela pravednosti utemeljena u razložnosti i da im to pruža stabilnost u vidu opravdanja, ali onda reći da direktno ta načela građani trebaju prihvatiti na temelju svojih privatnih razloga. Građani će nakon što su načela prihvaćena morati raspravljati o prisilnim zakonima koji proizlaze iz tih načela. Ta rasprava prema političkom liberalizmu mora biti vođena u svjetlu političkih razloga koji su u temelju tih načela. Ukoliko tražimo samo da građani prihvate ta načela na različitim temeljima tada se u potpunosti gubi ideja javnog uma kao političke argumentacije za opravdanje prisilnih zakona.

4. JAVNI UM KAO POLITIČKA PRAKSA UTEMELJENA U PRAVEDNOSTI

U prošlom smo poglavlju vidjeli da je stabilnost iz ispravnih razloga osigurana konvergencijom sveobuhvatnih doktrina ili koncepcija dobra oko ideja razložnosti koja su u temelju demokratske kooperacije iz kojih onda slijedi skup liberalnih koncepcija pravednosti, to jest skup liberalnih načela. Međutim, slaganje oko obitelji liberalnih načela nam nije dovoljan da bi društvo moglo biti pravedno ili stabilno iz ispravnih razloga. Ono što je važno za stabilnost nije samo zajedničko prihvaćanje apstraktnih načela nego i zajednička deliberativna perspektiva koja dopušta da građani kolektivno primjenjuju načela prilikom oblikovanja svojih osnovnih institucija i društvenih politika. Prvenstveno se to odnosi na političke odluke kao što su prisilni zakoni ili javne politike koje nam brane određeni način ponašanja ili određenim ponašanjima nameću velike troškove. Apstraktna načela pravednosti mogu nam poslužiti za definiranje važnih vrijednosti koje svaki demokratski ustav kao temeljna javna politička povelja demokratskog društva treba štiti – osnovne slobode, jednakost mogućnosti i određena socioekonomska prava (najčešće u nekom obliku socijalnog minimuma). No, i ovi su elementi sami po sebi previše apstraktni da bi njihovo prihvaćanje od strane slobodnih i jednakih građana bilo dovoljno da pruži djelotvoran temelj našeg aktualnog društveno-političkog života. Problem je kako iz ovih apstraktnih propisa nastaviti sa opravdanjem do specifičnih i detaljnih pravila, odnosno zakona i politika koji mogu snažno utjecati na različite koncepcije dobra i vrijednosti koje građani prihvaćaju.

Pitanje je kako političku koncepciju pravednosti primijeniti da specificira ustav i dovede do opravdanih zakona i društvenih politika? Kao što smo rekli, nije dovoljno samo da načela pravednosti budu u skladu s javnim umom jer je to previše siromašno za naše odnose u društvu. Građani i zakonodavci mogu, na primjer, slobodu misli koja je sigurno dio liberalnog ustava interpretirati sukladno svojim religijskim ili moralnim gledištima koje će dovesti do

uže interpretacije slobode govora. Također, sloboda savjesti će sigurno osigurati slobodu religije, ali sama ta sloboda ne mora isključiti vladino ohrabrivanje religijskih vjerovanja nad sekularnim ili obrnuto, ili u nekim slučajevima propisati posebnu potporu pojedinoj religiji. Određene slobode kao što su sloboda savjesti ili udruživanja će u svakom demokratskom društvu biti priznate, ali mogu se pojaviti interpretacije tih sloboda koje, na primjer isključuju određene vidove seksualnog ponašanja kao što je homoseksualnost. Ništa u tim apstraktnim slobodama ne sprječava ovakve interpretacije. Također, mnogi se politički problemi kao što su pitanje pobačaja, istraživanja na matičnim stanicama, istospolni brakovi, prostitucija, pornografija, prava manjinskih zajednica debatiraju ili rješavaju unutar političke prakse koja dopušta pozivanje na sveobuhvatne moralne i religijske argumente oko kojih postoji razložno neslaganje. Problem oko interpretacija osnovnih sloboda i političke prakse donošenja političkih odluka se ne može riješiti isključivo pozivanjem na preklapajući konsenzus oko liberalnih načela jer u konačnici on samo zahtijeva da dođe do potpunog opravdanja tih načela unutar različitih sveobuhvatnih doktrina. Kada je jednom to opravdanje postignuto, pitanje je što sprječava građane da na daljnjim razinama političkog opravdanja uvedu upravo te sveobuhvatne doktrine koje se ionako nalaze u preklapajućem konsenzusu? Za odgovor na to pitanje nam je potreban, osim političke koncepcije pravednosti i preklapajućeg konsenzusa, treći element političkog liberalizma, a to je javni um. Javni um o kojem ćemo od sada govoriti je specifična politička praksa koja određuje na koji se način treba odvijati politička argumentacija i na koji način političke odluke trebaju biti opravdane. Budući da se javni um direktno odnosi na političku praksu demokratskih društava on je u stvari srce političkog liberalizma i onaj dio teorije koji ima direktne praktične implikacije za politički život suvremenih demokracija. Važnost javnog uma u političkom liberalizmu Rawls posebno ističe:

„Bitno je da liberalna politička koncepcija pravednosti osim svojih načela pravednosti uključi smjernice istraživanja koje specificiraju načine rasuđivanja te kriterije za one vrste

informacija koje su relevantne za politička pitanja. Bez takvih smjernica supstancijalna se načela ne mogu primijeniti, a to političku koncepciju ostavlja nepotpunom i fragmentarnom.“¹⁹⁶

Ideja javnog uma nam pruža skup smjernica i zahtjeva za osobe kada djeluju kao građani i javni službenici. To je normativna ideja koja se primjenjuje na *političku praksu* unutar liberalnih demokracija. Konkretnije, na praksu donošenja političkih odluka koje su obvezujuće i time utječu na životne planove pojedinaca.

Ova ideja kako je shvaća politički liberalizam povlači određenu verziju *deliberativne demokracije* gdje građani i javni službenici podupiru samo one političke odluke za koje iskreno vjeruju da mogu biti opravdane pozivanjem na razloge koje svaka osoba može razložno prihvatiti kao slobodan i jednak građanin, tj. podupiru samo one zakone koji mogu biti opravdani *javnim razlozima*. Pod javnim razlozima Rawls shvaća političke vrijednosti koje proizlaze iz razložnosti kao što su sloboda, jednakost, pravičnost, recipročnost, kooperacija. Također, u javne razloge ulaze i liberalna načela pravednosti, primarna dobra koja osnovna struktura treba ostvariti kao što su prihod i bogatstvo, političke slobode, društvene osnove samopoštovanja – sve ono što osobi treba da bi koristila svoje dvije moralne moći, racionalnost i razložnost, to jest da bi mogla slijediti svoju koncepciju dobra i koristiti svoj osjećaj pravednosti. Samuel Freeman je sakupio sve javne razloge koje Rawls navodi u svom opusu¹⁹⁷: političke vrijednosti koje su relevantne da bi građani postigli status slobodnih i jednakih građana i slijedili svoju razložnu koncepciju dobra – jednake političke i građanske slobode, jednakost mogućnosti, društvena jednakost i ekonomska recipročnost, zajedničko dobro, društveni temelji samopoštovanja; društveno jedinstvo, zajednička obrana, opće blagostanje, djelotvornost i učinkovitost (ekonomska produktivnost, održavanje slobodnog i djelotvornog tržišta, kontroliranje ekonomskih i drugih vrsta društvenih gubitaka); očuvanje

¹⁹⁶ Rawls, *Politički liberalizam*, 201

¹⁹⁷ Freeman, *Rawls*, 388-389

prirodnog poretka da bi se unaprijedilo naše dobro i dobro budućih generacija; zdravlje; napredovanje medicinskog i biološkog znanja održavanjem biljnih i životinjskih vrsta; očuvanje ljepota prirode za javnu rekreaciju i užitaka u dubljem razumijevanju svijeta. prikladno poštovanje ljudskog života, potpuna jednakost žena, reprodukcija društva tijekom vremena, jednakost djece kao budućih građana, vrijednost obitelji u očuvanju i reprodukciji društva i njegove kulture od jedne generacije do druge.

Javni um je shvaćen kao kolektivni um koji demokratsko društvo koristi kada postavlja pitanja o tome „što politička koncepcija pravednosti zahtijeva od osnovne strukture institucija društva te od svrha i ciljeva kojima one moraju služiti.“¹⁹⁸ Najjasnije se izražava u javnim nastupima političara i državnih službenika kada se postavljaju pitanja vezana uz bitne elemente ustava i osnovne pravednosti. No, također on treba voditi i rasuđivanje i radnje pojedinaca u njihovoj ulozi građana demokratskog društva kada koriste svoju političku moć. Kao i politička koncepcija pravednosti i javni um se oslanja na javnu političku kulturu liberalne demokracije, a ne ovisi niti o kojoj sveobuhvatnoj doktrini. Kada građani zajedno postavljaju pitanja o interpretaciji bitnih elemenata ustava ili pitanja osnovne pravednosti tada,

„...građani svoje fundamentalne rasprave trebaju voditi unutar okvira onoga što svaki od njih smatra političkom koncepcijom pravednosti osnovanom na vrijednostima za koje se može razložno očekivati da će ih drugi prihvatiti, a svaki je od njih u dobroj vjeri spreman tako shvaćenu koncepciju braniti. To znači da svatko od nas mora imati i biti spreman objasniti neki kriterij o tome za koja načela i smjernice mislimo da možemo razložno očekivati da će ih zajedno s nama prihvatiti drugi građani (koji su također slobodni i jednaki).“¹⁹⁹

Ovaj zahtjev da „možemo razložno očekivati“ da će i drugi prihvatiti naše razloge implicira važan uvjet, a to je da građani mogu prihvatiti međusobno opravdanje i razloge na

¹⁹⁸ Rawls, *Politički liberalizam*, 213

¹⁹⁹ Ibid, 203

koje se pozivaju bez da se odreknu svoje razložne sveobuhvatne doktrine. Budući da je javni um ujedno i um javnosti on se ne može oslanjati na prihvaćanje bilo koje sveobuhvatne doktrine koja bi mogla doći sukob s drugim doktrinama. To bi bilo u suprotnosti s pretpostavkom postojanja razložnog pluralizma čak i u idealnim uvjetima dobro – uređenog društva. Javni um počiva dakle, na liberalnom načelu legitimnosti i moralnoj dužnosti građanstva²⁰⁰ koje od nas traži da svoje zahtjeve koji proizlaze iz naših sveobuhvatnih doktrina ili koncepcija dobra prevedemo u javne razloge kada u javnom forumu argumentiramo za neki zakon ili odluku koja se odnosi ne sve građane.

Sve ove značajke javnog uma su otkada ih je Rawls počeo formulirati polovicom 80-ih godina (iako ih tada nije stavljao pod naziv 'javni um') izazvale nepreglednu količinu literature koja je kritizirala te ideje ili ih je branila. Moja namjera nije ulaziti u sve probleme i kritike koje je ta ideja izazvala već se fokusirati na one probleme za koje smatram da su relevantni za plauzibilnost i prihvatljivost političkog liberalizma.²⁰¹ Ti se problemi tiču odnosa javnog uma i socijalne pravednosti, poimanja demokracije koje je u skladu s idejom javnog uma i u krajnjoj liniji same svrhe i cilja ideje javnog uma. Pokušat ću pokazati na koji način javni um unutar granica javnih razloga može obraniti egalitarne distributivne politike, dopustiti velik prostor demokratskom odlučivanju i braniti političke vrline nužne za stabilno i pravedno liberalno-demokratsko društvo. Ukoliko je javni um srž političkog liberalizma tada on mora biti spreman odgovoriti na ove probleme, a ne baviti se isključivo problemima koji se odnose na pluralizam sveobuhvatnih doktrina. Moj je cilj upravo ideju javnog uma izvući iz domene pluralizma sveobuhvatnih doktrina, kulturne i religijske različitosti koje odgovaraju raspravama o multikulturalizmu, i uvesti u domenu pluralizma koncepcija dobra ili evaluativnih standarda samih građana.

²⁰⁰ Vidi prvo poglavlje.

²⁰¹ Quong je ponudio kratki pregled i kategorizaciju svih kritika u *Liberlism without Perfection*, 259 – 260. Paul Gilbert je u privatnom razgovoru istaknuo da se, s obzirom na temu doktorata, nada da je rok za dovršenje teze barem 20 godina.

Ovo je vrlo važno zato jer bi se mogao steći dojam da se javni um poštuje samo kada se razlozi sveobuhvatnih doktrina prevode u jezik javnih razloga i kada se donose zakoni koji na neki način mogu utjecati ili biti u sukobu s sveobuhvatnim doktrinama. No, ovaj uvjet može biti ispunjen, a da društvo i dalje bude nepravedno. Pogledajmo ovaj citata Baracka Obame:

„Sekularisti su u krivu kada traže od vjernika da ostave svoju religiju ispred vrata kada ulaze u javni forum. Frederick Douglas, Abraham Lincoln, William Jennings Bryant, Dorothy Day, Martin Luther King – uistinu, većina velikih reformatora u američkoj povijesti – nije bila motivirana samo vjerom, ali su ponavljano koristili religijski jezik da bi argumentirali za svoje ciljeve... Demokracija zahtijeva da oni koji su religijski motivirani prevedu svoje razloge u univerzalne, prije nego religijsko – specifične, vrijednosti. Demokracija zahtijeva da njihovi prijedlozi budu podložni argumentu i pristupačni razumu. Ja mogu biti protivnik pobačaja iz religijskih razloga, ali ako želim da prođe zakon koji zabranjuje tu praksu, ne mogu jednostavno isticati učenja moje crkve ili se pozivati na Božju volju. Moram objasniti zašto pobačaj krši neka načela koja su dostupna ljudima svih vjera, uključujući i one bez vjere. To će biti teško za one koji vjeruju u nepogrešivost Biblije, kao što vjeruju mnogi evangelici. Ali u pluralističkoj demokraciji nemamo izbora. Politika ovisi o našoj sposobnosti da uvjerimo jedni druge u zajedničke namjere utemeljene u zajedničkoj realnosti.“²⁰²

Sve izrečeno u ovom citatu u skladu je s javnim umom. Ukoliko bi politika SAD-a uistinu zadovoljavala ovo što govori predsjednik SAD-a tada bi ona zadovoljala uvjete javnog uma. Međutim, i dalje bi bila daleko od ideje pravednog društva. Kao što ističe Brian Barry, različitosti koje su relevantne za pravednost društva prije su one koje se odnose na ekonomske različitosti, nego one koje se odnose na kulturne i religijske različitosti. Da bi liberalna teorija bila plauzibilna ona mora uzeti u obzir ekonomske razlike, a ne samo razlike u sveobuhvatnim doktrinama. SAD, dakle može zadovoljiti uvjete javnog uma, ali da i dalje bude nepravedno

²⁰² http://obama.senate.gov/podcast/060628-call_to_renewal_1/

društvo u kojem je „jaz između bogatih i siromašnih prerastao u takav ekonomski ponor da će ove godine 2,7 milijuna Amerikanaca koji čine najbogatijih 1 posto, nakon plaćenog poreza imati na raspolaganju jednaku količinu novca za trošenje kao i najsiromašnijih 100 milijuna.“²⁰³ Također, „kako se razlika između bogatih i siromašnih povećava, oni na vrhu sve si više mogu priuštiti obrazovanje i zdravstvenu skrb izvan sustava javnih škola i bolnica.“²⁰⁴ Posljedica toga je da „javne službe podliježu daljnjem pogoršanju zbog pritiska bogatih i utjecajnih ljudi da se smanje porezi na kojima se plaćaju usluge koje oni ne koriste.“²⁰⁵

Prema tome, ukoliko je javni um srž političkog liberalizma onda on mora moći odgovoriti na ove probleme koje spominje Barry, a ne samo na gornje probleme koje spominje Obama. No, javni um mora odgovoriti na ove probleme unutar svojih granica koje čine političke vrijednosti i javni razlozi bez da zahtijeva da se građani odreknu, ne samo svojih sveobuhvatnih doktrina, nego svojih koncepcija dobrog i evaluativnih standarda.

Filozof koji je sigurno najviše isticao problem javnog uma i evaluativnih standarda građana i posljedice tog odnosa po socijalnu pravednost sigurno je Gerald Gaus. Prvo ću prikazati Gausovo shvaćanje javnog uma da bih onda prikazao njegovo razlikovanje s Rawlsovom idejom javnog uma, odnosno razlikovanje s političkim liberalizmom. U sljedećem ćemo poglavlju vidjeti kako se te razlike odnose na praktična pitanja oko oblika socijalne pravednosti u liberalnom društvu.

4.1 Gausov prijedlog – javni um utemeljen u izbjegavanju prisile

Gaus svoju teoriju javnog opravdanja temelji na važnosti izmirenja prisile sa poštovanjem osobe:

²⁰³ Barry, *Kultura i jednakost*, 76

²⁰⁴ Ibidem

²⁰⁵ Ibidem

„Prema mome shvaćanju, shvatiti drugog kao slobodnu i jednaku osobu jednostavno znači priznati temeljno ograničenje za opravdanje zahtjeva moralnog autoriteta nad tom osobom. Zato jer prepoznavamo druge moralne osobe kao slobodne i jednake, kao one koje posjeduju autoritet – možemo reći 'moralnu suverenost' – u interpretiranju svojih moralnih obaveza, opravdanje naših zahtjeva na temelju toga da su moralni zahtjevi sukladni s našim gledištem o moralnosti manifestira nepoštivanje drugih kao zajedničkih interpretatora morala.²⁰⁶

Ovo nepoštivanje drugih slobodnih i jednakih djelatnika se izbjegava tako da naše moralne ili političke zahtjeve opravdamo onima na koje se oni odnose. U pozadini Gausovog uvjeta javnog opravdanja moralnih zahtjeva stoji prijetnja neopravdane prisile. Za Gausa je neopravdano prisiljavati ljude na neko djelovanje koje se ne slaže sa njihovim koncepcijama dobra ili kako ih on naziva 'evaluativnim standardima.' No, ipak kao i kod Rawlsa i njegova metoda uključuje prvo rasuđivanje na apstraktnom nivou na kojem dolazimo do određenih pravila oko kojih bi se svi djelatnici trebali složiti bez obzira na pluralizam evaluativnih standarada koji postoje u razložnom pluralizmu.

Gaus kreće iz perspektive djelatnika kao onoga koji određuje smjer svog djelovanja na temelju svojih intencija i koji sebe razumije kao onog koji oblikuje svoje intencije. Na temelju toga postavlja *presumpciju slobode* prema kojoj nemamo obavezu javno opravdati naše zahtjeve ili izbore drugima osim ako njima ne 'interveniramo, sprječavamo ili ometamo djelovanje ili izbore drugih osoba.'²⁰⁷ Perspektiva djelatnika nam prvenstveno postavlja određene moralne zahtjeve nužne za slobodno djelovanje. Ti moralni zahtjevi, kao prvo, uključuju pravo da se ne bude pod prisilom – prisila nameće ograničenja na naše djelovanje. Drugo, pravo protiv obmane – obmana sprječava naše slobodno oblikovanje intencija. Treće, pravo protiv štete u vidu prava protiv narušavanja tjelesnog integriteta, zdravlja, nanošenja

²⁰⁶ Gaus, *The Order of Public Reason*, 17

²⁰⁷ Ibid, 341

tjelesnih ili psiholoških oštećenja. Iz ovih zahtjeva direktno slijedi najvažnija liberalna sloboda, a to je sloboda misli ili savjesti kao fundamentalan zahtjev za slobodno djelovanje. 'Sloboda savjesti je središnje liberalno pravo jer ona u sebi sadrži glavne temelje slobodnog djelovanja, ujedinjujući slobodu rasuđivanja i slobodu djelovanja.'²⁰⁸

No, nije li nam za slobodno djelovanje potrebno i neko pravo na blagostanje koje bi kao takvo podrazumijevao i dužnost pomaganja drugima kada su u situacijama koje ih lišavaju uvjeta za slobodno djelovanje? Gaus razlikuje 'snažnu dužnost pomaganja' i 'slabu dužnost pomaganja'. Snažna dužnost pomaganje je ona koja zahtijeva da 'kad god osoba zna da ukoliko ne djeluje na određeni način druga će osoba trpjeti štetu, a prva je osoba sposobna djelovati na taj način bez usporedivih troškova po sebe, tada ima moralnu dužnost spriječiti tu štetu.'²⁰⁹ Za razliku od snažne, slaba dužnost pomaganja, zahtijeva od nas da pomognemo drugoj osobi '(i) od ekstremne opasnosti za njeno osnovno blagostanje kada (ii) ugrožena osoba nije odgovorna za svoje stanje (iii) i nije u poziciji da se sama lako izvuče iz svojih teškoća, (iv) dok smo mi u poziciji da to djelotvorno učinimo uz (v) nikakve ili slabe troškove po nas.'²¹⁰ Gaus će tvrditi da bi na ovom stupnju opravdanja trebalo prihvatiti slabu dužnost pomaganja zato jer bi one osobe koje prihvaćaju vrijednost zasluge i pridaju joj veliku težinu unutar svojih evaluativnih standarda smatrale da je snažna dužnost pomaganja pred njima neopravdana. Prema tome na apstraktnom nivou osobe koje sebe shvaćaju kao slobodni i jednaki djelatnici odabrali bi gornje moralne zahtjeve koje su sadržane u slobodi savjesti i slabu dužnost pomaganja.

Također, da bi odgovorio na problem javnog opravdanja unutar razložnog pluralizma Gaus uvodi i posebnu funkciju prava koju naziva jurisdikcijskom funkcijom. Prava bi prema Gausu trebala imati funkciju zaštite našeg moralnog prostora ili naše moralne jurisdikcije gdje naša koncepcija dobra ima vrhovni autoritet. Ovo dijeljenje moralnog prostora znači da svaki

²⁰⁸ Ibid, 354

²⁰⁹ Ibid, 363

²¹⁰ Ibid, 367

pojedinaac ima sferu unutar koje je on suveren i unutar koje se njegove odluke ne mogu nadjačati. Svaka sfera individualnih prava je prostor u kojem je pojedinac slobodan djelovati bez ikakve potrebe za javnim opravdanjem. Uvođenje ideje jurisdikcijskih prava transformira problem kolektivnog izbora u seriju pojedinih odluka. To je prema Gausu ključna ideja 'slobode modernih naroda' u suprotnosti sa 'slobodama starih naroda'. Slobode starih su se odnosile na sposobnost da svoju suverenost izvršavamo kroz mehanizme kolektivnog odlučivanja gdje se politička sloboda izražavala kroz participaciju u odlučivanju. Slobode modernih, pod slobodom pojedinaca shvaćaju sposobnost da pojedinci donose svoje odluke i slijede ih u određenim zaštićenim sferama. Moderno shvaćanje slobode se prema Gausu štiti kroz postojanje jurisdikcijskih prava. Naravno, ova će prava osim osnovnih liberalnih prava kao što je već spomenuta sloboda savjesti i udruživanja uključivati i pravo na privatno vlasništvo. Pravo na privatno vlasništvo je posebno važno jer upravo ono osigurava potreban prostor za ispunjavanje svoje koncepcije dobrog života u pluralnom društvu. Iako i Gaus (kao i Rawls) priznaje da vlasnička prava ovise o državi više nego ostala prava²¹¹ (koja su, ako možemo tako reći, prirodnija od prava na privatno vlasništvo) ipak kada su jednom opravdana ona pružaju važnu prepreku koju mora prijeći valjano javno opravdanje mogućih zakona i politika koje bi mogle doći u koliziju s tim pravom.

Utemeljenje javnog opravdanja u izbjegavanju neopravdane prisile s već uspostavljenom jurisdikcijom koju osnovna prava imaju u privatnom prostoru pojedinaca u odnosu na jurisdikciju kolektivnih odluka (prostora koji se nalazi izvan pojedinih jurisdikcija) imat će važne posljedice za shvaćanje političke prakse javnog uma.

Kao prvo, odmah će odbaciti libertarijanizam i socijalizam kao društveno uređenje koje može biti javno opravdano. Libertarijanizam će biti odbačen zato jer će prema Gausu svaki pojedinac odabrati određeni politički poredak koji štiti prava i slobode, prije nego

²¹¹ „Više nego druga osnovna prava, politički poredak, određuje naša prava na vlasništvo“. Ibid, 510.

nepostojanje nekog zajedničkog pravnog ili državnog uređenja. Također, Gaus će prihvatiti i postojanje određenog socijalnog minimuma kao nečeg što je dio liberalne kulture, iako to možda nije posve u skladu sa slabom dužnosti pomaganja. Socijalizam će biti odbačen zato jer ne poštuje jurisdikcijski prostor slobode pojedinca pogotovo u odnosu na pravo privatnog vlasništva. Ono što nam ostaje u eligibilnom skupu javno opravdanih uređenja biti će uređenja koja variraju od klasičnog liberalizma (garantiranje osnovnih prava i sloboda, formalna jednakost mogućnosti i određeni socijalnim minimum) do egalitarnog liberalizma (garantiranje osnovnih prava i sloboda; pravična jednakost mogućnosti i redistributivno načelo snažnije od socijalnog minimuma). Ovaj eligibilni skup u stvari sadržava iste one liberalne političke koncepcije pravednosti koje se nalaze u preklapajućem konsenzusu političkog liberalizma koje smo naveli u prošlom poglavlju. No, razlika između ova dva shvaćanja javnog opravdanja će prvenstveno doći do izražaja kada iz ovog eligibilnog skupa moramo naći javno opravdanje za *optimalno* rješenje političkog uređenja. Ukoliko je temelj javnog uma u izbjegavanju prisile i očuvanju jurisdikcijskih prava tada će klasični liberalizam uvijek blokirati korak prema egalitarnijem liberalizmu budući da će ovaj uvijek zahtijevati veću državnu regulaciju oko postizanja pravičnije jednakosti mogućnosti i redistributivnih načela što će se uvijek moći interpretirati kao nametanje veće prisile barem u vidu većih poreza i traženja većeg prostora za jurisdikciju kolektivnih odluka, a također i u nametanju snažnije dužnosti pomaganja.

Ovaj je stav najvidljiviji u drugoj značajki Gausova poimanja javnog uma. Ono što se treba javno opravdati nije cijeli paket zakona i politika koje dovode do nekog cilja ili promiču određene vrijednosti, već svaki zakon ili politika pojedinačno. Za svaku se pojedinačnu političku odluku treba vidjeti da li može zadobiti javno opravdanje. Drugim riječima, potrebno je vidjeti da li svaka razložna slobodna i jednaka osoba smatra tu odluku opravdanom jer bi u suprotnom to značilo neopravdanu prisilu i zalaženje u njenu

jurisdikcijsku sferu. Ovakav pogled na javno opravdanje je na ovom stupnju jednak zahtjevu koji su postavili i Scanlon i Barry – *javno je opravdana ona odluka koju niti jedna strana ne može razložno odbaciti*. Za razliku od Scanlona i Barrya ovaj zahtjev se kod Gausa ne nalazi na nekom apstraktnom stupnju rasuđivanja između idealiziranih pojedinaca već uzima u obzir postojeće evaluativne standarde i koncepcije dobrog. Kao što smo rekli u prošlom poglavlju ovaj je zahtjev na stupnju potpunog, a ne pro tanto opravdanja. Iz ovoga je jasno da ukoliko je klasični liberalizam razložna koncepcija, što sigurno jest i prema Gausu, a i prema Rawlsu, tada klasični liberali uvijek mogu razložno odbaciti svaku političku odluku koja će voditi ka pravičnoj jednakosti mogućnosti i redistribucije, što direktno povlači da ta odluka ne može zadobiti javno opravdanje.

Treća značajka Gausova gledišta koja proizlazi iz prethodne dvije je i određeno shvaćanje demokratskog odlučivanja i sadržaja javnog uma. Budući da političke odluke trebaju biti opravdane u odnosu na dane evaluativne standarde tada nije potrebno shvaćanje demokracije kao postizanja nekog zajedničkog cilja i vrijednosti kolektivnog odlučivanja koje bi čak vodilo do promjena danih preferencija i vrijednosti unutar koncepcija dobrog. Sliku „kolektivnog odlučivanja o postizanju zajedničkih sudova o društveno prihvaćenim evaluativnim standardima“ Gaus će ocijeniti kao „sliku romantične prošlosti koja može voditi samo do autoritarizma i opresije.“²¹² Gaus odbacuje bilo kakvu ideju deliberativne demokracije koja temelji raspravu o politički važnim odlukama na osnovi zajedničkih razloga. Razlog tomu je da na kraju „deliberativni demokrati priznaju da diskusija mora doći kraju kada se pristupa glasovanju, ali tada će većina podrediti druge svome sudu u ime javnog uma.“²¹³ Stvar je u tome što ako krenemo od 'dna prema gore' – od moralnih zahtjeva slobodnog djelovanja i jurisdikcijskih prava tada nemamo gornji standard u odnosu na kojeg bi građani trebali mijenjati svoje preferencije kao što to zahtijeva deliberativna demokracija.

²¹² Ibid, 387

²¹³ Ibid, 388

Javni forum u kojem se donose političke odluke nije prostor u kojem postoje neke zajedničke vrijednosti neovisne od koncepcija dobra koje građani već posjeduju. Nasuprot tome, javni forum služi da bi se vidjelo da li su političke odluke opravdane unutar koncepcija dobra s kojima su predstavnici građana ušli u taj javni prostor. Javni forum nam služi da bismo prijedloge koji se odnose na druge građane podvrgnuli testu da li te odluke mogu biti opravdane unutar evaluativnih standarda drugih građana. Zato je iluzija da javni um podrazumijeva da odluke trebaju biti opravdane na temelju zajedničkih ili javnih razloga, odluke su opravdane ukoliko ih građani mogu prihvatiti na temelju svojih razloga koji proizlaze iz različitih koncepcija dobra. Jedini uvjet koji Gaus postavlja je da su te razloge drugi vide kao inteligibilne ili relevantne, a to je bitno drugačije od zahtjeva da razlozi budu zajednički. Važno je postići konvergenciju oko političkih odluka, a ne konsenzus kao što to zahtijeva uvjet zajedničkih javnih razloga. Uz to je povezan još jedan važan uvjet. Ukoliko su koncepcije dobra krajnji arbitri u opravdanju političkih odluka, tada se odluka ne može donijeti samo na temelju nejavnih razloga, ukoliko drugi tu odluku ne prihvaćaju na temelju svojih nejavnih razloga. Međutim, obrnuto ne vrijedi, ukoliko drugi ne prihvaćaju neku odluku na temelju svojih nejavnih razloga tada je to dovoljno da se ta odluka odbaci jer nije zadobila javno opravdanje. Postoji dakle, određena asimetrija između razloga koji su potrebni za opravdanje zakona i razloga koji su potrebni za odbacivanje zakona.²¹⁴

Gausov je projekt počiva na sličnom problemu kojeg ističe i Thomas Nagel.²¹⁵ Naime, problem je kako uskladiti političke apstraktne ideale kao što je liberalni egalitarizam sa pluralizmom evaluativnih standarda ili koncepcija dobrog. Ili, kako to ističe Nagel, kako pomiriti naše motivacijske ili pristrane razloge koji proizlaze iz naših koncepcija dobra s opravdavajućim ili nepristranim razlozima koji su dio apstraktnijeg rasuđivanja o ispravnom. Gausovo rješenje ovog problema sastoji se u isticanju *potpunog opravdanja*, to jest u

²¹⁴ Gaus i Vallier, „The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity: The Implications of Convergence, Asymmetry and Political Institutions“, *Philosophy and Social Criticism* 35 (2009).

²¹⁵ Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, (Oxford: Oxford University Press 1991).

usredotočivanju na to što ljudi s danim evaluativnim standardima uistinu mogu prihvatiti od ideja sa apstraktnog nivoa, gdje će nam kriterij biti upravo aktualno postojeće koncepcije dobra. Suprotno bi ponašanje značilo da neke građane ne shvaćamo kao slobodne i jednake. Gaus će zato optužiti sljedbenike Rawlsa da griješe zato jer im „opravdanje staje na apstraktnom argumentu, u kojem stranke rasuđuju samo na temelju zahtjeva zajedničkih koncepcija osobe i društva“ pri čemu zanemaruju „motivacijski razlog za cijeli projekt javnog uma.“²¹⁶ Mislim da je ovaj Gausov sud pogrešan iz nekoliko razloga i u navođenju tih razloga ocrtat ću razlike između Gausovog i rawlsijanskog shvaćanja javnog uma.

4.2 Rawlsijansko shvaćanje javnog uma

Prvi razlog zbog čega je Gausova 'optužba' pogrešna je onaj koji smo već pokazali u prošlom poglavlju, a to je da građani mogu mijenjati svoje koncepcije dobra na temelju toga da svoje promišljene parohijalne sudove mijenjaju i revidiraju u odnosu na zajedničke koncepcije i vrijednosti na kojima se temelji liberalno demokratski poredak. Preklapajući konsenzus koji poštuje razložni pluralizam može koncepcije dobra naginjati prema sebi, a ne se samo prilagođavati doktrinama shvaćajući ih kao tvrdokorne i nepromjenjive datosti svijeta.

Drugo, iako politička filozofija ima ulogu izmirenja u vidu racionalnog prihvaćanja postojećih značajki političkog svijeta (realistična utopija) ona ne smije biti „jednostavna obrana postojećeg statusa quo“²¹⁷ koji vrlo često mogu biti nepravedni. Politička filozofija kao što to ističe Rawls mora imati i orijentacijsku ulogu da nas usmjerava ka ostvarenju vrijednosti koji su implicitni u samim postavkama liberalnih demokracija otkrivajući nam granice mogućih uređenja i političkih odluka za ostvarenje tih vrijednosti, a granice mogućeg

²¹⁶ Gaus, *The Order of Public Reason*, 360

²¹⁷ Rawls, *Lectures in the History of Political Philosophy*, 10

nisu nikada dane u aktualnom. Nužan nam je konceptualni prostor vrijednosti da bismo uopće mogli evaluirati aktualno stanje, a ne se zadovoljiti s statusom quo kao činjenicom življenja.

