

JAVNI UM KAO POLITIČKI IDEAL: SHVATANJE DŽONA ROLSA

Abstrakt: Tekst razmatra Rolsovu ideju javnog uma kao središnji deo njegove koncepcije političkog liberalizma. Ideja javnog uma je shvaćena dvostruko, kao norma opravdanja i kao politički ideal. U tekstu su takođe razmotrene neke kritike Rolsove koncepcije i naznačeni mogući načini na koji se Rols može odbraniti od njih. Osnovne teze u tekstu su da se Rolsova koncepcija javnog uma može odbraniti od standardnih kritika, ali i da sama razotkriva ograničenja političkog ideala liberalne demokratije. Dosledno shvaćen, politički ideal liberalne demokratije mora se odreći pretenzija na moralnu superiornost i oslanjati se na moralni konsenzus koji može biti potvrđen javnim umom političkog društva.

Ključne reči: javni um, Džon Rols, politički liberalizam, moralni konsenzus, javno opravdanje.

U poslednjoj fazi razvoja teorije pravde Džona Rolsa (John Rawls) jedan pojam je imao istaknuto mesto. To je pojam javnog uma (public reason)¹. Pojam javnog uma nije novi pojam. U anglosaksonskom govornom području on se upotrebljava najkasnije od Hobsa i odnosi se na prirodu političkih odluka. Kod samog Hobsa, ovaj pojam je blizak klasičnom pojmu državnog razloga i njegov sadržaj čine odluke suverena. Prema Hobsu, potrebna je jedna, javna ličnost koja će personifikovati ličnost države i čije će odluke važiti kao obavezujući razlozi za postupanje. Često se u ovom smislu navodi Hobova rečenica iz prepiske sa biskupom Batlerom: „Niti moji

¹ Koliki je značaj sam Rols pridavao ovom pojmu pokazuju njegovi stalni pokušaji da ga doradi i redefiniše. Njegova poslednja dela posvećena su tome. Novi predgovor iz 1996. godine za knjigu *Politički liberalizam* čiji je najveći deo posvećen ideji javnog uma, kao i tekst *Još jednom o ideji javnog uma*, objavljen zajedno sa studijom *Pravo naroda* 1999. godine su njegovi poslednji samostalno napisani radovi posle serije moždanih udara koje je preživeo. U nedavno objavljenoj knjizi *The Legacy of John Rawls*, koja pretenduje da stavi tačku na nasleđe ovog filozofa, tri od osam tekstova, posvećenih posebnim temama, bavi se idejom javnog uma (Brooks and Freyenhagen, eds., 2005).

nit i biskupovi razlozi nisu javni razlozi“ (navedeno prema, Gauthier, 1995). Javni razlozi moraju važiti za sve: a takve su samo suverene odluke. Pravda kao javno dobro moguća je samo kada postoji suveren koji može da arbitrira, koji ima poslednju reč i moć da iznudi svoju odluku. Javni um se u ovom smislu, kod velikog broja autora, shvata kao um države, bilo kako da je ona uređena.

Rolsova ideja je drugačija. Za njega javni um nije um autorizovane ličnosti ili političkog tela koje, prema određenim pravilima, donosi političke odluke. Njegova ideja javnog uma ne odnosi se na državu, nego na političko društvo. Dakle, na građane koji, kao slobodni i jednaki, pokušavaju jedni drugima da opravdaju sistem prinudnih pravila koji moraju svi da slede. Stoga je javni um za njega zajednička tačka gledišta koju građani zauzimaju kada politički uređuju međusobne odnose. Javni um je normativni politički ideal. Rols smatra da je politički ideal oko koga bi građani zapadnih društava mogli postići konsenzus zasnovan na javno prihvaćenim razlozima poredak liberalne demokratije zasnovan na dva principa pravde koje on predlaže.

Pojam javnog uma se ne pojavljuje se u Rolsovoj najpoznatijoj knjizi *Teorija pravde*. U ovoj knjizi se govori o pojmu uslova javnosti. Uslov javnosti je spoljašnje, formalno ograničenje prihvatljivim načinima opravdanja i predstavlja najvažnije formalno obeležje dobro uređenog društva. Društvo je, najkraće rečeno, dobro uređeno kada opravdanje njegovih osnovnih ustanova može zadovoljiti uslov javnosti. Uslov javnosti je u bliskoj vezi sa idejom javnog opravdanja. Opravdanja koja ne mogu da zadovolje uslov javnosti nisu prihvatljiva. U kasnijim radovima Rols razrađuje ideju uslova javnosti i naziva ga *puni uslov javnosti*, čiji je sadržaj izložen kroz trostepeno tumačenje. Trostepeno tumačenje uslova javnosti uključuje „punu koncepciju javnosti“ u kojoj se pretpostavlja ne samo da mora biti poznato da „svako prihvata i zna da svi drugi prihvataju“ predložene principe pravde, nego moraju biti poznati i razlozi zbog kojih neko prihvata predloženu koncepciju, kao i metode propitivanja i načini zaključivanja pomoću kojih se dolazi do ovih principa i na osnovu čega ih on smatra opravdanim. Ovo tumačenje uslova javnosti se može shvatiti kao ideja javnog opravdanja koja može služiti kao test kada je uslov javnosti zadovoljen.

Od 1985. godine Rols uvodi ideju javnog uma, koja još potpunije specifikuje uslov javnosti. Ideja javnog uma je po mom sudu najvažnija i najkontroverznija nova ideja koju Rols uvodi nakon *Teorije pravde*. Ona ima dvostruku ulogu: ona je normativni princip opravdanja (Scanlon, 2003: 157 i dalje) i politički ideal (PLs: 253 i dalje). Radi se o složenoj ideji, o idealu političkog poretka koji se može opravdati javno, kada građani dobrovoljno, jedni sa drugima upotrebljavaju svoje intelektualne i moralne sposobnosti.²

Javni um kao norma opravdanja

Javni um kao norma političkog opravdanja sintetiše dve ideje. Prva je ideja društvene racionalnosti, za koju Rols koristi i izraz razložnost, a druga je ideja javnosti.

Prvo pitanje na koje treba odgovoriti jeste, šta je umno u javnom umu. Rols upućuje na način donošenja političkih odluka. Način donošenja odluka u političkom društvu on opisuje kao um tog društva: „Političko društvo i svaki zaista razložan i racionalan akter, bez obzira da li se radi o pojedincu, porodici ili udruženju, ili čak konfederaciji političkih društava, ima svoj način formulisanja planova, svrstavanja ciljeva po prioritetu i donošenja odluka u skladu sa tim. Način na koji političko društvo to čini je njegov um; njegova sposobnost da to čini takođe je njegov um, iako, u drugom smislu: to je intelektualna i moralna moć ukorenjena u sposobnosti njegovih članova“ (PLs: 253).

Različiti tipovi političkih poredaka različito uređuju način donošenja odluka. U autokratskim ili aristokratskim porecima, um društva jeste um vladara, jednog ili nekolicine. Javni um ili preciznije javna upotreba uma je karakteristična za demokratska društva, jer je u demokratskim društvima um onih koji vladaju isti kao um onih nad kojima se vlada. Javni um ne pravi razliku građana na vlasti i građana podanika u pogledu njihove racionalnosti. Svi građani se shvataju kao slobodni i jednaki. Zbog toga Rols kaže da će oni koji

² Stoga nije čudno kada Brus Ekerman kaže da će „politički liberalizam preživeti ili zamreti u naporu da konstruiše konstitutivni oblik javnog uma – onaj koji će dopustiti veoma različitim vrstama ljudi da zajedno razmišljaju o temeljnim pitanjima društvene pravde.“ (Ackerman, 1994: 368).