Phillip Kitcher sjajno sažima ovaj problem u sljedećem citatu:

„Mnogi građani u suvremenim demokracijama imaju malo svijesti o bilo kojem propustu da žive u skladu s idealima slobode i jednakosti u slobodi. Kako ti ljudi razmišljaju o svojim životima i životima svojih prijatelja, susjeda i udruženja, oni prepoznaju ograničenja postavljena njihovom ponašanju, ali to ne vide kao narušavanje slobode – to vide kao neugodnosti, neprilike ili kao prave prepreke svojim sposobnostima da slijede svoje projekte, ali ih shvaćaju kao činjenice života. Studentica koja nije sposobna uzeti kolegije potrebne da realizira svoje ambicije, ili čiji je napredak ograničen nekompetentnim predavanjem, neadekvatnim tekstovima i opremom, lošom sredinom, osjećat će ograničenje, ali ga tipično neće karakterizirati u pojmovima opresije ili ograničenja slobode. Posljedično, neće izražavati ljutnju da je demokratski ideal prekršen, ili barem, kompromitiran.“²¹⁸

Ono na čemu Kitcher inzistira je uloga demokratskih i liberalnih ideala u otkrivanju skrivene opresije. Prema mome sudu to se nalazi i u pozadini Rawlsova inzistiranja na osnovnoj strukturi kao predmetu pravednosti, a osnovnu strukturu možemo evaluirati samo u odnosu na određene ideale ka kojima nas usmjerava apstraktno praktično rasuđivanje. Gausov je model sigurno prikladan za religijski pluralizam jer je jasno da se nad određenim građanima vrši lako uočljiva opresija kada ih se sili da prihvate političke odluke koje ih prisiljavaju da se odreknu svojih religijskih doktrina, no njegova blokada klasičnog liberalizma legitimira opresiju nad građanima koji unutar svojih koncepcija dobra sadrže i druge ideale osim negativne slobode, ekonomske djelotvornosti i snažnih prava na privatno vlasništvo. Nagel za razliku od toga ističe da je Rawlsova poduka u tome da je zaštita pluralizma i individualnih prava s jedne strane i promoviranje socioekonomske jednakosti s

²¹⁸ Philip Kitcher, *Science in Democratic Society* (New York: Prometheus Books, 2011); 81

druge strane dio jedne zajedničke vrijednosti – jednakost u odnosu između ljudi kroz njihove zajedničke političke i socijalne institucije.²¹⁹

Treći razlog zbog čega politički liberali ne griješe kada im se argumenti za političko opravdanje oblikuju na apstraktnoj razini je zbog same metodologije. Kako to ističe Bruce Ackerman:

„Za razliku od njih (libertarijanaca), mi (politički liberali) priznajemo da je početna pozicija u životu svakog čovjeka duboko oblikovana utjecajem obitelji, sustava obrazovanja, raspodjele bogatstva, institucije privatnog vlasništva i organizacije tržišta. Liberali odbijaju tretirati osnovne institucije kao da su nastale nevidljivom rukom koja se proteže iz prirodnog stanja. Mi ustrajavamo na tome da ih podvrgnemo demokratskoj kontroli.“²²⁰

Naime, Gausov je model sličniji libertarijanskom pristupu zato jer su jurisdikcijska prava i sloboda od prisile opravdane na nivou prije kolektivnog odlučivanja i da bi zakoni uopće bili podložni opravdanju moraju biti u skladu s ovim pretpostavkama. Ovo je vrlo blisko libertarijanskom shvaćanju političkog poretka koje je utemeljeno u hobsijanskoj metodologiji opravdanja. Za razliku od ovog pristupa politički liberalizam bliži je načinu na koji je Tocqueville pristupao političkoj teoriji. Tocqueville je, smatrajući da je demokracija neizbježna i da je pitanje vremena kada će ona doći u Francusku, otišao u SAD gdje je demokratsko uređenje bilo već ustaljeno i razvilo potrebnu institucionalnu organizaciju i vrijednosti da bi podučio i pripremio svoje sunarodnjake za dolazak demokracije. Tocquevilleova metoda nije bila u tome da razmatra koja prirodna prava ljudi imaju (ili prava kao 'prirodne osobe' kako bi rekao Gaus) pa ih demokracija onda treba štititi, već da vidi koje su institucije, vrijednosti, ali i „običaji srca i uma“ potrebni da bi demokracija zaživjela i spriječila opasnosti koje izviru iz nje same poput tiranije većine. Istu tu ulogu, koju je kod Tocquevillea imao SAD 1840-ih, za politički liberalizma ima model dobro – uređenog društva

²¹⁹ Nagel, „Rawls and Liberalism“ u *The Cambridge Companion to Rawls*, 65

²²⁰ Ackerman, *Political Liberalisms*, 367 - 368

- s vrijednostima koje sadrži kao što su sloboda, jednakost, solidarnost, građansko prijateljstvo – koji se ne nalazi na drugom kontinentu već u konceptualnom prostoru našeg moralno/političkog rasuđivanja na temelju kojeg evaluiramo osnovnu strukturu društva.²²¹

Četvrti razlog zbog kojeg Gausova optužba 'apstraktnih rawlsijanaca' nije plauzibilna proizlazi iz samih 'motivacijskih razloga za cijeli projekt javnog uma.' Moramo dakle vidjeti koji je motiv za projekt javnog uma. Sigurno je jedan od motiva zahtjev da političke odluke koje se odnose na sve građane moraju biti opravdane svim razložnim građanima koje shvaćamo kao slobodne i jednake. Ovdje se Gaus i Rawls slažu. Međutim ono u čemu se ne slažu i što će biti glavni temelj mimoilaženja gausijanskog projekta utemeljenog u javnom opravdanju putem konvergencije i rawlsijanskog projekta utemeljenog u javnom opravdanju putem konsenzusa je što rawlsijanci ne prihvaćaju da se projekt javnog uma iscrpljuje u toj funkciji. Projekt javnog uma političkog liberalizma koji u sebi sadrži liberalno načelo legitimnosti, moralnu dužnost građanstva, zahtjev da opravdanje bude utemeljeno u zajedničkom skupu javnih razloga i ideju razložnog prihvaćanja ima širu ulogu od funkcije testiranja koji zakoni mogu biti javno opravdani. Konstruirajući sve ove navedene ideje samo zato da bismo vidjeli koje zakone slobodni i jednaki građani mogu prihvatiti bilo bi kao da gradimo top da bismo ubili komarca. Poučno nam na ovom mjestu može biti povući analogiju s jednom drugom idejom koja je također središnja u Rawlsovoj filozofiji, a to je izvorni položaj. Naime, uloga izvornog položaja se često razumije samo kao sredstvo opravdanja dva načela pravednosti. Međutim, takvo je shvaćanje pogrešno. Joshua Cohen je na primjer pokazao da se ta dva načela mogu izvesti bez filozofski kontroverznih postavki kao što je izvorni položaj ili veo neznanja. Prema Cohenu, ako smatramo da ljudi imaju pravo na jednako poštovanje u oblikovanju institucija tada se to može ostvariti samo ako te institucije mogu biti prihvatljive svim društvenim pozicijama, a prema Cohenu svim društvenim

²²¹ Možemo slikovito reći da je brod kojim je Tocqueville putovao u SAD, u političkom liberalizmu zamijenio politički konstruktivizam kojim dolazimo do dobro-uređenog društva.

pozicijama će najprihvatljivija biti upravo dva načela pravednosti. Ovime je Cohen pokazao da Rawlsova dva načela mogu biti opravdana na temelju zahtjeva za jednakim poštovanjem zaobilazeći kompleksnu konstrukciju izvornog položaja.²²² Međutim, Paul Weithman ističe da to što možemo pokazati da bi ista ta načela bilo moguće opravdati na neki drugi način kao što je njihovo prihvaćanje od strane građana u svim socijalnim pozicijama ne pokazuje da je time ideja izvornog položaja nepotrebna ili da ju je moguće zaobići, jer funkcija izvornog položaja nije *samo* opravdanje dva načela pravednosti. Weithman ovako piše:

„Čak i kad bi načela bila prihvatljiva osobama u svim društvenim pozicijama, i dalje bi bilo moguće da su ta načela prihvatljiva osobama – pojedinačno ili kolektivno – *zbog njihove koncepcije ili koncepcija dobrog*. Budući da ne postoji koncepcija dobrog ili skup koncepcija za koje je prirodno da ih ljudi prihvaćaju, koncepcije dobrog nisu dio naše prirode. Dakle, ono što bi u takvom slučaju odredilo prihvaćanje načela ne bi bila sama naša priroda.“²²³

Prema tome, motivacija za izvorni položaj nije bilo samo opravdanje načela pravednosti, već dublja ideja da to opravdanje mora biti u skladu s našom prirodom kao slobodnih i jednakih bića neovisno od bilo kakvih koncepcija dobrog koje možemo posjedovati.

Jednako je tako i motivacija za javni um puno dublja i šira od javnog opravdanja kolektivnih odluka u odnosu na dane koncepcije dobra. Motiv za projekt javnog uma sigurno se sastoji u promicanju političke ideje građana i ideala demokratskog korištenja moći za razliku od sveobuhvatne ideje osobe i ideala autonomije koja je bila prisutna u *Teoriji pravednosti*. Ideja građana i demokratskog korištenja moći u sebi sadrži zahtjeve recipročnosti i javnosti koji su pak temeljni u konceptu pravednosti kojeg prihvaća politički liberalizam. Osobe koje u svojstvu građana zadovoljavaju uvjete javnog uma pri kolektivnom

²²² Joshua Cohen, „Democratic Equality“, *Ethics* 99 (1989).

²²³ Paul Weithman, *Why Political Liberalism?*, (Oxford: Oxford University Press, 2010); 228

odlučivanju zadovoljavat će zahtjeve pravednosti. Jednako tako, značajke javnog uma, a pogotovo zahtjev zajedničkih razloga, učinit će činjenicu da građani zadovoljavaju uvjete pravednosti javno vidljivom što je nužno da bi građani bili sigurni da drugi neće promicati svoje interese na štetu ostalih. Javni um je potreban da bi svi bili sigurni da u društvu postoji preklapajući konsenzus, jer samo postojanje takvog konsenzusa bez javnog znanja o činjenici njegovog postojanja nije dovoljno da bi se osigurala inherentna stabilnost pluralnog društva. Ovaj osjećaj sigurnosti i javno znanje će rezultirati političkom vrijednošću *građanskog prijateljstva*. Rawls je to sažeo na ovaj način:

„(Kada je uvjet javnosti nametnut), politička koncepcija poprima široku ulogu kao dio javne kulture. Ne samo da su njezina prva načela utjelovljena u političkim i društvenim institucijama i u javnim tradicijama njihovih tumačenja nego i izvođenja prava, sloboda i mogućnosti građana također *sadrži koncepciju građana kao slobodnih i jednakih*. Na taj način građani postaju svjesni te koncepcije i odgojeni za nju. Suočeni su s takvim načinom shvaćanja sebe samih koji inače najvjerojatnije nikada ne bi bili u stanju gajiti. Ostvariti uvjet potpune javnosti znači ostvariti društveni svijet unutar kojega se može naučiti *ideal građanstva* te se može izazvati stvarna želja da se bude ta vrsta osobe.“²²⁴

Prema tome, javni um, uz funkciju opravdanja zakona, ima još i važniju ulogu formiranja i edukacije građana o čemu će u šestom poglavlju biti još govora. Ispunjavanje ove funkcije, a da bi se izbjeglo upadanje u sveobuhvatne ideale poput autonomije ili usavršavanja svoje prirode, je prema mom sudu temeljna motivacija za projekt javnog uma koji zato mora ostati na određenoj apstraktnoj razini. Kada bi Gausov i Rawlsov model javnog uma opravdali isti skup političkih odluka u društvu u trenutku t1, postojala bi i dalje velika razlika u odnosu na formativnu i edukacijsku ulogu javnog uma koja bi vrlo vjerojatno rezultirala potpuno drugim skupom rješenja u t2.

²²⁴ Rawls, *Politički liberalizam*, 71

Projekt javnog uma, dakle, nije utemeljen u negativnom shvaćanju slobode kao odsutnosti prisile, već u koncepciji pravednosti primjerene za liberalno - demokratsko društvo karakterizirano činjenicom razložnog pluralizma. To je koncepcija *pravednosti kao recipročnosti*. Znači, pravednost zahtijeva da građani slijede svoje koncepcije dobra pod određenim uvjetima koje mogu prihvatiti svi slobodni i jednaki građani. Zahtjev recipročnosti će biti zadovoljen kao što smo pokazali u prvom poglavlju, ukoliko je zadovoljeno načelo liberalne legitimnosti – "naše korištenje političke moći prikladno, a to znači opravdano, samo kada se koristi sukladno s ustavom za čije se bitne elemente može razložno očekivati da ih mogu prihvatiti svi građani u svjetlu načela i ideala prihvatljivih njima kao racionalnim i razložnim osobama.' Liberalno se načelo legitimnosti provodi kada građani djeluju na temelju moralne dužnosti građanstva koja se odnosi na to da 'budemo u stanju da jedni drugima u pogledu onih fundamentalnih pitanja objasnimo način na koji načela i postupci što ih zagovaramo i za koje glasujemo mogu biti poduprti političkim vrijednostima javnog uma.'

Utemeljenje javnog uma u pravednosti se razlikuje od utemeljenja javnog uma u izbjegavanju prisile jer će različite stvari smatrati javno opravdanim. Neke će odluke gledište utemeljeno na prisili morati opravdati, dok gledište utemeljeno na pravednosti neće, ali vrijedi i obrnuto. Uzmimo, na primjer, da Hrvatska odluči uvesti poreze zbog povećanja socijalne skrbi na temelju socijalnog nauka Katoličke crkve. Dakle, opravdanje za tu odluku proizlazi iz određene sveobuhvatne koncepcije dobrog. Pretpostavimo nadalje da svi građani (ili bolje rečeno, njihovi predstavnici) prihvate tu odluku na temelju svojih različitih koncepcija dobrog koje mogu biti i različite od Katoličanstva. Da li je ta odluka opravdana javnim umom? Prema gledištu utemeljenog u prisili nema nikakvog razloga za smatrati da ta odluka nije utemeljena u javnom umu jer samim time što je ona prihvaćena pokazuje da ne postoji nikakva prisila ili kršenje slobode pojedinca. No, prema gledištu utemeljenog u pravednosti ova odluka, iako bismo ju mogli smatrati dobrom, ne bi bila opravdana javnim umom zato jer ne zadovoljava

uvjet građanstva koji traži da sve odluke koje se odnose na druge građane budu poduprte političkim vrijednostima što socijalni nauk katoličke crkve sigurno nije (iako to ne znači da ne može biti u skladu s političkim vrijednostima ili da taj nauk da nije vrijedan divljenja i poštovanja).

No, puno je vjerojatnije, barem sudeći prema trenutnoj političkoj praksi da će se dogoditi obrnuto. Naime, odluka koja bi na primjer, pojačala progresivno oporezivanje može se opravdati na temelju političkih vrijednosti kao što je pravična jednakost mogućnosti; socijalna isključenost najslabije stojećih; smanjenje neopravdane nejednakosti. Gledište utemeljeno u prisili bi unatoč tome opravdanju takvu odluku smatralo neopravdano javnim umom ukoliko bi u društvu postojala grupa koja bi smatrala da unutar njihovih evaluativnih standarda taj zakon predstavlja prisilu. To i jest na neki način posljedica 'blokade klasičnog liberalizma'. Za razliku od toga, gledište utemeljeno u pravednosti takve će odluke smatrati javno opravdanim unatoč tome što postoje razlozi (i javni i nejavni) protiv njihovog prihvaćanja. Naime, ovo gledište osim prisile podrazumijeva i druge varijable koje opravdanje mora uzeti u obzir, a to su upravo gore navedene političke vrijednosti koje su u skladu s trima najvažnijim postavkama pravednosti kao recipročnosti – sloboda, jednakost i pravičnost.

Da bismo vidjeli kako te odluke mogu biti opravdane javnim umom unatoč postojanju javnih i nejavnih razloga protiv njih moramo krenuti polako, objašnjavajući svaki od sljedećih koraka:

- a) Budući da je javni um utemeljen u pravednosti, pravednost može zahtijevati i zahtijeva više od izbjegavanja prisile. Može se odmaknuti od blokade klasičnog liberalizma i javno opravdati političke odluke, zakone i socijalne politike više u skladu s *egalitarnim liberalizmom* unatoč postojanju razložnih prigovora. To jest, može opravdati više državnog djelovanja nego klasični liberalizam.

- b) Da bi te odluke bile opravdane potreban je demokratska procedura puno substantivnija od poštivanja negativnih sloboda ('sloboda modernih') i jurisdikcijskih prava jer odluke koje se donose vezano uz socijalnu pravednost moraju uključiti više informacija i zajedničkog rasuđivanja da bi zadobile javno opravdanje. Zato je javno opravdanje vezano uz *deliberativnu demokraciju*. Ovo znači da nam je osim načela pravednosti potrebno i određeno institucionalno uređenje da bi se projekt javnog uma mogao provesti.
- c) Naposljetku, niti državno djelovanje niti kolektivno odlučivanje o tom djelovanju ne može biti djelotvorno i pravedno ukoliko među građanima ne postoji djelotvoran osjećaj pravednosti. Dužnost građanstva koja se ispoljava javnim umom je moralna dužnost, a ne legalna. Drugim riječima, da bi liberalno demokratsko uređenje uspjelo živjeti u skladu sa svojim vrijednostima kolektivne odluke moraju biti *decentralizirano provedene*. Kao što to ističe Brian Barry: „Niti jedno društvo nije uspjelo samo pomoću zakonskih pravila... Svakom društvu još dodatno treba...zajednički sustav smjernica koje djeluju nad članovima društva internaliziranjem, pritiskom drugih mišljenja, i difuzijom sankcija.“²²⁵ Sustavi zdrave demokratske vlasti ovise o stupnju decentralizirane participacije ili prihvatanja političkih odluka ili zakona, u kojem građani sami imaju važnu ulogu u pristajanju na razložno pravedne odluke i suprotstavljanju nerazložnim. Možemo se osjećati sigurno u našim pravima samo kada znamo da ih naši sugrađani, a ne samo policija i druge institucije sankcija, općenito podupiru i poštuju. Poštujući granice javnog uma osjećaj pravednosti i postojanje preklapajućeg

²²⁵ Barry, *Justice as Impartiality*, 34

konsenzusa postaje predmet javnog znanja čime se kod građana pojačava uzajamna sigurnost da drugi neće promicati svoje interese na štetu ostalih što zauzvrat kod građana pojačava želju da djeluju na temelju dužnosti građanstva. Posljedica toga će biti inherentna stabilnosti. Poanta je da ne možemo imati inherentnu stabilnost bez javnog uma shvaćenog u pojmovima recipročnosti i zajedničkih razloga.

Prema tome nema nikakvog razloga da projekt javnog uma shvatimo kao obranu klasičnog liberalizma i negativnih sloboda. Naprotiv, cilj javnog uma je vidjeti koje političko i ekonomsko uređenje može biti opravdano pred svim razložnim građanima od kojih će mnogi imati evaluativne standarde koji uključuju egalitarna i demokratska uvjerenja. Cilj javnog uma je pronaći pravi balans između 'sloboda starih' (pozitivne, političke slobode) i 'sloboda modernih' (osobne, negativne slobode). Naravno, možda ćemo na kraju završiti s opravdanjem klasičnog liberalizma, politički liberalizma je kompatibilan i s takvim gledištem, ali ne možemo takvo gledište blokirati kao jedino koje je javno opravdano. Javno opravdanje mora proći proces demokratske političke participacije. Naravno, na ovom se mjestu treba odmah ograditi od onoga što Rawls zove 'građanski humanizam' koje kao 'glavno, ako ne i jedino ljudsko dobro podrazumijeva participaciju u političkom životu.'²²⁶ Ovo bi gledište zanemarivalo razložno neslaganje o ljudskom dobru i nije kompatibilno s političkim liberalizmom. No, s druge strane Rawls ističe da je 'građanski republikanizam' karakteriziran kao 'gledište da sigurnost demokratskih sloboda, uključujući slobode nepolitičkog života (slobode modernih), zahtijeva aktivnu participaciju građana koji imaju političke vrline potrebne da se održi ustavni režim'²²⁷ kompatibilan s političkim liberalizmom. Razlozi za to su slični onima koje smo naveli gore pod (c):

²²⁶ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 143

²²⁷ *Ibid*, 144

„Ideja je da ukoliko ne postoji široka participacija u demokratskim politikama od strane snažnog i informiranog građanskog tijela dobrim dijelom motiviranog brigom za političku pravednost i javnim dobrom, čak će i najbolje oblikovane političke institucije pasti u ruke onih koji su gladni moći, ili slijede uske klasne i ekonomske interese, do tog stupnja da isključuju sve ostalo. Ako želimo ostati slobodni i jednaki građani, ne možemo si priuštiti opće povlačenje u privatni život.“²²⁸

U sljedećem ću poglavlju pokušati pokazati kako javni um može opravdati egalitarnije distributivne politike, a u šestom poglavlju prikazat ću odnos javnog uma i demokracije, i njegovu formativnu i edukacijsku funkciju u odnose na građane.

²²⁸ Ibidem

5. JAVNI UM I OSNOVNA PITANJA PRAVEDNOSTI

Kao što smo rekli, ovo će se poglavlje baviti problem da li možemo zahtjeve javnog uma primijeniti na opravdanje distributivnih mjera za koje će nam trebati snažnije djelovanje države. Može li se uopće javnim umom opravdati djelovanje koje ide dalje od zaštite osnovnih prava i sloboda (Gausove jurisdikcijske funkcije prava) i koje će sigurno ulaziti u sukob s određenim evaluativnim standardima (po pitanju distributivne pravednosti sigurno će svako snažnije državno djelovanje doći u sukob s evaluativnim standardima klasičnih liberala)?

Počet ćemo s pitanjem. Na što se odnosi javni um? Prvenstveno na ono što bitno utječe oblikovanje osnovne strukture društva, a to su bitni elementi ustava i pitanja osnovne pravednosti.

5.1 Bitni elementi ustava

Bitni elementi ustava odnose se na: a) osnovnu strukturu vlasti i političkog procesa (da li je sustav parlamentaran ili predsjednički, unikameralan ili bikameralan; pravila koja određuju tko smije glasovati, itd.); b) osnovne slobode; formalna jednakost mogućnosti i osiguranje osnovnih potreba (socijalni minimum).

Za sada će predmet našeg bavljenja biti druga grupa (b) bitnih elemenata ustava jer se prva grupa (a) može specificirati na razne načine i ukoliko su zaštićene osnovne slobode jednakost mogućnosti i socijalni minimum specifikacija tih elemenata neće imati direktne posljedice po ovu drugu skupinu bitnih elemenata ustava. Jednako tako, za razliku od prve grupe, druga skupina bitnih elemenata ustava nije podložna velikim varijacijama unutar liberalnih političkih koncepcija pravednosti sa svoje tri značajke: specifikacijom određenih

prava, sloboda i mogućnosti (one vrste koja je poznata iz demokratskih režima); posebnim prvenstvom za te slobode; mjerama koje svim građanima, bez obzira na njihov društveni položaj, osiguravaju odgovarajuća univerzalna sredstva za inteligentnu i djelotvornu upotrebu njihovih sloboda i mogućnosti. Idemo vidjeti, dakle, što pokriva druga skupina bitnih elemenata ustava.

5.2 Jednakost osnovnih sloboda

Jednakost osnovnih sloboda je prvi način na koji je jednakost prepoznata u liberalnim institucijama. Prva i najvažnija je sloboda savjesti jer ona osigurava toleranciju religijskih, etičkih i filozofskih vjerovanja i osigurava pluralizam oko koncepcija dobrog. Osim slobode savjesti nužne su i sloboda mišljenja (što uključuje slobodu govora i tiska), sloboda udruživanja, jednake političke slobode (državne službe, pravo glasovanja i drugi oblici sudjelovanja u donošenju političkih odluka); prava i slobode potrebne da se održi fizički i psihološki integritet osobe (sloboda zanimanja, kretanja i pravo na privatno vlasništvo); prava i slobode potrebne da se održi vladavina prava (slični slučajevi se trebaju tretirati slično, javno proglašavanje zakona, odbacivanje retroaktivnih zakona, pravično i otvoreno suđenje, prikladna evidencija, i sva druga prava zakonom propisanog postupka). To da je tim slobodama pripisano prvenstvo znači da se mogu ograničiti samo u svrhu zaštite i održavanja drugih osnovnih sloboda. Rawls izričito kaže da „slobode mogu biti ograničene samo zbog slobode.“ Tako se, na primjer, sloboda govora može ograničiti samo ako uzrokuje nasilje, ili obmanu (zabrana protiv prevare ili lažnog oglašavanja), ili neopravdanu štetu osobnom integritetu (kleveta, ili intervencija u nečiju privatnost). Ovdje treba odmah naglasiti da pravo na vlasništvo za razliku od ostalih gore navedenih sloboda i prava nije temeljno, to pravo može biti regulirano i revidirano iz drugih razloga nego što je očuvanje i zaštita osnovnih

prava i sloboda. Ovo se odnosi na pitanja što osoba može posjedovati i koliku dobit može ostvarivati korištenjem svoga vlasništva. Naravno da je određeni stupanj privatnog vlasništva zagaraniran jer u protivnom građani ne bi mogli živjeti slobodno u skladu sa svojim koncepcijama dobrog, iz tog je razloga je pravo na vlasništvo sadržano u slobodama integriteta osobe.

5.3 Formalna jednakost mogućnosti

Formalna jednakost mogućnosti znači odsutnost političkih prepreka za obnašanje socijalnih ili političkih položaja. Ti položaji trebaju biti otvoreni svima bez obzira na njihovu rasnu, etničku ili spolnu pripadnost, religijsko ili filozofsko gledište. Odbacuje se ideja da je osobama pripisan položaj rođenjem i da postoji zakonsko ograničenje u klasnoj mobilnosti. Minimalno se to odnosi na formalno nepostojanje ili odsutnost legalnih ili nametnutih restrikcija koje sprječavaju društveno nepovoljnim grupama da zadobiju određeni društveni status. Zakonski je zabranjena diskriminacija na temelju rase, spola ili društvenog statusa. Adam Smith je to izrazio time da su „karijere otvorene talentima“ – položaji su otvoreni svima koji su sposobni boriti se za njih i koji su sposobni zadovoljiti potrebne zahtjeve.

5.4 Socijalni minimum

Socijalni minimum znači da bez određene razine prihoda i bogatstva (ali ne isključivo prihoda i bogatstva, odgovarajuća zdravstvena skrb je također jednako važna) osnovne slobode i jednakost mogućnosti nemaju neku vrijednost. Svi će se dakle složiti oko socijalnog minimuma, međutim pitanje će biti zašto se socijalni minimum zahtijeva. Klasični liberali često neće smatrati da je to zahtjev pravednosti koji obvezuje političko uređenje da ga provodi

već da je to stvar javnog milosrđa da ljudi ne bi gladovali, ili da je to trošak koji se zahtijeva iz praktičnih razloga kao što je izbjegavanje ustanka ili buna.²²⁹ No, međutim mnogi će, kao na primjer Jeremy Waldron, smatrati da je socijalni minimum zahtjev pravednosti i da bi svi građani to trebali uvidjeti, ali da svako daljnje kretanje ka snažnijem distributivnom načelu nameće terete koje građani ne mogu voljno prihvatiti. Waldron dakle smatra da je socijalni minimum dio načela pravednosti, koje zahtijeva da „redistribucija ide u korist najslabije stojećih samo ako postoji opasnost da članovi grupe padnu ispod nivoa određenog specifičnog minimuma.“²³⁰ No, ukoliko su sve grupe iznad minimuma tada „daljnje nejednakosti mogu biti opravdane na utilitarističkim temeljima bez obzira kojoj grupi doprinose.“²³¹ Uglavnom, koji god bili razlozi za pravo na socijalni minimum, ono je prihvaćeno kao dio bitnih elemenata ustava u liberalnim demokracijama, ili barem u većini njih. Cass Sunstein na ovaj način izražava taj stav:

„ Prije dvadesetog stoljeća demokratski ustavi nisu spominjali pravo na hranu, sklonište i zdravstvenu skrb. U novije vrijeme prava ove vrste su obično zaštićena u najeksplicitnijim pojmovima. Značajna karakteristika međunarodnog mišljenja – skoro pa konsenzus – je da socioekonomska prava zaslužuju ustavnu zaštitu. Načelna iznimka ovome konsenzusu su Sjedinjene Države, gdje većina ljudi smatra da takva prava ne trebaju pripadati ustavu.“²³²

Iako je teško odrediti prag socijalnog minimuma jasno se može utvrditi koje odluke ga krše. Na primjer, Hrvatski Sabor je 2009. godine donio Zakon o kriznom porezu za koji su mnogi tvrdili da ulazi u koliziju sa Ustavom Republike Hrvatske jer u članku 51. stoji:

²²⁹ F.A. Hayek, *The Mirage of Social Justice*. (London: Routledge, 1998; prvo izdanje 1976), 87. U odnosu na prvi navedeni razlog Hayek piše: „Nema razloga zašto u slobodnom društvu vlada ne bi svima osigurala zaštitu protiv ozbiljnog siromaštva u obliku osiguranog minimalnog dohotka, ili prag ispod kojega nitko ne bi smio pasti. Takva vrsta osiguranja protiv ekstremne nesreće mogu biti u interesu svih; ili se može osjećati kao jasna moralna dužnost svih da pomognu, unutar organizirane zajednice, onima koji ne mogu pomoći samima sebi.“ Također, što se tiče drugog razloga vezanog uz nemire i bune vidi u F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*. (Chicago: University of Chicago, 1960); 285 - 286

²³⁰ John Waldron, „John Rawls and Social Minimum“ u Jeremy Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*. (Cambridge: Cambridge University Press), 253

²³¹ Ibidem

²³² Cass Sunstein, *Designing Democracy: What Constitutions Do*. (Oxford: Oxford University Press, 2001); 221

“Svatko je dužan sudjelovati u podmirenju javnih troškova u skladu sa svojim gospodarskim mogućnostima. Porezni se sustav temelji na načelima jednakosti i pravednosti.” Problem je bio u tome što se prema tom Zakonu oporezivao svaki primitak preko 3000 kuna. No, ukoliko zamislimo četveročlanu obitelj u kojoj je samo jedan roditelj zaposlen, a ima dvoje uzdržavane djece tada se socijalni minimum bitno krši ako se uzme zadani prag od 3000 kuna. Razlog za to je da je Zakonom o porezu na dohodak utvrđeno da obveznik tog poreza ima pravo na od poreza oslobođen tzv. osnovni osobni odbitak u visini od 1800 kuna te na osobne odbitke za uzdržavane članove, i to za nezaposlenu suprugu u iznosu od 900 kuna, za prvo dijete također u iznosu od 900 kuna, a za drugo dijete u iznosu od 1260 kuna. To su, zapravo, ti iznosi socijalnog minimuma koji bi trebali omogućiti podmirenje osnovnih životnih troškova onima kojima su namijenjeni koji ukupno iznose 4860 kuna. Ako obveznik kriznog poreza plaća iznosi upravo 4860 kuna, što je zapravo jednako propisanom socijalnom minimumu, neumoljivošću zakona kojim se regulira krizni porez, a prema kojem se oporezuje svaki primitak iznad 3000 kuna, on na taj iznos mora platiti krizni porez.²³³ Ovo je u suprotnosti sa svim liberalnim političkim koncepcijama pravednosti prema kojima mora biti *garantiran* socijalni minimum. Naravno, da socijalni minimum koji se oporezuje nije *zagarantiran* socijalni minimum. Već se na ovom primjeru može vidjeti nešto o čemu biti još govora - da jedinica javnog opravdanja nije svaki zakon pojedinačno, već cijeli paket zakona i njihovog međusobnog odnosa, a da varijabla koja se uzima u obzir pri javnom opravdanju nije prisila, već vrijednosti kao što su jednakost i pravednost.

²³³ Podaci su preuzeti iz intervjua Barbare Jelčić danog u Globusu 25. 09. 2009.

5.5 Osnovna pitanja pravednosti

Osim bitnih elemenata ustava, oko kojih se, možemo reći, po definiciji slažu sve liberalne političke koncepcije pravednosti, javni um se odnosi i na ono što Rawls zove 'osnovna pitanja pravednosti'. Osnovna pitanja pravednosti se odnose na načela koja određuju distribuciju važnih dobara kao što su prihodi, bogatstvo, mogućnosti i pozicije moći koje nisu pokrivena bitnim elementima ustava.²³⁴ Ta načela su ustvari ona koje se nalaze u Rawlsovom drugom načelu pravednosti – pravična jednakost mogućnosti i načelo razlike. Za razliku od formalne, pravična jednakost mogućnosti puno ozbiljnije prihvaća zahtjev da 'položaji trebaju biti otvoreni svima'. Dok se formalna jednakost mogućnosti odnosi na negativne mjere, u smislu sprječavanja prepreka pravična jednakost mogućnosti zahtijeva pozitivno osiguranje sredstava koji dopuštaju svakoj osobi da razvija svoje sposobnosti i da tako bude u poziciji da uistinu koristi svoje mogućnosti. Pravična jednakost mogućnosti se odnosi na edukaciju i druge intervencije, koje mogu započeti u ranom djetinjstvu, za ispravljanje moralno arbitrarnih okolnosti u kojima se osoba našla. Također odnosi se i na prikladnu zdravstvenu skrb koja sigurno uključuje snažne pozitivne mjere za razliku od puko formalnih. Pravična jednakost mogućnosti zahtijeva kompenzacijske i preventivne institucionalne mjere koje zahtijevaju veću razinu državne intervencije nego zaštita bitnih elemenata ustava. To se jednako tako odnosi na načelo razlike koje za razliku od socijalnog minimuma ne uspostavlja neki prag ispod kojega najslabije stojeći ne smiju pasti već zahtijeva da cijela osnovna struktura bude takva da se nejednakosti pozitivno reflektiraju na stanje najslabije stojećih bez obzira na njihovo stanje u odnosu na prag socijalnog minimuma. Stvar je u tome da iako su bitni elementi ustava *nužni* da bi građani koristili svoje dvije moralne moći (sposobnost za osjećaj pravednosti i sposobnost za koncepciju dobra) oni ne moraju biti (i po mišljenju egalitarnih

²³⁴ Rawls, *Politički liberalizam*, 228 -229

liberala, nisu) *dovoljni* da ispune tu funkciju. Negativne mjere koje ispunjava formalna jednakost mogućnosti sigurno pružaju previše prostora moralno kontingentnim okolnostima koje građane mogu spriječiti u korištenju svojih dviju moralnih moći. Također, niti socijalni minimum ne mora biti dovoljan da građani koriste svoje moralne moći. Socijalni minimum će sigurno spriječiti najslabije stojeće da svoje stanje vide toliko mizernim i svoje temeljne potrebe toliko zanemarenim da pristupe nasilnim mjerama i otporu. Ali, to ne ispunjava zahtjev da koriste svoje dvije moralne moći. Naime, ekonomske i socijalne nejednakosti koje socijalni minimum ne sprječava mogu rezultirati vrlo velikim političkim nejednakostima u kojima se najslabije stojeći više ne vide kao dio političkog društva u kojem žive.²³⁵ Nejednakosti velikih razmjera ih mogu sprječavati u bilo kakvom obliku političke participacije gdje bi mogli razvijati svoju moralnu moć sposobnosti pravednosti. Vrlo je cinično reći da naša politička prava nisu ugrožena ekonomskom nejednakošću u razmjerima koje trenutno postoje u kapitalističkim državama blagostanja od kojih velika većina ima određenu razinu socijalnog minimuma. Ono što takva društva čini nepravednim je prvenstveno nedostatak recipročnosti u političkim odlukama koje se odnose na osnovnu strukturu, jer ekonomska moć u današnjim društvima često podrazumijeva i proporcionalnu političku moć. Da bi odnos recipročnosti postojao Rawls predlaže pet mjera koje proizlaze iz ozbiljnog shvaćanja vrijednosti slobode, jednakosti i recipročnosti:

- a) „Određena pravična jednakost mogućnosti, posebno u edukaciji i obučavanju. (U suprotnom svi dijelovi društva ne mogu participirati u debatama unutar javnog uma ili doprinostiti društvenim i ekonomskim politikama.)
- b) Pristojna distribucija prihoda i bogatstva koja ispunjava treći uvjet liberalnih koncepcija: svim građanima moraju biti osigurana sredstva nužna za inteligentno i djelotvorno korištenje osnovnih sloboda. (U odsutnosti tih uvjeta, oni sa više prihoda i

²³⁵ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 129

bogatstva dominiraju nad onima koji imaju manje i kontroliraju političku moć u svoju korist.)

- c) Društvo kao poslodavac u krajnjoj nuždi kroz opću ili lokalnu vlast, ili druge socijalne i ekonomske politike. (Nedostatak osjećaja dugoročne sigurnosti i mogućnosti smislenog rada i zanimanja je destruktivan ne samo za osjećaj samopoštovanja građana, već i za njihovo poimanje sebe kao članova društva, a ne samo uhvaćenih u društvo.)
- d) Osnovno zdravstvena briga osigurana za sve građane.
- e) Javno financiranje izbora i osiguranja dostupnosti javnih informacija o politici. (Ovo se odnosi na zahtjev da predstavnici i drugi službenici budu dovoljno neovisni od pojedinih društvenih i ekonomskih interesnih grupa i da osiguraju znanje i informacije na temelju kojih se politike formiraju, a koje građani mogu prihvatiti.)²³⁶

Ovih pet elemenata imaju veliku ulogu ukoliko kao predmet pravednosti uzimamo osnovnu strukturu i smatramo da demokratski ideali uključuju i našu odgovornost za oblikovanje te strukture. Demokratski ideal jednakosti mora sadržavati ideju recipročnosti koja se sastoji u mogućnosti participiranja u kolektivnom odlučivanju. O ovome će biti više riječi u daljnjem tekstu. Prvo moramo riješiti neke tenzije koje se nalaze u samoj Rawlsovoj filozofiji, ali i šire, oko zahtjeva javnog uma i njegove primjene na osnovna pitanja pravednosti.

²³⁶ Rawls, *The Law of Peoples*, 50

5.6 Tenzije između javnog uma i osnovnih pitanja pravednosti

Razlikovanje koje Rawls uvodi između bitnih elemenata ustava i osnovnih pitanja pravednosti može nas navesti na zaključak da je on sam u *Političkom liberalizmu* odustao od egalitarnog uređenja koje je zastupao u *Teoriji pravednosti*. Ukoliko je zahtjev javnog uma takav da političke odluke moraju biti opravdane svim razložnim građanima, tada je jasno da će unutar obitelji razložnih liberalnih političkih koncepcija pravednosti postojati neslaganje oko osnovnih pitanja pravednosti. Za razliku od osnovnih pitanja pravednosti, bitni elementi ustava (iako ne i njihove interpretacije) će biti opravdani *svim* razložnim građanima. Drugim riječima, bitni elementi ustava će biti konkluzivno opravdani, dok načela na temelju kojih se trebaju riješiti osnovna pitanja pravednosti neće. Ukoliko zahtjev javnog uma zahtijeva konkluzivno opravdanje tada je jasno da se taj zahtjev ne može ispuniti u provođenju egalitarnih politika kakve je Rawls zahtijevao u *Teoriji pravednosti*, jer načelo razlike i pravična jednakost mogućnosti nikada neće zadobiti konkluzivno opravdanje.²³⁷ Izgleda da je Rawls žrtvovao egalitarizam zbog legitimnosti. Prema shvaćanju koje ja prihvaćam takav je zaključak pogrešan.

Prvo moramo vidjeti zašto Rawls pravi toliku razliku između bitnih elemenata ustava i pitanja osnovne pravednosti. Rawslovo prvo načelo pravednosti daje temelje za bitne elemente ustava, a drugo načelo za pitanja osnovne pravednosti pri čemu se oba načela odnose na osnovnu strukturu. Budući da su pitanja društvenih i ekonomskih nejednakosti podložna širokim razlikama u razložnom mnijenju i često je teško odrediti da li socijalne i ekonomske institucije ispunjavaju uvjete distributivne pravednosti, mudrije je da načela pravednosti koja reguliraju ekonomsku pravednost nisu uključena u bitne elemente ustava, to jest da nisu dio političkog ustava. Pitanja o društvenoj i ekonomskoj nejednakosti, koja

²³⁷ U suštini je ovo kritika Rawlsa u Ackerman, „Political Liberalisms“.

uključuju politike oporezivanja, specifikaciju vlasničkih prava, regulaciju tržišta, bolje je prepustiti redovnoj demokratskoj legislativi, a ne ih uzdignuti na stupanj ustavnog zakona i sudačke revizije. Za razliku od toga, pitanje da li se negiraju osnovne slobode je „više – manje vidljivo s obzirom na ustavna uređenja i način na koji se može vidjeti da ona djeluju u praksi“.²³⁸ Prema tome, za ova je pitanja prikladno da su pitanja vezana uz ustavni zakon i podložna sudačkoj reviziji.

Drugi je razloga taj da Rawls smatra da je lakše postići dogovor između slobodnih i jednakih razložnih i racionalnih osoba oko široko specificiranih osnovnih sloboda, iako ne u svakom detalju njihove specifikacije i primjene. Za razliku od toga razložni ljudi se ne slažu oko ispravnih načela za reguliranje društvenih i ekonomskih nejednakosti i postavljanja praga socijalnog minimuma. Načelo razlike i pravična jednakost mogućnosti nisu jedina razložna načela pravednosti koja trebamo koristiti kada odlučujemo o pitanjima osnovne pravednosti. No, to ne znači da ona nisu najrazložnija načela za reguliranje društvenih i ekonomskih nejednakosti. Ali, to što je neko načelo najrazložnije ne znači da druga nisu razložna. Na primjer, 'miješana koncepcija' koju zastupa Waldron, koja osigurava društveni minimum adekvatan za razvoj moralnih moći, ali dopušta distribuciju dobara na načelu prosječne koristi, je razložna koncepcija. Poanta je u tome da se snažnija distributivna načela kao što je načelo razlike ili pravična jednakost mogućnosti ne mogu dekretom provoditi samo zato jer su najrazložnija. To je glavna prepreka koju je ideja javnog uma postavila na pitanja distributivne pravednosti. S pravom se moglo smatrati da je pravednost kao pravičnost kako je predstavljena u *Teoriji pravednosti* gdje je načelo razlike postavljeno kao jedino pravedno, bila u sukobu s demokratskim vrijednostima zajedničkog odlučivanja. Često se previđa da je Rawls u *Teoriji* čak i predložio da bi ustav koji je vođen njegovim dvama načelima propisao i instituciju koja bi prilagođavala porezni sustav s ciljem realiziranja drugog načela²³⁹ (mogli

²³⁸ Rawls, *Politički liberalizam*; 206

²³⁹ Rawls, *A Theory of Justice*, 245 - 248

bismo tu instituciju nazvati 'komesarijat socijalne pravednosti'). Takva bi institucija trebala biti neovisna od izvršne i legislativne vlasti, vjerojatno kao što je i institucija središnje banke u većini suvremenih država neovisna od legislativne i izvršne vlasti da bi mogla provoditi dugoročno uspješnu monetarnu politiku. Tako da, ukoliko jednostavno pretpostavimo da su dva načela dio javnog uma usklađivanje zakona i politika se može vršiti i bez davanja velikog posla političarima, pravnicima, ekonomistima i na kraju samim građanima. No, *Politički liberalizam* je taj nedostatak ispravio time što je u preklapajući konsenzus pustio više razložnih načela i postavio zahtjev da politike u skladu s tim načelima moraju biti javno opravdane. To znači da ustavni sud ne može odbaciti zakone ili politike koje nisu u skladu s načelom razlike, jer načelo razlike sigurno nije dio javnog uma razložnih građana kao što su to bitni elementi ustava. Kada bi se tako koristila institucija sudačke revizije, ona bi s pravom bila proglašena nedemokratskom i nelegitimnom iako bi provodila najrazložniju koncepciju pravednosti.

S druge strane, pogrešno je zaključiti ili posumnjati u Rawlsovu tvrdnju da su u *Političkom liberalizmu* svi „elementi (koji se odnose na egalitarizam) i dalje na mjestu kao što su i u *Teoriji pravednosti*“²⁴⁰ samo iz tog razloga jer je u *Političkom liberalizmu* jasno naglašeno da se načelo razlike operacionalizira u legislativnoj fazi. Čini mi se da je to pogrešno zato jer Rawls još u *Teoriji pravednosti* eksplicitno naglašava 'niz od četiri stupnja' kojima se imaju provoditi načela pravednosti. Na prvom je stupnju sam izvorni položaj. Drugi stupanj je 'ustavni stupanj' u kojem stranke „odlučuju o pravednosti političkog uređenja i biraju ustav...Podvrgnuti su ograničenjima načela pravednosti koje su već izabrali, trebaju

²⁴⁰Đorđe Pavičević, *Pravda i politika: nasleđe i granice političke filozofije Džona Rolsa* (Beograd: Edicija Reč, 2011), 190. Mnogu su filozofi isticali da je Rawls zanemario ili žrtvovao egalitarizam u *Političkom liberalizmu* – Bernard Williams, „Review of John Rawls's *Political Liberalism*“, *London Review of Books*, (1993); Bernard Williams, „Realism and Moralism in Political Theory“ u njegovoj *In the Beginning was the Deed*, Princeton University Press, 2005; S. M. Okin, „Book Review of *Political Liberalism*“, *American Political Science Review*, (1993); Brian Barry, „John Rawls and the Search for Stability“; Ackerman, „Political Liberalisms“. Unatoč tim kritikama mala se pažnja posvetila tom problemu sa strane rawlsijanaca, vjerojatno je najpoznatija rasprava o tom problemu u David Estlund, „The Survival of Egalitarian Justice in John Rawls's *Political Liberalism*“ *The Journal of Political Philosophy* 4 (1996).

oblikovati sustav ustavnih moći vlade i osnovna prava građana.²⁴¹ Na ovom stupnju trebaju oblikovati ustav koji implementira i realizira osnovne slobode specificirane prvim načelom pravednosti. Treći stupanj je 'legislativni stupanj' na kojem „postavljaju pravednost zakona i politika.“²⁴² Dok ustavni stupanj predstavlja prikladnu perspektivu za implementiranje prvog načela pravednosti, ovaj je legislativni stupanj prikladna perspektiva za razmatranje drugog načela pravednosti. Razlog za to je isti kao i u *Političkom liberlaizmu* - sudovi koji se odnose na socijalne i ekonomske politike su „često podložni razložnoj razlici u mnijenju.“²⁴³ Prema tome i u *Teoriji pravednosti* i u *Političkom liberalizmu* bitni se elementi ustava određuju na 'ustavnom stupnju' dok se pitanja osnovne pravednosti određuju na 'legislativnom stupnju'. Ono što je *Politički liberalizam* uveo jest stroži kriterij političke legitimnosti tih odluka u skladu s demokratskim vrijednostima. Freeman to sažima na ovaj način:

„Tvrđnje kritičara da je Rawls razrijedio egalitarne zahtjeve ekonomske pravednosti i napustio načelo razlike u *Političkom liberalizmu* brkaju argument te knjige koji se odnosi na zahtjev *političke legitimnosti* s Rawlsovim objašnjenjem strožih zahtjeva za društvenu i političku *pravednost*. Činjenica da je jedno načelo distributivne pravednosti najrazložnije ne znači da se razložni i racionalni ljudi i dalje razložno ne slažu da su neki drugi načini da se odredi socijalni minimum prikladniji za pravednost.“²⁴⁴

Međutim, iako ovo može rawlsijancima pružiti utjehu konzistentnosti egalitarizma i legitimnosti upravo ovo prihvaćanje *razložnog neslaganja* oko drugog načela pravednosti predstavlja velik problem za zahtjeve javnog uma. Pa nije li zahtjev javnog uma upravo postavljen zbog razložnog neslaganja oko dobrog? Razložni ljudi se ne slažu oko prirode dobrog života – oko onoga što smo nazvali perfekcionističkih i metafizičkih vjerovanja - i iz tog razloga ta vjerovanja ne mogu ući u javno opravdanje. No, ne slijedi li iz toga da razložno

²⁴¹ Rawls, *A Theory of Justice*, 172

²⁴² Ibid, 174

²⁴³ Ibidem

²⁴⁴ Freeman, *Rawls*, 395

neslaganje o načelima pravednosti također nameće uvjet da vjerovanja koja se nalaze unutar tog neslaganja ne mogu ući u opravdanje? Problem nije u tome da politička koncepcija pravednosti mora biti opravdana svim aktualnim građanima u liberalnim demokracijama. U trećem smo poglavlju vidjeli da bi je to učinilo političkom na pogrešan način. Ona mora biti opravdana svim *razložnim* građanima kako smo ih definirali u drugom poglavlju. Ali, upravo se razložni građani ne slažu oko drugog načela ili oko pitanja osnovne pravednosti. Pitanja osnovne pravednosti se rješavaju državnim djelovanjem koje da bi bilo legitimno mora prema javnom umu biti opravdano svim razložnim građanima. To se opravdanje ne može postići ukoliko prihvatimo činjenicu razložnog neslaganja oko tih pitanja. U tome i jest snaga Gausove blokade klasičnog liberalizma. Ono što će svi razložni građani prihvatiti je prvo načelo i bitne elemente ustava, ali snažnije distributivne odluke nikada neće zadobiti konkluzivno opravdanje od strane svih razložnih građana. Ukoliko liberalno uređenje uistinu želi biti nepristrano ili neutralno u odnosu na razložno neslaganje tada će svaka državna akcija koja ide dalje od zaštite bitnih elemenata ustava biti nelegitimna jer neće biti javno opravdana. Ukoliko smo definirali jurisdikcijska prava i privatne sfere slobode tada se svi daljnji zahtjevi koji proizlaze iz drugog načela ostavljaju privatnim transakcijama između građana, odnosno tržištu. Sve priče o ravnoteži 'slobode modernih' i 'slobode starih', o važnosti kolektivnog odlučivanja i demokratskoj participaciji postaju iluzija ako se zahtjev javnog uma shvati ozbiljno. Kolektivno odlučivanje na temelju zajedničkih razloga ne može zadobiti legitimnost niti u sferi interpretacije bitnih elemenata ustava zato jer se kao što smo vidjeli propituje zakon po zakon i njegovo opravdanje unutar pojedinih evaluativnih standarda. To se odnosi i na zakon o pravu na pobačaj, prostituciju, pornografiju, zabranu pušenja, itd. Ovim problemom ćemo se baviti u sljedećem poglavlju. Sada je važno vidjeti kako se može opravdati proširenje javnog uma na osnovna pitanja pravednosti, odnosno na opravdanje kolektivnog ili državnog djelovanja. U suprotnom, „zahtjev za javnim opravdanjem može

isključiti redistributivne politike koje idu ka većoj socijalnoj pravednosti, a ne samo perfekcionistačke politike koje idu ka promociji kontroverznih koncepcija vrlina, budući da oko distributivne pravednosti može postojati razložno neslaganje jednako kao i oko ljudskog razvoja.²⁴⁵ Ukoliko je razložno neslaganje oko pravednosti simetrično s razložnim neslaganjem oko dobroga, tada nema razloga dopustiti opravdanje na temelju premisa koji proizlaze iz prvog oblika neslaganja, a isključiti premise koje proizlaze iz drugog. Drugim riječima, u tom bi slučaju projekt javnog uma koji se temelji na zajedničkim razlozima koji se sastoje od političkih vrijednosti propao zbog nekonzistentnosti. Da bismo preskočili blokadu klasičnog liberalizma, a da ne zapadnemo u navedenu nekonzistentnost morat ćemo odgovoriti na dva pitanja. Prvo, što točno podrazumijeva zahtjev da određene odluke budu razložno opravdane? Drugo, da li je jedinica opravdanja sam zakon ili odluka i koje varijable uzimamo u obzir pri opravdanju?

5.7 Razložno prihvaćanje

Pitanje nam je dakle, što znači da je odluka razložno opravdana? Da bismo odgovorili na to pitanje moramo se prisjetiti da smo u drugom poglavlju razložnost na koju referiramo označili kao *politička razložnost*. Rekli smo da se politička razložnost sastoji od pet elemenata koji su važni za kooperaciju i da se različiti elementi odnose na razložne osobe, razložne doktrine i razložna vjerovanja. Tri ključna elementa odnose se na razložne osobe. Razložne osobe su one koje prihvaćaju tri ideje: a) ideja pravičnog sustava kooperacije; b) ideja građana shvaćenih kao slobodnih i jednakih; c) ideja tereta suđenja. Razložne doktrine uključuju sljedeći element: d) otvorenost prema novim informacijama i kritičku refleksiju o njima. Razložna vjerovanja smo označili kao ona koja se: e) odnose na javni politički forum i služe

²⁴⁵ Andrew Lister, „Public Justification and The Limits of State Action“, *Politics, Philosophy, Economics* 9 (2010), 152

kao premise javnog opravdanja za odluke koje se odnose na sve građane – to su u stvari *javni razlozi*.

Zanemarimo sada element (d) i usredotočimo se na (a), (b), (c) i (e). Rekli smo da (a), (b) i (c) čine pozadinski sadržaj za javne razloge. To znači da su javni razlozi kvalificirani kao razložni ukoliko njihov sadržaj ne krši vrijednosti kooperacije, slobode, jednakosti i ukoliko ne ide protiv tereta suđenja (ukoliko ne traži da se ljudi odreknu razložnih sveobuhvatnih doktrina ili koncepcija dobrog da bi ih mogli prihvatiti). No, nigdje se ne traži da javni razlozi budu svima *jednako* prihvatljivi. Nigdje se ne traži da svi pridaju istu težinu istim javnim razlozima i da svi smatraju da su odluke donesene na temelju istih javnih razloga. Zahtjev javnog uma da političke odluke trebaju biti opravdane javnim razlozima ne traži da svi razložni građani moraju prihvatiti iste premise i isti argument za političku odluku da bi ona bila legitimna. Sada možemo vidjeti razliku između neslaganja oko koncepcija dobra i neslaganja oko pravednosti.

Neslaganje oko koncepcija dobra je uzrokovano teretima suđenja i zato se ne može razložno očekivati da osobe prihvate istu koncepciju dobra kao najbolju. Oko pitanja na koja se odnose tereti suđenja ne postoji nikakvo slaganje – postoji li Bog, što traži od nas, koji je smisao života, koji je život vrijedan. Nasuprot tome neslaganje oko pravednosti je uzrokovano različitim mišljenjima oko toga koja načela ili odluke dovode do ostvarenja vrijednosti oko kojih se građani koji pripadaju različitim koncepcija dobra slažu (na temelju svoje razložnosti). U neslaganju oko pravednosti postoji *jednoglasnost višeg reda*, koja ne postoji u neslaganju oko koncepcija dobra. To znači da postoji zajednički moralni temelji koje prihvaćaju svi razložni građani iako je točna težina koja se pridaje razlozima koji proizlaze iz tih temelja i detaljima činjeničnog konteksta stvar razložnog neslaganja. Moralni temelji kao što su (a), (b) i (c) se ne mogu razložno odbaciti - to znači da su oni *konkluzivno opravdani*. Obitelj liberalnih načela pravednosti koji čine važan dio skupa javnih razloga počiva dakle na

konkluzivno opravdanim vrijednostima kao što su sloboda, jednakost, kooperacija, pravičnost.

Sada možemo prijeći na još jedno važno razlikovanje koje je presudno da bismo shvatili javni um i liberalnu legitimnost, a to je razlika između *razložnog odbacivanja* i *razložnog prihvaćanja*. Podsjetimo se da liberalno načelo legitimnosti zahtijeva da ne možemo donositi političke odluke (koristiti našu političku moć) na temeljima koje razložni građani ne mogu razložno prihvatiti. Ovo je drugačije od zahtjeva da su političke odluke legitimne ukoliko ih se ne može razložno odbaciti. Thomas Nagel je među prvima zaključio da bi uvjet razložnog odbacivanja bio prejak zahtjev: „Reći da korištenje političke moći može biti opravdano samo pozivanjem na premise koje drugi ne mogu razložno odbaciti bio bi nemoguće restriktivan uvjet za naše korištenje političke moći.“²⁴⁶ Zahtijevati da svaka politička odluka mora biti takva da je se ne može razložno odbaciti znači dati pravo veta svakome tko se razložno ne slaže sa određenim vjerovanjima ili drugačije rangira konkluzivno opravdane vrijednosti. Upravo je to gledište koje prihvaća Gaus kada tvrdi da svaka odluka mora biti konkluzivno opravdana unutar evaluativnog standarda svakog razložnog građanina što dovodi do blokade klasičnog liberalizma. Međutim, problem je u tome da gledište 'razložnog odbacivanja' samo po sebi nije konkluzivno opravdano! Ovo gledište prihvaćaju građani poput Geralda Gausa, Timothyja Scanlona, Briana Barrya.²⁴⁷ No, međutim građani poput Thomasa Nagela, Johna Rawlsa, Margaret Moore, Jonathana Quonga, Micaha Schwartzmana, Andrew Listera²⁴⁸ takvo gledište ne prihvaćaju. Oni smatraju da je opravdano ono što razložni građani *mogu prihvatiti*.²⁴⁹ Pogledajmo to na sljedećem primjeru. Zamislimo da Ana zastupa politiku koja

²⁴⁶ Thomas Nagel, „Moral Conflict and Political Legitimacy“, *Philosophy & Public Affairs* 16 (1987), 221

²⁴⁷ Gaus, *The Order of Public Reasons*; Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Barry, *Justice as Impartiality*.

²⁴⁸ Nagel, „Moral Conflict and Political Legitimacy“; Rawls, „The Idea of Public Reason Revisited“, Moore, „On Reasonableness“, Quong, *Liberalism without Perfection*; Schwartzman „The Completeness of Public Reason“; Lister, „Public Justification and the Limits of State Action.“

²⁴⁹ Čini mi se da je to direktna posljedica političkog konstruktivizma u odnosu na moralni konstruktivizam. Naravno da ima smisla konceptualizirati moralne tvrdnje – nemoj ubiti, krasti od siromašnih, i tako dalje – u pojmovima zahtjeva koje nitko ne može razložno odbaciti. No, politički su argumenti drugačiji. U politici je dovoljno da identificiramo zajedničku perspektivu koju „mi“, članovi određenog društva u određeno vrijeme,

prihvaća određeni fiksni socijalni minimum, a Branko politiku koja traži korelaciju socijalnog minimuma sa određenim stupnjem prosječnog blagostanja. Branko svoju politiku temelji na tome da se tako promiče jednakost mogućnosti i jednakost političkih prava pokazujući određene činjenične analize javnih politika koje ukazuju na to da velike ekonomske razlike utječu na jednakost mogućnosti i političke participacije. Ana može *razložno odbaciti* sve Brankove prijedloge jednostavno tvrdeći da unutar njenog evaluativnog standarda vrijednosti slobode i privatnog vlasništva imaju veću težinu nego vrijednosti koje Branko navodi, iako ih kao razložna osoba po definiciji prihvaća. Međutim, nije jasno kako Ana, osim svog načelnog stava, pokazuje da prihvaća ideju *pravične kooperacije između građana shvaćenih kao slobodnih i jednakih*, budući da uopće ne kooperira sa Brankom unatoč tome što on također ima razložni evaluativni standard unutar kojeg vrijednost jednakosti ima veću težinu nego u Aninom. Izgleda kao da se Ana u ovom slučaju ponaša kao diktator koji nameće svoje uvjete i time, iako temelji svoju politiku na političkim vrijednostima, a ne na perfekcionističkim ili metafizičkim, ne pokazuje da je spremna na suradnju kao razložna osoba. Da bi to izbjegla Ana bi trebala argumentirati za svoju politiku tako da, na primjer, ukaže Branku na koji način njegov prijedlog ograničava slobodu određene skupine građana ili možda dovodi do ekonomske stagnacije koja će dugoročno još više ugroziti položaj najslabije stojećih. Koja god politika bila prihvaćena, na primjer u parlamentu većinskim glasovanjem (izuzmimo situaciju u kojoj su postigli zadovoljavajući kompromis) biti će utemeljena u vrijednostima koje oboje mogu razložno prihvatiti. Prema tome, izgleda mi da je gledište javnog opravdanja kao razložnog prihvaćanja plauzibilnije i više u kladu s razložnošću, a da ne spominjemo demokraciju, nego gledište javnog opravdanja kao razložnog odbacivanja. S ovim se slaže i sam Rawls:

možemo, uz našu odanost određenim temeljnim političkim vrijednostima, prihvatiti. Moć opravdanja koje nitko ne može razložno odbaciti izgleda neprikladno, čak i nepoželjno, u kompleksnom, kontingentnom svijetu politike, za razliku od svijeta morala i moralnih normi.

„...Jednoglasnost gledišta se ne može očekivati. Razložne političke koncepcije pravednosti ne vode uvijek do istog zaključka, niti se građani koji prihvaćaju istu koncepciju ne slažu uvijek oko pojedinih zaključaka. Ipak ishod glasovanja, treba smatrati legitimnim ukoliko svi vladini dužnosnici, poduprti drugim razložnim građanima, razložno pravednog ustavnog režima iskreno glasuju sukladno s idejom javnog uma. To ne znači da je ishod istinit ili ispravan, već da je razložan i legitiman, i da obvezuje građane načelom većine.“²⁵⁰

Legitimno opravdanje za neku političku odluku temelji se na onim premisama koje razložni ljudi prihvaćaju i prema tome je i odluka koja donesena na temelju tih premisa ona koju razložne osobe mogu prihvatiti. To objašnjava asimetriju između neslaganja oko dobrog i neslaganja oko pravednosti. Čim su neke vrijednosti konkluzivno opravdane, može postojati razložno neslaganje oko toga koje odluke na najbolji način te vrijednosti ostvaruju, ali su svi argumenti koji poštuju granice konkluzivnosti u simetričnom položaju.

No, da bismo pokazali na koji način javni um zahvaća probleme socijalne pravednosti potrebno je otkloniti jednu drugu asimetriju. U gornjem primjeru sa Anom i Brankom, postoji još jedan problem, a to je da Brankov prijedlog zahtijeva osim zajedničkih vrijednosti i zahtjev sa većom državnom regulativom, to jest snažnijim državnim djelovanjem. Ne može li Ana tvrditi da unatoč zajedničkim vrijednostima ona ne može razložno prihvatiti Brankov prijedlog jer sadrži ono što nije konkluzivno opravdano, a to je snažnije državno djelovanje?

5.8 Zakoni i državno djelovanje

Blokada klasičnog liberalizma nam se u ovom slučaju opet postavlja jer snažnije državno djelovanje nije ono koje se ne može razložno odbaciti. Prema tome snažnije državno djelovanje nije konkluzivno opravdano. No, iako snažnije državno djelovanje kakvo bi

²⁵⁰ Rawls, *The Law of Peoples*, 169

zahtijevale redistributivne politike koje su u skladu s pravičnom jednakosti mogućnosti nije konkluzivno opravdano, državno djelovanje kao takvo sigurno jest. Svaka liberalna koncepcija zahtijeva djelovanje državnog aparata kao što je uostalom vidljivo na primjeru garantiranja socijalnog minimuma. U suprotnom takva koncepcija ne bi bila liberalna već libertarijaniistička, koja ne odbacuje samo državu i osnovnu strukturu već bilo kakvu ideju javnog uma. Klasični liberalizam prema tome sigurno prihvaća državno djelovanje. Cass Sunstein to ovako pojašnjava:

„Čak i konvencionalna individualna prava, kao što je pravo na slobodu govora i privatno vlasništvo, zahtijevaju djelovanje vlade. Privatno vlasništvo ne može postojati bez vladinog aparata, spremnog i sposobnog da osigura posjedovanje kao takvo. Takozvana negativna prava su u značajnom smislu pozitivna prava. Činjenica je da sva prava imaju troškove. Vlasnička i ugovorna prava, jednako kao i pravo na slobodu govora i vjerske slobode, trebaju značajnu potporu poreznih obveznika.“²⁵¹

Jednako će tako i Gaus tvrditi da „razlozi koji pretpostavljaju osnovna pravila pravednosti opravdavaju državnu prisilu.“²⁵²

Možemo, dakle zaključiti da je državno djelovanje konkluzivno opravdano, takvo da se ne može razložno odbaciti. No, naravno to ne znači da se svaki oblik ili stupanj državnog djelovanja može razložno prihvatiti. Nisu svi oblici državnog djelovanja simetrični samim time što je državno djelovanje konkluzivno opravdano. Državni socijalizam sigurno nije u simetričnom odnosu sa klasičnim liberalizmom zato jer krši političke vrijednosti i bitne elemente ustava, također svim društvenim i ekonomskim aspektima se upravlja iz središta pa se krše i demokratske i tržišne procedure. Jasno je da će oblici državnog djelovanja biti ograničeni bitnim elementima ustava (BEU) i političkim vrijednostima (PV).

²⁵¹ Sunstein, *Designing Democracy*, 222 – 223. Opširnije o tom problemu raspavljaju Sunstein i Holmes u *The Costs of Rights: Why Liberty depends on Taxes*.

²⁵² Gerald Gaus, „Liberal Neutrality: A Compelling and Radical Principle“ u Steven Wall i George Klosko, (ur.) *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory* (Oxford: Rowman & Littlefield, 2003), 153

Možemo dakle reći da je državno djelovanje (D) konkluzivno opravdano u odnosu na nepostojanje državnog djelovanja (D0) u granicama koje postavljaju BEU i PV. Sad možemo vidjeti u čemu se sastoji nekonkluzivno opravdanje za D. Ukoliko je D0 razložno odbačeno tada imamo dvije opcije:

D1 – štiti A) BEU i B) ne zahtijeva daljnju redistribuciju; i

D2 – štiti A) BEU i B) zahtijeva daljnju redistribuciju.²⁵³

Prije nego što krenemo dalje odmah je potrebno odgovoriti na mogući prigovor – da je u D2 prisutna kontradikcija u tome da snažnije načelo redistribucije krši BEU zato jer zadire u vlasnička prava koja su garantirana unutar BEU. Odgovor je taj da iako su osnovna vlasnička prava garantirana ustavom zato da bi osobe mogle ostvariti interese višeg reda, konkretna specifikacija tih prava (*što i koliko* osoba može posjedovati) ovisit će o zakonodavnim odlukama, a ne ustavnim. Oko toga se slaže i klasični liberal poput Gausa i egalitarni liberal poput Rawlsa. Rawls je eksplicitan u tome da ta pitanja potpadaju pod drugo načelo, a ne pod prvo koje definira BEU. Za razliku od osnovnog prava na vlasništvo koje za Rawlsa potpada pod ono što on naziva slobodama osobe „pravo da se posjeduje određena vrsta vlasništva i sloboda ugovora kako to razumije doktrina *laissez – faire*“ nije osnovno, i samim time nije zaštićeno prioritetom prvog načela.²⁵⁴ Kao što smo već rekli i Gaus će biti jasan po tome da „politički poredak određuje naša prava na vlasništvo.“²⁵⁵ Gaus priznaje da „institucija vlasništva koja uključuje značajnu redistributivne elemente sigurno može biti opravdana“, ali zaključuje da vjerojatno neće zato jer „budući da uključuje prisilu, biti će odbačena od strane onih koji unutar svojih evaluativnih standarda prisilu smatraju velikim troškom.“²⁵⁶ No, ovaj argument iz prisile primijenjen na privatno vlasništvo je u najmanju ruku dubiozan. On se može koristiti i od strane pobornika snažnije državne regulative kao i od strane protivnika.

²⁵³ Ovaj način prikazivanja problema je sličan onom koji koristi Lister u „Public Justification and Limits of State Action“ iako on koristi druge varijable.

²⁵⁴ Rawls, „A Kantian Conception of Equality“ u *Collected Papers*, 260.

²⁵⁵ Gaus, *The Order of Public Reason*, 510

²⁵⁶ *Ibid*, 526

Netko kao Ana se može žaliti da „gdje god da se okrene u modernim državama naleti na regulativne restrikcije“, ali i Branko može reći da „gdje god da se *on* okrene u kapitalističkim društvima naleti na restrikcije nametnute privatnim vlasništvom.“²⁵⁷ Uzmemo li samo prisilu u obzir nije sasvim jasno u čemu je razlika da li me državna regulativa prisiljava da idem kući određenim putem, ili sam prisiljen ići kući tim putem jer ako skrenem zagazit ću u nečije vlasništvo. Također, drugi razlog zbog kojega nije opravdano zaključiti da su u D2, uvjeti A i B u sukobu pozivajući se na privatno vlasništvo je taj što se posjedovanje kao takvo može predstaviti kao skup prava.²⁵⁸ Jedan dio čine *kontrolna prava* koja vlasniku daju pravo da kontrolira i koristi svoje vlasništvo kako on to hoće i isključuje druge iz korištenja, a drugi dio čine *prava na dobit* koja uključuju prava na uživanje koristi i prihoda od svog vlasništva. Zaštita kontrolnih prava je sigurno primarna i može ući u BEU, dok prava na dobit, iako važna, mogu biti podložna zakonskim promjenama i regulativama. Liberalne države rijetko kada posežu za nacionalizacijom i konfiskacijom (što se odnosi na kontrolna prava) dok sve imaju određene porezne politike podložne promjenama (što se odnosi na pravo na dobit).. Nije mi namjera produbljivati dalje ovu raspravu već samo ukazati da pozivanje na privatno vlasništvo ne dovodi D1 i D2 u asimetrični položaj.

Ukoliko su D1 i D2 oboje u simetričnom položaju (i ne krše PV) to znači da su obje varijante nekonkluzivno opravdane u odnosu jedna na drugu, ali konkluzivno opravdane u odnosu na D0. Prema tome, i ovdje imamo kriterij razloznog prihvaćanja, a ne razloznog odbacivanja. To će imati posljedice po naše razumijevanje toga što je jedinica javnog opravdanja. Sigurno je da će zastupnici D1 (klasični liberali) htjeti da jedinica opravdanja bude isključivo zakon ili odluka zato jer smatraju da državno djelovanje treba biti minimalno. Ukoliko se, na primjer, opravdava progresivna stopa poreza sama po sebi, tada je lakše

²⁵⁷ Jeremy Waldron, „Mr. Morgan's Yacht“ u Christine Sypnowich (ur.) *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G.A. Cohen* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 161

²⁵⁸ Thomas Grey, „The Disintegration of Property“ u Richard A. Epstein (ur.) *Modern Understandings of Liberty and Property*, (New York: Garland, 2000).

pokazati da ta odluka više krši političku vrijednost slobode nego što promiče vrijednost jednakosti. No, ukoliko su D1 i D2 simetrični tada ne možemo zaključiti da je zakon sam po sebi jedinica opravdanja. Zastupnici D2 (egalitarni liberali) neće smatrati da je jedinica opravdanja sam zakon, nego skup zakona koji promiču određene političke vrijednosti. Zahtjev za snažnijom redistribucijom dobara (gore pod B) se ne može zadovoljiti jednom političkom odlukom, kao što je progresivni porez. Prema ovom se modelu moraju uzeti u obzir dvije stvari kada se neki zakon ili odluka donosi – na koji način ta odluka promiče određene varijable kao što su političke vrijednosti (na primjer, jednakost mogućnosti) i kakva je interakcija između te odluke s drugim odlukama oko promicanja političke vrijednosti. Uzmimo na primjer odluku o tome treba li visoko školstvo biti besplatno. Takvu se odluku sigurno može opravdati pozivanjem na vrijednost pravične jednakosti mogućnosti. Međutim, da bi ta odluka imala utjecaj na pravičnu jednakost mogućnosti ona se ne može uzeti sama za sebe. Možda ta odluka sama neće doprinijeti varijabli pravične jednakosti mogućnosti jer sama po sebi neće smanjiti troškove života onima koji su slabije stojeći. Ta odluka da bi bila opravdana na temelju pravične jednakosti mogućnosti mora biti u interakciji sa možda odlukom o državnim zajmovima studentima koje će vraćati ovisno o količini prihoda. Naravno, da bi državni zajmovi čije vraćanje ovisi o količini prihoda bili opravdani ovisit će o poreznom modelu. Veći progresivni porez može osigurati takav model obrazovanja. S druge strane postojanje školarina i postojanje ovakvih državnih zajmova (koji već u sebi imaju socijalni prag koji određuje kome mogu biti ponuđeni) mogu pružiti priliku za manju stopu progresivnog poreza. Ono što želim naglasiti je da, u krajnjoj liniji nije sam model školstva niti sam model poreza ono što se gleda, već njihov zajednički učinak na vrijednost kao što je pravična jednakost mogućnosti. Zakoni i odluke se mogu javno opravdati u 'paketu' u tom smislu da se gleda njihov cjelokupni učinak na određene političke vrijednosti. Naravno, ako je paket zakona jedinica opravdanja tada može doći do opravdanje veće prisile (kako bi prisilu

definirali klasični liberali) nego što bi to bilo slučaj kada bi se gledao svaki zakon ili odluka zasebno. Međutim, smatram da je to neizbježna posljedica prihvatanja simetričnog nekonkluzivnog opravdanja između D1 i D2.

5.9 Javno opravdanje i osnovna struktura društva

Razina državnog djelovanja će na neki način biti oblikovana i osnovnom strukturom društva – glavnim društvenim, političkim i ekonomskim institucijama i načina na koji se one uklapaju u jednu shemu. Pogledajmo tri takva modela osnovne strukture društva (fokusirajući se na ekonomske institucije) koja su prema Rawlsu sukladna liberalnim načelima pravednosti: *kapitalistička država blagostanja* (KDB); *demokracija vlasničkog tipa* (DVT) i *liberalni socijalizam* (LS).²⁵⁹ KDB je u stvari sličan s D1, štiti BEU (s osiguranjem socijalnog minimuma) i dopušta „velike nejednakosti u vlasništvu (uključujući sredstva za proizvodnju i prirodne resurse) tako da kontrola ekonomije i političkog života leži u malom broju ruku.“²⁶⁰ DVT i LS osim formalnih sloboda „garantiraju pravičnu vrijednost političkih sloboda i pravičnu jednakost mogućnosti, reguliraju ekonomske i društvene nejednakosti načelom uzajamnosti, ako već ne načelom razlike.“²⁶¹ U DVT i u LS je politička i ekonomska moć disperzirana, ali je razlika u tome što su u LS „sredstva proizvodnje u rukama radnika“ i „tvrtke posluju unutar sustava slobodnog i djelotvornog slobodnog tržišta.“²⁶² U osnovi je LS tržišni socijalizam s radničkim samoupravljanjem. Da li su KDB, DVP i LS u simetričnom položaju, to jest da li se mogu razložno prihvatiti? Gaus je vjerojatno u pravu kada tvrdi da bi LS bio previše invazivan u evaluativne standarde i koncepcije dobra da bi smo mogli očekivati da ga svi razložni građani prihvate. U današnjem je društvu mnogima

²⁵⁹ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 136

²⁶⁰ Ibid. 138

²⁶¹ Ibidem

²⁶² Ibidem

„poduzetništvo samo po sebi oblik ljudskog razvoja“ i isključiti taj osobni ideal prihvaćanjem socijalizma znači „neprihvatljivo ograničiti sposobnost mnogih da vode živote sukladno svojim temeljnim vrijednostima.“²⁶³ Ti su ideali prema Gausu „pokretanje (firmi), inovacija, riskiranje, organiziranje grupa da riješe probleme i implementiranje novih ideja.“²⁶⁴ Također, tu je problem djelotvornosti takvog modela budući da ne postoje empirijski podaci o uspješnosti takvog uređenja jednostavno zato jer niti jedno nije postojalo.²⁶⁵ Prema tome, plauzibilno je zaključiti da bi LS prekršio granice konkluzivnog opravdanja i zašao u područje razložnog neslaganja oko dobrog. Sam je Rawls bio toga svjestan pa je priznao da će legitimnost LS ovisiti o „društvenim i povijesnim okolnostima.“²⁶⁶ Sigurno je da bi model LS bio primjereniji u tranzicijskim državama 90-tih, nego u SAD ili Velikoj Britaniji. Dapače, zbog nepostojanja određenih normi i vrijednosti potrebnih za kapitalističku ekonomiju u većini zemalja Istočne Europe, čak je bilo racionalnije pristupiti takvom modelu nego nakon državnog socijalizma dekretom uvesti kapitalizam:

„U ekonomskim teškoćama sa kojima se suočavaju zemlje bivšeg Sovjetskog Saveza i države istočne Europe bilo je posebno značajno nepostojanje institucionalnih struktura i pravila ponašanja koji su ključni za uspješni kapitalizam. Postoji potreba za razvojem alternativnog sistema institucija i pravila sa svojom logikom i lojalnostima koje mogu biti vrlo uobičajene za kapitalističko gospodarstvo, ali koje je relativno teško uvesti odjednom kao dio 'planskog kapitalizma.“²⁶⁷

No, pustimo po strani ove društvene i povijesne okolnosti i vratimo se na Gausovu kritiku. Možemo zaključiti da je socijalizam prvenstveno moralni, a tek onda politički projekt jer traži da svi razložni građani unutar svojih koncepcija dobra ne smatraju vrijednosti koje navodi

²⁶³ Gaus, *The Order of Public Reason*, 379

²⁶⁴ Ibidem

²⁶⁵ Gaus navodi da je takav model postojao u Jugoslaviji i da nije uspio očuvati temeljna prava i slobode, no vrlo je upitno dali je u Jugoslaviji uopće postojalo slobodno i djelotvorno tržište i da li su uistinu radnici bili vlasnici firmi ili sama država.