„odbacuju ideju ustavne-demokratije ... naravno odbacivati i ideju javnog uma“ (LP: 32).

Umnost o kojoj Rols govori jeste poseban slučaj društvene racionalnosti, koja se odnosi na donošenje važnih političkih odluka. Javni um je ograničen u ovom pogledu. Ne spadaju svi oblici društvene racionalnosti u ovu kategoriju. U takozvani, nejavni um, spadaju ustanove civilnog društva, mediji, univerziteti i sva druga javna mesta na kojima se raspravlja o pitanjima javnosti, ali se ne donose obavezujuće odluke koje se odnose na sve građane i ne zahteva se njihovo sprovođenje pomoću državnog aparata prinude.

Drugo važno pitanje jeste šta je to što je javno u javnom umu. Um je javan na tri načina (PLs: 253-254, PN: 171). Prvo to je um javnosti, odnosno um publike koja učestvuje u političkim raspravama, a u demokratskim društvima publiku čine svi građani. Drugo um je javan jer je predmet koji razmatra dobro javnosti (*res publica*). Treće, on je po prirodi i sadržaju javan. Njegova priroda i sadržaj su javni jer se izražavaju u javnom rasuđivanju. Po prirodi je javan jer ga određuju ideali koji su izraženi političkom koncepcijom pravde koja se oslanja na javnu političku kulturu, a po sadržaju jer se sam um upotrebljava zajedno sa drugima (neskriveno). Javni um je, u ovom pogledu, samorefleksivan, njegovi principi opravdanja se odnose i na njega samog (Solumn, 1993: 735). Ideal javnog um mora moći biti opravdan pomoću javnog uma, odnosno samo pomoću razloga koji su javno pristupačni i odnose se na osnovnu političku povelju društva koja građane tretira kao slobodne i jednake.

Praktična posledica treće odlike javnosti javnog uma jeste veoma značajna. Javni um se mora moći prikazati kao ishod i vodilja javnih rasprava i debata koje zadovoljavaju princip reciprociteta³. Političko društvo se konstituiše radom javnog uma, koji polazi od principa implicitnih u javnosti i preispituje ih u javnosti u kojoj publika slobodno ispoljava sposobnost praktičnog rasuđivanja. To je način na koji javni um deluje kao norma političkog opravdanja.

³ Na ovom mestu se ideja javnog uma približava Habermasovoj ideji idealne govorne situacije (ili Apelovoj idealne komunikativne zajednice), ali se ne radi istim idejama. Ključna razlika sastoji se u domenu rekonstruisane situacije. Rolsova ambicija nije da utemelji političku koncepciju u filozofskim idejama istine ili ispravnosti, nego samo da pokaže da ona može shvatiti kao ishod slobodne upotrebe uma, ma kakve druge karakteristike imala. U svrhu postizanja konsenzusa nije neophodno da pretpostavimo da je ona istinita ili ispravna, što takođe ne znači da nije.

Racionalnost javnog uma počiva na tri osobine:

Prvo, javni um je opšti u dva smisla. On je, najpre, univerzalan jer uključuje moralne i intelektualne sposobnosti svih građana koji su spremni da se, pod određenim uslovima, u svom javnom delovanju orijentišu prema zaključcima praktičnog rasuđivanja. Takva je po njegovom sudu velika većina građana. Veoma mali broj razloga bio bi isključen iz razmatranja, i to su razlozi onih građana koje iznose građani koje Rols naziva nerazložnima, a koji po njemu mogu biti „suludi i agresivni“. U drugom smislu, javni um je opšti jer su predmeti njegovog razmatranja najtemeljnija javna dobra: osnovna pravda i suštinski ustavni elementi. Javni um definiše samo najopštije elemente koncepcije pravde i način na koji se oni uklapaju u ustav i tumače. On ostavlja otvorenim mnoga pitanja za ustavnu konvenciju ili zakonodavna tela.

Drugo, javni um deluje neskriveno, odnosno, nastoji da isključi elemente koji mogu rezultirati u političkoj ili ideološkoj manipulaciji. Ne postoje skriveni razlozi koji su odlučujući. Izgradnja političkog ideala treba da potvrdi da ne postoji potreba da pretpostavljamo postojanje „skrivenih ruke“, neprozirne racionalnosti koja uređuje odnose iza leđa građana: bilo u obliku bezlične „nevidljive ruke“, čiji je model tržište, ili u obliku lične „mračne ruke“, oličene u diktatorskom sistemu preferencija.

Treće, javni um je dovoljno i kompletno objašnjenje nastanka i funkcionisanja političkog poretka. Javni um se ne oslanja ni na šta drugo osim na dugoročnu i slobodnu upotrebu uma u javnosti. Očekivanje je da je on sposoban da se vremenom nametne kao jedini politički autoritet u pogledu nekoliko najvažnijih pitanja o vrednostima zajedničkog života, koji je sposoban da ponudi javnu osnovu opravdanja u pogledu dogmatskih moralnih neslaganja, koja su nerešiva unutar javnog polja. Ovaj zahtev nije toliko jak koliko to na prvi pogled izgleda. Da postoji zajednička osnova koja je rezultat delovanja praktične racionalnosti u javnosti ne znači da su sporovi rešivi, odnosno da su sva razložna uverenja podjednako razložna ili da je jedno od njih najrazložnije na osnovu dostupnih svedočanstava. Ideja je da se pokaže da postoji zajednički praktični um (razložnost i racionalnost) koji građane vodi u različitim pravcima, čak i kada je njegova javna upotreba, sa tačke gledišta pojedinca, iskrena i potpuna. Zajednička osnova se može rekonstruisati kao politički

ideal javnog uma, koji treba da bude sposoban da iznese teret opravdanja za postizanje konsenzusa oko principa ispravne ravnoteže političkih vrednosti koje mogu pravedno raspoređivati prednosti i tere te društvene saradnje.

Javni um kao politički ideal

Naravno, gorenavedni uslovi ne bi bili ni od kakve koristi ukoliko se ne bi moglo pokazati da javni um može generisati određeni politički ideal. Bez adekvatnog opisa političkog ideala teorija bi ostala na nivou ispraznih normativnih razmatranja. Rols smatra da je javna politička kultura zapadnih društava sposobna da opravda i generiše najvažnije elemente liberalno-demokratskog poretka. Javni um kao politički ideal liberalno-demokratskog poretka sadrži sledeće elemente: pitanja i forume, ideju demokratske koncepcije građanstva, sadržaj javnog uma. Javni um, prema tome, definiše teme, prostor, učesnike i principe autoritativne političke rasprave. Skoro svaki od ovih elemenata zaslužuje posebnu raspravu. Na ovom mestu ćemo se ograničiti samo na grubi opis i neke sporne tačke.

Teme koje javni um delegira za javno prosuđivanje jesu samo teme koje se tiču suštinskih ustavnih elemenata i osnovne pravde. One su specifikovane principima pravde i tiču se osnovnih prava i sloboda i društvenih nejednakosti. Nisu sve političke teme pitanja javnog uma, niti su sve odlučive sa stanovišta javnog uma. Na primer, o pitanjima zaštite okoline, finansiranja umetnosti i mnogih drugih javnih politika mora se odlučivati većinskim principom.

Društveni prostor javnog uma Rols naziva forumima. Forumi javnog uma se odnose na zvanična mesta i zvanične uloge u kojima se građani bave javnim zastupanjem. To su političke partije tokom kampanje i njihovi kandidati u javnim istupima, parlament, građani na izborima itd. Uzorna ustanova jesu sudovi i posebno Vrhovni sud (ovde Rols misli na Vrhovni sud u ulozi Ustavnog suda) koji ima obavezu da javnosti obrazloži svoje odluke i pokaže na kojim principima, praksama i dokumentima su zasnovane njihove odluke.