²⁶⁶ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 137.

²⁶⁷ Amartya Sen, *Razvoj kao sloboda*, (prev. Tanja Mišćević, Beograd: Filip Višnjić, 2002), 310,

Gaus kao temeljne. Naravno, to ne znači da socijalisti ne mogu argumentirati za LS nudeći argumente koji razložnim građanima pokazuju da je takvo uređenje više u skladu s političkim vrijednostima koje kao razložni ionako prihvaćaju. Kao što smo rekli, evaluativni standardi građana su podložni promjenama, socijalistički argumenti možda potaknu građane da revidiraju svoje promišljene sudove u odnosu na političke vrijednosti ili načela pravednosti – to i jest uloga reflektivnog ekvilibrija.²⁶⁸ Međutim, to bi se isto tako moglo reći i za libertarijanizam, ta teorija isto zahtijeva da ideja samo-vlasništva zadobije najveću težinu unutar evaluativnih standarda koja će nas onda dovesti do suda da je oporezivanje jednako prisilnom radu. LS je ipak u prednosti, barem što se političkog liberalizma tiče, nad libertarijanizmom u tome što promjena unutar evaluativnog standarda koju on zahtijeva neće negirati samu ideju javnog opravdanja i osnovnu strukturu kao predmet pravednosti – obje ideje koje libertarijanizam odbacuje. Prema tome, iako su oba projekta prije moralni nego politički projekti, LS je ipak više u skladu s političkim liberalizmom i zahtjevima javnog uma nego što je to libertarijanizam. No, upravo zato jer je to prvenstveno moralni projekt, LS nije simetričan sa KDB i DVT.

Međutim, nemamo razloga zaključiti da KDB i DVT nisu simetrične. Obje ne zahtijevaju da građani promijene svoje evaluativne standarde jer su obje izražene u političkim vrijednostima koje razložni građani prihvaćaju; obje uređuju osnovnu strukturu u okviru liberalne političke koncepcije pravednosti i samim time obje zahtijevaju određenu razinu državnog djelovanja. Budući da je privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju dozvoljeno ne postoji bojazan da će građanima kojima su vrline poduzetništva temeljne biti prisiljeni odbaciti svoje razložne koncepcije dobrog.²⁶⁹ Također, DVT dijeli sve institucije sa

²⁶⁸ Reflektivni ekvilibrij je metoda koja traži od nas da postignemo koherentnost između naših promišljenih sudova i općenitijih načela, pri čemu su i naši sudovi i načela podložni reviziji. Više o toj metodi vidi knjizi Elvia Baccarina *Moralna spoznaja* (Rijeka: Izdavački Centar Rijeka, 2007).

²⁶⁹ To jasno ističe Jon Elster, ali kao kritiku DVT – “jasno je da će (DVT) sadržavati klasu kapitalista, barem u smislu klase po sebi. Klasna organizacija kapitalista može uveliko preživjeti uvođenje demokracije vlasničkog tipa.” Jon Elster, “Comments on Krouse and MacPherson”, *Ethics* 97(October 1986), 148. No, iako takva klasa

postojećim kapitalističkim uređenjima koji odgovaraju opisu KDB – politički ustav koji osigurava osnovne slobode; javni sektor koji pruža javna dobra (uključujući i sustav obrazovanja koji osigurava „jednake šanse za edukaciju i kulturu za osobe slično nadarene i motivirane“); sustav tržišta i cijena s prikladnim sustavom regulacije. Rawls također specificira pet sfera državnog nadgledanja – regulacija tržišta (npr. zakoni protiv monopola); makro-ekonomska politika (ovo se odnosi na monetarnu vlast); društveni transferi (odnosi se na garantiranje socijalnog minimuma); distribucija vlasništva (zakoni oporezivanja); i osiguranje ne-esencijalnih javnih dobara. (npr. određeni kulturni i sportski prostori i aktivnosti, nacionalni parkovi). Cjelokupna slika i KDB i DVT je u istim okvirima – tržišni mehanizam s određenom razinom državnog djelovanja, utjelovljen unutar sustava osnovnih sloboda.²⁷⁰ Ovu sličnost između DVT i postojećih kapitalističkih uređenja je važno napomenuti da bi se uočilo da DVT ne zahtijeva stvaranje potpuno novih institucija koje bi bile strane postojećim društvenim praksama. Poanta je u tome da se postojeće institucije urede na način koji je sukladan njihovim funkcijama i u skladu s političkim vrijednostima. Rawls posebno ističe da „režim može uključivati institucije eksplicitno oblikovane da realiziraju određene vrijednosti, ali biti neuspješan u ostvarivanju toga.“²⁷¹ Granice javnog opravdanja su prema tome smještene oko konkluzivno opravdanih vrijednosti i postojećih institucija i praksi kao dijela naše javne političke kulture. Ovo predstavlja javni um kao reflektivni ekvilibrij gdje u obzir uzimamo vrijednosti (kao ideal više razine) i postojeće uvriježene i široko prihvaćene institucije (promišljeni sudovi). U suprotnom probijamo granice djelotvorne političke teorije i zalazimo u sferu idealno-apstraktnog filozofskog promišljanja na temelju

može postojati u DVT, to neće biti vjerojatno. U DVT, kao što ćemo u daljnjem tekstu vidjeti, zbog određenih ograničenja pravila nasljeđivanja, takva klasa može zadobiti svoj status unutar granica pravednosti tijekom njihovih života i tako ne mora biti suprotstavljena pozadinskoj pravednosti DVT.

²⁷⁰ Ovi elementi opisa DVT nalaze se u *A Theory of Justice* 242 – 251; i u O'Neill i Williamson „Property – Owning Democracy and the Demands of Justice“; *Living Reviews in Democracy*, Vol. 1 (2009).

²⁷¹ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 137

logički valjanih argumenata vrlo udaljenih od činjenica političkog svijeta na koje bi se trebali odnositi, kao što to libertarijanci čine.

Što je onda različito između KDB i DVT? Najvažnija razlika je u tome što KDB osigurava ekonomsku granicu i pruža javna dobra svim građanima kroz određenu vrstu redistributivnog oporezivanja prihoda. DVT, uz cilj osiguranja ekonomske baze za najslabije stojeće ima i daljnji cilj, a to je sprječavanje velike koncentracije bogatstva i disperzije vlasništva nad imovinom. Razlika je u tome što KDB jednostavno želi osigurati društvenu granicu na dnu, dok DVT također želi ograničiti akumulaciju na vrhu i time suziti cjelokupnu nejednakost iz oba smjera (od dna i od vrha). Dakle, osim samog prihoda, DVT uključuje i redistribuciju bogatstva, kapitala u vidu imovine, ali i ljudskog kapitala (vještine i znanje).

Cilj DVT je spriječiti da mali dio društva kontrolira ekonomiju, a time i indirektno politički život svih građana.

„Demokracija vlasničkog tipa to izbjegava ne redistribucijom prihoda onima koji imaju manje na kraju svakog perioda, da tako kažemo, nego prije osiguranjem širokog vlasništva nad imovinom i ljudskim kapitalom (edukacija i vještine) na početku svakog perioda, u odnosu na pozadinu pravične jednakosti mogućnosti. Namjera nije jednostavno pomoći onima koji su izgubili kroz lošu sreću ili nezgode (iako se i to mora učiniti), nego prije staviti sve građane u položaj da upravljaju svojim djelovanjem na temelju prikladnog stupnja društvene i ekonomske jednakosti.“²⁷²

Paketi zakona koji oblikuju i transformiraju već postojeće institucije i prakse moraju uključiti sljedeće značajke: a) *široku disperziju kapitala* u vidu disperzije vlasništva nad proizvodnjom, s individualnim građanima koji kontroliraju proizvodni kapital u pojmovima ljudskog (u ovo ulazi i primjerena zdravstvena skrb) i realnog kapitala; b) *blokiranje međugeneracijskog prijenosa prednosti* što bi uključivalo značajne poreze na imovinu,

²⁷² Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 139

nasljedstvo i darove; c) *zaštita protiv političke korupcije* koja bi išla ka sprječavanju djelovanja privatnog i korporativnog bogatstva na politiku kroz reformu financiranja kampanja što bi između ostalog uključivalo javno financiranje političkih stranaka i izbora; javno osiguranje foruma za javnu raspravu u što ulazi i osiguranje ujednačenog pristupa javnim medijima (to može uključiti i određene regulacije za slobodu govora i tiska, ali ne one koje se tiču sadržaja govora).

Sad kad smo prikazali značajke DVT možemo vidjeti kako se one mogu javno opravdati. Način na koji politički liberalizam pristupa ovom problemu nije takav da ga se prikaže kao razložno neslaganje oko Rawlsovog drugog načela pravednosti. Problem nije puko neslaganje oko toga da li jednakost mogućnosti treba biti samo formalna ili i pravična ili da li je socijalni minimum dovoljan ili treba snažnije distributivno načelo. Ono što je važno jest to neslaganje postaviti u odnos s nečim što je već konkluzivno opravdano, a to je prvo načelo. Točnije to je pravična vrijednost političkih sloboda kao dio prvog načela pravednosti. Za Rawlsa svaki liberal mora odgovoriti na ovo pitanje: „kako ćemo odgovoriti na uobičajeni prigovor, često iznesen od strane radikalnih demokrata i socijalista (i Marxa samoga), da su jednake slobode u modernim demokratskim državama u praksi puko formalne?“²⁷³ Rawls nastavlja dalje:

„Dok može izgledati da su građanska osnovna prava i slobode djelotvorno jednake – svi imaju pravo glasa, natjecati se za političke položaje, uključiti u politiku, itd. – društvene i ekonomske nejednakosti u pozadinskim institucijama (osnovna struktura društva) su obično toliko velike da oni s većim bogatstvom i položajem redovno kontroliraju politički život i nameću legislativu i društvene politike koje promiču njihove interese.“²⁷⁴

Ukoliko je cilj političkog liberalizma da političke odluke budu javno opravdane tada je nužno da se pri njihovom donošenju poštuje odnos recipročnosti, a da bi taj odnos bio ostvariv nužno je da svi građani budu socijalno uključeni (naravno, ovo ne znači da je nužno

²⁷³ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 148

²⁷⁴ Ibidem

da se svi građani bave politikom već samo da imaju mogućnost sudjelovati u donošenju odluka u javnom forumu). Ovo prihvaćaju i KDB i DVT. Međutim, glavni prigovor upućen na KDB je da oblik institucija koje takvo uređenje zahtijeva nije dovoljan da bi taj cilj te institucije ostvarile. DVT za razliku od toga oblikuje zajedničke institucije na način koji je djelotvoran da bi se taj cilj ostvario. Pri tome se ne poziva na sveobuhvatne filozofske doktrine kao što bi bio historijski materijalizam s problemom otuđenja ili Millov individualizam s idealom autonomije koje se mogu razložno odbaciti već na vrijednosti koje su konkluzivno opravdane. Neuspjeh institucija da ostvare te vrijednosti kao što je pravična jednakost političkih sloboda može izazvati dvije vrste reakcija:

„Prvi način je da postanemo potišteni i ozlojeđeni, i da budemo spremni kada se pojavi prilika preuzeti nasilne akcije protestirajući protiv našeg stanja. U tom slučaju su najslabije stojeći ogorčeni; oni odbacuju društvenu koncepciju pravednosti i vide sebe kao potlačene. Drugi način je blaži: postajemo udaljeni od političkog društva i povlačimo se u naš društveni svijet. Osjećamo se izostavljenima; i povučeni i cinični, ne možemo prihvatiti načela pravednosti u našem razmišljanju i ponašanju. Iako nismo neprijateljski ili buntovni, ta načela nisu naša i ne uspijevaju angažirati našu moralnu senzibilnost.“²⁷⁵

Kao što smo već više puta rekli, KDB može izbjeći gore spomenuti prvi način tako što će osigurati pristojni minimalni standard života. Ali, da bi se izbjegao drugi oblik nestabilnosti i socijalnog isključenja potrebno je institucije oblikovati na način DVT. Socijalna isključenost i udaljenost od političkog života stvara međusobno nepovjerenje među građanima i uništava društveno jedinstvo, a obje te stvari su u punom smislu riječi javni razlozi. Ovaj gornji Rawlsov citat je važan da uočimo da politički liberalizam u svom pitanju legitimnosti nije usredotočen samo na razlike u sveobuhvatnim moralnim i religijskim doktrinama, već i na materijalne razlike kao mogućeg uzroka građanskog neprijateljstva ili

²⁷⁵ Ibid, 128

razjedinjavanja. U suvremenim liberlanim demokracijama materijalna nejednakost može razoriti međusobno povjerenje građana još i više nego doktrinalna nejednakost. Ukoliko je cilj javnog uma kao što smo rekli, a u sljedećem ćemo poglavlju to još detaljnije razraditi, osiguranje stabilnosti i građanskog prijateljstva tada obje ove vrste razlika treba jednako uzeti u obzir.

Također, ovdje je važno i napomenuti to da nije samo da se najslabije stojeći osjećaju udaljeni od političkog života i odlučivanja već i grupa koju možemo nazvati srednja klasa. U SAD (uspješni primjer KDB), na primjer, 20% najbogatijeg dijela populacije posjeduje 85% cjelokupnog državnog bogatstva, što znači da ostalih 80% populacije (i srednje i najniže klase) posjeduje 15% cjelokupnog bogatstva.²⁷⁶ Također, najbogatijih 1% su 190 puta bogatiji nego prosječni stanovnik SAD-a. Iz ovoga se može vidjeti koliko je srednji sloj udaljen od najbogatije grupe građana. Važno je napomenuti i to da 40% populacija na dnu posjeduje 0.2% cjelokupnog bogatstva. Također jaz u prihodima, to jest dohotku je ogroman. 20% onih koji su pri vrhu su 2009. zaradili 50% cjelokupnog državnog prihoda, s time da je 5% na vrhu zaradilo preko 20%. 20% onih koji su na dnu po zaradi je uprihodilo manje od 4% državnog prihoda. Budući da u nijednoj liberalno demokratskoj zemlji nije zaživio Walzerov prijedlog da dobra iz jedne sfere ne bi trebala utjecati na dobra u drugoj sferi (npr. novac i bogatstvo na politiku) materijalne nejednakosti ovih razmjera mogu bitno utjecati na političke odluke. To će vrlo lako rezultirati nepovjerenjem u političku proceduru i institucije, a pogotovo u one institucije koje su ionako izvan direktne demokratske kontrole kao što je središnja banka ili znanost. Doduše, potrebno je napomenuti da je u nekim europskim liberalnim demokracijama taj odnos bitno drugačiji. Prema podacima na temelju kvintilnog omjera (S80/S20) koji određuje odnos između prosječnog dohotka 20% osoba s najvišim dohotkom i 20% osoba s

²⁷⁶ Podaci su preuzeti s U.S. Census Bureau, a navedeni su u Erin Kelly „Inequality, Difference, and Prospects for Democracy“ (neobjavljeni članak).

najnižim dohotkom, odnos između dohotka varira između 3 i 6.²⁷⁷ Ako uzmemo da je odnos 6, to znači da u zemlji koja ima prihod po glavi stanovnika 15 000\$ (što je prosjek za zemlje EU) tada član gornje petine (gornjih 20%) ima prosječan prihod od 27 000\$, a član donje petine 4 500\$. Ovo je sigurno puno bolji omjer nego u SAD, ali su i osnovne strukture društva u EU puno bliže institucijama DVT nego KDB, pogotovo u odnosu na političku i socijalnu uključenost.

Vrlo teško je izbjeći zaključak da će politički egalitarizam tražiti određeni oblik distributivnog egalitarizma. Naravno, ovdje govorimo u terminima političkog egalitarizma shvaćenog kao pravičnog egalitarizma, dakle onoga koji zahtijeva pravičnu vrijednost političkih sloboda i jednakosti mogućnosti, za razliku od formalnog političkog egalitarizma. Nadam se da su dosadašnja rasprava pokazala da su te dvije pozicije simetrične i da formalni egalitarizma ne blokira kolektivno odlučivanje koje ide ka pravičnom egalitarizmu. Ukoliko je to plauzibilno onda možemo krenuti dalje.

5.10 Demokracija vlasničkog tipa i evaluativni standardi

Egalitarizam o kojem ovdje govorimo, i u političkom i u distributivnom obliku, je ideal jednakosti koji upravlja odnosima između građana unutar osnovne strukture. Ovdje treba odmah razlikovati ovaj ideal jednakosti kao političke vrijednosti od ideala jednakosti kao usko moralne vrijednosti. Naime, moralni egalitarizam bi mogao zahtijevati da unutar naših koncepcija dobara ili evaluativnih standarada vrijednost jednakosti ima veću težinu i primat nad drugim vrijednostima kao što je sloboda, osobni razvoj, zasluga, itd. Za razliku od usko moralnog ideal, *politički ideal jednakosti*, kako ga Scheffler naziva, nije suprotstavljen drugim

²⁷⁷ Podaci su preuzeti iz tablica koje navode Matković, Šućur i Zrinščak u članku „Inequality, Poverty, and Material Deprivation in New and Old Members of European Union“ *Croatian Medical Journal* 48 (2008), a poklapaju se u potpunosti s podacima koje iznose Mueller, Buchholz i Blossfeld u članku „Wealth Inequality in Europe and the Delusive Egalitarianism of Scandinavian Countries“ (neobjavljen članak)

moralnim vrijednostima, već je suprotstavljen „opresiji, nasljednim hijerarhijama društvenog statusa, idejama kaste, klasne privilegije i rigidne stratifikacije klasa te nedemokratskoj distribuciji moći.“²⁷⁸ Elizabeth Anderson je taj politički ideal nazvala *demokratska jednakost* prema kojemu je „svatko ovlašten posjedovati sposobnost da izbjegne opresivne i izrabljivačke društvene odnose i da živi kao građanin koji može slijediti svoju koncepciju dobra i participirati u društvenom, ekonomskom i političkom životu svoje zajednice.“²⁷⁹ Ovaj politički ideal jednakosti ističe važnost da se bude viđen jednostavno kao građanin i da određena prava i privilegije budu utemeljene u temeljima demokratskog građanstva, bez referiranja na „nečije talente, inteligenciju, mudrost, vještine odlučivanja, temperament, društvenu klasu, religijsku ili etničku pripadnost, ili pripisani identitet.“²⁸⁰ Upravo je to gledište u srži same ideje javnog uma – izbjegavanje parohijalnih razloga i interesa kao temelja javnog političkog opravdanja. Također, ovaj zahtjev može dovesti do značajnih distributivnih implikacija koje smo već naveli, ali ih lijepo sažima Scheffler:

„Čak i ako su osnovne potrebe ispunjene [socijalni minimum], društvo ne možemo smatrati društvom jednakih ukoliko su dostupni resursi koje građani imaju da bi slijedili svoje koncepcije dobra u potpunosti prepuštene milosti tržišnih sila. Štoviše, značajne distributivne nejednakosti mogu suviše lako generirati nejednakosti u moći i statusu koje su nekompatibilne s odnosom među jednakima. Dakle, oni koji prihvaćaju društveni i politički ideal jednakosti imat će snažne razloge [koji su ujedno i javni razlozi] da izbjegnu ogromne varijacije u građanskim udjelima prihoda i bogatstva, a to će značiti, između ostalog, da imaju [javne] razloge da se suprotstave institucijama koje dopuštaju prevelik prostor da se razlike u ljudskim prirodnim i društvenim okolnostima prevedu u ekonomske nejednakosti.“²⁸¹

²⁷⁸ Scheffler, Samuel. „What is Egalitarianism?“ *Philosophy and Public Affairs* 31 (2003), 22

²⁷⁹ Anderson, Elizabeth. „What's the Point of Equality?“ *Ethics*, 109 (1999), 316

²⁸⁰ Scheffler, „What is Egalitarianism?“ 22

²⁸¹ Scheffler, 23, moje zgrade.

Razložne osobe prihvaćaju ideju kooperacije između slobodnih i jednakih građana i ona im pruža određene javne razloge za koje se može očekivati da ih drugi razložni mogu prihvatiti, iako možda pridaju veću težinu nekim drugim vrijednostima. Instrukcije koje zahtijevaju politički ideal jednakosti imat će dvije sporne značajke: potrebe građana će zahtijevati više od socijalnog minimuma i ograničenja koja se odnose na agregaciju i prijenos bogatstva. DVT tako ima kao što smo rekli tri značajke: a) široka disperzija kapitala; b) blokiranje međugeneracijskog prijenosa bogatstva; c) zaštita protiv političke korupcije. Treću grupu značajki koje zahtijevaju isključivanje privatnog kapitala i interesa iz politike nije potrebno puno komentirati zato jer smatram da to nije neko načelno pitanje, već pitanje izvedivosti. Vjerojatno najdetaljniji prijedlog po tom pitanju su predstavili Bruce Ackerman i Ian Ayres²⁸² koji se ukratko sastoji od toga da vlada svakom glasaču da određenu količinu novaca (50\$) koju građani onda daju svojim omiljenim kandidatima, nešto kao oblik vaučera. Sve druge donacije moraju u potpunosti biti anonimne. Prema ovome modelu političari bi se trebali boriti za vaučere koji su jednako raspodijeljeni pa bi politika uistinu uzimala u obzir sve građane. Ne ulazim ovdje u to da li je taj model dobar već samo želim istaknuti dvije stvari. Prvo je to da se svi prigovori koji mogu biti dani ovom modelu ne odnose na probleme javnog uma jer teško da on isključuje neke razložne koncepcije dobra. Drugo, svaki ovakav sličan model će zahtijevati određene politike koje se odnose na gornje značajke (a) i (b) jer država sama mora akumulirati određenu količinu novaca i dati u ruke građanima s prvom glasa.

Problem koji se može pojaviti i kojeg je posebno važno uzeti u obzir jest: da li će politike traže više od socijalnog minimuma i ograničenja na akumulaciju bogatstva biti u suprotnosti s zahtjevom javnog uma da ne traži da građani moraju odustati od svojih razložnih koncepcija dobra ili evaluativnih standarda? Naime, prigovor može glasiti da opsežne

²⁸² Ackerman, Bruce i Ayers, Ian. *Voting for Dollars: A New Paradigm for Campaign Finance* (New Haven: Yale University Press, 2002).

redistributivne politike mogu doći u direktan sukob sa evaluativnim standardima onih građana koji najveću vrijednost pridaju zaslugama, slobodi izbora i odgovornosti. Zahtjev da osnovna struktura cijelo vrijeme regulira nejednakosti može stvoriti situaciju u kojoj ti građani cijelo vrijeme kompenziraju one kojima su veće vrijednosti dokolica ili eksperimentiranje sa životnim odlukama. Prema tome, vrijednosti na kojima počiva DVT mogu vrlo lako biti prikazane kao vrijednosti koje prva skupina građana ne može razložno prihvatiti. Oko ovog se prigovora može stvoriti neprirodna koalicija između klasičnih liberala kao što je Gaus i egalitarnih liberala kao što su 'egalitaristi sreće', posebno Dworkin i Kymlicka.²⁸³ Gaus, kao što smo vidjeli u proćlom poglavlju, ističe da mnogi građani pridaju veliku težinu vrijednosti zasluge i da prema tome ne mogu prihvatiti politiku koja bi zahtijevala da pomažu druge više od slabe dužnosti pomaganja koja zahtijeva samo da kompenziraju one koji su u vrlo lošoj situaciji pod uvjetom da nisu sami odgovorni za tu situaciju. Iako će prihvatiti određeni socijalni minimum kao zahtjev današnjih političkih uređenja, svaki drugi oblik dobiti treba biti reguliran tržištem bez kršenja jurisdikcijske sfere prava u koje ulazi i privatno vlasništvo. Vrijednosti kao što su zasluga i odgovornost ističu i Dworkin i Kymlicka koji također smatraju da posljedice dobrovoljnih odluka i izbora građana ne smiju biti kompenzirane od strane društva već one trebaju biti regulirane tržištem. Građani trebaju snositi društveni trošak svojih odluka i nemaju nikakvo pravo na subvencije od strane onih koji su odabrali drugačiji život sa sebi svojstvenim troškovima. Naravno, osim ove sličnosti između ove dvije pozicije postoji velika razlika. Egalitarizam sreće zahtijeva snažnu redistribuciju u odnosu na pravičnu jednakost mogućnosti zato jer zahtijeva da se kompenziraju sve nejednakosti koje ne proizlaze iz dobrovoljnih odluka. To se odnosi jednako na talente, prirodnu nadarenost, društvene i obiteljske okolnosti u kojima se osoba rodila, te društveni status unutar kojeg je započela svoj život. Ovo razlikovanje između dobrovoljnih izbora i nedobrovoljnih okolnosti

²⁸³ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), dio prvi; Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*. (2nd edition; Oxford: Oxford University Press, 2002), pogl. 3.

pogotovo u odnosu na prirodnu nadarenost zahtijeva puno propulzivniju granicu oko osobne jurisdikcijske sfere nego što to dopušta klasični liberalizam. Ipak, kada su neizabrane okolnosti izjednačene tada se sve ostalo prepušta raspodjeli unutar tržišta, a ne više unutar osnovne strukture. Koncentrirat ću se na ono što je ovim pozicijama zajedničko – vrijednost zasluge i tržišta- jer je to ono što predstavlja problem za javni um. Filozofski vrlo važne rasprave o tome da li zasluga treba imati toliku vrijednost, može li se odjeliti dobrovoljni izbor od nedobrovoljnog, kako ljudi poimaju svoj identitet u odnosu na svoje talente su vrlo važne za moralna pitanja, ali kao takva nisu unutar domene javnog opravdanja.

Vrijednost zasluge i odgovornosti, iako unutar domene usko moralne rasprave, može se vrlo lako zastupati unutar granica javnog uma ukoliko se prevede u političku vrijednost pravičnosti. Uzmimo primjer Ezopove basne, Cvrčak i Mrav. Mrav je cijelo ljeto marljivo radio i skupljao hranu za zimu, dok je Cvrčak po ljeti pjevao i dokoličario. Kada je došla zima, Cvrčak nije imao što za jesti pa se obratio Mravu koji ga je odbio s rečenicom: „Kad si po ljeti pjevao, sada pleši!“ Možemo, naravno, moralno osuđivati Mrava i smatrati da bi bilo lijepo da pomogne Cvrčku. No, kada bi društvo to zahtijevalo od Mrava, on bi mogao odgovoriti da to nije pravično zato jer nije nikakav društveno – politički relevantan faktor (kasta, klasa, socijalni položaj) utjecao na njihovu razliku u trenutnom položaju.

Egalitaristi sreće bi tvrdili da nije pravično da Mrav kompenzira Cvrčka zato jer su oboje donijeli svoje odluke dobrovoljno (naravno, pod klauzulom da su oboje imali iste mogućnosti). Svi troškovi koji proizlaze iz njihovih odluka trebaju se naplatiti 'tržišnim cijenama'. Međutim, ova naizgled vrlo prihvatljiva pozicija može zapasti u poteškoće ukoliko Cvrčak u svojoj samoći i tuzi ispjeva 'Yesterday' i na istom tom tržištu zaradi puno novaca. Izgleda da bi sada Cvrčak trebao kompenzirati Mrava zato jer ovaj nije prirodno talentiran kao Cvrčak. Ali Cvrčak može jednako tako reći da nije istina da Mrav nije uopće talentiran. Cvrčak može citirati Warrena Buffeta koji je rekao: „Slučajno imam talent za alociranje

kapitala. Ali moja sposobnost da koristim taj talent je potpuno ovisna o društvu u kojem sam rođen. Da sam rođen u plemenu lovaca, taj moj talent bi bio bezvrijedan. Ja ne mogu brzo trčati i nisam posebno snažan. Vjerojatno bih završio kao večera nekoj zvijeri.“ Iz ovoga možemo vidjeti dvije stvari. Mrav, također ima određeni talent skupljanje i alociranje hrane (kapitala) i da Cvrčak nije kriv što se taj talent ne vrednuje kao njegov (barem u svijetu basni gdje se pjevanje više vrednuje).. Drugo, i još važnije, ukoliko tržište određuje dobit i troškove, onda je jasno da ti troškovi neće ovisiti samo o odlukama i izborima Cvrčka ili Mrava već jednako toliko o odlukama i izborima svih drugih aktera na tržištu.²⁸⁴ Problem koji se ovdje pojavljuje nije problem različitih evaluativnih standarda već da će institucije koje zahtijeva egalitarizam sreće pozivajući se na pravičnost biti vrlo teško ostvarive i vrlo vjerojatno nedjelotvorne u ostvarivanju te vrijednosti na koju se pozivaju.²⁸⁵

Ukoliko institucije koje zahtijeva egalitarizam sreće nisu izvedive, ne ostaje li nam onda klasični liberalizam koji traži da se osiguraju bitni elementi ustava u vidu osobne jurisdikcijske sfere, socijalni minimum i sve ostalo da se prepusti tržištu? Naravno, podsjećam da je to slučaj jedino ukoliko DVT zahtijeva od građana da odbace svoje evaluativne standarde zato jer traži da građani stalno pomažu drugima bez obzira na zasluge i trud. Da li je to tako, to ćemo vidjeti za trenutak. Sada samo raspravljamo o plauzibilnosti suprotnih pozicija.

Klasični liberalizam predstavlja tržišnu alokaciju dobara kao jedinu koja ide preko onoga što je osigurano socijalnim minimumom, zato jer bi svaka druga vrsta alokacije od određenih građana zahtijevala previše. Da li je to baš točno? U svakom liberalnom uređenju kao što je i DVT tržištu se pripisuje veliki značaj u alokaciji proizvodnih resursa (tržište će najbolje odrediti što ljudi žele i po kojoj cijeni to žele) što se posebno odnosi i na slobodu

²⁸⁴ Više o ostalim problemima tržišta u odnosu na zasluge vidi u Andrew Lavine. „Rewarding Effort“. *Journal of Political Philosophy* 7 (1999)

²⁸⁵ Jonathan Wolff navodi da je pozicija egalitarizma sreće više 'teorijska vježba', „Fairness, Respect and Egalitarian Ethos“ *Philosophy and Public Affairs* 27 (1998), 102

zanimanja. Valja napomenuti da sloboda tržišta sama po sebi nije politička vrijednost, već sloboda tržišta proizlazi iz političkih sloboda i vrijednosti. Također, ekonomska djelotvornost koju tržište ostvaruje nije politička vrijednost već ona doprinosi stvaranju boljih materijalnih preduvjeta da bi građani mogli biti neovisni i živjeti u skladu sa svojim vrijednostima. Međutim, prepuštanje cjelokupne distribucije tržištu može stvoriti uvjete koji su daleko od onih koje bi mnogi građani smatrali pravednima. Ne postoji nikakvo konkluzivno opravdanje da je tržište najbolji distributer prihoda i bogatstva. Uspostavljanje institucije slobodnog tržišta kao isključivog regulatora tih distribucija će vrlo vjerojatno zahtijevati da mnogi građani moraju odustati od svojih evaluativnih standarda. Mnogi građani koji smatraju da distribucija prihoda i bogatstva treba proizići iz društvene kooperacije, ne mogu prihvatiti isključivo tržišni mehanizam kao onaj koji tu distribuciju ostvaruje. Ukoliko je odgovornost građana u održavanju pravedne strukture društva onda ne mogu važan aspekt pravednosti – distributivna pravednost – prepustiti mehanizmu koji je izvan njihove kontrole i odgovornosti.

Sada možemo vidjeti da li DVT zahtijeva od građana koji su bolje situirani da *pomažu* one koji su lošije situirani iako ovi prvi to ne mogu prihvatiti unutar svojih evaluativnih standarda? Kada bi tržište bilo jedini mehanizam koji raspoređuje prihod i bogatstvo tada bi ishod tržišta ujedno značio i ovlaštenje nad svime što su građani stekli u tržišnim transferima. Ukoliko su građani ovlašteni, to jest imaju potpuno pravo na sve što su stekli tržišnim transferima, tada uistinu izgleda kao prisila da oni koji su bolje prošli moraju pomagati onima koji su prošli gore. U tom bi slučaju oporezivanje bogatih da bi se dao veći prihod siromašnima uistinu impliciralo da bogati subvencioniraju siromašne. No, slobodno tržište kao mehanizam raspodjele nije konkluzivno opravdan već je to stvar razložnog neslaganja oko pravednosti i prema tome pogrešno je tvrditi da uređenje na temelju DVT prisiljava da određena grupa građana *pomaže* drugu grupu. Kako to ističe Samuel Freeman: „To pretpostavlja ono što se tek treba dokazati, naime, da je polazna točka ta da su svi ovlašteni na

svu dobit od transfera unutar tržišnog djelovanja. Ukoliko oporezivanje ima ikakvu ulogu u uspostavljanju pravedne distribucije, tada ne može biti da ljudi imaju prava na cjelokupnu dobit od transfera kroz tržišno djelovanje, darove, ostavštinu i kockanje.“²⁸⁶

DVT prema tome ne zahtijeva od građana da odustanu od svojih evaluativnih standarda i pomažu drugim građanima, zato jer tvrditi da im ovi pomažu znači već pretpostaviti kao konkluzivno opravdano nešto što se tek treba opravdati. Ovdje je posebno važno uočiti razliku između kontrolnih prava i prava na dobit. Ukoliko osoba pravednim transferom dobije ili zaradi određeno vlasništvo nitko nema pravo na to vlasništvo osim te osobe. S druge strane, država ili zajednica ima pravo, osim tržišta koje određuje cijenu, odrediti koliku dobit osoba može ostvariti od tog vlasništva, prvenstveno putem poreza. Kao što smo više puta rekli, to nije nešto novo, to čine skoro sve liberalno demokratske države. Jedino što DVT zahtijeva jest da te odluke budu u skladu s političkim vrijednostima koje su ionako u pozadini istih tih država.

No, iako argument iz tržišta predstavlja problem i za egalitarizam sreće i za klasični liberalizam i dalje DVT ima problem sa idejom zasluge. Mnogi ljudi smatraju da im pripada ono što su stekli svojim trudom i zalaganjem i unatoč tome što mogu razložno prihvatiti određena ograničenja na količinu dobiti koju mogu steći može izgledati čudno da kooperacija zahtijeva to da svim građanima budu omogućena materijalna sredstva bez obzira na to koliko se zalažu. Ukoliko DVT svoju distributivnu politiku temelji na političkom egalitarizmu tada ne može jednostavno iz distribucije izbaciti one koji su lijeni, dokoličare ili su donijeli pogrešne i nepromišljene odluke jer bi to značilo da oni nisu u odnosu političke jednakosti s drugima. Izgleda da DVT ipak ne uzima u obzir ideju zasluge koja ima veliku težinu u evaluativnim standardima mnogih građana. Prvo ćemo vidjeti odnos između DVT i zasluge, a onda ćemo vidjeti što s onima koji ne doprinose kooperaciji.

²⁸⁶ Freeman, „Rawls and Luck Egalitarianism“ u *Justice and Social Contract*, 128

Meni se čini da DVT shvaća ideju zasluge čak puno ozbiljnije nego što to čine oni koji iznose te prigovore. Prvo je potrebno uočiti razliku između prihoda i bogatstva. Prihod je u većini slučajeva ono što osoba, uz sveprisutnu sreću na tržištu i u društvu, stječe *svojim* zaslugama, trudom i talentom. S druge strane bogatstvo, u zapadnim liberalnim državama, je često akumulirano generacijama i osoba ga vrlo često zadobiva rođenjem. Ono što DVT prvenstveno zahtijeva je upravo disperzija kapitala i međugeneracijske akumulacije *bogatstva* na naglaskom na sredstva za proizvodnju i proizvodni kapital. Ogromne razlike u bogatstvu su puno veći problem nego velike razlike u prihodima. Kada bi došlo do disperzije bogatstva i ulaganja u ljudski kapital, tada bi se prihod možda mogao prepustiti tržištu, zaslugama i talentima. Philippe Van Parijs, primjerice tvrdi da bi model disperzije bogatstva automatski pridonio smanjenju problema nezaposlenosti u EU i smanjenju omjera prihoda u SAD.²⁸⁷ Također, Amartya Sen čitavim nizom empirijskih podataka pokazuje da disperzija bogatstva i ulaganje u ljudski kapital podiže osnovne čimbenike kvalitete života koji imaju bitan utjecaj na smanjenje razlika u prihodima.²⁸⁸ I sam Rawls (možda preoptimistično) ističe da kada je postignuta disperzija bogatstva i osigurana pravična jednakost mogućnosti može doći do ukidanja progresivnog poreza na prihod ili ukidanja poreza na prihod uopće i oporezovati samo onoliko koliko je potrebno da ne dođe do akumulacije bogatstva. Država bi mogla namirivati svoje potrebe samo porezom na trošenje prema kojem bi „građani bili oporezovani sukladno tome koliko proizvedenih dobara i usluga koriste.“²⁸⁹ Cilj ovoga je da građanima ostane još više dobiti od njihovog prihoda, to jest njihovog truda i zalaganja, nego što bi im ostalo od progresivnog poreza na dohodak. Prema tome, DVT je više u skladu s idejom zasluge nego što je to klasični liberalizam.