Rols razlikuje učesnike u službenoj ulozi od građana. Javni um u tom smislu određuje ideal demokratskog građanstva koji definiše kako se građani odnose među sobom kada stupaju u političke odnose unutar osnovne strukture društva, odnosno kada odlučuju o

tome kada i kako će se vršiti prinuda jednih nad drugima. Njihovo uzajamno ophođenje mora biti u skladu sa principom legitimiteta koji predviđa da je „vršenje političke moći opravdano kada se vrši u skladu sa ustavom, ako je razložno da očekujemo da će njegove osnovne elemente potvrditi svi građani u svetlu principa i ideala koji su im prihvatljivi kao razložni i racionalni“ (PLs: 258).

Ideal demokratskog građanstva uključuje i građanske dužnosti koje se ne mogu zakonski propisati. Jedna je dužnost građanske uljudnosti (*duty of civility*) koja podrazumeva da imaju moralnu obavezu da svoje političke stavove, vrednosti i postupke, uključujući i glasanje⁴, objasne drugim građanima u svetlu politički vrednosti javnog uma, a ne polazeći od svojih moralnih, religijskih ili filozofskih uverenja. U ovu građansku dužnost spada i „spremnost da se drugi saslušaju i nepristrasnost pri odlučivanju kada bi bilo razložno da se njihova gledišta usklade“ (*isto*).

Druga važna dužnost građana jeste da mogu razumeti kako politički ideal javnog uma deluje. Ona podrazumeva da građani imaju određeno obrazovanje o političkom poretku kako bi mogli biti punopravni i aktivni građani tokom celog života. To podrazumeva i obavezu da „obrazovanje dece obuhvati poznavanje njihovih ustavnih i građanskih prava, kako bi, na primer, znali da u njihovom društvu postoji sloboda savesti i da otpadništvo nije krivično delo po zakonu; a sve zato da bi se osiguralo da njihova dalja pripadnost određenim sektama, kada postanu punoletni, ne bude zasnovana samo na nepoznavanju osnovnih prava ili u strahu od kazne za prekršaje koji ne postoje.“ (*isto*, 239)

Sadržaj političkog ideala javnog uma čine dve vrste političkih vrednosti. Najpre, to su supstantivni principi pravde, odnosno neki iz porodice liberalnih principa pravde, a najbolje je da to budu principi pravde kao nepristrasnosti. „U dobro uređenom društvu, dakle, javno shvatanje pravde pruža uzajamno priznatu tačku gledišta sa koje građani mogu prosuđivati njihove zahteve za politička prava u odnosu na političke ustanove ili jedan prema drugome“. (JFR, 9).

⁴ Neki su, zbog toga, smatrali da Rols sam čin glasanja smatra javnim činom. Međutim, ovde se ne radi o proceduri glasanja, što je tehničko pitanje čiji je cilj da isključi manipulacije, pritiske itd. Radi se o prirodni glasanja kao diskrecionog, tajnog čina. Rols smatra da naša odluka u tom smislu mora moći biti obrazložena javnim razlozima koji su razumljivi drugima i da imamo moralnu obavezu da naše javne, ne privatne, razloge za glasanje izložimo testu javnosti.

Druga vrednost odnosi se na „smernice za propitivanje: principe rasuđivanja i pravila za dokazivanje u čijem svetlu građani treba da odluče da li se supstantivni principi pravilno primenjuju i da utvrde zakone i politike koji ih najviše zadovoljavaju“ (isto, 265). Smernice su važne kako građani, a posebno građani na vlasti ne bi primenjivali principe pravde polazeći od vlastitih obuhvatnih učenja i time doveli u pitanje kompletnost političke koncepcije pravde.

Svaka od ovih tačaka političkog ideala javnog uma bila je predmet posebne kritike i zaslužuje posebnu pažnju, koju joj ovde ne možemo pokloniti. Rasprava je dobila mnogo novih dimenzija i u prvi plan su izbile različite varijante demokratske i pluralističke alternative Rolsovoj teoriji. Politički liberalizam otvorio je nova pitanja o odnosu liberalizma i demokratije, religije, nacionalizma, feminizma itd.

U daljem tekstu ću se usredsrediti samo na one teme i kritike koje su u neposrednoj vezi sa onim što je, prema mom mišljenju, središnji problem Rolsove teorije. To je odbrana umne vere u mogućnost postizanja moralnog konsenzusa koji bi služio kao javna osnove za opravdanje pravedne sheme saradnje u liberalno demokratskim društvima. Za Rolsa, podsetimo se, to znači pokazati da građani u dovoljnoj meri raspoložu intelektualnim i moralnim sposobnostima da, pod razložno povoljnim uslovima, mogu uspostaviti shemu saradnje zasnovanu na odnosima uzajamnog poštovanja. Rols je tokom karijere delimično modifikovao svoje gledište o tome koji su to „razložno povoljni uslovi“. Zbog toga ću najpre razmotriti razloge koji su Rolsa naveli da u drugoj knjizi *Politički liberalizam* modifikuje svoju teoriju i uvede u igru ideal javnog uma.

Modifikovana ponuda: Politički liberalizam i Teorija pravde

U svojoj prvoj knjizi *Teorija pravde* Rols je verovao da bi građani prihvatili principe pravde kao moralno ispravne ukoliko bi ih prepoznali kao fer ponudu za uređenje društvene saradnje (što se dokazuje argumentom iz prvobitnog položaja), ukoliko ne nameću nepodnošljive moralno-psihološke terete (argument o teretu prihvatanja) i ukoliko mogu funkcionisati kao javna povelja dobro uređenog društva (argument o kongruenciji). Rolsa, u *Političkom liberalizmu*, brinu dve mogućnosti koje proizilaze iz toga da dva principa pravde, kako su protumačeni u *Teoriji*, predstavljaju samo jedan od

legitimnih oblika ispoljavanja slobodne upotrebe intelektualnih i moralnih sposobnosti. Jedna mogućnost jeste da neki građani mogu odbiti da prihvate dva principa pravde zato što smatraju da se oni zasnivaju na filozofskom učenju koje odbacuje ono što oni smatraju izvorom krajnjih vrednosti. Građani vernici imaju dobrog razloga da odbace dva principa pravde ukoliko u paketu moraju prihvatiti i opravdanje koje se za njih nudi, jer u njihovim očima, i nakon iskrenog i trajnog prosuđivanja, načelo moralne autonomije nije značajnije od vrednosti koje je bog objavio. Slično može važiti i za druge građane: utilitariste, pluraliste, metafizičare itd. Druga mogućnost jeste da, čak i ako prepoznaju snagu ovih razloga, oni mogu za njih predstavljati neprihvatljiv teret, jer ih teraju da se odreknu svojih učenja o tome koje su krajnje vrednosti u životu. U liberalno demokratskom društvu uređenom prema *Teoriji pravde*, ovi građani bi mogli izgubiti moralnu orijentaciju.

Ove dve mogućnosti bi mogle dovesti do toga da takvo društvo, čak i ako bi jednom bilo postignuto, ne bi moglo da opstane u istom obliku tokom vremena. Zbog toga Rols u *Političkom liberalizmu* modifikuje ponudu. Umesto delimično obuhvatne moralne teorije, on iste principe nudi kao politički ideal, i pokazuje kako je u pogledu njega moguće postići konsenzus unutar granica praktičnog uma. Slobodna upotreba intelektualnih i moralnih sposobnosti nas ne vodi do javne afirmacije iste moralne koncepcije, nego do preklapanja moralnih koncepcija unutar granica praktičnog političkog rasuđivanja. Politički ideal je predstavljen kao istovremeno neutralan u odnosu na različita moralna i druga razložna obuhvatna učenja i kao suštinski deo svakog od njih. Njegovo izvođenje se mora moći predstaviti kao ishod slobodnog i javnog političkog promišljanja građana, koji u svojim ne-javnim životima istovremeno razvijaju shvatanje o tome šta u životu predstavlja krajnju vrednost.

Samo politička koncepcija može biti javna u punom smislu reči i predstavljati ispoljavanje zajedničke ljudske umnosti. Privatna i asocijativna upotreba intelektualnih i moralnih sposobnosti je pluralna. Zbog toga Rolsa sada brine obrnuta mogućnost, da ono što je ishod zajedničke ljudske umnosti, politička koncepcija, ne bude tumačena unutar granica privatne i asocijativne upotrebe praktičnog uma. Na taj način bi politički ideal, mada opravdan nezavisno od svih obuhvatnih učenja, naknadno dospao pod kontrolu neke od njih. Tu-

mačenje principa pravde iz nekog obuhvatnog učenja imalo bi slične učinke kao i njegovo opravdanje samo na osnovu jednog od njih.

Zbog toga Rols politički ideal predstavlja kao ideal javnog uma, način na koji građani rasuđuju kada raspravljaju o političkim pitanjima vezanim za osnovnu pravdu. Prihvatajući ovaj ideal, građani „prihvataju kao dužnost da usvoje određenu formu javnog diskursa“ (PLs: 283). Reč je o obliku javnog diskursa koji se u potpunosti odvija unutar javnog uma, koji poštuje imanentne principe pravde, kao i usvojene smernice i pravila propitivanja, dokazivanja i upotrebe svedočanstava. Ova dužnost je moralna po karakteru i podrazumeva da ovakvoj formi diskursa dajemo prednost nad privatnim i asocijativnim moralnim normama i pravilima raspravljanja. Ona je ispunjena kada poštujemo ideal javnog uma i njime izražene principe legitimnosti, a poštujemo ih kada: „a) dajemo veoma veliku i normalno preovlađujuću težinu idealu koji on propisuje; b) verujemo da je javni um na odgovarajući način kompletan, što znači da za veliku većinu fundamentalnih pitanja, a po mogućstvu i sva, pravi odgovor daje kombinacija ili ravnoteža samo političkih vrednosti; i konačno c) verujemo da konkretno mišljenje koje mi predložimo, kao i zakon ili politiku koji su na njemu zasnovani, izražavaju razložnu kombinaciju i ravnotežu tih vrednosti“ (isto: 282-283).

Ovako dopunjena i izmenjena teorija pravde treba da pruži odgovor na još jedan od konflikata koji opterećuje savremena društva: da li „vera i demokratija“ mogu produktivno sarađivati u pravednom društvu ili se moraju uvek iznova sukobljavati. Ovde se pojam *vera* koristi u najširem značenju i odnosi se na učenja koja se ne oslanjaju na racionalno-kritičko preispitivanje uverenja i koja ne teže demonstraciji izvesnosti i opštosti znanja, uobičajeno za prosvetiteljsku tradiciju. Ono što je ovde važnije jeste da Rols nadmoćnost *političkog liberalizma* u odnosu na *pravdu kao nepristrasnost* vidi upravo u tome da on zadržava osobenosti liberalnog političkog poretka, a da istovremeno u svoje legitimaciono telo može uključiti i građane vernike, koji se pri tome ne moraju odreći najznačajnijih delova vlastitih učenja. Vrlina političkog liberalizma jeste da i oni mogu aktivno podržavati principe liberalnog političkog poretka i istovremeno slediti vlastita učenja bez velikih psiholoških i socijalnih troškova.⁵

⁵ Ova teza je dosta osporavana prigovorom o shizofrenoj strukturi ličnosti građanina, koju navodno pretpostavlja Rolsova teorija, koji su prinuđeni da u različiti-

Zbog toga, Rols smatra da *Politički liberalizam* uspostavlja adekvatniju ravnotežu javnih političkih razloga, jer, u najmanju ruku, može pružiti odgovor na veći broj konflikata nego *Teorija pravde*. On smatra da postoje tri osnovne vrste konflikata koje ugrožavaju stabilnost (iz ispravnih razloga) savremenih liberalno-demokratskih društava:

„Tri su osnovne vrste spornih pitanja koja građane dovode u sukob: sporovi koji proističu iz nepomirljivih sveobuhvatnih doktrina; oni koji proističu iz razlika u statusu, klasnom položaju ili zanimanju, ili razlika u etnicitetu, rodu ili rasi; i konačno, oni koji proističu iz tereta rasuđivanja. Politički liberalizam se prevashodno bavi prvom vrstom konflikata. On smatra da čak iako su sveobuhvatne doktrine nepomirljive i ne mogu ostvariti kompromis, građani koji afirmišu razložne doktrine ipak mogu imati zajedničke razloge druge vrste, odnosno javne razloge date kroz političku koncepciju pravde. Takođe verujem da takvo društvo može da razreši i drugu vrstu sporova koja uključuje konflikte temeljnih interesa građana – političkih, ekonomskih i socijalnih ... Politički liberalizam se eksplicitno ne bavi ovim konfliktima već prepušta da ih razmotri pravda kao nepristrasnost ili neka druga razložna koncepcija pravde. Konačno, konflikti koji proističu iz tereta rasuđivanja uvek postoje i ograničavaju obim mogućeg sporazumevanja“ (PN: 224-225)

Prednost *političkog liberalizma*, dakle, jeste u tome što je u stanju da apsorbuje veći broj destabilišućih konflikata nego *pravda kao nepristrasnost*. Rolsu je ovaj korak ka još većoj apstrakciji bio potreban da bi izbegao potencijalna neslaganja koja mogu ugroziti stabilnost principa pravde. U pluralističkim društvima takvi su, između ostalih, doktrinarni konflikti koji se prenose u političko polje. Stoga je potrebno ove konflikte pacifikovati i, ako je njihovo izmirenje nemoguće, izbeći. Doktrinarni konflikti ne smeju postati poli-

tim sferama života slede različiti skup pravila i različite načine zaključivanja na koje ih nagoni javni um. Prigovor se pojačava i često naziva „opravdavajuća shizofrenija“ (Daniels, 2000: 148-153) jer građani moraju da vode „dvostruko moralno knjigovodstvo“. Ovaj argument ima više verzija od kojih su neke trivijalne, ali u njegovom jačem obliku, preklapajući konsenzus i javni um zahtevaju od građana da čine značajne moralne kompromise koji ugrožavaju njihov moralni integritet: najpoznatiji su slučajevi dubokih moralnih neslaganja kao što su abortus, verske prakse u školama, zaštita životinja itd. Uzrok toga je neodgovarajuće povučena linija javno-nejavno, odnosno političkog i moralnog, koja dovodi u pitanje saglasnost javnih razloga i ne-javnih vrednosti. O ovom problemu će biti posebno raspravljano

tički konflikti ili su šanse da se ostvari pravedno i stabilno društvo veoma male. *Teorija pravde* ne daje dovoljno značaja ovim sukobljavanjima i otvara prostor da oni kontaminiraju političko polje. Duboka doktrinarna uverenja su prema Rolsu, od pojave hrišćanstva postala važna, a sa pojavom reformacije i izvor sukobljavanja. To je stanje stvari koje se nije promenilo, bez obzira na prosvetiteljsko obećanje da će napredak znanja voditi razrešenju doktrinarnih političkih sporova. Štaviše, nauka je postala strana u doktrinarnom političkom sporu, jer je malo naučnih znanja postalo neproblematični deo javne kulture, a nedovoljan broj političkih pitanja, pokazalo se, razrešiv opšte priznatim naučnim metodama.