²⁸⁷ Van Parijs, *What's Wrong With Free Lunch?* (Boston: Beacon Press, 2001).

²⁸⁸ Sen, *Razvoj kao sloboda*, pogl. 4

²⁸⁹ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 161. Napomenuo sam da je ovo preoptimistično zato jer zahtijeva popunu monetarnu vlast države da može smanjenjem odnosno povećanjem kamatne stope kontrolirati i poticati potrošnju ili štednju. Ali, trenutno vrlo malo zemalja ima toliku kontrolu nad svojim tečajem.

Također, to se odnosi i na egalitarizam sreće. Egalitarizam sreće traži da se distributivne politike odnose na one posljedice koje su proizvod sreće, a ne na one koje su proizvod izbora kao osobne odgovornosti, to jest ne na ono što ulazi u samu zaslugu pojedinca za svoje stanje. Uz socijalne okolnosti, egalitarizam sreće ističe i prirodnu nadarenost i talente kao proizvode sreće te samim time podložne distribuciji jednako kao i nasljedstvo. Međutim, ova pozicija ima dva velika problema vezana uz javno opravdanje. Prvi je, kao što smo vidjeli, da je vrlo teško u praksi ostvariti institucije koje bi na djelotvoran način pratile razliku između izbora i okolnosti. Drugi razlog nije praktične već načelne naravi, a odnosi se na granice javnog uma. Mnogi građani smatraju da je njihovo sebstvo, osobni identitet i poimanje sebe usko vezano ili čak neodvojivo od njihovih prirodnih karakteristika i talenata. Oni mogu tvrditi da im je nemoguće *svoja* postignuća i uspjehe odvojiti od *svojih* talenata. Tvrditi suprotno, značilo bi upustiti se u raspravu oko razložnih metafizičkih doktrina, a to sigurno probija granice javnog uma koji se trudi te rasprave nadići. Rawlsova pozicija i ona koju brani načelo distribucije u DVT potpuno izbjegava svako pozivanje na zaslugu vezano uz pitanja nadarenosti koja ljudi posjeduju. Naime, pojam zasluge je neprimjenjiv u raspravama oko toga koliko talenti trebaju utjecati na distribuciju dobara. Rawls jasno kaže da „moralna zasluga uvijek uključuje neki svjesni trud ili volju, ili da se nešto učinilo intencionalno ili voljno, ništa od toga se ne može primijeniti na naše mjesto u distribuciji prirodne nadarenosti ili na rođenje unutar određene društvene klase.“²⁹⁰

Druga stvar koju Rawls i DVT, za razliku od egalitarista sreće, prihvaća je to da prirodni talenti mogu velikim dijelom utjecati na distributivne udjele. To znači da građani mogu ostvarivati veću dobit na temelju njihovih prirodnih talenata, to jest da potpuno arbitrarna distribucija prirodnih talenata može utjecati na distribuciju dobara i rezultirati u ekonomskim nejednakostima koji proizlaze iz nejednakosti u prirodnim talentima. Ono što

²⁹⁰ Ibid, 74

DVT zahtijeva je da se te nejednakosti ostvaruju pod uvjetima koji zadovoljavaju političke vrijednosti kooperacije i pravičnosti. Vlasništvo nad svojim talentima je garantirano osnovnim pravima i slobodama i specificirano unutar slobode i integriteta osobe – ljudi imaju potpuno pravo nad kontrolom svojih sposobnosti, uključujući i slobodu da odlučuju kako i kada će ih koristiti. Rawls je po tom pitanju vrlo jasan: „Pitanje vlasništva nad našim sposobnostima se ne postavlja, i ukoliko se postavi odgovor je da su ljudi oni koji posjeduju svoje sposobnosti: psihološki i fizički integritet osoba je već zagaraniran osnovnim pravima i slobodama koji potpadaju pod prvo načelo pravednosti.“²⁹¹

Dakle, za opravdanje institucija DVT uopće nije upitno da li ljudi posjeduju svoje sposobnosti i da li imaju pravo ostvarivati dobit od njih iako su u potpunosti arbitrarne. Odgovor je na oba pitanja pozitivan – „Oni kojima je priroda bila naklonjenija...mogu ubirati plodove svoje dobre sreće.“²⁹² Nejednakost u posjedovanju talenata nije toliko važna za pitanja distributivne pravednosti. Ono što je važno jest nejednakost u odnosu prema drugim slobodnim i jednakim građanima, to jest *relativna* nejednakost i njezine implikacije po pitanja distributivne pravednosti. Bez obzira što osoba ima pravo ostvarivati dobit na temelju svojih talenata, ona nema pravo na tu dobit samo zato jer je *sretnija ili nadarenija od drugih*, odnosno zato jer je prirodnom lutrijom dobila bolje mjesto u distribuciji talenata. Rawls smatra da je to nešto što uopće nije upitno: „Jedna od fiksnih točaka naših moralnih sudova je da *nitko ne zaslužuje svoje mjesto u distribuciji prirodnih dobara* ništa više nego što zaslužuje početno startno mjesto u društvu.“²⁹³ Nejednakost koja se ovdje spominje jest ona koja se odnosi na relativan položaj u distribuciji talenata u odnosu na druge građane. Ovo samo znači da „prirodno nadareni ne mogu ostvariti dobit *isključivo* zato jer su nadareniji“²⁹⁴ od drugih. Rawls smatra da je ova gornja izjava truizam:

²⁹¹ Ibid, 75

²⁹² Rawls, *A Theory of Justice*, 87

²⁹³ Ibid, 274

²⁹⁴ Ibid, 63

„Tko bi to mogao negirati? Da li ljudi uistinu smatraju da (moralno) zaslužuju biti rođeni nadarenijim od drugih? Da li smatraju da moralno zaslužuju biti rođeni kao muškarac, a ne kao žena i *vice versa*? Da li smatraju da zaslužuju biti rođeni u bogatijoj prije nego siromašnjoj obitelji? Ne.“²⁹⁵

Nije dakle cilj izjednačiti učinke arbitrarnih nejednakosti kao što to želi egalitarizam sreće, već samo istaknuti da razlike u talentima same po sebi nisu razlog za bilo kakav obrazac distribucije. Moraju postojati neki drugi razlozi osim činjenice da je osoba nadarenija od drugih da bi se opravdala tvrdnja da je netko ovlašten na veći prihod ili bogatstvo. Ti se drugi razlozi upravo odnose na demokratski ideal jednakosti i recipročnost.

Da bismo vidjeli razliku između demokratske jednakosti i jednakosti na koju se poziva egalitarizam sreće možda je dobro ilustrirati analogiju sa sportom.²⁹⁶ Ova je analogija korisna jer je protivnici egalitarizma često koriste da ukažu na apsurdnost egalitarizma. Zamislimo građane kao natjecatelje u utrci na 100 metara. Naravno da će jedan od natjecatelja zbog svojih prirodnih talenata biti bolji i ostvariti veću dobit na temelju svoje nadarenosti. Ideal jednakosti koji je kod egalitarizma sreće utemeljen u pravičnosti bi pretpostavljao da nije pravično da talentiraniji natjecatelj na temelju nezaslužene nadarenosti ostvaruje veću dobit pa bi on trebao kompenzirati, subvencionirati ili pomagati slabije nadarenim natjecateljima. Libertarijanci vrlo često ovu tvrdnju karikiraju pa pretpostavljaju da bi u analogiji sa sportskim natjecanjem to značilo da se stave utezi na noge talentiranijeg natjecatelja ili da se ove sporije pusti nekoliko metara prije tako da se nezasluženi faktori neutraliziraju. Za našu raspravu nije važno da li je ovaj prigovor dobar ili loš, ono što je važno jest da se taj prigovor uopće ne odnosi na demokratsku jednakost na koju se poziva Rawls i DVT. Ono što demokratska jednakost zahtijeva jest samo to da talentiraniji natjecatelj ne može na osnovi

²⁹⁵ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 74-75

²⁹⁶ Iako analogije između liberlanog društva i sporta uspješne, prvenstveno zato jer su to dvije odvojene prakse od kojih jedna uključuje kooperaciju, a druga kompeticiju, ipak na ovom mjestu koristim tu analogiju jer je često koriste protivnici egalitarnog liberalizma.

svoje nadarenosti zahtijevati pravo da uređuje i donosi *pravila natjecanja*. To je upravo ono što Rawls u gornjem citatu pita "Tko bi to mogao negirati?". Dogovor oko pravila natjecanja mora uzeti u obzir recipročnost ili uzajamnost što znači da se natjecatelji vide samo kao natjecatelji i naravno određene empirijske podatke oko toga koja su pravila djelotvorna u ostvarenju prakse natjecanja. Natjecatelji moraju imati određene resurse da bi mogli efektivno sudjelovati u donošenju odluka – moraju posjedovati tenisice i biti dovoljno educirani da razumiju pravila i sudjeluju u njihovom donošenju. Pod pravilima koja su na taj način donesena, naravno da će talenti i marljivost natjecatelja imati presudnu ulogu u tome tko će pobijediti i ostvariti veću dobit. Ta će razlika u dobiti onda biti potpuno legitimna i kao što smo vidjeli u raspravi o tržištu pozivanje na kompenzaciju i pomaganje će postati izlišno. Motivacija demokratske jednakosti nije izbjegavanje arbitrarnih faktora i neutraliziranje sreće već ostvarenje pravičnih uvjeta pod kojima se razne sposobnosti (uzrokovane srećom ili trudom) mogu nesmetano razvijati. Time se posljedično manje utječe na evaluativne standarde građana jer ne moraju vrijednosti jednakosti pridavati veću vrijednost nego svojim zaslugama ili svojim talentima. Egalitarizam utemeljen u recipročnosti će u nekim aspektima zahtijevati veću distribuciju (sprječavanje velikih ekonomskih razloga koji mogu dovesti do nedemokratske raspodjele moći bez obzira na to da li je ta razlika uzrokovana pametnim i mudrim odlučivanjem), a u nekim slučajevima manju distribuciju (dopušta da ekonomska razlika bude uzrokovana talentima i srećom) nego egalitarizam sreće.

No, egalitaristi sreće sigurno mogu uputiti jedna snažan prigovor DVT i jednakosti utemeljenoj u recipročnosti. Kao što smo već napomenuli taj prigovor je u potpunosti u skladu s javnim umom. Prigovor se sastoji u tome da će distribucija utemeljena u recipročnosti kršiti jednu drugu političku vrijednost, a to je pravičnost. DVT zahtijeva da se građanima qua građanima kojima se duguje odnos recipročnosti pruže određeni resursi i to na početku, a ne na kraju određenog perioda. To znači da DVT zahtijeva *ex ante* redistribuciju, to jest

redistribuciju kapitala s kojim građani već ulaze u tržište, a ne *ex post* redistribuciju, to jest onu koja je proizašla sukladno njihovom djelovanju na tržištu. Mjera na temelju koje se vrši *ex ante* redistribucija je određeni indeks primarnih dobara na temelju kojeg se određuje grupa najslabije stojećih pripadnika društva. Međutim, egalitaristi sreće napominju da recipročnost nigdje ne zahtijeva da ta redistribucija propituje *zašto* građani imaju određeni nizak indeks primarnih dobara. Možda su sami krivi za svoj položaj, možda su lijeni ili im je dokolica važnija od mogućeg prihoda? Kako može biti *pravično* da osoba koja se trudi i možda radi prekovremeno odvaja dio svoje dobiti zato da bi se zadovoljio odnos *recipročnosti* s nekim tko je lijen? Razložna osoba može prihvatiti argument da je recipročnost potrebna da bi se ostvarila pravična vrijednost političkih sloboda i pravična jednakost mogućnosti, ali postojanje drugih javnih razloga s kojima je recipročnost u suprotnosti može vrlo lako prevagnuti na stranu na stranu suprotnu od one koje zahtijeva DVT, ukoliko se ne pruže dodatni javni razlozi. Prema tome, iako su institucije za koje se zalaže egalitarizam sreće nedjelotvorne, institucije koje podrazumijeva DVT su nepravične.

Na ovaj se prigovor može odgovoriti na dva načina. Prvi odgovor je pružio Rawls, a drugi Jonathan Wolff. Rawlsov je odgovor praktične naravi. On na više mjesta spominje da bi u primarna dobra trebalo staviti i dokolicu.²⁹⁷ Ukoliko je prosječno radno vrijeme osam sati dnevno tada bi se onima koji odbijaju raditi to vrijeme pripisalo u indeks primarnih dobara. Na taj način bi njihov indeks primarnih dobara bio uvećan i oni ne bi spadali u najslabiju stojeću skupinu u društvu što bi se odrazilo i na njihova ovlaštenja u redistribuciji dobra na temelju recipročnosti.²⁹⁸

Wolffov je odgovor načelne prirode i tiče se jednog drugog primarnog dobra koje naglašava dodatni javni razlog uz recipročnost, a to je društveni temelj samopoštovanja. Wolff ističe da bismo u „implementiranju politika koje su u skladu s pravičnosti trebali imati

²⁹⁷ Najjasnije u „Reply to Alexander and Musgrave“ u *Collected Papers*, 252 – 253.

²⁹⁸ Naravno, pitanje koje nije jasno jest da li bi oni ipak trebali bi dobiti bilo kakav minimum da ne umiru od gladi.

veliku količinu informacija o individualnim okolnostima.“²⁹⁹ Da bismo mogli uvidjeti zašto određena osoba ima nizak indeks primarnih dobara ili zašto je u lošem položaju trebali bismo imati informacije o trudu, zalaganju, sposobnostima i prošlim odlukama te osobe. No, ovo propitivanje siromašnih ohrabruje druge građane da razvijaju odnos nepovjerenja prema siromašnima kao prema potencijalnim varalicama, pogotovo zato jer se „bogate se obično ne pita zašto su bogati“³⁰⁰ Da bi slabije stojeći zadobili povjerenje moraju se podvrgnuti „sramotnom razotkrivanju“. Pod sramotnim razotkrivanjem Wolff smatra „zahtjev da ljudi otkriju stvari o sebi, za koje se racionalno može očekivati da reducira njihovo samopoštovanje, ali i činjenicu da ih drugi poštuju.“³⁰¹ Zamislimo situaciju u kojoj je osoba bez posla u vrijeme male nezaposlenosti. Da bi ta osoba mogla zahtijevati određeni prihod, sukladan pravičnosti kako to egalitaristi sreće zahtijevaju, ta bi osoba trebala „ne samo priznati nego i uvjeriti druge da je neuspješna, nesposobna dobiti posao čak i kada to drugima ne predstavlja poteškoću.“³⁰² Teško da bi ta osoba u tim okolnostima mogla sebe vidjeti kao jednaka s drugim građanima. Zahtjev da osoba drugima dokazuje stvari koje i sama sebi teško priznaje, naime da je njezin loš status uzrokovan neposjedovanjem talenata ili lošim okolnostima u djetinjstvu, vrlo lako može ići i protiv drugih javnih razloga kao što su povjerenje i društveno jedinstvo. Ovo je u sukobu sa pravičnosti, ali kako kaže Wolff „to je cijena koju vrijedi platiti: ponekad nepravičnost može biti tolerirana ukoliko pravičnost dolazi u sukob s poštovanjem osobe“³⁰³ i mogli bismo još dodati i u sukob s građanskim povjerenjem i građanskim prijateljstvom. To znači da razložna ravnoteža političkih vrijednosti, to jest javnih razloga može prevagnuti na stranu distributivnih institucija koje zahtijeva DVT.

²⁹⁹ Wolff, „Fairness, Respect and the Egalitarian Ethos“, 108

³⁰⁰ Ibidem

³⁰¹ Ibid, 109

³⁰² Ibid, 114

³⁰³ Ibid, 117

No, možda sam malo ubrzo sa zaključkom. Kymlicka inzistira da će upravo institucije koje zahtijeva DVT, a koje ne obraćaju dovoljnu pažnju na osobnu odgovornost pojedinaca dovesti do erozije povjerenja i poštovanja:

„Upravo zato jer tradicionalne institucije socijaldemokracije nisu dovoljno marile za pitanja individualne odgovornosti, pomogle su generirati trend prema javnoj kulturi nepovjerenja i nepoštovanja. Građani su sami počeli agresivno nametati norme individualne odgovornosti zato jer su vidjeli institucije socijaldemokracije kao indiferentne prema tim normama.“³⁰⁴

Ovaj je Kymlickin prigovor sigurno važan jer pokazuje da upravo javni razlozi na koje smo se pozivali mogu dovesti do drugačije ravnoteže političkih vrijednosti. Ipak, trebalo bi vidjeti određene empirijske analize koje bi potvrdile jednu ili drugu stranu. Laički ne izgleda baš da su sve glasnjiji protesti posljednjih godina usmjereni na to da institucije postojećih država previše dopuštaju 'švercanje' na razini najslabije stojećih pripadnika. Drugo, naravno da mora postojati određeni sustav kontrole. Rawlsov prijedlog sa dokolicom kao primarnim dobrom upravo je usmjeren ka tom pitanju. Wolff također ističe da „trebamo imati mehanizme koji čuvaju od destruktivnog i raširenog švercanja.“³⁰⁵ I Wolff i Rawls točno određenje tih mehanizama prepuštaju legislatorima i empirijskim podacima.

Međutim, rješenja koje zastupa Kymlicka će biti vrlo problematično i otkrit će važnu razliku u shvaćanju egalitarizma koje je kompatibilno sa zahtjevima javnog uma i shvaćanja egalitarizma koje nije kompatibilno s javnim umom. Kymlicka će priznati da institucije ne mogu na djelotvoran način skupljati i procesuirati informacije koje bi odgovarale distribuciji utemeljenoj u izbor/okolnosti razlici. Također, propitivanje tuđih života, talenata i sposobnosti koje bi takve institucije zahtijevale može dovesti do sukoba s vrijednosti samopoštovanja. No, vidjeli smo, s druge strane Kymlicka smatra da pridavanje tolike važnosti samopoštovanju

³⁰⁴ Kymlicka, „Left-Liberalism Revisited“ u Sypnowich, Christine (ur.) *The Egalitarian Conscience*, 32

³⁰⁵ Wolff, „Fairness, Respect and Egalitarian Ethos“, 122

može u ovom slučaju umanjiti druge političke vrijednosti kao što su povjerenje i društveno jedinstvo. On i dalje smatra da vrijednosti pravičnosti treba dati veću težinu. Ovo je sve u granicama javnog uma – nitko ne može razložno odbaciti ove vrijednosti, ali razložne osobe mogu prihvatiti drugačiju ravnotežu tih vrijednosti. Međutim, upravo zbog institucionalne nedjelotvornosti u postizanju vrijednosti pravičnosti u ovom slučaju, potreban je dodatni razlog da ta vrijednost dobije prevagu nad samopoštovanjem. Kymlicka nudi taj dodatni razlog kada kaže da „građani ne bi trebali iskorištavati svoje nezaslužene prirodne talente za financijsku prednost i da ne eksternaliziraju troškove svojih izbora na druge građane.“³⁰⁶ Poanta je u tome da građani internaliziraju egalitarni ethos kako ga razumije egalitarizam sreće i svoje zahtjeve evaluiraju u odnosu na taj ethos. To bi značilo da institucije trebaju taj ethos implementirati u građane, a ne zahtijevati od građana da propituju jedni druge što može rezultirati 'sramotnim razotkrivanjem.' Kada bi taj ethos bio prihvaćen tada bi on mogao biti preveden u političku vrijednost pravičnosti i tada bi javni razlog koji se temelji na toj vrijednosti sigurno nadjačao razloge utemeljene u vrijednosti samopoštovanja. No, upravo to i jest problem. Egalitarni ethos koji traži da građani na temelju svojih talenata ili urođenih sposobnosti ne traže veću financijsku dobit je nešto što razložni građani ne moraju prihvatiti. Naravno, nije razložno da građani traže veću dobit *isključivo* zato jer su talentirani, ali to nije ovdje slučaj. Ovdje je slučaj da građanin koji je talentiran i sudjeluje u kooperaciji, traži veću financijsku dobit iako mu je potrebno manje truda (manje ulaganje) u proizvodnji određenog dobra, nego netalemtiranom, ili jednako ulaže, ali proizvodi više. Takav građanin posjeduje evaluativni standard koji daje veliku vrijednost motivaciji koja proizlazi iz samo-interesa i materijalnoj dobiti. No, takav evaluativni standard je sigurno u sukobu s ethosom kojeg traži Kymlicka (odnosno G.A. Cohen). Ipak, takav građanin nije nerazložan i ne mora biti u sukobu s političkim egalitarizmom kakvog traži DVT. Taj građanin i dalje proizvodi

³⁰⁶ Kymlicka, „Left – Liberalism Revisited“, 24

zajedničko dobro koje se onda ima distribuirati na način da društvo postigne pravičnu vrijednost političkih sloboda, pravičnu jednakost mogućnosti i bolji standard najslabije stojećih pripadnika društva. Nerazložno bi bilo kada bi na temelju svojih talenata tražio cjelokupnu dobit od svog rada i time pogoršavao poziciju drugih, a ne kada bi tražio veću dobit i time poboljšavao poziciju svih ostalih.³⁰⁷ U tom slučaju bi nametanje egalitarnog ethosa od strane institucija bilo nešto što on ne može razložno prihvatiti jer nije u okvirima razložnog neslaganja o pravednosti, već se nalazi unutar razložnog neslaganja o dobrome. Na taj bi se način kršile granice javnog uma jer bi osobe trebale odustati od svojih razložnih evaluativnih standarda. Prema tome, izgleda da bi razložna ravnoteža političkih vrijednosti ipak mogla prevagnuti na stranu vrijednosti samopoštovanja jer se ova vrijednost direktno odnosi na institucije i na odnos među građanima, a ne na implementaciju određenih evaluativnih standarda. Naravno, ovo nije konkluzivan argument, već samo primjer prakse javnog uma. Općenito smatram da teoretičar odan ideji javnog uma teško kada može iz filozofske perspektive donositi konkluzivne argumente. Puno toga će uvijek ovisiti o empirijskim podacima, djelotvornosti institucija, (nepolitičkim) vrijednostima koje građani prihvaćaju u danom društvu i informacijama koje se mogu pojaviti unutar same legislativne rasprave. Najviše što može učiniti je odrediti okvir političkih vrijednosti unutar kojih se podaci trebaju evaluirati i odrediti koje su premise valjane u političkom argumentu, odnosno javnom opravdanju.

³⁰⁷ O egalitarizmu kao modelu Pareto poboljšanja vidi u Thomas Christiano, „Cohen on Incentives, Inequality, and Egalitarianism“ u *Essays on Philosophy, Politics and Economics* (Stanford: Stanford University Press, 2010) ; Brian Barry *Theories of Justice* (Berkeley: University of California Press, 1989), 217 – 234.

6. JAVNI UM I DEMOKRACIJA

U prošlom smo poglavlju vidjeli da javni um nije prepreka kolektivnom odlučivanju. Međutim, kolektivno odlučivanje koje je u skladu s javnim umom zahtijevat će određenu koncepciju demokracije koja će biti bliža demokratskim vrijednostima na kojima počiva i sama ideja javnog uma. Ta koncepcija demokracije je ono što se naziva deliberativna demokracija koja uključuje međusobno rasuđivanje i razmjenu razloga, ali kao i javni um postavlja određene kriterije na to koji su razlozi prikladni za političku argumentaciju. Ovdje je važno imati na umu da za demokracija ne podrazumijeva samo oblik vladavine već i određeni tip društva. Demokratsko društvo je karakterizirano određenim vrijednostima kao što je ideja pravičnog sustava kooperacije te je prema tome za takvo društvo prikladna ona koncepcija demokracije koja na najbolji način izražava ovu vrijednost. No, također demokratsko društvo ne može biti stabilno ukoliko nisu njegove institucije u ravnoteži s onime što je Tocqueville nazvao 'navikama srca i uma' samih građana.³⁰⁸ Ukoliko javni um zahtijeva određenu koncepciju demokracije onda on mora postavljati svoje zahtjeve na same građane. Ideja javnog uma ne donosi se samo na sudbene i zakonodavne institucije i na službenike tih institucija već traži i od građana da u svojim međusobnim odnosima promiču određene vrijednosti kao što je građansko povjerenje ili demokratski etos.

U *Političkom liberalizmu* Rawls eksplicitno kaže da je Vrhovni sud egzemplar javnog uma. Ovo može izgledati kao da je javni um zamišljen da se njegovi zahtjevi primjenjuju samo na najvišu sudbenu ustanovu. Prvo ćemo dakle morati propitati taj odnos između vrhovnog suda i javnog uma. Potom ćemo vidjeti da je ideja javnog uma vrlo usko vezana uz određeno shvaćanje deliberativne demokracije. No, morat ćemo također pokazati da zahtjev da se u političkoj argumentaciji iznose javni razlozi nije nedemokratski i da ne isključuje

³⁰⁸ Naravno, to ne tvrdi samo Tocqueville već vrlo eksplicitno i J.S. Mill. Za Milla vidi više u Baccarini, *Sloboda, demokracija, pravednost. Filozofija politike Johna Stuarta Milla* (Rijeka: Hrvatski Kulturni Dom, 1993), 68 – 78.

određene grupe građana iz foruma demokratskog odlučivanja. Na kraju ćemo vidjeti na koji se način ideja javnog uma odnosi na građane same, na njihov međusobni odnos i političku praksu.

6.1 Vrhovni sud i sudačka revizija

Već smo naglasili da se javni um najjasnije izražava u javnim nastupima političara i službenika, a posebno Vrhovnog (ili Ustavnog) suda kada se postavljaju pitanja bitnih elemenata ustava i osnovne pravednosti. Također, on treba voditi i političko rasuđivanje i radnje pojedinaca u njihovoj ulozi građana demokratskog društva u javnoj političkoj areni. Zahtjev javnog uma je da se suci, političari i građani trebaju oslanjati na javnu političku kulturu liberalne demokracije a ne na neku sveobuhvatnu doktrinu.

Institucija Vrhovnog suda je za Rawlsa vrlo važna. Pri objašnjavanju javnog uma i načina na koji se njegovi zahtjevi odnose na građane on eksplicitno kaže:

„Kako bismo provjerili slijedimo li javni um, mogli bismo pitati: kako bi nas se naš argument dojmio kada bi bio prikazan u obliku mišljenja vrhovnog suda? Kao razložan? Kao skandalozan?“³⁰⁹

Rawls vrlo jasno kaže da javni um jest um vrhovnog suda.³¹⁰ Vrhovni sud je „jedini ogranak vlasti za koji je na prvi pogled očito da je tvorevina toga uma i samo toga uma“ te je samim time on „egzemplar javnog uma.“³¹¹ Razlog za takvu tvrdnju je jednostavan, naime vrhovni sud određene vrste razmatranja uzima kao razloge za objašnjenje svojih odluka dok druge odbacuje, a u demokratskim je društvima generalno prihvaćeno da su ti razlozi unutar granica javnog uma. Većina građana u demokratskim uređenjima se slaže da se vrhovni sud ne bi trebao, na primjer oslanjati na biblijske i teološke argumente. Postoji dakle, široko

³⁰⁹ Rawls, *Politički liberalizam*, 227

³¹⁰ Ibid, 231

³¹¹ Ibid, 211

slaganje o vrstama razloga koje se trebaju koristiti u odlukama i objašnjenjima vrhovnog suda koje je utemeljeno u zahtjevu da građani budu sposobni razumjeti zašto je sud ili legislativa došla do određenog zaključka i da su sposobni prihvatiti premise u argumentu neovisno od njihovih sveobuhvatnih doktrina.

Najznačajnija praksa vrhovnog suda na koju se javni um direktno odnosi je moć sudačke revizije koju Frank I. Michelman definira kao „praksu određenog stupnja oslanjanja na neovisno sudstvo za ostvarenje bitnih elemenata ustava zbog mogućih pogrešaka ili nepažnje zakonodavne većine.“³¹² Sudačka revizija znači da je dopušteno instituciji koja nije direktno izabrana od građana osporiti zakone ili političke odluke koje je donijela zakonodavna institucija direktno izabrana od strane građana. Već je ovdje jasno što mnoge radikalne demokrate, ali ne samo njih, može smetati u isticanju vrhovnog suda koje ima moć sudačke revizije kao egzemplara javnog uma. Mnogima može izgledati da ovakvo isticanje važnosti javnog uma u domeni vrhovnog suda, a ne direktno u domeni zakonodavstva stvara iskrivljenu sliku političkog života i da je takva slika suprotna demokratskim načelima.³¹³ Prigovor je da to vodi ka podređivanju demokratski izabranih institucija od strane neovisnih sudbenih institucija, ali i da je to iskrivljeno gledanje na demokratsku praksu. Isticanjem da je rasuđivanje u vidu načela političke koncepcije pravednosti i javnog uma na neki način posebna nadležnost sudstva može stvoriti sliku da politički liberalizam (srž kojega je sam javni um) prihvaća i ohrabruje iskrivljeno razumijevanje politike u zakonodavnoj domeni kao bitke između interesnih grupa, od kojih svaka tvrdi da ima pravo nametati svoju omiljenu politiku bez drugog objašnjenja osim onog da ima dovoljnu većinu.³¹⁴ Objašnjenje koje je potrebno u vidu substantivnih načela ili javnih razloga ionako će doći od strane vrhovnog suda ako zakon ili odluka dođe pred sud. Ovime se stvara i podržava dihotomija između

³¹² Frank Michelman, „Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law“ u *The Cambridge Companion to Rawls*, 403

³¹³ Jeremy Waldron, *Law and Disagreement* (New York: Oxford University Press, 1999): 255 – 281. Gaus *Justificatory Liberalism*, 279 – 286.

³¹⁴ Ovu kritiku posebno ističe Gaus, *Justificatory Liberalism*, 280

zakonodavne sebičnosti i sudbene pravednosti pri čemu se gubi ideal ograničene vlade koji se sastoji od postojanja više institucija koje trebaju interpretirati liberalni politički moral, a ne samo jedne.

Ovdje moramo razlikovati dvije kritike. Prva je ta da sudačka revizija ograničava moć demokratske većine, odnosno da institucionalno podređivanje može dovesti do gledišta da nedemokratsko uređenje može bolje ostvariti pravednost nego demokratsko. Ovo je vezano uz kritiku da politički liberalizam pripisuje preveliki prioritet pravednosti nad demokracijom. Druga je kritika neovisna od prve, u tom smislu što čak i ako prihvatimo gledište da je dobro i potrebno da postoji institucija koja nije u potpunosti većinska i neutralna, nije nužno da ta institucija bude vrhovni sud na kojem Rawls toliko inzistira.

Prema tome možemo postaviti dva pitanja: prvo, da li je u demokratskom društvu opravdana institucija koja nije neutralna i većinska; drugo, da li je sudačka revizija vrhovnog suda opravdana kao takva institucija?³¹⁵

Na prvo pitanje odmah možemo odgovoriti da je pogrešno je gledati na demokraciju kao na glasačku proceduru, ili oblik vladavine gdje se zakoni jednostavno donose većinskim glasovanjem. Demokratska uređenja karakterizira ustav (u bilo kojem obliku) koji specificira jednaki status slobodnih građana. Većinska demokratska procedura je sigurno jedno sredstvo kako se vrijednosti demokracije promiču, ali ona sama može biti neuspješna, i kroz povijest se često takva i pokazala, kao neuspješna u provođenju samih demokratskih vrijednosti na kojima počiva. U tom je slučaju demokratski legitimno nametnuti ograničenja na te procedure. To i jest uloga pravednog ustava - da bude prepreka donošenju pogrešnih ili nepravednih zakona. No, da bi ta uloga ustava bila uspješna građani moraju percipirati ustav kao pravedan što je moguće samo ukoliko postoji slaganje oko same srži političke agende. Upravo iz tog razloga da bi se manifestiralo slaganje oko ustavnih odredbi, u nekim su

³¹⁵ Gaus, *Justificatory Liberalism*, 280

slučajevima opravdane procedure koje traže premoćnu većinu da bi se neke odluke donijele. Demokratski zahtjev za pukom većinom može biti odbačen upravo zbog „skepticizma prema onima koji bi lako mijenjali ustav tvrdeći da je njihov prijedlog opravdan jer imaju većinu u zakonodavnom tijelu.“³¹⁶ Odbacivanje puke većine na razini ustavnih rasprava znači i odbacivanje jednog drugog zahtjeva na kojem inzistiraju radikalni demokrati, a to je načelo neutralnosti. Načelo neutralnosti znači da je procedura neutralna između opcija x i y ukoliko nije lakše ili teže nametnuti x nego y; to jest da procedura ne ide u korist niti jedne alternative. Ukoliko smo odbacili puku većinu onda je jasno da ta procedura ide ka tome da se teže donose odluke koje idu ka mijenjanju ustava ili njegovih odredbi. Zbog važnosti koje ustav ima u strukturi liberalnih demokracija posebno nam je važno spriječiti donošenje zakona (na ustavnoj razini) koji nisu javno opravdani, čak i ako će ta procedura otežati donošenje zakona koji jesu javno opravdani. Ovo je na neki način potrebno da bi se zahvatila razlika između protektivne i produktivne sfere unutar državnog uređenja.³¹⁷ Protektivna sfera je ona koja čuva građane od invazije drugih, pogotovo putem zakona koji nisu javno opravdani, dok je produktivna ona koja osigurava javna dobra koja nisu adekvatno proizvedena tržištem. Razlika između protektivne i proizvodne sfere je razlika koju smo u prošlom poglavlju vidjeli između bitnih elemenata ustava i pitanja osnovne pravednosti. Zadaća ustavnog suda je prvenstveno da čuva i interpretira protektivnu sferu (bitni elementi ustava), dok zadaća legislativnog tijela puno snažnije uključuje produktivnu sferu (osnovna pitanja pravednosti). Upravo sam zato istaknuo u prošlom poglavlju da načelo razlike i pravična jednakost mogućnosti nisu u nadležnosti ustavnog suda već u nadležnosti legislativne razine. Prema tome, u protektivnoj ustavnoj sferi potrebni su stroži zahtjevi i procedure nego u proizvodnoj

³¹⁶ Ibid, 282

³¹⁷ Ja ovdje ne govorim o protektivnim i produktivnim državnim uređenjima, kako se taj izraz inače koristi u rasparavama između tržišnih liberala i socijaldemokrata, već namjerno o sferama upravo zato da ne bih zapao u klasični liberlaizam. Na temelju prošlog poglavlja smatram da svaka država ima protektivnu i produktivnu sferu, a ne da je cjelokupno državno uređenje određeno kao protektivno ili produktivno, što bi u europskim terminima odgovaralo razlici između *Rechtstaat* i *Sozialstaat*.

sferi.³¹⁸ Na temelju toga će i procedure i institucije koje nisu puko većinske ili neutralne biti opravdane u liberalno demokratskom uređenju. Sudska revizija sigurno je takva institucija te prema tome prigovori protiv sudske revizije ne mogu biti samo da je ta institucija u suprotnosti s voljom većine.

Međutim, drugo je pitanje da li je upravo praksa sudske revizija vrhovnog suda opravdana kao takva institucija? Tri su vrste prigovora sudskoj reviziji koje sažima Gaus.³¹⁹ Prvi je prigovor *empirijske naravi*. Naime, nije pokazano da takva praksa uistinu bolje štiti prava građana nego neki drugi oblici kontrole. Mnoge stabilne liberalne demokracije nemaju takvu praksu i ne daju toliku moć nekoj instituciji kao što je vrhovni sud. Razlog zbog kojega niti nije dobro dati toliku moć vrhovnom sudu mnogi teoretičari vide u tome što ta institucija *nije odgovorna građanima*. Mnogi ne misle da je dobro toliku moć dati u ruke nekolicini koja je na funkciju postavljena doživotno, dakle nisu izabrani i građani nemaju mogućnost da ih mijenjaju. Na ovo se nadovezuje treći prigovor koji kaže da ukoliko vrhovni suci imaju autoritet zato jer su pravni stručnjaci to im ne daje jednaki *autoritet na interpretiranje liberalne političke moralnosti*.³²⁰ Robert Dahl posebno ističe da ih to onda pretvara u „Platonove čuvare“.³²¹

Iscrpan bi odgovor na ove prigovore tražio jednu zasebnu raspravu o odnosu ustavne demokracije i sudačke revizije.³²² Ovdje ću samo istaknuti pozitivne strane sudske revizije koje su važne za politički liberalizam i javni um. Kao prvo, iako je sudska revizija sukladna s političkim liberalizmom ona nije zahtjev političkog liberalizma. To je instrumentalno kontigentna značajka političkih uređenja. Budući da je jedino što opravdava restrikciju demokratskog procesa zaštita osnovnih prava i sloboda to je i jedino opravdanje sudačke

³¹⁸ To je vezano uz razliku između 'razložnog odbacivanja' i 'razložnog prihvaćanja'. Vidi 5.7

³¹⁹ Gaus, *Justificatory Liberalism*, 280-281

³²⁰ Ovo je vezano uz Estlundovu stručnjak/šef pogrešku o kojoj smo raspravljali u prvom poglavlju.