Odgovarajuća ravnoteža razloga u javnom političkom polju, stoga, mora uzeti u obzir značaj doktrinarnih neslaganja i uvažavati makar ona koja nisu rezultat indoktrinacije, manipulacije, ideologije ili prisile. Stoga politička koncepcija mora tražiti način da razreši ove sporove, neke tako što će dovesti do izmirenja, a druge tako što će ih zaobići. Metod pomirenja i metod izbegavanja su stoga dva osnovna mehanizma javnog uma kada su u pitanju duboki doktrinarni sporovi. Na taj način, politički liberalizam ostvaruje bolju ukupnu ravnotežu razloga, bez obzira na gubitke koji se mogu uočiti kada teoriju posmatramo sa neke specifičnije, moralne ili filozofske, tačke gledišta. Za mnoge je, međutim, ovo bio žalostan ishod napora iz *Teorije pravde*.

Kritike: moralni i filozofski gubitak

Postoje dve osnovne linije kritike Rolsove shvatanja javnog uma kao koncepcije koja proizvodi gubitke. Jedna se tiče etičkog gubitka, a druga filozofskog gubitka, odnosno priznanje kapitulacije filozofije pred politikom.

a) Najvažniji moralni gubitak jeste odricanje od koncepta (racionalne) moralne autonomije pojedinca. Odricanjem od koncepta autonomije Rols dopušta kao moralno opravdane određene neliberalne nepolitičke (nejavne) prakse, koje njegovu poziciju dovode u opasnu blizinu konzervativizma, kako ovaj pojam razumeju američki liberali. Politički liberalizam ne garantuje građanima političko okruženje koje promovise uslove za ostvarenje racionalne moralne autonomije pojedinaca. Umesto toga, Rols smatra da je dovoljno da

bude zagarantovana politička autonomija. To se može videti već iz nove formulacije prvog principa, mada Rols i posebno razmatra ovo pitanje (PL: 72, 81). Racionalna moralna autonomija nije za njega puna autonomija pojedinca, jer mu odriče pravo da živi u skladu sa koncepcijom dobra koju je izabrao ukoliko ona protivreči načelu autonomije, odnosno, odbacuje mogućnost dobrovoljnog odricanja od autonomije u ime nekih drugih vrednosti. Rols smatra da je politička autonomija dovoljna da pojedinci funkcionišu kao građani tokom celokupnog života i da, prema tome, ostvaruju građanska prava koja im njihova politička zajednica obezbeđuje. Ne samo da nema potrebe da se bliže specifikuje način na koji će to činiti, nego takva specifikacija može biti destabilišuća za samo liberalno okruženje. Ostvarivanje moralne autonomije ostaje moguće unutar nejavne, privatne i asocijativne sfere. Ono se politički ohrabruje samo u meri u kojoj je to neophodno da pojedinci budu punopravni građani tokom celokupnog života. Sve preko toga za Rolsa bilo bi neopravdano favorizovanje jedne etičke koncepcije u odnosu na ostale, koje ne može biti opravdano unutar granica javnog uma.

Ono što je problematično za kritičare jestu potencijalno konzervativne posledice ovakvog shvatanja autonomije: moguće favorizovanje *status quo*, koji je inače opterećen nasleđenim i duboko ukorenjenim nepravdama i moguća legitimacija neliberalnih praksi unutar liberalnog poretka koje vređaju moralni osećaj za pravdu iskrenih i doslednih liberala.

Kao prvi izvor konzervativizma u Rolsovoj novoj koncepciji vidi se njegovo insistiranje na javnoj političkoj kulturi kao osnovi opravdanja. O kakvoj političkoj kulturi je reč? Izvori javne političke kulture su za njega veoma ograničeni, ona „obuhvata političke ustanove ustavnog poretka i javne tradicije njihovog tumačenja (uključujući tumačenje od strane pravosuđa), kao i istorijske tekstove i dokumente koji su deo opšteg znanja (PL: 14). U ovom delu se čini da je politički liberalizam konzervativan, da parazitira na praksi liberalnih institucija. Zbog toga, nekim autorima, on izgleda kao anglo-američki provincijalizam (Ackerman, 1994: 376), štaviše, pogrešno protumačen (Klosko, 1993).

Osim toga, postavlja se pitanje kako se osloniti na političku kulturu ako imamo u vidu negativnu tradiciju zapadne političke kulture i saznanje iz mnogih socioloških i politikoloških studija da je

„prožimajuća netolerancija liberalnih građana jedna od najbolje potvrđenih činjenica moderne političke nauke“ (Klosko, 1993: 352)? Tu su i veliki padovi Rolsove omiljene ustanove, Vrhovnog suda SAD, kao *Dred Scot vs. Sanford* (1857) ili *Korematsu vs. United States* (1944), koje opravdavaju ropstvo na pretpostavci da su robovi oruđa i da kao takvi nemaju građanska prava ili opravdavaju „stvranje vojnih područja“ tokom Drugog svetskog rata „za isključenje pojedinaca u cilju sprečavanja špijunaže i sabotaza“, u koje su zatvarani amerikanci japanskog porekla i koje do danas nisu opovrgnute.

Majkl Sandel, nastavljajući se na ovu liniju kritike, dokazuje da Rolsov način rasuđivanja o politici čak podrazumeva da bi u slavnoj predsedničkoj debati o ropstvu Linkoln-Daglas, Rols morao zauzeti stranu Daglase, jer su javni razlozi bili na njegovoj strani, dok je Linkoln, pozivajući se na tada sporne moralne i religijske vrednosti, protivno javnom umu, pozivao na ukidanje ropstva (Sandel: 1994: 1777-79; 1996: 21-23).

Odgovor na ovu vrstu kritike je dosta jednostavan, jer se u Rolsovom slučaju radi o idealu javnog uma, koji razvija idealizovane koncepcije saradnje slobodnih i jednakih građana na razložnim osnovama. Stoga, on može jednostavno odgovoriti da ovi elementi političke kulture naprosto nisu razložni, odnosno nisu rezultat slobodne upotrebe intelektualnih i moralnih sposobnosti slobodnih i jednakih građana. Stoga je za njega Linkolnovo stanovište bilo razložno, možda najrazložnije, dok Daglasovo naprosto nije (PN: 221). Daglasovo stanovište zbog toga ne bi ni bilo unutar javnog uma te problem koji Sandel identifikuje i ne postoji. Na sličan način se može odgovoriti i na prethodne kritike. Ne kaže Rols da je njegova koncepcija prihvatljiva zato što je u skladu sa javnom političkom kulturom i što se može opravdati pozivajući se na razloge prisutne u javnoj političkoj kulturi, nego zato što je i pravedna i opravdiva na takav način.

Mnogi kritičari zaboravljaju prvi deo opravdanja principa pravde kojim se Rols ne bavi eksplicitno u *Političkom liberalizmu*, jer pretpostavlja da se, uz određene izmene mogu formulisati isti oni argumenti iz *Teorije pravde* koji bi isključivali takve razloge. Rols smatra da nema potrebe da ponavlja celu konstrukciju i da, ukoliko želi svako to može učiniti za sebe, ali i smatra da ona ispravlja sva ona krivljenja koja mogu biti rezultat neprihvatljivih uticaja unutar

javne političke kulture, na sličan način, na koji je ova konstrukcija pročišćavala naše promišljene sudove o pravdi u *Teoriji pravde*. Pozivanje na političku kulturu u *Političkom liberalizmu* izražava relativno jednostavnu ideju, da je dobro uređeni poredak nemoguć tamo gde ove vrednosti nisu na neki način implicitno prisutne u javnoj političkoj kulturi datog društva i razumljive njihovim građanima, a ne da bilo koje ideje koje oni dele imaju isti normativni značaj.

Rols nema problem sa delom kritike koji ga optužuje za jednu vrstu provincijalizma. Štaviše, on svesno prihvata ograničenja svoje teorije i ne želi da vlastitu koncepciju liberalne demokratije smatra moralno superiornim političkim idealom pogodnim za sva društva. Vrednost ideje javnog uma jeste u tome što eksplicira pretpostavke pod kojima se liberalno-demokratsko društvo može shvatiti kao koherentni ideal dobro uređenog društva. To što prihvatanje vrednosti liberalne demokratije zavisi od mnogih kulturnih, istorijskih i socijalnih pretpostavki ne umanjuje njenu normativnu vrednost, ali dovodi u pitanje moralnu aroganciju sa kojom se njene vrednosti ponekad zastupaju. Pojam javnog uma omogućava nam da i liberalnu demokratiju sagledamo tako što ćemo njene vrednosti reflektovati na nju samu. To što se one ne ispoljavaju kao liberalne u svim sferama života i što u nekim okolnostima ne generišu i opravdavaju liberalni poredak, može se shvatiti kao normativni gubitak, ali i kao teorijski doprinos samorazumevanju liberalizma.

Drugi izvor konzervativizma u Rolsovoj novoj koncepciji jeste stroga demarkaciona linija između privatne i javne sfere. Prigovor sastoji u tome da je linija privatno-javno previše čvrsto i preusko povučena i da to ima konzervativne implikacije koje mogu biti opasan izvor socijalne represije. Formativna društvena represija u ovom pogledu nije ništa manje opasna od direktne državne represije. Prigovor jeste da je javni um u ovom pogledu previše uzak i da ne dopušta (ili dopušta pod nejasnim kriterijumima) „izlazak u javnost“ nekih asocijativnih praksi koje su organizovane hijerarhijski i ohrabruju proizvodnje nejednakosti (Benhabib, 1989b, Fraser and Lacey, 1995, Charney, 1998, Walzer, 1984). Unutar porodice, crkvi, klubova, biznisa, mada ne i unutar političkih ustanova dopuštene su prakse koje nisu predmet političkih diskusija. Rolsu se ne prigovara samo da su ove ustanove kao „crne kutije čiji su poslovi izvan političke teorije pravde, ili izvan domena regulacije i intervencije“ (Fraser and Lacey,

1995: 242) nego da se radi o lošoj sociologiji koja ne uzima dovoljno ozbiljno socijalne odnose moći koji mogu prerasti u suptilne vrste dominacije, nalik na privatnu vlast (Walzer, 1984: 321-322).

Rols na ovaj prigovor može odgovoriti na tri načina, od kojih svaki eliminiše jedan deo prigovora, mada ga ne odbacuje u celosti.

Najpre, problemi o kojima se ovde govori najčešća nisu predmet osnovne pravde ili suštinskih ustavnih elemenata, dakle nisu deo javnog uma. Naravno, to ne znači da ti problemi nisu značajni, nego da je potrebna druga vrsta teorije da bi se odgovorilo na njih. Rols naglašava da se on bavi sa nekoliko osnovnih i dugotrajnih problema koji opterećuju liberalno demokratsko društvo. Naravno, ukoliko ovi problemi mogu ugroziti osnovne političke vrednosti ustavni režim ima pravo da se umeša da bi „ojačao vrednosti tolerancije i uzajamnog poverenja i obeshrabrio različite vrste religiozne i rasne diskriminacije ...on time ne postaje perfekcionista država kakvu nalazimo kod Platona ili Aristotela“ (PL: 195). Probleme koji ne sežu do nivoa osnovnih vrednosti poretka ne moramo rešavati pomoću javnog uma nego ih možemo rešavati na nivou zakonodavstva ili drugim javnim politikama koje ne protivreče osnovnim ustavnim elementima.

Drugo, Rols je spreman da prihvati da je ponekad opravdano uvoditi razloge sadržane u njihovim obuhvatnim moralnim učenjima u javno političko polje (PL: lii), što u prvobitnoj verziji nije bilo dopušteno (PL: 10). Rols navodi dva, dosta nespretno formulisana, uslova pod kojima je to opravdano. Prvi je da se time ojačava ideal javnog uma, drugi je da se u dogledno vreme mogu formulisati javni razlozi koji mogu podržati ono zbog čega su različita moralna filozofska ili religijska učenja bila uvedena. Ideja je da se u političkoj borbi može dopustiti i pozivanje na nepolitičke vrednosti ukoliko su u pitanju grupe kojima su ugrožena osnovna prava. Primer za to jeste slučaj Martina Lutera Kinga i borbe crnaca za politička prava, čiji su argumenti polazili od obuhvatnih, religijskih i moralnih, učenja.

Konačno, preveliko omekšavanje granice javno-nejavno može voditi do urušavanja same distinkcije i dovesti do prekomernog političkog mešanja. Ovaj argument je uspešno razvio Iuan Černi kroz poređenje koncepcije javne sfere Šejle Benhabib i Rolsovog shvatanja javnog uma (Charney, 1998) razvijajući ideju Džudit Šklar da je razgraničenje privatnog i javnog osobena crta liberalizma: „[Libera-

lizam] mora odbaciti samo ona učenja koja ne poznaju nikakvu razliku između sfera ličnog i javnog. ... Važno mesto u liberalizmu nije toliko gde će ova crta biti povučena, nego da ona bude povučena i da ni pod kojim okolnostima ne sme biti ignorisana ili zaboravljena“ (Shklar, 1998: 6). Preduslov za slobodan asocijativni i lični život jeste upravo stavljanje određenih oblasti života izvan sfere političkog. Politička prinuda mora biti poslednji izlaz za ljude ukoliko žele i da poštuju zajedničke norme saradnje i da sačuvaju moralni integritet. Rolsov javni um jeste upravo težak i osetljiv projekat postavljanja i stalnog preispitivanja ove granice, ali se identiteti građanina i čoveka, već od Aristotela, ne smeju izjednačavati.

b) Drugi navodni gubitak koji je doneo politički liberalizam jeste filozofski. Izraz filozofski gubitak koji koriste mnogi autori odnosi se na žrtvovanje vrednosti istine i ispravnosti u ime političkih vrednosti. Mnogi, prijateljski raspoloženi autori su, iz različitih razloga, kritikovali tezu da moralni principi moraju izbegavati oslanjanje na bilo kakve sporne metafizičke, epistemološke, moralne pretpostavke koje imaju pretenzije na istinitost ili ispravnost (Barry, Hampton, Raz, Scheffler, Bellamy, Hollis, Neal, Steinberger). Ono što je zajedničko ovim kritikama jeste da, iz različitih razloga, sažaljevaju ili osporavaju rešenje prema kome se moralni konsenzus ostvaruje samo kao politička koncepcija.

Da bi se odgovorilo na ove prigovore dovoljno je pokazati da Rols ne kida vezu racionalnosti, morala i politike, mada je ne tumači kao jednosmernu.

Rolsova ideja povezivanja racionalnosti, morala i politike iz *Političkog liberalizma* je složen, ali spektakularan pokušaj spašavanja mogućnosti moralnog konsenzusa u liberalno-demokratskim društvima, uprkos činjenici da nas puna i iskrena upotreba naših moralnih i intelektualnih sposobnosti vodi u različitim pravcima. Rolsova ideja je da se moralno, odnosno razložno definišu zajednički uslovi kroz javnu upotrebu uma, a da ih svako potvrđuje kao racionalne polazeći od vlastitih nejavnih uverenja, za koje smatra da su istinita ili ispravna. Razlog za to jeste što on smatra da je shvatanje racionalnog deo obuhvatnog učenja. Samo u ekstremnim slučajevima će takva racionalnost težiti da bude jedini normativni koncept. U tom smislu Rols kaže da bi „samo neko ko se bavi filozofijom ili nekom disciplinom u kojoj racionalno ima veliku ulogu (kao što je ekonomi-

ja ili teorija društvenog odlučivanja) mogao da pomisli kako je neophodno da se razložno izvede iz racionalnog, zato što bi po njemu samo ovo drugo bilo razumljivo. U tom slučaju bi akteri morali da budu postavljeni u okolnosti u kojima su oni predmet određenih uslova, a ti uslovi izražavati ono što je razložno“ (PLs: 86).