³²¹ Robert Dahl, *Demokracija i njezini kritičari* (prev. Mirjana Paić Jurinić; Zagreb: Politička Kultura; 1999), 152

³²² Za takav odgovor vidi u Samuel Freeman, „Constitutional Democracy and the Legitimacy of Judicial Review.“ *Law and Philosophy* 9 (1991)

revizije. No, da li će sudačka revizija biti upravo ta institucija, to je uistinu empirijsko pitanje. Moramo imati na umu da Rawls piše iz konteksta SAD-a gdje sudska revizija ima dugu povijest i među građanima je široko prihvaćena. Upravo to i jest poanta i pouka rawlsijanske filozofije – da pokušamo postojeće institucije oblikovati da budu u skladu s demokratskim vrijednostima i pravednošću. Institucija sudske revizije postoji u mnogim ustavnim demokracijama kao i u SAD-u, i prema istraživanjima socijalnog psihologa Toma Tylera velik broj građana SAD-a ima snažno povjerenje u odluke vrhovnog suda unatoč nekim velikim propustima početkom 20. stoljeća.³²³ Naravno, druge zemlje mogu na drugačiji način ograničavati zloupotrebu većine i održavati zahtjeve demokratskog ustava kroz različite oblike bikameralizma i disperzije moći. To će velikim dijelom ovisiti o povijesnim okolnostima pojedinih demokracija.

Sudačka revizija je dakle, samo jedno od tih sredstava. Međutim, tamo gdje je takva institucija prihvaćena ona će imati defenzivnu ulogu u očuvanju bitnih elemenata ustava, posebno osnovnih sloboda. U tom slučaju vrhovni sud mora u svojim interpretacijama koristiti samo političke vrijednosti javnog uma. Primjenjujući zahtjeve javnog uma na ovu defenzivnu ulogu suda znači spriječiti da političke vrijednosti na kojima se ustav temelji budu narušene zakonodavnom većinom i dobro organiziranim uskim interesnim grupama. Ukoliko sud djelotvorno ostvaruje tu funkciju tada ne možemo reći da je antidemokratski jer upravo čuva demokratske vrijednosti. Naravno, može se i dalje tvrditi da je time narušena politička autonomija građana koja je sama po sebi po sebi intrinzična demokratska vrijednost. Joshua Cohen upravo ističe da sudačka revizija djelotvorno štiti političku participaciju koja je nužan element političke autonomije. Prema Cohenu sudačka revizija „djeluje u smjeru sprječavanja većine da naruši sam demokratski proces oduzimanjem osobama pravo na participaciju, ili

³²³ Tom Tyler, „Legitimacy and the Empowerment of Discretionary Legal Authority: The United States Supreme Court and Abortion Rights“ *Duke Law Journal* 43 (1994)

slobodan govor o političkim problemima, ili ne pružajući prikladan obzir interesima svih pripadnika u kolektivnom odlučivanju.“³²⁴

Osim defenzivne, vrhovni sud ima drugu važnu funkciju koja ga čini „egzemplarom javnog uma.“ Ta se funkcija očituje u „edukativnoj ulozi javnog uma.“³²⁵ Naime, kao što je već istaknuto javni um je jedini um vrhovnog suda. Javni su razlozi jedini prikladni za donošenja odluka u praksi sudačke revizije. Primjenjujući političke vrijednosti javnog uma na interpretaciju ustava sud ispunjava svoju edukativnu ulogu javno osvještavajući načela i vrijednosti koje stoje u pozadini ustava. Time vrhovni sud javnom umu daje „živost i vitalnost u javnom forumu.“³²⁶ To znači da vrhovni sud svojim odlukama skreće pažnju javnosti na političke vrijednosti javnog uma koje se koriste u ustavnoj debati i daje sadržaj za daljnju javnu diskusiju oko kontroverznih pitanja. Vrhovni sud je prikladna institucija za izvršavanje ove edukativne funkcije u vidu edukacije građana upravo zato jer nije dio konvencionalnog političkog pregovaranja i nije organiziran kao kompetitivna politička organizacija.

Prema tome, uloga vrhovnog suda za ostvarenje ideje javnog uma u društvu može biti vrlo važna kao što je vidljivo kroz njegovu edukativnu funkciju. Tome još možemo dodati da kada vrhovni sud krši granice javnog uma onda je to vrlo jasno vidljivo i lakše je usmjeriti kritiku čime građani opet na neki način vježbaju rasuđivanje unutar političkih vrijednosti. Prihvatanje sudačke revizije može dakle, biti korisno za javni um, ali ona nije zahtjev javnog uma. To samo znači da građani prihvaćaju „podjelu deliberativnog posla i prihvaćaju da je zaštita ustava tipičan posao posebnog tijela – u ovom slučaju ustavnog suda.“³²⁷

Bilo bi pogrešno ideju javnog uma vezati isključivo za instituciju vrhovnog suda. Hoće li većina koristiti svoju moć velikim dijelom ovisi o političkoj moralnosti samog društva, a ne o institucionalnim ograničenjima njihove moći, kao što je institucija vrhovnog

³²⁴Joshua Cohen, „For Democratic Society“ u *The Cambridge Companion to Rawls*, 120

³²⁵Rawls, *Politički liberalizam*, 211

³²⁶Ibid, 213

³²⁷Cohen, „For Democratic Society“, 119

suda. Kako je to rekao poznati američki sudac vrhovnog suda Learned Hand komentirajući vrijednost slobode:

„Sloboda leži u rukama muškaraca i žena; kada tamo umre, niti ustav, niti zakon, niti sud je ne mogu sačuvati...Dok tamo leži, ne treba nikakav ustav, nikakav zakon, nikakav sud da je sačuva.“³²⁸

Jednako je tako i Rawls, unatoč tome što ističe važnost vrhovnog suda, svjestan da ustavna jamstva i institucionalno uređenje ne mogu ostvariti pravednu stabilnost same po sebi:

„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.“³²⁹

Ideja javnog um pretpostavlja da građani ozbiljno shvaćaju demokratske institucije i da su ih voljni i spremni održavati. Institucije svih grana vlasti, kako legislativne tako i sudbene, moraju kod građana ostvarivati demokratski etos koji se iskazuje prihvaćanjem zahtjeva javnog uma. Vrhovni sud sam po sebi ne može osigurati zdravu demokraciju koja će biti stabilna iz ispravnih razloga, odnosno u kojoj će zakoni i političke odluke biti opravdani građanima na primjeren način. Upravo iz tog razloga moramo vidjeti kako se ideja javnog uma odnosi na demokratski izabrane državne službenike ili predstavnike građana (tu skupinu možemo jednom riječju nazvati *političari*) i na građane same. Uloga vrhovnog suda je posebno važna u svojoj protekcionističkoj ulozi, i bilo bi pogrešno kada bi ta institucija na sebe preuzela i proizvodnu ulogu. Proizvodnu ulogu ispunjava zakonodavno tijelo. Kada bi javni um bio zahtjev koji se odnosi samo na vrhovni sud tada bi se on odnosio samo na protekcionističku ulogu i sam po sebi bi zahtijevao što manje državnog djelovanja. U prošlom poglavlju smo vidjeli da javni um nikako ne mora implicirati ništa manje državnog djelovanja

³²⁸ Citirano u Cohen, „For Democratic Society“, 119

³²⁹ Rawls, „The Domain of Political and Overlapping Consensus“ u *Collected papers*, 496

ili što uži prostor za kolektivno odlučivanje. Moramo dakle vidjeti koji je oblik demokracije prikladan za ideju javnog uma. No, prije nego što krenemo raspravu o demokraciji potrebno je napomenuti da je rasprava oko sudačke reviziju i vrhovnog suda vezana pretežno uz SAD. Bez obzira na tu okolnost smatram da je bilo potrebno pokazati u kojem odnosu su te institucije vezane uz ideju javnog uma i politički liberalizam. Kao prvo, važno je bilo pokazati da javni um nije nužno vezan uz te institucije i kao drugo, argumenti koji opravdavaju ulogu vrhovnog suda i sudačku reviziju mogu se koristiti i za opravdanje drugih institucija koje imaju sličnu ulogu u drugačijim institucionalnim liberalno demokratskim uređenjima.

6.2 Deliberativna demokracija

Neki filozofi ističu da je pozivanje na zajedničko dobro u današnjim demokracijama postalo samo retorička floskula jer današnje demokracije većinom izgledaju kao ekonomsko djelovanje stavljeno u drugi forum.³³⁰ Preveliko oslanjanje na ekonomske modele kao što je teorija igara koje je model *homo politicus* u potpunosti reduciralo na *homo economicus*, oslanjanje na negativnu koncepciju slobode pretvorene u slobode modernih koje isključuju „romantičnu sliku“³³¹ sloboda starih i posljedično tome oblikovanje državnog djelovanja isključivo kroz protekcionističku prizmu stvorilo je promicanje samo-interesa onom političkom vrlinom koja promiče zajednički interes nekakvim mehanizmom kao što je nevidljiva ruka. Političke teorije koje ističu osjećaj pravednosti, pozitivne slobode u vidu političke participacije i važnost kolektivnog odlučivanja olako se proglašavaju ideologijama i zamjera im se da daju preveliku moć političkom odlučivanju koje utječe na živote pojedinaca previše obuhvatno da bi bilo prikladno liberalnim uređenjima. Međutim, političko iskustvo je pokazalo da je za uvođenje i čuvanje modela slobodnog tržišta i ekonomskog modela

³³⁰ Ovaj se problem posebno ističe u Samuel Freeman, „Deliberative Democracy: Sympathetic Comment“ *Philosophy and Public Affairs* 29 (2000) i Jon Elster „The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory“ u Bohman, James i Rehg, William (ur.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: MIT Press, 1997)

³³¹ Gaus oslikava ideju deliberativne demokracija kao zastarjelu romantičnu sliku klasične Atene u *The Order of Public Reason*, 387.

demokracije jednako tako potrebno snažno političko djelovanje koje na temelju političkih odluka ukida ili postavlja nove institucije iza kojih vrlo često stoje razlozi ideološke naravi i koje također obuhvatno utječu na izbore i živote pojedinaca kojima se još pri tome oduzima i moć participiranja u kolektivnom odlučivanju.

Vidjeli smo u četvrtom poglavlju kako klasični liberali poput Gausa ističu važnost sloboda modernih i na temelju toga zanemaruju ulogu zajedničkog rasuđivanja i deliberativne demokracije. Joshua Cohen prihvaća da pridavanje tolike važnosti slobodama modernih uistinu vodi do takvog gledišta:

„Slobode modernih su utemeljene na vrijednostima potpuno neovisnih od vrijednosti demokracije. To može dovesti do jednog od dva vrlo nepoželjna zaključka. Prvi je da su političke slobode puko instrumentalne, vrijedne su samo dokle štite slobode modernih; kada ne uspiju osigurati takvu zaštitu, tada to treba učiniti autoritet eksternalan narodu. Ovdje se konflikt između demokracije i drugih političkih vrijednosti lako može prevesti u konflikt između demokratskih i nedemokratskih procedura političkog odlučivanja.“³³²

Ideja deliberativne demokracije ne uvodi tu strogu dihotomiju između političkih i nepolitičkih sloboda ili između sloboda starih i modernih te tako zahvaća raširene i zdravorazumske ideje koje se vežu uz demokraciju u javnoj političkoj kulturi liberalnih društava – važnost slobodne političke rasprave, otvoreno zakonodavno rasuđivanje i ostvarivanje zajedničkog dobra kao vrijednosti demokratskog procesa. Kao takva, deliberativna je demokracija više politički ideal utemeljen u demokratskim vrijednostima nego eksplanatorni model postojećih demokracija.

Deliberativna demokracija je u suprotnosti s drugom koncepcijom demokracije koju se još naziva i agregativnim modelom koji demokratsku proceduru odlučivanja vidi kao mehanizam za agregiranje individualnih interesa ili preferencija nad alternativnim

³³² Joshua Cohen, „Procedure and Substance in Deliberative Democracy“ u Bohman i Rehg (ur.) *Deliberative Democracy*, 410 - 411

prijedlozima. Na ovaj način demokracija koristi iste mehanizme kao tržište. Prema agregativnom modelu ništa nije nedemokratsko u tome da se konzistentno provode samo grupni i privatni interesi ustaljene i stabilne većine, i da se nikada u političkom razmatranju ne uzimaju neke alternativne mjere koje promiču dobro svih pripadnika društva neovisno o tome nalaze li se u većinskoj ili u manjinskoj skupini.

Koje su to specifične karakteristike deliberativne demokracije? James Fearon navodi da je to jednostavno diskusija među članovima grupe prije glasovanja.³³³ Susan Stokes i Adam Przeworski ističu da nije važna samo diskusija po sebi već onaj oblik diskusije i komunikacije koji ima za cilj promijeniti početne preferencije sudionika u političkom rasuđivanju.³³⁴ No, kako Diego Gambetta ističe, ovo nisu baš specifične karakteristike deliberativne demokracije jer niti agregativni modeli demokracije u praksi nisu „tihe demokracije.“³³⁵ I u agregativnim modelima je u realnom svijetu prisutna rasprava koja može voditi do promjena početnih preferencija.

Zato je možda bolje relevantnu razliku između dva modela pronaći u ideji javnog uma gdje je nalaze John Rawls, Joshua Cohen, Amy Gutman i Dennis Thompson te Samuel Freeman. Relevantna razlika između dvije koncepcije demokracije se odnosi na objekt o kojem građani rasuđuju i glasuju i *vrstama razloga* koji se uzimaju u obzir u dolaženju do kolektivnih odluka. Agregativno gledište podrazumijeva da pojedinci glasuju na temelju svojih parcijalnih i grupnih interesa. Za razliku od takvog shvaćanja, deliberativna demokracija podrazumijeva glasanje na temelju informiranih preferencija o zajedničkom dobru, gdje se sudovi donose na temelju razloga koje svi prihvaćaju kao demokratski građani – ovaj model uključuje određenu ideju javnog uma. Kako je to istaknuo Freeman:

³³³ James Fearon, „Deliberation and Discussion“ u Elster, Jon. (ur.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 44-45

³³⁴ Susan C. Stokes, „Pathologies of Deliberation“ Elster, Jon. (ur.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 123; Adam Przeworski „Deliberation and Ideological Domination“ u Elster, Jon. (ur.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 140

³³⁵ Diego Gambetta, „'Claro!': An Essay on Discursive Machismo“ u Elster, Jon. (ur.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 22

„Ideja građana koji glasuju na temelju zajedničkog interesa u očuvanju slobode i jednakog statusa kao građana je središnja značajka političkog ideala deliberativne demokracije...Zajedničko dobro konstruirano kao uvjeti potrebni da se očuva sloboda, jednakost i neovisnost građana je središnja točka građanskog prosuđivanja, o čemu trebaju reflektirati prije nego što donesu kolektivne odluke.“³³⁶

Deliberativna demokracije je kao i javni um moralni zahtjev političke legitimnosti. Joshua Cohen posebno ističe da je deliberativna demokracija također i zahtjev pravednosti. Naime, da bi institucije bile pravedne one moraju djelovati u interesu svih građana, a da bi bile legitmne trebaju svima biti opravdane na temelju razloga koje svi mogu razložno prihvatiti kao razložni građani. To je u stvari ono što Rawls naziva načelo liberalne legitimnosti kada govori o javnom umu, a Cohen će kada govori o deliberativnoj demokraciji taj isti zahtjev nazvati načelo deliberativne uključenosti – „političke odluke trebaju biti opravdane svima prihvaćajući pozadinu razložnih razlika u uvjerenjima“³³⁷ Jasno je da ovo zahtijeva više od toga da se svim interesima pruži jednaki tretman. Ne ide se samo ka tome da se osigura da se glas svih čuje ili da se osigura neutralnost već se i određuje koji su razlozi na temelju svog sadržaja prikladni za donošenje odluka u deliberativnoj demokraciji. Ti su razlozi oni koje smo u četvrtom poglavlju označili kao javne razloge.

Također, deliberativni demokrati zajedno s političkim liberalima smatraju da bi građani trebali biti motivirani pravednošću ili zajedničkim dobrom što se očituje u podržavanju recipročnosti i želji da se opravdaju zakoni i institucije drugima u terminima koje i drugi mogu prihvatiti.³³⁸ Drugim riječima, to je ideja koja se provlači kroz cijeli ovaj rad – da politički život mora biti vođen osjećajem pravednosti i da je javni um demokratskog građanstva utemeljen u pravednosti kao recipročnosti, a ne u nekom drugom zahtjevu kao što

³³⁶ Freeman, „Deliberative Democracy“, 392.

³³⁷ Joshua Cohen, „Democracy and Liberty“ Elster, Jon. (ur.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 203

³³⁸ Amy Gutman i Dennis Thompson *Democracy and Disagreement* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 53

je izbjegavanje prisile ili očuvanje negativnih sloboda. Joshua Cohen tako ističe da mora biti snažan osjećaj odanosti deliberativnim institucijama ili normama do kojih se došlo kroz zajedničko rasuđivanje:

„Građani u deliberativnoj demokraciji dijele zajedničku odanost rješavanju problema kolektivnog izbora kroz javno rasuđivanje i svoje osnovne institucije razumiju kao legitimne u onoj mjeri u kojoj uspostavljaju okvir slobodnog javnog rasuđivanja. Građani dijele zajedničku odanost koordiniranju svojih aktivnosti kroz institucije koje rasuđivanje čine mogućim i sukladno normama do kojih su stigli kroz rasuđivanje. Za njih je slobodno rasuđivanje među jednakima temelj legitimnosti.“³³⁹

Možemo dakle zaključiti da javni um zahtijeva određenu koncepciju demokracije koja je u stvari koncepcija deliberativne demokracije. Razlog za to je prvenstveno taj što deliberativna demokracija na isti način zahvaća značajke demokratskog građanstva i zahtijeva da legislativne institucije budu oblikovane na način koji omogućuje donošenje kolektivnih odluka u skladu sa idejom javnog uma.

To je također vidljivo i u argumentima koji se nude za deliberativnu demokraciju.³⁴⁰ Ti će argumenti velikim dijelom biti i argumenti za ideju javnog uma. Kao prvo, ističu se 'Millovski argumenti' – deliberativna demokracija vodi do racionalnijih i informiranijih odluka zbog slobodne i otvorene diskusije u kojoj se loši razlozi mogu razotkriti, a relevantne informacije se lakše mogu distribuirati. Kao što je već rečeno deliberativna demokracija nije bolja samo zato jer uključuje raspravu. Velikim dijelom to čini i agregativna demokracija. No, razlika je u tome koji se razlozi uzimaju kao oni koji su dobri za političko opravdanje. Argument za deliberativnu demokraciju koji se temelji na tome je da će se bolje razotkriti loši razlozi u terminima javnog uma znači da će se razotkriti razlozi koji nisu prikladni za političke odluke ili zakone u razložno pluralnim demokracijama. Takvi će biti oni razlozi koji

³³⁹ Joshu Cohen, „Deliberation and Democratic Legitimacy“ u Bohman i Rehg (ur.) *Deliberative Democracy*, 72

³⁴⁰ Ove argumente je sažeo Freeman u „Deliberative Democracy“, 383 – 396.

se temelje u vjerovanjima koje proizlaze iz obuhvatnih doktrina i kao takvi se ne mogu prevesti u javne razloge. Diskusija koja bi se temeljila na takvim razlozima bi brzo zapala u diskusiju između interesnih grupa pri čemu bismo bili bliži agregativnoj demokraciji, a ne deliberativnoj koja se usredotočuje na pitanja zajedničkog dobra. Jedino se pod uvjetom postojanja zajedničkog političkog jezika može ostvariti prigodna okolina za testiranje ili opovrgavanje zakona ili odluka. Ideja javnog uma je ovdje posebno važna zato jer vodi do rješavanja praktične potrebe da razjasni koji su zajednički ciljevi političke zajednice i da se dođe do zajedničkog diskursa unutar kojeg se može djelotvorno rasuđivati o tim zajedničkim ciljevima. Druga skupina argumenata za deliberativnu demokraciju ističe da se u njoj ozbiljno uzimaju u obzir interesi svih pripadnika ili skupina. Jednako tako to je i argument za ideju javnog uma. Naime, ukoliko se rasuđuje u terminima zajedničkog dobra tada je puno manja vjerojatnost da će bilo koja manjina ili pojedinci biti zakinuti. Treće, deliberativna demokracija jednako kao i javni um doprinosi legitimnosti odluka. Građani koji izgube prilikom glasovanja će ipak prihvatiti odluke, zato jer su te odluke opravdane na temeljima zajedničkih razloga. Četvrto, deliberativna demokracija vodi ka istom smjeru kao i javni um u obuzdavanju sebičnih interesa u političkim odnosima i uzimanju tuđih interesa u obzir što uključuje i brigu za druge. Rasuđivanje s drugima navodi građane da uzmu u obzir tuđa gledišta i time se širi njihova imaginacija i empatija ili se uključuje njihov moralni osjećaj. Na kraju, demokratsko rasuđivanje ohrabruje ljude da reflektiraju o svojim preferencijama i nudi im informacije na temelju kojih mogu promijeniti svoje vrijednosti i pozicije. Javni um i deliberativnu demokraciju treba shvatiti kao metodu postizanja širokog reflektivnog ekvilibrija s drugima.

6.3 Javni um i jednakost građana

Sada se želim odmaknuti malo šire od koncepcije deliberativne demokracije za koju smo vidjeli da je jedno od njenih shvaćanja vrlo usko vezano uz ideju javnog uma. Prema Cohenovom shvaćanju deliberativne demokracije jasno je da je kršenje granica javnog uma ujedno i kršenje načela deliberativne demokracije. No, pitanje o kojem sada želim raspravljati jest da li je kršenje granica javnog uma ujedno i kršenje temeljnog načela bilo koje koncepcije demokracije, a to je načelo jednakosti među samim građanima ili onoga što Sunstein naziva „antikastinsko načelo.“³⁴¹ Ovo pitanje može biti postavljeno i obrnuto – da li poštivanje granica javnog uma, a ne njegovo kršenje, postavlja građane u nejednak odnos? Ovo se pitanje prvenstveno odnosi na odnos javnih i nejavnih razloga. Unatoč tome što su javni um i deliberativna demokracija slični i nadopunjujući projekti ipak je potrebno napraviti razliku između javnog uma i demokracije. Bilo bi pretjerano i neplauzibilno tvrditi da će svako kršenje javnog uma biti i kršenje demokracije, odnosno stavljanje nekih građana u nejednak položaj ili stvaranje građana drugog reda.

Autori poput Andrew Listera i Jeremy Waldrona su u pravu kada kritiziraju takav direktan odnos ili izjednačavanje ideje javnog uma i ideje demokracije.³⁴² Naravno, ozbiljna će kršenja osnovnih sloboda implicirati negiranje jednakih odnosa među građanima i određene skupine i pojedince pretvarati u građane drugog reda. Kršiti javno opravdanje na način da se ne uzima u obzir interes neke manjine ili im se negira pravo glasa sigurno je protivno svakom demokratskom načelu. U tim slučajevima kršenje javnog uma uistinu implicira kršenje demokratskih zahtjeva. No, zvuči manje plauzibilno tvrditi da svi zakoni koji su opravdani nejavnim razlozima (dakle onim razlozima koji krše granice javnog uma)

³⁴¹ Sunstein, *Designing Democracy*, 155 – 183.

³⁴² Andrew Lister, „Public Reason and Democracy“ *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 11 (2008), Jeremy Waldron „Religious Attributions in Public Deliberation“ *San Diego Law Review* 30 (1993).

samim time negiraju jednaki odnos među građanima i neke pretvaraju u građane drugog reda.

Waldron tako ističe primjer prema kojemu je ateist Abe prisiljen platiti veći porez zbog izdašnog socijalnog sustava kojeg je većina izglasala na temelju kršćanskog socijalnog nauka.³⁴³ Iako taj zakon sigurno krši granice javnog uma, teško da bismo mogli tvrditi da je taj zakon i njegovo opravdanje duboko nedemokratsko zato jer Abea čini građaninom drugog reda. Zakon može biti pogrešan i donesen na pogrešnim razlozima, ali „sigurno ne čini ateiste podređenom kastom.“³⁴⁴ Kako to ističe Lister:

„Ukoliko pretpostavimo da je suprotstavljanje građanstvu drugog reda utemeljeno u koncepciji demokracije, prije nego u nekoj teoriji egalitarne pravednosti, onda ono mora biti ograničeno na one slučajeve u kojima su nejednakosti u pitanju trajne ili ozbiljne, tako da ćemo biti u mogućnosti reći da te nejednakosti nisu u skladu s sposobnostima svih da funkcioniraju kao građani.“³⁴⁵

Jednostavno, nije tako da će svako kršenje javnog uma proizvoditi takve nejednakosti. Prema tome, javni um nije istovjetan s demokratskim načelom jednakosti ili da je nužan uvjet za to načelo. David Estlund smatra da je javni um kompatibilan s demokracijom, ali da predstavljati javni um kao zahtjev demokracije znači prihvatiti „napuhani“ pojam demokracije koji sadrži puno više od političke autonomije i političke jednakosti kao suštine demokracije.³⁴⁶ Puno je prihvatljivije reći da javni um čini mogućim oblik zajednice prikladan demokratskom društvu. Javni um prema tome nije implicitan u pojmu demokracije, ali je implicitan u pojmu demokratskog društva koje sadrži određene vrijednosti koje samu demokraciju čine bližom političkom idealu. Jedna od tih vrijednosti koju javni um ostvaruje je odnos građanskog povjerenja ili građanskog prijateljstva. Kada je prihvaćanje načela javnog uma učinjeno dijelom javnog znanja tada građani prepoznaju želju kod drugih da u političkoj

³⁴³ Waldron „Religious Atributions in Public Deliberation“ , 817 - 819

³⁴⁴ Sunstein, *Designing Democracy*, 167

³⁴⁵ Lister, „Public Reason and Democracy“, 277

³⁴⁶ Estlund, *Democratic Authority*, 90 – 93.

sferi djeluju na način koji svi mogu vidjeti da je u službi javnog ili zajedničkog dobra. Takav duh recipročnosti je temelj zdravog demokratskog društva na kojem počiva demokracija kao oblik vladavine, političkog uređenja ili donošenja političkih odluka.

Ovo je važno istaknuti zato jer ukoliko smo rekli da kršenje javnog uma neće značiti i svođenje određene skupine ili pojedinaca na razinu građana drugog reda tada možemo odgovoriti i na kritike koje tvrde da poštivanje granica javnog uma na neki način umanjuje vrijednost demokracije i da neke pojedince svodi na građane drugog reda i sprječava ili bitno otežava njihovu političku participaciju. Naime, mnogi prigovaraju da javni um ima neželjene posljedice po demokraciju jer isključuje one građane koji žele izraziti svoje najdublje (sveobuhvatne) razloge u političkoj areni.

Takve kritike prihvaćaju cilj ili svrhu javnog uma kao što je jačanje i konstituiranje određenih vrijednih odnosa među građanima kao što je odnos povjerenja ili građanskog prijateljstva, ali smatraju da će javni um sa svojim ograničenjem na javne razloge prouzrokovati nenamjeravane posljedice koje će biti kontraproduktivne po cilj koji ideja javnog uma namjerava postići. Republikanci i pragmatisti posebno ističu da zahtjev prema kojemu građani ne smiju izražavati svoje privatne i parohijalne razloge može spriječiti da se nerazložna gledišta podvrgnu kritici (moralnoj ili epistemološkoj), a razložnim se gledištima sprječava mogućnost da čuju drugu stranu argumenta.³⁴⁷ Neki će tvrditi da to može dovesti do epistemološkog deficita u političkim raspravama, i da može proizvesti grupnu polarizaciju u društvu gdje će nerazložna gledišta postati još radikalnija.³⁴⁸ Slično tome, neki kritičari tvrde da shvaćanje javnog uma kao nekog umjetnog moralnog esperanta može potkopati osjećaj zajedništva zahtijevajući da građani argumentiraju na način koji oni shvaćaju stranim ili

³⁴⁷ Richard Bellamy, *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise* (London: Routledge, 1999) 58; Robert Talisse *Democracy and Moral Conflict* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010) pogl. 2

³⁴⁸ Talisse, *ibid.*

neiskrenim.³⁴⁹ Ukoliko argumenti trebaju biti predstavljeni kao javni razlozi koje drugi mogu razložno prihvatiti, posljedica toga može biti da građani argumente u političkoj domeni ne vide kao *svoje* argumente koji su u skladu s *njihovim* doktrinama. Prema tome, zahtjev kojem je cilj poticanje recipročnosti može vrlo lako potkopati uzajamno razumijevanje. Javni um može građane međusobno udaljiti, a ne približiti. Svi se ovi kritičari više-manje slažu oko toga da je najveći problem ideje javnog uma zahtjev za javnim razlozima u političkoj argumentaciji. Politička bi praksa trebala dopustiti sve razloge unutar političke domene i tražiti neko kompromisno rješenje putem pogađanja ili pregovaranja.³⁵⁰

Kao prvo, odmah je potrebno istaknuti da javni um ne isključuje postizanje političkih kompromisa. Naime, javni um će često biti nepotpun u tom smislu da će postojati više rješenja koji su nekonkluzivno opravdani javnim razlozima, kao što smo vidjeli u prošlom poglavlju. Možda će biti rijetki slučajevi u kojima javni razlozi jasno vode do jedinstvenog političkog rješenja. Ali to ne znači da treba odustati od ideje javnog uma. Postoji više načina na koji se nepotpunost može uskladiti sa zahtjevima javnog uma.³⁵¹ Jedan od tih načina je i postizanje političkog kompromisa.³⁵² Ukoliko se A i B ne slažu oko toga treba li država prihvatiti P1 ili P2, možda se mogu složiti oko P3 kao prihvatljive alternative, iako niti jedna strana to ne vidi kao optimalni ishod. Ono što je važno uočiti je da javni um kompromis ove vrste ne vidi samo kao prudencijalni ustupak. Biti spreman živjeti s drugima na temeljima uzajamnog poštovanja i recipročnosti je značajno *moralno* postignuće koje ponekad opravdava prihvaćanje drugog najboljeg rješenja s kojim se svi mogu razložno složiti. Stephen Macedo posebno ističe važnost postizanja kompromisa oko teških i nerješivih pitanja gdje na obje strane postoje snažni razložni argumenti. On ističe da je takav slučaj i pitanje

³⁴⁹ David Weinstock, „Saving Democracy from Deliberation“ u Beiner, Robert i Norman, William (ur.) *Canadian political philosophy: contemporary reflections*. (Oxford: Oxford University Press, 2001).

³⁵⁰ Ovim se prijedlogom detaljno bavi Bellamy u *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*., pogl. 4 i 5.

³⁵¹ O tim modelima vidi u Schwartzman, „The Completeness of Public Reason“, 209 – 214.

³⁵² *Ibid*, 210 – 211

pobačaja kojem se ne bi trebalo pristupiti samo putem odlučivanja da li je pobačaj zakonski opravdan već bi ta odluka trebala biti kvalificirana. Naravno, određene kvalifikacije već postoje kao što je stupanj trudnoće, ali Macedo smatra da bi trebalo uvesti i mjere da se osigura da je ženin izbor reflektivan i informiran.³⁵³ Možda su moguće i neke druge mjere koje ženama ne predstavljaju preveliki teret.

No, iako ideja javnog uma ne isključuje političko pregovaranje i dalje je mnogima problematičan zahtjev da se to pregovaranje vrši u granicama javnih razloga. Vidjeli smo da mnogi ističu da prevođenje privatnih razloga u javne razloge može dovesti do međusobnog udaljavanja između građana i osjećaja da politički argument unutar tih granica ne može u potpunosti izraziti određeni stav ili važnost koju za građane imaju argumenti na temelju premisa koje proizlaze iz sveobuhvatnih doktrina. Kritičari tako ističu da deliberacija pod tim uvjetima jednostavno nije transparentna jer ne pogađa samu srž i motiv zbog kojih građani iznose neke stavove. Na primjer, u raspravama vezanim uz istospolne brakove, poligamiju, razvod i ostale stvari koje potpadaju pod obiteljski zakon rasprava se odvija u kontekstu toga na koji način određene politike najbolje promiču široko prihvaćene ciljeve kao što je interes djece ili prava žena, a ne u kontekstu osobnog ispunjenja, duhovnog i etičkog značaja seksualne orijentacije, o tome da li iskrena vjernost zahtijeva i seksualnu vrijednost, ili o dinamici odnosa između dvije osobe nasuprot odnosa između tri ili više osobe. Problem je u tome što su mnogi građani motivirani ovom drugom skupinom razloga i smatraju da su političke odluke dobre ili loše upravo zato jer promiču te vrijednosti, a ne one koje promiču javni razlozi i javni um. U prevođenju privatnih razloga u javne iskrivljuje se značenje i umanjuje značaj razloga kojima su građani uistinu odani. Uostalom, građani će sigurno biti pod utjecajem svojih privatnih razloga pa će argumentiranje u termina javnih razloga biti

³⁵³Stephen Macedo, "In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases" u George, Robert i Wolfe, Christian (ur.) *Natural Law and Public Reason* (Washington: Georgetown University Press, 2000), 29 - 30

licemjerno, što može dovesti do toga da građani imaju krive predodžbe o tome u što drugi građani uistinu vjeruju.³⁵⁴

Kao prvo, za probleme koji se javljaju uz netransparentnost i prikrivenost pogrešno je kriviti zahtjeve javnog uma. Lister ističe da čak i bez ideje javnog uma u aktualnoj političkoj praksi „postoje strateški pritisci da se opravdanje preferencija za političke odluke prevodi u široko prihvaćene zajedničke pojmove“.³⁵⁵ On navodi primjer argumenta za cenzuru uvredljivog govora koje su tražili Muslimani u Velikoj Britaniji u aferi vezanoj uz *Sotonske stihove*. Iako su Muslimani sigurno bili motivirani istinom Islama, u svojoj su se političkoj argumentaciji pozivali na „ideje kao što su poštovanje osobe, uljudnost, poticanje na mržnju, grupnu porugu, klevetu i slične ideje koje svatko može razložno prihvatiti.“³⁵⁶ U ovom je primjeru važno uočiti da su Muslimani u Velikoj Britaniji manjina koja je primorana govoriti u terminima javnih razloga iz strateških razloga. Manjinske skupine (u bilo kojem smislu) su primorane prevoditi svoje premise na jezik većine dok se to ne odnosi jednako na većinske skupine. No, čak i kada se odnosi i dalje je to u terminima strateških interesa pa politički ishodi koji proizlaze iz takvih dogovora neće biti generirani zbog nekih moralnih zahtjeva. Iz tog će razloga biti relativno nestabilni. Za razliku od strateških zahtjeva kojima nisu svi jednako podređeni, javni um postavlja moralne zahtjeve kojima su svi jednako podređeni. Time daje jednake temelje za kritiziranje političkih argumenata iz kojeg god kuta društva taj argument dolazi.

Međutim, i dalje nam se javljaju sljedeći problemi: u prevođenju privatnih razloga u javne iskrivljuje se značenje i umanjuje značaj razloga kojima su građani uistinu odani; građani će sigurno biti pod utjecajem svojih privatnih razloga pa će argumentiranje u termina

³⁵⁴ O ovim kritikama više vidi u Schwartzman, „The Sincerity of Public Reason“ *Journal of Political Philosophy* 19 (2011), 377 – 380.

³⁵⁵ Lister, „Public Reason and Democracy“, 281

³⁵⁶ Ibidem

javnih razloga biti licemjerno, što može dovesti do toga da građani imaju krive predodžbe o tome u što drugi građani uistinu vjeruju.

Početi ćemo s prvim prigovorom prema kojemu se u prevođenju razloga u javne razloge gubi pravi značaj i značenje određenih gledišta. Prvo što moramo reći je da javni um nije procedura prevođenja čija je svrha dati javni izričaj svim etičkim ili religijskim gledištima koje se nalaze u društvu. Kao što je rečeno u drugom poglavlju politički liberalizam ne kreće od pukog pluralizma već od razložnog pluralizma. Ukoliko se ne mogu pronaći javni razlozi koji podupiru neki politički zahtjev tada se taj zahtjev treba odbaciti. Pogrešno je pretpostaviti da se sva sveobuhvatna gledišta ili koncepcije dobra mogu prevesti u javne razloge. To se jednako odnosi i na religijska i na sekularna gledišta. Na primjer kršćanski ljubitelji okoliša ne mogu argumentirati na temelju dijelova iz Biblije kao što ni sekularni ekocentristi ne mogu argumentirati na temelju intrinzične vrijednosti ekosustava i teško da je takve argumente moguće prevesti u javne razloge. Naravno, ovdje je važno napomenuti da to ne znači da se ne mogu prihvatiti njihovi zaključci ukoliko postoje javni razlozi koji te odluke podupiru, već to da nije prihvatljivo da se te odluke donesu na temelju njihovih premisa. Također, važno je imati na umu da javni um nije restrikcija ili zahtjev koji ograničava slobodu govora već zahtjev koji se odnosi isključivo na legitimnost političkog djelovanja i kolektivnog odlučivanja. Prema tome nije niti svrha javnog uma da *svatko* bude sposoban opravdati na javnim temeljima *svaku* političku odluku koja je poduprta razlozima koji proizlaze iz sveobuhvatnih doktrina. Poanta javnog uma upravo jest u tome da se promijene temelji na kojima se političke odluke donose, pa čak i da se potencijalno same te odluke promijene ukoliko nisu u skladu s tim temeljima.