Međutim, ovako omekšana koncepcija racionalnosti ne podrazumeva nužno filozofski gubitak. Logički posmatrano, dovoljno je da makar jedno od ovih opravdanja bude istinito ili ispravno i čitava koncepcija će biti istinita ili ispravna. To što je koncepcija saglasna sa nekim neistinitim u neispravnim uverenjima ima samo neke prednosti: čuva stabilnost i omogućuje ljudima da žive sa integritetom. U tom smislu istinitost ili ispravnost nisu žrtvovani, ono što jeste žrtvovano jesu politička oruđa za dokazivanje istinitosti ili ispravnosti. Politička prinuda se ne može tretirati kao produžena ruka argumenta. Razlog za to jeste što ne postoji javni resursi da se demonstrira njihova istinitost ili ispravnost. Razložni pluralizam je životna okolnost, *conditio humana*, koja neće skoro nestati, a ne možemo tvrditi ni da će ikada nestati.

Zbog toga, nema potrebe da insistiramo na tome da se svi građani ujedine oko neke javne filozofije ili javnog morala, kako na primer Sandel (1996) pretpostavlja. To od nas ne zahtevaju ni filozofija ni politika. To bi značilo da umesto privrženosti praksama argumentacije i principima zajedničkog ponašanja, insistiramo na tome da svi misle kao mi i da se svoje ponašanje opravdavaju istim razlozima. „Insistirati da svako opravdava svoje slobodne i dobrovoljne političke privrženosti na isti način na koji to mi činimo isto je kao insistiranje da se rasuđivanje mora povinovati jedinstvenom i prethodno datom obrascu. Ovo nije ni filozofija ni politika, nego na-prosto fanatizam“ (Krasnoff, 1998: 290).

Politička upotreba pojmova istinitosti i ispravnosti može imati takve posledice. Gore navedene kritike ne vode računa da je važnije što su koncepcije o kojima je reč sporne i vode u neslaganja, nego što su metafizičke, filozofske, moralne, religijske itd. Rolsa ne interesuje klasifikacija i genealogija nekih ideja nego koliko su sposobne da iznesu teret konsenzusa u vezi sa političkim idealom javnog uma. On čak prihvata da i njegovo učenje možda počiva na metafizičkim pretpostavkama, ali da je važnije što one daleke, opšte i neproblematične (PL: 29, fn. 31), ili da ih možemo tretirati kao

truizme (PN: 162). Da bi opravdanje bilo moguće, moramo poći od pretpostavki koje prihvataju svi. Takve pretpostavke nam ne može obezbediti nijedna od obuhvatnih doktrina, nego mogu nastati samo kao rezultat trajnog društvenog i političkog procesa konstrukcije i opravdanja koje uključuje sve. U tom pogledu se priča o filozofskom gubitku, da parafraziram Danielsa, zasnovana na filozofskom snu, to je gubitak nečega što nismo ni imali (Daniels, 2000: 147).

Kritike: moralni i filozofski višak

Ako su kritike vezane za moralni i filozofski gubitak manje više porodične i imaju prizvuk nostalgije za preteranim očekivanjima od *Teorije pravde*, kritike vezane za moralni i filozofski višak nastoje da izađu izvan rolsovskog okvira političkog filozofiranja. Postoje dva tipa ovakve kritike, jedna se oslanja na Šmitovo razumevanje političkog kao polja sukobljavanja, a druga na tradiciju konstitucionalizma. Za obe je Rolsova koncepcija javnog uma suvišna. Za prve jer se javnim umom isključuju neka važna pitanja iz polja političkog, za druge, ona je naprosto nepotrebna, sav posao se može obaviti i na nivou ustavnog konsenzusa.

Možda najraširenija kritika Rolsovog ideala javnog uma jeste da on sadrži neodgovarajuće i neodrživo shvatanje političkog. Ovaj tip kritike, demokratski reinterpretiran, obnavlja Šmitovu kritiku liberalizma iz prve polovine dvadesetog veka, da liberalizam nije u stanju da shvati i obuhvati suštinu političkog, koja je po prirodi sukob, ali ne sukob neprijatelja, nego političkih suparnika sa različitim vizijama dobrog života⁶. Ovde treba imati na umu da se ovde ne radi samo o *moralnom pluralizmu*, odnosno pluralizmu načina shvatanja dobrog života, nego i o neslaganju kakva je vrednost politike, i kao načina vođenja života i kao sredstva za ostvarenje ličnih i kolektivnih vrednosti⁷. Rezultat nove Rolsove teorije jeste da ona nužno vodi

⁶ U različitim varijantama ovaj argument se može pronaći kod različitih autora: Walzer (1981), Connolly (1990), Wolin (1996), Mouffe (1993), Alejandro (1996), Newey (1997, 2001), Williams (2001)

⁷ Alejandro u svom tekstu razlikuje četrnaest različitih koncepata politike koji se javljaju u zapadnoj tradiciji, od kojih Rolsova koncepcija isključuje najmanje četiri, a duboko je politička samo u tri smisla u kome se političko razume. Sa ostalima je manje više kompatibilna. (Alejandro, 1996: 2, 20-21)

do apolitične i nedemokratske koncepcije građanstva: „Rolsijanska politika je ... toliko okupirana isključivanjem pitanjima oko kojih postoje podele da može ugroziti stabilnost dobro uređenog društva i toliko zainteresovana za isključenje svih slučajnosti da može biti prepreka redovnoj primeni principa pravde i proizvesti pasivno građanstvo koje će radije prećutati svoju kritiku nego što će rizikovati nestabilnost političkog poretka.“ (Alejandro, 1996: 21)

Rasprava nije nova, ona obnavlja stare sporove o odnosu politike i filozofije koji se protežu vekovima i periodično obnavljaju, od vremena sofista i Sokrata. U umerenijem obliku i sa manjim opsegom, ova rasprava se javlja i kao spor, ili više kao sukob malih razlika, o odnosu liberalizma i demokratije. U središtu ovog spora su pitanja o granicama i načinu uređenja političkog polja imajući u vidu neizbežnost postojanja nesamerljivih moralnih i političkih koncepcija u nekom društvu. Pitanje je kako se politički ophoditi prema ovoj raznovrsnosti i koji su to resursi koji stoje na raspolaganju da se problemi raznovrsnosti reše ili makar umire. U snažnijem obliku ona se ispoljava kao argument o prioritetu političkog nad teorijskim i pretpostavlja, u krajnjem, da politički argumenti određuju čak i pitanja o granicama političkog: npr. da li politika treba da se meša u sport, ili da promoviše umetnost, da brine o zdravlju građana, propisuje način merenja vremena itd. Prema ovoj tezi, to mogu biti politička pitanja ukoliko postoje duboka neslaganja koja zahtevaju hitno razrešenje.