Također, upravo zato jer javni um nije ograničenje na slobodu govora ni u jednoj sferi političkog ili društvenog djelovanja pa tako niti u političkoj nije istina da on isključuje navođenje nejavnih razloga u političkom forumu. Rawls je eksplicitan da navođenje nejavnih

razloga može biti dobrodošlo u političkoj sferi. On navodi dvije takve vrste navođenja nejavnih razloga – deklariranje i svjedočenje.³⁵⁷ Deklariranje se odnosi na to da građani na temelju svojih nejavnih razloga objašnjavaju na koji način njihova sveobuhvatna gledišta podržavaju političke vrijednosti i načela političke koncepcije pravednosti. Netko tko vjeruje da su snažnije socijalne politike opravdane na temelju političke vrijednosti pravične jednakosti mogućnosti može također objasniti kako njegova religijska uvjerenja podržavaju tu političku vrijednost te preko te vrijednosti i samu tu političku odluku. Kršćani mogu tako ukazivati u političkom forumu da je načelo pravične jednakosti mogućnosti u skladu s njihovim razumijevanjem digniteta osobe i da je načelo razlike suvremena inačica Isusove moralnosti – 'Što god ste učinili najmanjem od moje braće, učinili ste meni.'³⁵⁸ Ovaj oblik deklariranja ima prvenstveno dvije svrhe. Prvo, građani žele da drugi razumiju dublje temelje njihovih političkih gledišta. To je način informiranja drugih o izvorima nečijih etičkih, religijskih ili filozofskih motiva. Drugo, građani mogu zadobiti uvid o tome koliko čvrsto drugi građani prihvaćaju zajedničke vrijednosti. Prema tome, navođenje nejavnih razloga može voditi ka istom cilju ka kojem vodi i javni um, a to je jačanje građanskog povjerenja i prijateljstva.

Sličnu tu ulogu ima i ono što Rawls naziva svjedočenjem. Svjedočenje se razlikuje od deklariranja u tom smislu što se deklariranje odnosi na otkrivanje nejavnih razloga koji podupiru političke odluke donesene na temelju javnih razloga, dok se svjedočenje odnosi na otkrivanje nejavnih razloga da bi se izrazilo neslaganje sa zaključcima koji proizlaze iz javnih razloga. Svjedočenje se dakle odnosi na one slučajeve u kojima građani otkrivaju svoja sveobuhvatna gledišta da bi izrazili svoje neslaganje sa razložnim i legitimnim političkim odlukama. Rawls navodi primjere religijskog pacifizma Quakera i Katoličkog suprotstavljanja pobačaju. U slučaju Quakera piše, "pretpostavljam da Quakeri prihvaćaju ustavnu demokraciju

³⁵⁷ Rawls, „The Idea of Public Reason Revisited“ , 591 – 594. Dublja rasprava o tim modelima nalazi se u Schwartzman, „The Ethics of Reasoning from Conjecture“ (neobjavljen članak).

³⁵⁸ Na ovaj način Thomas Pogge objašnjava načelo maximina u *Realizing Rawls*, 110

i pristaju uz legitiman zakon, ali u isto vrijeme mogu izražavati religijske temelje svog pacifizma.“³⁵⁹ Ono što je važno je da građani djeluju sukladno sa zahtjevima javnog uma i da prihvaćaju legitimnost odluka koje su donesene sukladno s javnim umom. Postupci koje Rawls naziva deklariranje i svjedočenje, prema tome doprinose istoj funkciji kojoj služi i javni um, a to je jačanje građanskog prijateljstva i povjerenja. Također, ti postupci pružaju građanima priliku da javnim razlozima pruže značenje i značaj koje ti razlozi imaju unutar njihovih koncepcija i da sa time upoznaju druge građane.

Sada se možemo okrenuti i drugom prigovoru koji smo gore naveli koji ističe da će građani sigurno biti svjesno ili nesvjesno motivirani svojim privatnim razlozima pa će njihovo argumentiranje u terminima javnih razloga biti licemjerno ili manipulativno. Kao prvo, uzrok nesvjesne motivacije uopće nije relevantan za javni um. Javni um sigurno ne traži da se građani podvrgnu psihoanalizi da bi otkrivali prikladnost svojih nesvjesnih motivacija. Kao drugo, postupci deklariranja i svjedočenja koje smo gore naveli u potpunosti su u skladu s time da građani iznose svoje *motivacijske* razloge i prikazuju njihov odnos s *opravdavajućim* javnim razlozima. Pri tome je važno imati na umu razliku između motivacijskih razloga koji spadaju u domenu koncepcija dobra, sveobuhvatnih doktrina ili racionalnosti i opravdavajućih razloga koji spadaju u domenu javne političke kulture, osjećaja pravednosti ili razločnosti. Opravdavajući su razlozi uvijek upućeni drugima, onima koji ne dijele naše motivacijske razloge i zbog prihvaćanja razločnog pluralizma i tereta suđenja ne smijemo ih niti prisiljavati, niti možemo razločno očekivati da ih drugi dijele. Bilo bi pogrešno smatrati da ideja javnog uma traži da građani u raspravi o svakom političkom problemu budu motivirani javnim razlozima. Kasnije ćemo vidjeti da se moralna dužnost građanstva kao najvažniji aspekt javnog uma ne primjenjuje od slučaja do slučaja već se odnosi na cjelokupni demokratski etos primjeren na političku praksu građana u liberalnim demokracijama. Za sada

³⁵⁹ Rawls, „The Idea of Public Reason Revisited“, 595

možemo reći da bi zahtjev prema kojem građani uvijek moraju biti motivirani javnim razlozima bio u suprotnosti s idejom preklapajućeg konsenzusa. Prisjetimo se da preklapajući konsenzus znači to da će građani putem reflektivnog ekvilibrija unutar svojih sveobuhvatnih doktrina objasniti i pronaći dublje utemeljenje za političke vrijednosti (kooperacija, sloboda i jednakost) i načela pravednosti (koja su dio obitelji liberalnih koncepcija). Preklapajući konsenzus pretpostavlja da će građani i dalje biti duboko i intimno vezani uz svoje sveobuhvatne doktrine i da će na neki način one motivirati građane da traže javne razloge kojima mogu argumentirati za političke odluke koje će biti u skladu s njihovim sveobuhvatnim vjerovanjima.

Kao što smo vidjeli u primjerima deklariranja i svjedočenja, nejavni razlozi nisu ni na koji način istjerani iz javnog političkog foruma već imaju funkciju da se građani međusobno bolje upoznaju što je u skladu s primarnim ciljem javnog uma, a to je jačanje građanskog prijateljstva i povjerenja. Osim deklariranja i svjedočenja, Rawls ističe još jedan model u kojem poznavanje tuđih nejavnih razloga može doprinijeti ciljevima javnog uma, a to je *rasuđivanje iz pretpostavke*. Rasuđivanje iz pretpostavke pruža onima koji su odani javnom umu način da odgovore onima koji smatraju da su njihove sveobuhvatne doktrine u konfliktu s zahtjevima javnog uma. Rawls ovako opisuje taj model:

„ Argumentiramo na temelju onoga što vjerujemo ili pretpostavljamo, da su religijske ili sekularne doktrine drugih ljudi, i pokušavamo im pokazati da unatoč onome što oni smatraju, i dalje mogu prihvatiti razložnu političku koncepciju koja im dalje temelje za javne razloge. Ideal javnog uma se time jača. Ipak, važno je da to rasuđivanje bude iskreno, a ne manipulativno. Moramo otvoreno objasniti naše intencije i ustvrditi da mi ne prihvaćamo premise iz kojih argumentiramo, već da samo namjeravamo razjasniti ono što smatramo da je pogrešno razumijevanje od strane drugih, i možda jednako od strane nas samih.“³⁶⁰

³⁶⁰ Ibid, 591.

Odmah je potrebno razjasniti dvije stvari. Prvo, mi ne pokušavamo drugima ukazati da je određena politička odluka u skladu s njihovom sveobuhvatnom doktrinom ili da je ta odluka ili zakon opravdano na temelju njihovih nejavnih razloga. Ono što činimo je da pokušavamo ukazati na to da njihovi nejavni razlozi i sveobuhvatne doktrine podržavaju javne razloge na temelju kojih se trebaju opravdati političke odluke ili zakoni. Drugo, iako je rasuđivanje iz pretpostavke u skladu s javnim umom neće uvijek biti mudro pristupiti takvom modelu. Naime, pripadnici sveobuhvatnih doktrina uvijek mogu biti podozrivi prema interpretacijama njihovih učenja koji dolaze od strane onih koji ta učenja ne prihvaćaju. U svakom je slučaju puno bolje kada je to dio projekta kojeg provode određeni članovi koji pripadaju tim sveobuhvatnim doktrinama. No, u svakom slučaju deklariranje, svjedočenje i rasuđivanje iz pretpostavke pokazuju da ideja javnog um ne zanemaruje važnost i motivacijski značaj koji imaju nejavni razlozi.

Sada se možemo osvrnuti i na prigovor koji kaže da će zahtjevi javnog uma poticati hipokriziju među građanima koji će koristiti javne razloge u političkoj raspravi iako u njih uopće ne vjeruju. Naravno da je hipokrizija među građanima veliki problem za cilj građanskog povjerenja kojeg javni um želi postići. No, kako ističe Elster hipokrizija ne mora uvijek voditi na negativnim posljedicama. On navodi da hipokrizija može imati 'civilizirajuću silu' koja može dovesti do pozitivnih posljedica.³⁶¹ Jedna od prednosti javnog uma je da zahtijeva od ljudi da artikuliraju svoja gledišta. Civilizirajuća sila hipokrizije se može manifestirati kada na primjer rasist argumentira za određeni zakon, ali je prisiljen svoje zahtjeve braniti na temeljima javnih razloga. Tokom vremena on ili članovi njegove skupine mogu početi vjerovati u ispravnost samih tih javnih razloga. Ukoliko društveni pritisak ide ka potiskivanju takvih stavova možda se smanji broj ljudi koji će ih u budućnosti zastupati. Ovaj je mehanizam sličan onome kojeg predstavlja Rawls kada izlaže na koji se način početni

³⁶¹ Jon Elster, „Introduction“ u Elster (ur.) *Deliberative Democracy*, 12.

modus vivendi može transformirati u preklapajući konsenzus.³⁶² Jednostavno, tijekom vremena strateški razlozi mogu postati i moralni razlozi.

6.4 Povjerenje i demokratski etos

Sada možemo istaknuti možda najvažniju karakteristiku ideje javnog uma. Ta je karakteristika da se ideja javnog uma u konačnici realizira na nivou samih građana, njihovih međusobnih odnosa i načina na koji promatraju i oblikuju svoj politički, ali i šire shvaćen društveni svijet. Rawls sam to ističe kada kaže da „ se politička filozofija obraća građanima – ne vlastima...Na takav posredan način, ako građani smatraju vaše ideje uvjerljivim, možete promijeniti društvo nabolje, ili realnije, možete spriječiti da postane gore. U demokratskom društvu, politička filozofija, naravno, nema nikakvu vlast, ali može pokušati da se izbori za vlast ljudskog uma.“³⁶³ Vlast ljudskog uma znači dvije stvari. Prvo, zahvatiti vrijednosti i ideje koje se nalaze u javnoj političkoj kulturi, a te su ideje i vrijednosti također nastale iz ljudskog uma. To je uloga političke filozofije koju Rawls naziva „pomirenjem“ s vanjskim svijetom. Drugo, vlast ljudskog uma znači da građani trebaju imati moć da oblikuju svoj društveni svijet. To je „orijentacijska“ uloga političke filozofije. Ideja javnog uma političkog liberalizma upravo spaja ove dvije uloge političke filozofije oblikujući političku argumentaciju u granicama zajedničkih javnih razloga i orijentirajući građane ka mijenjanju političkog svijeta na temeljima odnosa povjerenja i prakticiranja demokratskog etosa da bi se uspostavilo i očuvalo stabilno i pravedno društvo.

Da bi se ta funkcija ispunila nije dovoljno pronaći najbolja načela pravednosti. Iako su načela pravednosti važna jer ona artikuliraju i približavaju našem shvaćanju vrijednosti na kojima se temelji liberalna demokracija ona su i dalje apstraktna i često su dio idealnog dobro uređenog društva unutar kojeg se najbolje vidi funkcija i posljedice takvih načela. No,

³⁶² Rawls, *Politički liberalizam*, 141 – 150.

³⁶³ Intervju „John Rawls: For the Record“ *Harvard Review of Philosophy* (1991)

činjenica je da mi ne živimo u dobro uređenom društvu i na našem putu do ostvarenja takvog društva morat ćemo donositi političke odluke i rješavati političke probleme. Naravno da je važno imati ispravan ideal koji nas orijentira (tome nam može poslužiti hipotetski dogovor kao što je izvorni položaj i načela koja iz njega proizlaze), ali ne možemo aktualne političke probleme riješavati pozivajući se isključivo na ideal. S time se slaže i sam Rawls kada piše o pravničkoj primjeni pravednosti kao pravičnosti:

„Konceptiju pravednosti (odnosno njezina načela) ne treba shvatiti kao metodu odgovaranja na pravnička pitanja, nego kao vodeći okvir, koji ako pravnici iznađu da je uvjerljiv, može orijentirati njihove refleksije, dopuniti njihovo znanje i pomoći u njihovim sudovima. *Od filozofskog gledišta ne smijemo tražiti previše.*“³⁶⁴

Na jednak način i građani u svojstvu glasača ili državnih službenika ne mogu od filozofskog gledišta tražiti sve odgovore, niti bi politička filozofija u nesigurnom i promjenjivom društvenom svijetu trebala nuditi sve odgovore. Načela su dakle sama preapstraktna i vezana uz idelanu teoriju. S druge strane, oslanjanje na što bolje institucionalno uređenje ili što pravedniji ustav također neće riješiti političke probleme jer smo već rekli da i najbolje institucije i najpravedniji ustav dovoljno moćna koalicija interesa može okrenuti u svoju korist i nametnuti svoju moć. Politički liberalizam ima vrlo važnu, ali često zanemarenu dimenziju koja se odnosi na same građane, a ne samo na uređenje institucija ili artikuliranjem pravednih načela.

Moramo dakle osim potrage za pravednim načelima i djelotvornim institucijama naše ideje usmjeriti na 'cement društva' koji postoji i čuva pravednost društva u neidelanim aktualnim okolnostima. Glavni cilj javnog uma političkog liberalizma je pronaći takav 'cement' u ideji građanskog prijateljstva ili građanskog povjerenja. Sam pojam povjerenja je vrlo kompleksan i raznovrstan. Vrlo često se povjerenje odnosi na to da „neka osoba

³⁶⁴ Rawls, *Politički liberalizam*, 328 (moj kurziv)

prosuđuje, deklarativno ili putem navike, da druga osoba ima određenu diskrecijsku moć nad nekim dobrom prve osobe.³⁶⁵ Povjerenje u znanstvenike znači da oni imaju moć ili pravo odrediti što je dobro za nas u mnogim stvarima od prehrane do prijevoza, povjerenje u političare znači da im dajemo određeno diskrecijsko pravo da donose odluke koje su u skladu s našim dobrom. No, osim ovog *vertikalnog* povjerenja gdje mi povjeravamo drugima moć da donose odluke dobre za nas, u liberalnim je demokracijama potrebno i *horizontalno* povjerenje među samim građanima jer su u konačnici oni suvereni demokratske vlasti.

Zdravi demokratski sustavi mogu postojati samo uz određeni stupanj decentraliziranog prihvaćanja zakona i vrijednosti na kojima ti zakoni počivaju. U takvim sustavima najvažnija je uloga građana koji pristaju uz razložno pravedne zakone i suprotstavljaju se nepravednima. Margaret Levi ističe da:

„Malo vlada može preživjeti bez visokog stupnja dobrovoljne suglasnosti od strane njihovih građana. Održavanje vojske, poreza i drugih političkih obveza ovisi o dobrovoljnoj suglasnosti velikog broja pojedinaca koji, iako su dijelom obavezni poštovati zakon i ukoliko je nužno i prisiljeni, prihvaćaju zakone jer su tako odabrali. U suprotnom, i politički i ekonomski troškovi vladanja postaju vrlo visoki.“³⁶⁶

Veza između decentraliziranog prihvaćanja vrijednosti i povjerenja vrlo je jaka zato jer se možemo osjećati sigurni u našim pravima samo kada znamo da ih podupiru i štite naši sugrađani, a ne samo političari ili policija. Naravno da je oslanjanje na povjerenje vrlo krhko i na neki nas način ostavlja ranjivima pred mogućim hirevima i nepoznatima motivima koje imaju drugi, ali u svakom slučaju u političkoj i društvenoj sferi ovisimo o odlukama i ponašanju drugih građana. John Dunn to lijepo ističe kada piše da „u nevjerojatno kompleksnoj podjeli posla o kojoj moderni društveni život nužno ovisi nitko ne može racionalno dovesti u pitanje da ljudska bića trebaju, koliko god je to moguće, društveni život

³⁶⁵ Mathew Festenstein, *Negotiating Diversity* (Cambridge: Polity Press, 2005), 138

³⁶⁶ Margaret Levi, *Consent, Dissent, and Patriotism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 2

ekonomizirati na temelju međusobnog povjerenja, a ne samo na dobro uređenim političkim, društvenim i ekonomskim institucijama.³⁶⁷

Povjerenje je posebno važno u političkom djelovanju u kojem se aktivni građani uključuju u demokratske institucije u kojima trebaju kooperirati kao slobodni i jednaki građani koji dijele zajedničku političku moć. U tom slučaju govorimo o političkom povjerenju koji se manifestira u političkim odnosima među građanima kao glasačima, kao pripadnika raznih udruženja civilnog društva i kao profesionalnih političara ili državnih službenika.

Prihvaćanjem ideje javnog uma i jasnim pokazivanjem da je ta ideja prihvaćena građani tu ideju čine zajedničkim znanjem. Posljedica toga je da jedni u drugima prepoznaju želju, voljnost ili odluku da zajedno djeluju na načine za koje svi mogu vidjeti da su u službi ostvarivanja dobra za svih. Time javni um postaje konstitutivni element odnosa građanskog povjerenja. Važno je opet napomenuti da to ne znači da građani trebaju zanemariti svoje nejavne razloge da bi ispunili zahtjeve javnog uma. Kada bi to bilo slučaj, tada bi povjerenje koje javni um konstituirao bilo nedostižno ili prezahtjevno. No, kao što smo već vidjeli postupci koje Rawls zove *deklariranje*, *svjedočenje* i *rasuđivanje na temelju pretpostavke* jasno pokazuju da ideja javnog uma ne isključuje javno iskazivanje duboke privrženosti nejavnim razlozima. Ali i ti postupci jačaju građansko povjerenje samo ukoliko građani jednako tako iskazuju svoju privrženost ideji javnog uma. U suprotnom se politički i društveni život opet pretvara u sukob između različitih koncepcija dobra ili sveobuhvatnih doktrina.

Ovdje treba biti pažljiv da se ispravno uoči o kojoj se podjeli političkog posla ovdje radi. Naravno da će za suce, izabrane službenike i kandidate za javne službe granice javnog uma biti vrlo čvrste i vjerojatno će biti malo legitimnih prilika u kojima će moći

³⁶⁷ Citirano u Festenstein, *Negotiating Diversity*, 139

manifestirati svoje nejavne razloge. Međutim, delibrativna demokracija koju zahtijeva javni um će sigurno zahtijevati institucionalno uređenje koje će predstavnicima raznih udruženja koje spadaju u civilno društvo dati puno jači utjecaj u političkom forumu nego što ga pružaju aktualne predstavničke vladavine. Na te će se predstavnike granice javnog uma odnositi slabije pa će oni vjerojatno imati više prostora za iznošenje svojih nejavnih razloga u javnom političkom forumu. I naposljetku, na same građane kada glasuju javni se um primjenjuje vrlo široko, čak toliko da mogu iznositi i glasovati u potpunosti na temelju svojih sveobuhvatnih doktrina pod *uvjetom* da postoje javni razlozi koji mogu opravdati njihovu odluku.³⁶⁸ Međutim, važno je vidjeti što znači da postoje javni razlozi iako ih građani ne moraju iznositi već mogu u potpunosti glasovati samo na temelju svojih sveobuhvatnih doktrina. Mislim da je Paul Weithman u pravu kada taj uvjet interpretira na taj način da građani mogu glasovati samo na temelju svojih sveobuhvatnih doktrina, sve dok drugi ne posumnjaju u to da i oni prihvaćaju autoritet javnog uma.³⁶⁹ Ukoliko se kod drugih građana takva sumnja ne pojavi ili ju oni ne iskažu taj se uvjet ne primjenjuje i građani nisu dužni pružiti javne razloge za svoje odluke. No, međutim ukoliko se takva sumnja pojavi „te je drugima potrebno jamstvo njihovog prihvaćanja javnog uma, oni moraju to jamstvo pružiti rasuđivanjem na temelju zajedničke perspektive koju pružaju javni razlozi.“³⁷⁰ Jednako će tako i Rawls reći da se „detalji o tome na koji način zadovoljiti taj uvjet moraju ostvariti u praksi i ne mogu biti određeni pravilima danim unaprijed.“³⁷¹ U tom kontekstu treba gledati i na slučajeve kada su se pojedinci pozivanjem na nejavne razloge koji proizlaze iz njihovih sveobuhvatnih doktrina borili za određena prava i slobode koja mogu biti i opravdana javnim umom kao što je slučaj sa borbom protiv rasizma Martina Luthera Kinga ili borbom abolicionista protiv robovlasništva. U oba se slučaja pozivalo na

³⁶⁸ To je poznati Rawlsov uvjet koji navodi u „The Idea of Public Reason Revisited“, 584

³⁶⁹ Weithman, *Why Public Reason*, 330 - 331

³⁷⁰ *Ibid.*, 331

³⁷¹ Rawls, „The Idea of Public Reason Revisited“, 592

kršćanstvo, a ne na javne razloge. Međutim, pogrešno bi bilo takve slučajeve koristiti kao kritiku javnog uma isticanjem da je javni um previše krut jer bi takve primjere proglasio neopravdanim. Teško da će djelovanje Martin Luther Kinga pobuditi sumnju kod razložnih ateista i agnostika u to da King prihvaća iste razložne vrijednosti kao i oni. No, čak i kada bi se takva sumnja pojavila, King ili netko od njegovih pristaša bi vrlo lako mogao pružiti i javne razloge za svoj cilj. Također, važno je vidjeti i okolnosti u kojima su King i abolicionisti djelovali. Kao prvo to su bile okolnosti duboko nepravednog društva kojem je prvo bilo potrebno uspostaviti osnovna ljudska prava, a ne rješavati probleme razložnog neslaganja.³⁷² Kao drugo, premoćna većina rasista i robovlasnika su bili kršćani. Prema tome, ukoliko je dopušteno rasuđivati ne temelju pretpostavke da bismo pripadnicima određene sveobuhvatne doktrine ukazali da su razložne političke vrijednosti u skladu s njihovom doktrinom, onda je sigurno poželjnije da to čine oni koji ionako pripadaju toj skupini. U ovom slučaju su to kršćani koji se obraćaju kršćanima s argumentima iz kršćanstva. Okolnosti su jako važne za postizanje ideje javnog uma i međusobnog povjerenja – „u dobrim vremenima slijedit ćemo ono što na prvi pogled može izgledati kao isključujuće gledište (daje se što manje prostora nejavnim razlozima), u manje dobrima ono što nam izgleda kao uključujuće gledište (dopušta se više prostora nejavnim razlozima).“³⁷³ U boljim ćemo vremenima vjerojatno češće tražiti da građani ispune uvjet nudeći nam javne razloge odnosno nudeći nam jamstvo da prihvaćaju javni um. Jamstvo koje građani traže je važno za uspostavu odnosa povjerenja, a takvo jamstvo u pluralnim liberlanim demokracijama treba ostvariti javni um.

Upravo to jamstvo na kojem se temelji odnos povjerenja je ono što sam u četvrtom poglavlju rekao da javni um dodaje pukoj potrazi za opravdanjem političkih odluka i zakona. Prisjetimo se što je bilo rečeno. Čak i da imamo situaciju u kojoj su političke odluke

³⁷² Rawls sam ne pristaje na to da se američko društvo u doba segregacije naziva duboko nepravednim, ali ja ne vidim niti jedan razlog zbog kojeg ga ne bismo na taj način okarakterizirali.

³⁷³ Rawls, *Politički liberalizam*, 226.

i zakoni doneseni zbog slučajnosti da ih sve grupe prihvaćaju na temelju svojih nejavnih razloga iste kao i one odluke koje bi donijelo društvo odano ideji javnog uma postoji ono nešto vrlo važno što situaciju u kojoj se odluke donose u skladu s javnim umom razlikuje, a to je odnos povjerenja i građanskog prijateljstva. Rawls je u *Teoriji pravednosti* to lijepo iznio kada je odgovarao na tvrdnje utilitarista da robovlasništvo nije opravdano jer nikada neće maksimizirati sreću. „Postoji realna prednost kada osobe jedna drugoj priznaju da unatoč tome što će teorijski izračuni koristiti uvijek uvijek favorizirati jednake slobode...da oni niti ne žele da stvari ispadnu drugačije.“³⁷⁴ Javno priznanje da ćemo podupirati te slobode čak i ako izračun koristi ispadne drugačije je ono što konstituira odnos građanskog prijateljstva. Ovo javno priznanje *kontrafaktičke stabilnosti* kako ju naziva Lister – da se građani neće povući iz zajedničke kooperacije čak ni *kada* bi im to bilo po nekom racizračunu racionalno ili *kad bi bili* dovoljno moćni da nametnu svoje interese - koje se manifestira prihvaćanjem ideje javnog uma daje pravo značenje riječi građansko *prijateljstvo*. Kako to lijepo ističe Lister - „prijatelj je netko tko te neće izdati ukoliko mu se pruži prilika i osjeti poriv da to učini, a ne netko tko nikada nije bio u prilici da to učini.“³⁷⁵

Dakle, ukoliko ne postoji praktična razlika između slučajne konvergencije oko nekog zakona i javnog opravdanja tog zakona u trenutnoj situaciji, postoji velika razlika u stavu kojeg imamo jedan prema drugom u istoj toj situaciji. Ta će razlika pogotovo doći do izražaja u nekom budućem trenutku, koje vrlo lako može biti karakterizirano raznim krizama koje mogu na različite načine pogoditi građane.³⁷⁶ Ova će razlika sigurno u tom trenutku imati veliki praktični utjecaj na živote građana jer u vremenima kriza sigurno bolje prolaze društva sa čvrstim socijalnim kapitalom od kojih je jedna od najvažnijih značajki upravo povjerenje koje se vrlo lako može pretvoriti u solidarnost.

³⁷⁴ Rawls, *A Theory of Justice*, 168

³⁷⁵ Lister, „Public Reason and Democracy“, 278

³⁷⁶ Važnosti društvenih kriza u Rawlsovoj filozofiji posebno ističe Ana Matan u Uvodu svoje knjige *Teorija političke legitimnosti Johna Rawlsa* (Zagreb: Fakultet političkih znanosti, 2008)

Manifestiranje odanosti javnom umu se kod građana najjasnije vidi u ispunjavanju moralne dužnosti građanstva. Dužnost građanstva je, prisjetimo se, dužnost koja se odnosi na građane kada glasuju (ili na bilo koji drugi način odlučuju) o temeljnim pitanjima političke pravednosti. Primjenjuje se na osobe kada se jedni drugima obraćaju kao građani i postavljaju zahtjeve kako se prisilna moć države treba primjenjivati. Dužnost građanstva nije prisilna moralna dužnost u tom smislu da nikome ne ograničava legalno pravo na slobodan govor i kršenje te dužnosti ne snosi nikakvu zakonsku sankciju. To je u punom smislu riječi moralna, a ne legalna dužnost jednako kao što je povjerenje moralna karakteristika društva čiji bi pokušaj legalnog sankcioniranja proizveo samo kontraučinak na sam odnos povjerenja. Dužnost građanstva mora dakle biti internalizirana od strane samih građana, a ne eksternalno nametnuta. Ukoliko je internalizirana, onda to znači da je dio određenog šireg etosa na temelju kojeg je građani internaliziraju i iskazuju u svojem djelovanju. No, pojam etosa je vrlo nejasan. Od pomoći nam može biti definicija etosa koju daje Jonathan Wolff. Wolff definira etos kao „skup osnovnih vrijednosti, koje mogu biti eksplicitne ili implicitne, interpretirane kao skup maksima, slogana ili načela, koji se onda primjenjuju u praksi.“³⁷⁷ Etos se dakle sastoji od tri stupnja – vrijednosti, načela i prakse – koja sva moraju biti konzistentna ukoliko želimo reći da određene grupa ili društvo ima određeni etos. Tako Wolff ističe da „ukoliko određena grupa tvrdi da prihvaća određene vrijednosti i načela, ali ne nalazimo odgovarajuću praksu, tada možemo reći ta grupa nema etos nego ideologiju.“³⁷⁸

Naravno, sam spomen etosa u političkoj filozofiji odmah asocira na G.A. Cohena i njegov pojam egalitarnog etosa kojeg smo spominjali u prošlom poglavlju. Cohen smatra da bi građani koji su odani vrijednosti jednakosti tu vrijednost trebali manifestirati u svim svojim praksama. Cohen je smatrao da bi se načelo razlike trebalo primjenjivati na sve

³⁷⁷ Wolff, „Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos“, 35

³⁷⁸ Ibidem

osobne izbore kao što je izbor karijere ili na što ćemo potrošiti novac.³⁷⁹ U prošlom smo poglavlju rekli da je takav zahtjev presnažan i previše intruzivan u razložne evaluativne standarde koje ljudi mogu imati u pluralnim društvima. Andrew Williams i David Estlund su iznijeli snažne kritike na taj Cohenov prijedlog ističući da bi on zahtijevao previše ekstenzivan etos koji bi bio u suprotnosti s vrijednostima autonomije i samo-interesa kojeg svi građani imaju, a ukoliko bi Cohen i dopustio neki prostor za samo-interes onda bi se on trebao nekontrolirano širiti i na našu obitelj, voljene, prijatelje, članove istih udruženja ili sveobuhvatnih doktrina.³⁸⁰ Prema tome, ukoliko nam zadanu grupu čine građani pluralnog liberlano demokratskog društva tada etos tog društva ne smije biti previše ekstenzivan ili kako to Rawls kaže 'sve-kontrolirajući' po naš svakodnevni život i odluke.

Mislim da bi ideju javnog uma upravo trebalo shvatiti kao demokratski etos liberlano demokratskih društava, koji se odnosi na samu političku praksu. Kao što smo vidjeli u Wolffovom razlikovanju etosa i ideologije, svrha toga je da skup vrijednosti na kojima liberalne demokracije počivaju ne bude puka ideologija nego pravi etos demokratskog društva koji sadrži vrijednosti, načela i odgovarajuću praksu. *Vrijednosti* demokratskog etosa su ideja pravičnog sustava kooperacije i ideja slobodnih i jednakih građana koje su povezane s činjenicom tereta suđenja ili razložnog pluralizma. Vrijednost pravične kooperacije uz koju su vezane sloboda i jednakost kao političke vrijednosti uvjetuju da pravednost kao temeljnu vrlinu institucija i građana (ne osoba *per se*, ili pripadnika raznih udruženja) shvatimo kao recipročnost. *Načela* su ona koja se nalaze unutar skupa obitelji liberalnih koncepcija pravednosti koja uređuju osnovnu strukturu u skladu s pozadinskim vrijednostima i orijentiraju nas u donošenju opsežnih javnih politika. I na kraju, najvažnija

³⁷⁹ Vidi u G.A. Cohen, „Incentives, Inequality and Community“ *The Tanner Lectures on Human Values*, 13 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992) i „Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice“ *Philosophy and Public Affairs* 26 (1997)

³⁸⁰ Andrew Williams, „Incentives, Inequality and Publicity“ *Philosophy and Public Affairs* 27 (1998); David Estlund „Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls“ *Journal of Political Philosophy* 6 (1998).

značajka demokratskog etosa je sama politička *praksa* koja je određena idejom javnog uma. Načelo liberalne legitimnosti, zahtjev za javnim razlozima u političkoj argumentaciji i moralna dužnost građanstva čine našu političku praksu sukladnom s vrijednostima kao što su recipročnost i kooperacija. Također, javni um, kao što smo vidjeli, zahtijeva i koncepciju demokracije kao deliberativnog projekta koji također pokušava u shvaćanju demokratskog društva eksplicirati spomenute vrijednosti. Prema tome, možemo reći da je javni um etos demokratskog društva – *demokratski etos*.

No, na ovakvo shvaćanje javnog uma nam se mogu pojaviti dva bitna prigovora. Prvi je taj da ovakvo shvaćanje politički liberalizam čini sve manje političkim, a sve više sveobuhvatnim ili barem perfekcionističkim. Razlog za to je zato jer oblikovanje kao etosa ističe kakvi bi građani *trebali* biti, koje bi vrline trebali imati ili koje dužnosti internalizirati. Upravo to zahtijeva i perfekcionistički liberalizam. Drugi je prigovor taj da moralna dužnost građanstva kako je predstavlja Rawls - da građani samo glasuju za one politike za koje smatraju da su interesu svih građana - nije dovoljna da izrazi one vrijednosti na kojima demokratski etos počiva. Opet nećemo imati etos kojeg tražimo, nego ideologiju. Odgovor na ove prigovore će nam razjasniti ideju javnog uma kao demokratskog etosa.

Počet ćemo s prvim prigovorom. Naime, rekli smo da politička praksa mora pokazati da su političke vrijednosti internalizirane. Zato je bilo važno istaknuti da je dužnost građanstva moralna, a ne legalna dužnost. No, jednako tako i egalitarni etos traži da se vrijednost jednakosti internalizira i iskaže u praksi. Perfekcionisti isto tako traže da se vrijednost autonomije ili ljudskog razvoja internalizira i iskaže u praksi. Mislim da je bitna razlika između javnog uma političkog liberalizma i ova dva prijedloga u usmjerenju. Egalitarni etos i perfekcionizam su direktno usmjereni na *samu* koncepciju dobra ili evaluativni standard *sam po sebi*. Prema egalitarnom etosu su, na primjer, sebični interesi loši jer nisu u skladu s vrijednosti jednakosti *iako* mogu doprinijeti poboljšanju položaja

svih u kooperaciji; prema nekim oblicima perfekcionizma pušenje je loše zato jer šteti određenoj osobi čak i kada bi bio slučaj da pušenje ne šteti drugima i da neke osobe užitku pušenja pridaju veću vrijednost nego svome zdravlju. Demokratski etos koji se odnosi isključivo na političku praksu je usmjeren ka drugima kao građanima. Ja ni na koji način ne kršim demokratski etos ukoliko sam motiviran svojim sebičnim interesima sve dok svoje interese ostvarujem u uvjetima pravične kooperacije koje i drugi prihvaćaju. Također, ja djelujem u skladu s demokratskim etosom kada ograničavam ili zabranjujem pušenje zato jer ono šteti nepušačima, a ne zato jer šteti pušačima. Prema tome, naravno da politički liberalizam traži da građani posjeduju određene vrline, ali to će biti „kooperativne vrline političkog života: vrlina razložnosti i osjećaja pravičnosti, duh kompromisa i spremnost da se s drugima nađemo na pola puta.“³⁸¹ Colin Farrelly će te vrline nazvati *vrlinama pravične društvene kooperacije* koje čine „moralne i političke vrline – *tolerancija, građanstvo i pravičnost*.“³⁸² Bilo bi pogrešno smatrati da se isticanjem političkih vrlina koje građani trebaju imati da bi održali pravedno demokratsko društvo politički liberalizam pretvara u sveobuhvatni, jer će svaki ustavni režim zahtijevati aktivnu participaciju građana koji imaju potrebne političke vrline da se taj režim održi.³⁸³ Političke se vrline trebaju iskazivati u političkoj praksi demokratskog etosa, a jedna od tih vrlina koja se direktno odnosi na građane je „dispozicija da se poštuje dužnost građanstva.“³⁸⁴

Sada se možemo okrenuti drugom prigovoru koji kaže da je moralna dužnost građanstva nedovoljna da izrazi vrijednosti demokratskog etosa. U odgovoru na taj prigovor ćemo zahvatiti razliku između fokusiranja na načela pravednosti i fokusiranja na javni um kao demokratski etos. Uzmimo kao primjer načelo razlike koje kaže da su ekonomske i društvene nejednakosti opravdane ukoliko poboljšavaju položaj naslabije stojećih

³⁸¹ Rawls, *Justice as Fairness; A Restatement*, 116.

³⁸² Farrelly, *Justice, Democracy and Reasonable Agreement*, 39

³⁸³ Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 143

³⁸⁴ *Ibid*, 117

pripadnika društva. Prema tome načelu, svaki talentirani građanin može zadržati svoj nejednaki udio ukoliko to doprinosi sveukupnom pareto poboljšanju. Zamislimo sada situaciju u kojoj vlada odluči smanjiti porez na dohodak (nešto što, prisjetimo se iz petog poglavlja, i sam Rawls tvrdi da je u skladu s načelima pravednosti) opravdavajući tu odluku načelom razlike jer smanjenje poreza na dohodak motivira talentirane da budu djelotovorniji u stvaranju viška dobara koje se onda pravedno raspodjeljuje na taj način da poboljšava položaj najslabije stojećih pripadnika društva. Ova je odluka dakle u skladu s načelom razlike. Talentirani građanin, koji je možda sukladno dužnosti građanstva glasovao protiv te odluke jer je mislio da postojeći porez na prihod bolje doprinosi najslabije stojećima, svejedno je opravdan zadržati svoj nejednaki udio zato jer je i ova odluka u skladu s načelom razlike. No, to i nije baš tako. Kako to ističe Farrelly, ova bi odluka bila u skladu s načelom razlike samo u idealnim okolnostima „u kojima su sve nejednakosti u društvu uzrokovane problemom djelotvornosti, a da i ne spominjemo da prije toga treba biti zadovoljen zahtjev pravične jednakosti mogućnosti.“³⁸⁵ Farrelly ističe da su današnja kapitalistička društva daleko od idealnih okolnosti jer su nejednakosti između ostalog uzrokovane „nejednakim mogućnostima u obrazovanju, nejednakostima među spolovima i nepravednim zakonima nasljeđivanja.“³⁸⁶ Da bi se te nejednakosti ispravile potrebne su razne reforme koje su često skupe te vlade moraju podizati stopu poreza, a ne smanjivati. Naravno, druga alternativa je da se zadužuju, ali u posljednjih nekoliko godina imamo dovoljno iskustva da možemo zaključiti da je to pogrešna opcija. Smanjenjem porezne stope na dohodak u aktualnim okolnostima u kojima se društva nalaze, samo će se povećavati i održavati postojeće nepravedne nejednakosti. Prema tome, naš talentirani građanin ne može reći da ne krši demokratski etos time što zadržava svoj nejednaki udio jer je ispunio svoju dužnost građanstva glasujući za drugu alternativu. Moralna dužnost građanstva će od nas

³⁸⁵ Farrelly, *Justice, Democracy and Reasonable Agreement*, 105

³⁸⁶ Ibidem

zahtijevati više od pukog glasovanja za ono što mislimo da su bolje alternative. Što je društvo dalje od pravednog uređenja, to će više od nas zahtijevati kao građana nego što bi to zahtijevalo u dobro uređenom društvu. Što su naše institucije dalje od onih kakve bi trebale izgledati u dobro-uređenom društvu, moralna dužnost građanstva i demokratski etos će biti sve zahtjevniji.

Prisjetimo se da smo u prvom poglavlju pokazali da moralna dužnost građanstva proizlazi iz prirodne dužnosti pravednosti u okolnostima razložnog pluralizma koji je objašnjen teretima suđenja. Prirodna dužnost pravednosti traži od nas da uspostavljamo pravedne institucije tamo gdje ih nema (ukoliko to ne predstavlja prevelik trošak) i da pristajemo uz pravedne institucije i održavamo ih tamo gdje postoje. Zbog činjenice razložnog pluralizma, koju ne treba žaliti, prihvaćamo da nije legitimno nametati drugima svoju savršenu koncepciju pravednosti koja proizlazi iz naših sveobuhvatnih doktrina (kršćanska, utilitaristička, socijalistička, libertarijaniistička, itd.). Iz tog razloga smatramo da oblikovanje pravednih institucija mora biti u skladu s razložnom koncepcijom pravednosti, onom koja svoje temelje nalazi u političkim idejama i vrijednostima za koje očekujemo da se nalaze u preklapajućem konsenzusu (poglavlje 3). Upravo to znači ponašati se u skladu s moralnom dužnosti građanstva.

No, kao što smo vidjeli u 4. i 5. poglavlju društva se mogu kretati ka tome da zadovoljavaju uvjete razložnog pluralizma u domeni koju možemo nazvati multikulturalizam, a da i dalje u ekonomskoj domeni budu nepravedne na taj način što održavaju ogromne i neopravdane ekonomske i socijalne razlike koje aktualno stanje društva sve više udaljavaju od vrijednosti koje se nalaze u preklapajućem konsenzusu i na kojima se temelje liberalne demokracije. Prirodna dužnost pravednosti će u aktualnim okolnostima zahtijevati više od građana i državnih službenika (koje također treba gledati kao građane koji su odgovorni drugim građanima više nego druge skupine) da se uspostave i

održavaju pravedne institucije. Jednako će tako i moralna dužnost građanstva zahtijevati više od građana u aktualnim okolnostima, nego što bi zahtijevala u idealnim okolnostima dobro uređenog društva. Čini mi se da je ovdje važno uočiti razliku između *ideala* javnog uma i *ideje* javnog uma. Ideal javnog uma odnosi se na političku praksu dobro uređenog društva u kojem postoji preklapajući konsenzus, po mogućnosti oko jedne političke koncepcije pravednosti (pravednost kao pravičnost), koja bi trebala taj konsenzus učiniti transparentnim, odnosno dijelom javnog znanja. U tom slučaju će ponašanje talentiranog građanina kojeg smo gore opisali biti u skladu s idealom javnog uma i dužnosti građanstva jer je u skladu s načelom razlike koje se nalazi u središtu preklapajućeg konsenzusa dobro uređenog društva. U idealnim okolnostima građansko povjerenje i demokratski etos već postoje i zahtijevaju da se samo slijede pravedne institucije koje su po definiciji dobro uređenog društva već uspostavljene.

S druge strane, *ideja* javnog uma odnosi se na građane i državne službenike u društvima koja nisu dobro uređena, ali postoje institucije koje mogu dovesti do dobro uređenog društva i te institucije barem nominalno odražavaju liberalno demokratske vrijednosti ili se na njih pozivaju. To su okolnosti većine aktualnih liberalnih demokracija. Ideja javnog uma se prema tome odnosi na političku praksu unutar aktualnih društava i aktualnih okolnosti koje su više – manje daleko od ideala. Praksa koja je u skladu s demokratskim etosom i odnosom građanskog povjerenja u idealnim okolnostima, ne mora biti u skladu s demokratskim etosom i odnosom građanskog povjerenja u neidealnim okolnostima. Kao što smo vidjeli na gornjem primjeru talentiranog građanina, u neidealnim okolnostima njegova praksa ne odražava vrijednosti demokratskog etosa zato jer produbljuje neopravdane razlike i ne vodi ka građanskom povjerenju jer će pogođena skupina njegovo objašnjenje prije shvatiti izrazom cinizma nego građanskog prijateljstva.

Naravno, ne poričem njegovo pravo da zadrži veći udio već samo ističem da ne može svoje ponašanje opravdati pozivanjem na ispunjenje moralne dužnosti građanstva.

Razlikovanje ideje javnog uma i ideala javnog uma nam može pomoći u zahvaćanju dihotomije između javnih i nejavnih razloga. U idealnim okolnostima dobro uređenog društva građani koji uvode nejavne razloge u političku arenu uistinu krše ideala javnog uma i ponašaju se nerazložno. No, u neidealnim okolnostima, kao što smo vidjeli na primjeru Martina Luthera Kinga, uvođenje nejavnih razloga za opravdanje politika kojima bi se ispravile jasne nepravde može voditi istom cilju kao i ideja javnog uma – jačanju građanskog povjerenja i demokratskog etosa. Mislim da je to dobro zahvatio Phillippe Van Parijs u svojoj raspravi o odnosu kršćanske ideje solidarnosti i Rawlsovog načela razlike kad je istaknuo da „čak i da rawlsijanci ne trebaju biti kršćani u dobro uređenom društvu, ipak trebaju biti (nešto kao) kršćani u realnom svijetu.“³⁸⁷ Nejavni razlozi mogu biti dobri da mobiliziraju građane i njihovi savjest u ispravljanju jasnih nepravdi. Štu su u društvu veće i trajnije nepravde to će i javni um biti inkluzivniji za nejavne razloge. Bilo bi suludo optuživati katoličku crkvu da je bila nerazložna jer je na religijskim argumentima mobilizirala katolike da se suprotstave eugenici i sterilizaciji koju je provodio Treći Reich.

S druge strane, isti ti religijski argumenti ne smiju biti premise u javnom opravdanju politika koje idu ka tome da zakonski ili financijski spriječe istraživanja matičnih stanica u današnjim okolnostima. Nerazložno je i opresivno nekome spriječavati liječenje na temelju vjerovanja za koje ne možemo razložno očekivati da ga prihvaćaju svi članovi društva – naime, da je intinrično zlo uzimati stanice od nekoliko dana starih umjetno oplodjenih jajašaca koje se potom uništava. To nikako ne može biti isto kao ubijanje osoba sa downovim sindromom ili negiranje istih prava zbog rasne ili etničke pripadnosti, jer oko ovih slučajeva ne postoji razložno neslaganje.

³⁸⁷Philippe Van Parijs, „Rawlsians, Christians and Patriots“ *European Journal of Philosophy* 1 (1993), 328 – 329.

No, čak i kada dopuštamo uvođenje nejavnih razloga moramo na umu uvijek imati konačni cilj javnog uma, odnosno političkog liberalizma općenito. Taj je cilj inherentno stabilno pravedno društvo. Inherentna stabilnost je ona u kojoj unutar sustava postoje sile koje sprječavaju devijacije od pravednosti, a ne da se pravednost održava izvanjskom agencijom kao što je Hobbesov suveren ili obmanom kao što je Platonov „plemeniti lažljivac“. Poštivanje ideje javnog uma koje jača odnos građanskog povjerenja i oblikuje demokratski etos je garant takve stabilnosti čak i u okolnostima koje su daleko od idelanih. Zato moramo cijelo vrijeme paziti koje su okolnosti u kojima je prikladno iznositi nejavne razloge i u kojima nije. Ne postoji neko strogo načelo koje će neki filozof postaviti i kojeg se moramo pridržavati. Društveni je svijet toliko promjenjiv i ranjiv da smo većinu vremena ostavljeni sami s našom razložnosti i osjećajem pravednosti.

ZAKLJUČAK

Cilj je ovoga rada bio da se prikaže ideja javnog uma kao dio Rawlsovog projekta političkog liberalizma. Suvremena rasprava o javnom umu više nije rasprava isključivo o Rawlsovom projektu već je postala tema o kojoj se raspravlja izvan okvira Rawlsove filozofije. Moj se pristup u ovome radu može tako označiti ortodoksnim pristupom toj temi. Pokušao sam ostati vjeran Rawlsovim postavkama iako je moguće da se neke od mojih interpretacija i zaključaka razlikuju od onoga što je Rawls napisao. To ne smatram velikim problemom jer mi cilj nije bio točna egzegza Rawlsove misli. U zahvaćanju ideje javnog uma mislim da je potrebno zahvatiti širi okvir, a to je politički liberalizam i nekim problemima cjelokupni Rawlsov projekt. Smatram da na neke probleme unutar ideje javnog uma jednostavno nije moguće odgovoriti ukoliko se ne zahvati širi aspekt ili ukoliko se ne objasne neke postavke koje toj ideji prethode. U ovom sam radu pokušao cijeli niz međusobno ovisnih ideja – prirodna dužnost pravednosti, legitimnost, razložnost, stabilnost, konstruktivizam, egalitarizam, građansko povjerenje, deliberativna demokracija – prikazati upravo kroz ideju javnog uma. Nadam se da sam uspio pokazati da ideja javnog uma proizlazi velikim dijelom iz ispunjavanja naše dužnosti pravednosti u uvjetima razložnog pluralizma; da je razložni pluralizam određenim zajedničkim političkim idejama koje stoje u temeljima liberalnih demokracija; da je konstruktivističko gledište ideje javnog uma potrebno za ispravno shvaćanje stabilnosti pravednog društva; da ideja javnog uma utemeljena u zahtjevima pravednosti dopušta egalitarnije distributivne politike koje su bliže idealu demokratske jednakosti i naposljetku da se ideja javnog uma primjenjuje na same građane i da u ne-idealnim uvjetima od njih zahtijeva puno više nego u uvjetima dobro uređenog društva za koje je u prvom redu i osmišljena.

Naravno, niti ideja javnog uma, niti projekt političkog liberalizma ne može odgovoriti na sve probleme koji se nalaze u aktualnim političkim društvima. Najviše što filozofija

politike može učinit jest da određene vrijednosti prikaže aktualnim građanima dovoljno prihvatljivima da ih usvoje i ponašaju se sukladno njima. Najvažnija svrha ideje javnog uma je oblikovati etos građana liberalnih demokracija i pokazati kakvu političku praksu taj etos zahtijeva. Taj je posao posebno važan u situacijama kada građani osjećaju nezadovoljstvo postojećom praksom liberalno - demokratskih institucija ili kada se pojam liberalizma počinje koristiti za politike koje nikako ne bi mogle zadobiti javno opravdanje. Ideja javnog uma nam je posebno važna da u takvim okolnostima ne dođe do erozije povjerenja u ideale liberalnih demokracija.

Čini mi se posebno važnim istaknuti da je projekt javnog opravdanja posebno važan u opravdanju budućnosti Europske Unije. Prema ideji javnog uma kojom sam se u ovom radu bavio projekt Europske Unije koji bi išao ka većoj integraciji trebao bi zadovoljiti uvjete javnog opravdanja što znači da bi argumenti za taj projekt trebali isključivo ležati na javnim političkim vrijednostima kao što su demokratska jednakost, osobne i političke slobode, osobna sigurnost i materijalni prosperitet svih pojedinaca koji trebaju živjeti pod zajedničkim europskim institucijama. Kao što sam tvrdio u ovom radu to trebaju biti argumenti koje svi razložni građani mogu prihvatiti, a ne argumenti koje ne mogu razložno odbaciti. Kada bi ovaj drugi standard bio kriterij veća integracija EU ne bi nikada bila opravdana. No, i standard razložnog prihvaćanja je već dovoljan da odbaci argumente koji bi proizlazili iz parohijalnih interesa pozivajući se isključivo na ekonomsku djelotvornost ili slobodu tržišta pri čemu se zanemaruje uvjet recipročnosti. Također, ovaj standard opravdanja odbacuje i argumente protiv veće integracije kao što je nacionalizam. Mnogi razložni građani ne vide svoj identitet kroz prizmu nacionalizma i zato nacionalizam ne može biti javni razlog. Solidarnost, koja važna za recipročnost, može se, nadam se, ostvariti i bez isticanja nacionalnog identiteta. Nadam se da se može ostvariti uzajamnim prepoznavanjem drugih kao slobodnih i jednakih i identificiranjem s drugima kroz spone zajedničkog građanstva. Smatram da je upravo to

krajnji cilj i svrha ideje javnog uma. Zato je posebno važno javni um spasiti od klasičnog liberalizma i pogrešno shvaćenog liberalnog individualizma.

BIBLIOGRAFIJA

- Ackerman, Bruce. „Political Liberalisms.“ *The Journal of Philosophy* 91 (1994): 364 – 386.
- Ackerman, Bruce i Ayers, Ian. *Voting for Dollars: A New Paradigm for Campaign Finance*. (New Haven: Yale University Press, 2002).
- Alexander, Larry. „Fair Equality of Opportunity: John Rawls’ (Best) Forgotten Principle“, *Philosophy Research Archives* 11 (1985): 197 – 208.
- Anderson, Elizabeth. „What's the Point of Equality?“ *Ethics*, 109 (1999): 287 – 337.
- Arneson, Richard. „Against Rawlsian Equality of Opportunity“, *Philosophical Studies* 93 (1999): 77 – 112.
- Baccarini, Elvio. *Moralna spoznaja* (Rijeka: Izdavački Centar Rijeka, 2007).
- *Sloboda, demokracija, pravednost. Filozofija politike Johna Stuarta Milla* (Rijeka: Hrvatski Kulturni Dom, 1993).
- Baier, Kurt. „Justice and the Aims of Political Philosophy.“ *Ethics* 99 (1989): 771 – 790.
- Barry, Brian. „John Rawls and the Search for Stability.“ *Ethics* 105 (1995): 874 – 915.
- *Kultura i jednakost*, (prev. L. Cesarec i E. Kulenović, Zagreb: Jesenski i Turk, 2006).
- *Justice as Impartiality* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- *Theories of Justice* (Berkeley: University of California Press, 1989).
- Bellamy, Richard. *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise* (London: Routledge, 1999)
- Bilgrami, Akeel. "Notes toward the definition of 'identity'." *Daedalus* 135.4 (2006): 5+.
Literature Resources from Gale. Web. 19 Feb. 2010.
http://go.galegroup.com/ps/i.do?&id=GALE%7CA154694504&v=2.1&u=uni_lj&it=r&p=LitRG&sw=w
- Bohman, James. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, Democracy*. (Cambridge: MIT Press, 1997).
- „Public Reason and Cultural Pluralism“ u Gerald Gaus i Fred D'Agostino (ur.) *Public Reason*. (Dartmouth: Ashgate, 1998).
- Casal, Paula. „Why Sufficiency is Not Enough?“, *Ethics* 117 (2007): 296 – 326.
- Chan, Joseph. „Legitimacy, Unanimity and Perfectionism.“ *Philosophy & Public Affairs* 29 (2000): 5 – 42.

Christiano, Thomas. „Cohen on Incentives, Inequality, and Egalitarianism“ u Gaus, Gerald; Favor, Christi; Lamont, Julian (ur.) *Essays on Philosophy, Politics and Economics* (Stanford: Stanford University Press, 2010)

Ci, Jiwei. *Two Faces of Justice*. (Cambridge, Harvard University Press, 2006).

Cohen, G.A. *Self – Ownership, Freedom and Equality*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

- „Incentives, Inequality and Community“ *The Tanner Lectures on Human Values*, 13 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992): 262 – 329.

- „Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice“ *Philosophy and Public Affairs* 26 (1997): 3 – 30.

Cohen, Joshua „Moral Pluralism and Political Consensus“ u Cohen, Joshua. *Philosophy, Politics, Democracy* (Cambridge: Harvard University Press, 2009).

- „Privacy, Pluralism and Democracy“ u Cohen, Joshua. *Philosophy, Politics, Democracy* (Cambridge: Harvard University Press, 2009).

- „Democratic Equality“, *Ethics* 99 (1989): 727 – 751.

- „Procedure and Substance in Deliberative Democracy“ u Bohman, James i Rehg, William (ur.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: MIT Press, 1997)

- „Deliberation and Democratic Legitimacy“ u Bohman, James i Rehg, William (ur.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: MIT Press, 1997)

- „For Democratic Society“ u Samuel Freeman (ur.) *The Cambridge Companion to Rawls*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

- „Democracy and Liberty“ u Elster, Jon. (ur.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

D'Agostino, Fred. "Public Justification", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/justification-public/>.

- *Free Public Reason*. (Oxford: Oxford University Press, 1996).

Dahl, Robert. *Demokracija i njezini kritičari* (prev. Mirjana Paić Jurinić; Zagreb: Politička Kultura; 1999),

Dreben, Burton. „On Rawls and Political Liberalism“ u Samuel Freeman (ur.) *The Cambridge Companion to Rawls*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

- Dryzek, John. *Deliberative Democracy and Beyond*. (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Dworkin, Ronald. *Sovereign Virtue*. (Cambridge: Harvard University Press, 2000).
- Elster, Jon. "Comments on Krouse and MacPherson", *Ethics* 97 (1986): 146 – 153.
- „The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory“ u Bohman, James i Rehg, William (ur.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: MIT Press, 1997).
- „Introduction“ u Elster, Jon. (ur.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). ..
- Estlund, David. *Democratic Authority*. (Princeton: Princeton University Press; 2008).
- „The Survival of Egalitarian Justice in John Rawls's *Political Liberalism*.“ *The Journal of Political Philosophy* 4 (1996): 68 – 78.
- „Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls“ *Journal of Political Philosophy* 6 (1998): 99 – 112.
- Farrelly, Collin. *Justice, Democracy and Reasonable Agreement*. (New York: Palgrave Macmillan, 2007).
- Fearon, James. „Deliberation and Discussion“ u Elster, Jon. (ur.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 44-45.
- Festenstein, Mathew. *Negotiating Diversity* (Cambridge: Polity Press, 2005)
- Freeman, Samuel. *Rawls*. (London: Routledge, 2007).
- „*Political Liberalism* and the Possibility of a Just Democratic Constitution.“ u Freeman, Samuel. *Justice and the Social Contract*. (Oxford: Oxford University Press, Oxford, 2007).
- „Rawls and Luck Egalitarianism“u Freeman, Samuel. *Justice and the Social Contract*. (Oxford: Oxford University Press, Oxford, 2007).
- “Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View.” *Philosophy and Public Affairs*, 30 (2008): 105 – 151.
- „Constitutional Democracy and the Legitimicay of Judicial Review.“ *Law and Philosophy* 9 (1991): 327 – 370.
- „Deliberative Democracy: Sympathetic Comment“ *Philosophy and Public Affairs* 29 (2000): 371 – 418.
- Gambetta, Dego. „'Claro!': An Essay on Discursive Machismo“ u Elster, Jon. (ur.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)
- Gaus, Gerald. F. *Social Philosophy* (London, M.E. Sharpe Inc. 1999).

- *Contemporary Theories of Liberalism* (London: Sage Publications, 2003).
 - *The Order of Public Reason*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
 - „On the Appropriate Mode of Justifying a Public Moral Constitution“ (neobjavljeni članak).
 - „Liberal Neutrality: A Compelling and Radical Principle“ u Steven Wall i George Klosko, (ur.) *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory* (Oxford: Rowman & Littlefield, 2003)
- Gaus, Gerald i Vallier, Kevin. „The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity: The Implications of Convergence, Asymmetry and Political Institutions“, *Philosophy and Social Criticism* 35 (2009): 51 – 76.
- Gauthier, David. *Morals by Agreement*. (Oxford: Oxford University Press, 1986).
- Gibbard. Allan. „Constructing Justice.“ *Philosophy and Public Affairs* 20 (1991): 264 – 279.
- Gilbert, Paul. *Cultural Identity and Political Ethics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010).
- Grey, Thomas. „The Disintegration of Property“ u Richard A. Epstein (ur.) *Modern Understandings of Liberty and Property*, (New York: Garland, 2000).
- Gutman, Amy i Thompson, Dennis. *Democracy and Disagreement* (Cambridge: Harvard University Press, 1996)
- Habermas, Jurgen. „Reconciliation Through Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism.“ *Journal of Philosophy* 92 (1995): 109 – 131.
- Hampton, Jean. „The Common Faith of Liberalism“ u Hampton, Jean. *The Intrinsic Worth of Persons* (uredio Daniel Farnham; Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- Hayek, F.A. *The Mirage of Social Justice*.(London: Routledge, 1998;prvo izdanje 1976).
- *The Constitution of Liberty*. (Chicago: University of Chicago, 1960).
- Herman, Barbara. „Editor's Foreword“ u John Rawls, *Lectures in the History of Moral Philosophy*. (Cambridge: Harvard University Press, 2000).
- Holmes, Stephen i Sunstein, Cass. *The Costs of Rights: Why Liberty Depends on Taxes*. (New York: W.W. Norton & Company, 1999).
- James, Aaron. „Constructing Justice for Existing Practices: Rawls and Status Quo.“ *Philosophy & Public Affairs* 33 (2005):281 – 316.
- Kelly, Erin. „Inequality, Difference, and Prospects for Democracy.“ (neobjavljeni članak)
- Kitcher, Philip. *Science in Democratic Society* (New York: Prometheus Books, 2011);

- Klosko, George. „Political Obligation and Natural Duties of Justice.“ *Philosophy & Public Affairs* 23 (1994): 251 – 270.
- „Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism.“ *The American Political Science Review* 91 (1997): 635 – 646.
- *Democratic Procedures and Liberal Consensus*. (Oxford: Oxford University Press, 2000),
- Krasnoff, Larry. „Consensus, Stability, and Normativity in Rawls' Political Liberalism.“ *The Journal of Philosophy* 95 (1998): 265 – 292.
- Kukathas, Chandran i Pettit, Philip. *Rawls: A Theory of Justice*. (Stanford: Stanford University Press, 1990).
- Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy*. 2nd edition. (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- „Left-Liberalism Revisited“ u Christine Sypnowich (ur.) *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G.A. Cohen* (Oxford: Oxford University Press, 2006)
- Laver, Michael. *Privatne želje i politika*. (Zagreb: Jesenski i Turk, Zagreb, 2005).
- Larmore, Charles. *The Morals of Modernity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- *The Autonomy of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
- Levi, Margaret. *Consent, Dissent, and Patriotism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Levine, Andrew. „Rewarding Effort“. *Journal of Political Philosophy* 7 (1999): 404 – 418.
- Lister, Andrew. „Public Justification and The Limits of State Action“, *Politics, Philosophy, Economics* 9 (2010): 151 – 175.
- „Public Reason and Democracy“ *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 11 (2008): 273 – 289.
- Macedo, Stephen. „In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases?“ u George, Robert i Wolfe, Christian (ur.) *Natural Law and Public Reason* (Washington: Georgetown University Press, 2000)
- Mandle, Jon. *What's Left of Liberalism? An Interpretation and Defense of Justice as Fairness*. (Lanham: Lexington Books, 2000).
- „The Reasonable in Justice as Fairness.“ *Canadian Journal of Philosophy* 29 (1999).
- Matan, Ana. *Teorija političke legitimnosti Johna Rawlsa* (Zagreb: Fakultet političkih znanosti, 2008).

Matković, Tomislav; Šućur, Zoran i Zrinščak, Siniša. „Inequality, Poverty, and Material Deprivation in New and Old Members of European Union“ *Croatian Medical Journal* 48 (2008): 636 – 652.

Michelman, Frank. „Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law“ u Samuel Freeman (ur.) *The Cambridge Companion to Rawls*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Moon, J. Donald. *Constructing Community*. (Princeton: Princeton University Press, 1995).

Moore, Margaret. „On Reasonableness.“ *Journal of Applied Philosophy* 13 (1996).

Mueller, Nora; Buchholz, Sandra i Blossfeld, Hans – Peter. „Wealth Inequality in Europe and the Delusive Egalitarianism of Scandinavian Countries“ (neobjavljen članak)

Nagel, Thomas. „Rawls and Liberalism“ u Samuel Freeman (ur.) *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge; Cambridge University Press, 2003.

- „Moral Conflict and Political Legitimacy“, *Philosophy & Public Affairs* 16 (1987): 215 – 240.

- *Equality and Partiality* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

Nozick, Robert. *Anarhija, država, utopija* (prev. B. Jakovlev; Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003).

Nussbaum, Martha. „Perfectionist Liberalism and Political Liberalism; A Response to Joseph Raz“ <http://uchicagolaw.typepad.com/faculty/2008/11/perfectionist-1.html>

- „Perfectionist Liberalism and Political Liberalism“, *Philosophy & Public Affairs* 39 (2011): 3 – 45.

- „Rawls's *Political Liberalism*. A Reassessment.“ *Ratio Juris* 24 (2011): 1 – 24.

Okin, S.M. „Book Review of *Political Liberalism*“, *American Political Science Review*, (1993).

O'Neill, Martin. i Williamson, Thad. „Property –Owning Democracy and the Demands of Justice“; *Living Reviews in Democracy*, Vol. 1 (2009).

Pavičević, Đorđe. *Pravda i politika: nasleđe i granice političke filozofije Džona Rolsa* (Beograd: Edicija Reč, 2011).

Pogge, Thomas. *Realizing Rawls* (Cornell: Cornell University Press, 1989).

Prijic – Samaržija, Snježana i Zelić, Nebojša. „Overlapping Consensus: Normative Understanding and Doxastic Voluntarism“ *Croatian Journal of Philosophy* 9 (2009): 101 – 115.

Quong, Jonathan. *Liberalism Without Perfection* (Oxford: Oxford University Press; 2011).

Rawls, John. *A Theory of Justice* (Cambridge, Harvard University Press, 1971/rev.edition 1999)

- *The Law of Peoples with 'The Idea of Public Reason Revisited'* (Cambridge, Harvard University Press, 1999).

- *Politički liberalizam* (prev. F. Grgić, Zagreb:Kruzak; 2000).

- „Legal Obligation and the Duty of Fair Play“ u *Collected Papers* (Cambridge, Harvard University Press, 1999).

- „Reply to Alexander and Musgrave“ u *Collected Papers* (Cambridge, Harvard University Press, 1999).

- “The Independence of Moral Theory” u *Collected Papers* (Cambridge, Harvard University Press, 1999).

- „Kantian Constructivism in Moral Theory“ u *Collected Papers* (Cambridge, Harvard University Press, 1999).

- „The Idea of Overlapping Consensus“u *Collected Papers* (Cambridge, Harvard University Press, 1999).

- „The Domain of the Political and Overlapping Consensus“*Collected Papers* (Cambridge, Harvard University Press, 1999).

- “The Idea of Public Reason Revisited“ u *Collected Papers* (Cambridge, Harvard University Press, 1999).

- „A Kantian Conception of Equality“ u *Collected Papers* (Cambridge, Harvard University Press, 1999).

- *Lectures in the History of Moral Philosophy* (uredila Barbara Herman, Cambridge: Harvard University Press, 2000).

- *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge:Harvard University Press; 2001).

- *Lectures on the History of Political Philosophy* (Cambridge, Harvard University Press, 2007).

Raz, Joseph. *Moralnost slobode* (prev. M. Pavlin i M. Matulović; Zagreb, Kruzak; 2007).

- „Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence.“ *Philosophy & Public Affairs* 19 (1990): 3 – 46.

Reiman, Jeffrey. „Abortion, Natural Law and Liberal Discourse: A Response to John Finnis“ u Robert P. George i Christopher Wolfe (ur.) *Natural Law and Public Reason*. (Washington: Georgetown University Press, 2000).

Ryan, Sharon, "Wisdom", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/wisdom/>>.

Scanlon, Thomas. *What We Owe to Each Other*. (Cambridge: Harvard University Press, 2000).

Scheffler, Samuel. „What is Egalitarianism?“ *Philosophy and Public Affairs* 31 (2003): 5- 39.

Schwartzman, Micah. “The Completeness of Public Reason”, *Philosophy, Politics, Economics* 3 (2004): 191 – 220.

- „The Sincerity of Public Reasons“ *Journal of Political Philosophy* 19 (2011): 375 – 398.

- „The Ethics of Reasoning from Conjecture“ (neobjavljen članak).

Sen, Amartya. *Razvoj kao sloboda*, (prev. Tanja Mišćević, Beograd: Filip Višnjić, 2002).

Simmons, A. John. “Justification and Legitimacy.” *Ethics*, 109, (1999): 739 – 771.

Stokes, Susan C. „Pathologies of Deliberation“ Elster, Jon. (ur.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)

Sunstein, Cass. *Designing Democracy: What Constitutions Do?* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Talisso, Robert. *Democracy and Moral Conflict*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)

Taylor, Robert S. „Self-Realization and Fair Equality of Opportunity.“ *Journal of Moral Philosophy* 1.3 (2004): 333 – 347.

Tyler, Tom. „Legitimacy and the Empowerment of Discretionary Legal Authority: The United States Supreme Court and Abortion Rights“ *Duke Law Journal* 43 (1994): 703 – 815.

Van Parijs, Philip. *What (If Anything) Can Justify Capitalism?* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

- *What's Wrong With Free Lunch?* (Boston: Beacon Press, 2001).

- „Rawlsians, Christians and Patriots“ *European Journal of Philosophy* 1 (1993): 309 – 342.

Waldron, Jeremy. „The Theoretical Foundations of Liberalism“ u Waldron, Jeremy. *Liberal Rights* (Cambridge, Cambridge University Press, 1993).

- “John Rawls and Social Minimum“ u Jeremy Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers 1981- 1991*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

- “Special Ties and Natural Duties. “*Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993).

- „Mr. Morgan's Yacht“ u Christine Sypnowich (ur.) *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G.A. Cohen* (Oxford: Oxford University Press, 2006)

- *Law and Disagreement* (New York: Oxford University Press, 1999).
- „Religious Atributions in Public Deliberation“ *San Diego Law Review* 30 (1993): 817 – 848.
- Walzer, Michael. *Područja pravde* (prev. I. Vujačić, Beograd, Filip Višnjić, 2000).
- Weinstock, David. „Saving Democracy from Deliberation“ u Beiner, Robert i Norman, William (ur.) *Canadian political philosophy: contemporary reflections*. (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- Weithman, Paul. *Why Political Liberalism?* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Wellman, Christopher Heath and Simmons, A.John. *Is There a Duty to Obey the Law?* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005).
- Wenar, Leif. „Political Liberalism: An Internal Critique.“ *Ethics*, 106 (1995).
- Williams, Andrew. „Incentives, Inequality and Publicity“ *Philosophy and Public Affairs* 27 (1998): 225 – 247.
- Williams, Bernard. „Review of John Rawls's *Political Liberalism*“, *London Review of Books*, (1993).
- „Realism and Moralism in Political Theory“ u Williams, Bernard. *In the Beginning was the Deed*, (Princeton: Princeton University Press, 2005).
- Wolff, Jonathan. „Fairness, Respect and Egalitarian Ethos“ *Philosophy and Public Affairs* 27 (1998): 97 – 122.

SAŽETAK

Predmet ovog rada je ideja javnog uma kao najvažniji dio teorije političkog liberalizma Johna Rawlsa. Ideja javnog uma podrazumijeva da će zakoni i političke odluke u pluralnim liberalnim demokracijama biti opravdane na temelju javnih političkih vrijednosti slobode, jednakosti, pravičnosti i da se pluralizam različitih koncepcija dobra treba shvatiti kao proizvod slobodnog korištenja ljudskog uma u uvjetima slobodnih institucija. Ideju javnog uma razumijem kao dio koncepcije pravednosti kao recipročnosti – slijeđenje naših interesa je ograničeno uvjetima koje mogu prihvatiti svi sudionici kooperacije. Uvjeti kooperacije određeni su sadržajnom idejom razložnosti koja uključuje javne političke vrijednosti pravičnosti, slobode, jednakosti i tereta suđenja (razložni pluralizam). U ovom radu zastupam tezu da se javni um treba shvatiti konstruktivistički što znači da su javno opravdane one odluke koje razložni građani mogu prihvatiti iako će postojati javni razlozi koji su u suprotnosti s tom odlukom. Ideja javnog uma koju branim u ovom radu je time suprotstavljena shvaćanju javnog opravdanja koje smatra da su političke odluke opravdane ukoliko ih prihvaćaju svi građani unutar svojih koncepcija dobra. Smatram da je takvo shvaćanje javnog uma pogrešno jer ne može opravdati distributivne politike egalitarnog liberalizma i ovisi o kontingentnim značajkama vrijednosnih sustava koje građani prihvaćaju. U ovom radu pokazujem kako ideja javnog uma može opravdati snažnija distributivna načela i da to opravdanje može biti stabilno unatoč promjenama u koncepcijama dobra koja postoje u aktualnom društvu. Također, tvrdim da liberalna ideja javnog uma od građana u aktualnim okolnostima zahtijeva određeni etos liberalnog građanstva koji traži veću demokratsku participaciju koja na taj način jača sponu građanskog povjerenja i građanskog prijateljstva.

SUMMARY

The subject of my thesis is the idea of public reason which is the essential part of John Rawls's political liberalism. Idea of public reason demands that public justification of binding laws and political decisions in plural liberal democracies must be in terms of public political values of freedom, equality, fairness and that pluralism of conceptions of good should be understood as a product of free exercise of human reason under free institutions. I argue that idea of public reason is a part of conception of justice as reciprocity which means that pursuit of our self-interest is constrained by terms that can be accepted by all participants in cooperation. Fair terms of cooperation are determined by substantive notion of reasonableness that includes public political values of fairness, freedom, equality and burdens judgement (reasonable pluralism). I argue that idea of public reason should be understood as constructivist political justification according to which political decisions are publicly justified if they are based on reasons all reasonable citizens can accept even though there are public reasons against this decision. Idea of public reason that I defend in this work is in opposition to alternative view of public reason according to which political decisions are justified only if citizens can justify them within their conceptions of good. I argue that understanding of public reason is wrong because it can not justify distributive politics of egalitarian liberalism and it depends on contingent features of evaluative standards citizens actually accept. I argue that idea of public reason can justify more stronger distributive principles and that justification can be more stable despite possible changes in actual evaluative standards. Also, I argue that liberal idea of public reason demands certain ethos from liberal citizens that requires stronger political participation that strengthens bounds of mutual trust and civic friendship.