Argumentacija, u grubim crtama, ide na sleći način. Uređenje poredaka ne može se opisati nezavisno od određenog shvatanja politike, a pojam politike je takav da postoje nužna neslaganja u pogledu njegovog sadržaja. Odgovarajuća politička teorija mora uzeti u obzir ova neslaganja, a to ne može učiniti a da se ne upusti u supstantivna politička pitanja. Dakle, opis dobro uređenog poretka je, makar delimično, političko pitanje, što podrazumeva i moć, aktere, interese, ideologije, emocije, mitove, istoriju, tradiciju, heroje, borbe itd, sa kojima normativno razmišljanje ne može da izađe na kraj, a da im da odgovarajuće mesto u razložnom poretku stvari. Iz toga se dalje izvodi da politička filozofija nema u sebi dovoljno resursa da nametne normativne kriterijume u prilog određenog shvatanja politike i političkog. Štaviše, ne postoji način da se pomoću čisto normativne argumentacije samoograniči njena snaga u odnosu na fenomen

političkog neslaganja u pogledu samog pojma politike. Snaga filozofskih/normativnih argumenata o politici postaje, makar delom, političko pitanje o tome šta se može politički opravdati uz pomoć filozofske argumentacije, a ne obrnuto, koje shvatanje politike se može normativno teorijski opravdati filozofskom argumentacijom (Newey, 2001: 256-257).

I druga vrsta kritike, ona koja dolazi iz polja konstitucionalizma, smatra da su ciljevi Rolsove političke teorije i političke filozofije visoko postavljeni (Baier, 1989, Hampshire, 1993, Gauthier, 1993). Ova struja kritike smatra da Rolsov preklapajući konsenzus seže previše duboko i široko i da nema potrebe da idemo do principa pravde o osnovnoj strukturi društva (Baier), ili da takav poduhvat u modernim pluralističkim društvima nije ni moguć (Hampshire). Ono što je dovoljno jeste da se postigne ustavni konsenzus o političkim procedurama kako se razrešavaju duboki doktrinarni konflikti i o procedurama kako se procedure prvog reda menjaju i tumače. Instaliranje sadržinskih političkih principa pravde, u vidu javnog uma kao političkog ideala, samo je jedno od spornih moralnih pitanja, oko kojih se ne može postići konsenzus, čak ni preklapajući.

Ove dve kritike dovode u pitanje same osnove Rolsove političke teorije i suprotstavljaju joj drugačiju koncepciju javnog uma. Detaljnije razmatranje razlika zahtevalo bi poseban tekst. Ono što je ovde važnije jeste da one razotkrivaju jedno važno obeležje Rolsove teorije, bez koga je nemoguće razumeti neke aspekte njegove teorije. To je njegova duboka privrženost tradiciji političke filozofije koja pokušava da artikuliše duboke moralne osnove političkog udruživanja⁸. U pitanju je Rolsov duboki kantijanizam koji se u bori za vlast ljudskog uma i dobre volje i njegova nada da oni mogu ovladati dubinama ljudskog srca, makar kada su u pitanju ograničene ali veoma važne sfere ljudskog delovanja. On, kako sam kaže, pokušava da opiše „kako bi stvari mogle da izgledaju, shvatajući ljude onakvima kakvi ih pravedno i dobro uređeno društvo podstiče da budu. On (*politički liberalizam*, DP) opisuje šta je moguće i šta može, ali nika-da ne mora biti, iako zbog toga nije ništa manje bitno“ (PLs: 254).

Naravno, vrednost ovakvog pristupa može se procenjivati na različite načine. Moralni cinizam može smatrati ovakvu vrstu opti-

⁸ O osobnosti i prednostima Rolsovog liberalizma pisao sam u tekstu „Moralni konsenzus i liberalni poredak“.

mizma sedativom za javnost i podsticati političku borbu i moć kao prikladno sredstvo uređivanja. Sa druge strane, moralni fanatizam smatra da je Rolsov politički ideal društvo u kome „građani plaćaju porez i pokazuju svoju ‘kooperativnost’ i ‘ljubav za čovečanstvo’; a mogući pobunjenici mogu uzeti dnevnu dozu medicinski propisanih i javno odobrenih medikamenata. To se naziva Prozak, metafora za kraj istorije koju je politički liberalizam tako ponosno inaugurisao“ (Alejandro, 1996: 23). Rolsova teorija pokušava da izbegne obe ove opcije, ali i ona u krajnjem zavisi od sadržaja i kapaciteta javnog uma konkretnog političkog društva.

Zaključak

Rolsova koncepcija javnog uma opisuje politički ideal liberalno demokratskog društva i eksplicira pretpostavke pod kojim a je on moguć kao stabilan i dobro uređen poredak. Mislim da njegovo shvatanje javnog uma ima nekoliko važnih posledica koje zahtevaju ozbiljno preispitivanje i redefinisane liberalne demokratije. Izdvojiću dve.

a) Rolsova teorija pokazuje da dosledno shvaćen politički poredak liberalne demokratije ne počiva na konsenzusu o moralno superiornim vrednostima. U liberalnom poretku ne žive samo građani-liberali niti bi to bila poželjna posledica. Liberalna država ne ohrabruje nužno građane da prihvate vrednosti moralne autonomije ili da odbace neke neliberalne vrednosti i prakse koje su rezultat dugotrajnog zajedničkog života. Za tako nešto ne možemo naći potvrdu u javnom umu liberalnih društava niti bez značajne prinude možemo „ubediti“ građane da to učine. Naprotiv, javni um liberalnih društava ohrabruje moralni pluralizam koji je u nesaglasnosti sa takvom praksom. Možda to nekim liberalima izgleda kao izmicanje tla pod nogama, ali se radi o tome da liberalizam ne može potvrđivati svoju moralnu superiornost, a da ne izneveri liberalni politički ideal. To bi bila moralna arogancija i fanatizam.

b) To ne znači da liberalni ideal javnog uma ohrabruje moralni cinizam ili da potvrđuje tezu Roberta Frosta sa je liberal čovek koji nije u stanju da zauzme vlastiti stav. Rolsova ideja jeste da će u razumno povoljnim okolnostima slobodna javna upotreba intelektualnih i moralnih sposobnosti voditi do konsenzusa o osnovama poli-

tičkog poretka koji je u stanju da razreši osnovne sukobe u društvu. Liberalno demokratska društva koja afirmišu vrednosti slobode i jednakosti opterećena su redistributivnim i doktrinarnim sukobima. Ukoliko javni um političkog društva nije u stanju da odbrani koncepciju pravde koja vodi razrešenju ovih sukoba, stabilan politički poredak nije moguć i društvo je izloženo velikim rizicima. Alternative po Rolsu nisu obećavajuće. To je, sa jedne strane, stalno nadmetanje oko političke moći sa neizvesnim ishodom koje može voditi „ekstremnom nasilju“ i „narastajućoj destruktivnosti“ koja je po njemu jednom „kulminirala u maničnom zlu holokausta“. Zbog toga se „na kritičan način postavlja pitanje da li se politički odnosi moraju upravljati samo prema moći i prinudi. Ako razložno pravedno društvo koje pokorava moć svojim ciljevima nije moguće i ljudi su pretežno amoralni, ako ne neizlečivo cinični i samoljubivi, možemo se pitati, zajedno sa Kantom, da li je onda za ljudska bića vredno da žive na zemlji“ (PL, 1996: lxii)⁹. Sa druge strane, to je mogućnost žrtvovanja ovih velikih vrednosti „diktatorovom sistemu preferencija“, koju je Kenet Erou (Kenneth Arrow) ubedljivo demonstrirao.

Bibliografija

- Ackerman, Bruce (1994): „Political Liberalism“, *Journal of Philosophy*, Nr. 7, July
- Alejandro, Roberto (1996): „What is Political about Rawls’s Political Liberalism?“, *Journal of Politics*, Vol. 58, No. 1.
- Baier, Kurt (1989): „Justice and the aims of political philosophy“, *Ethics*, 99
- Benhabib, Seyla (1989b): „Liberal vs. Critical Theory of Discursive Legitimation“, u: N. Rosenblum (ed): *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass.
- Brooks, Thom and Freyenhagen, Faian, eds (2005): *The Legacy of John Rawls*, Continuum, London/New York

⁹ Sledi fn. 40 u tekstu, „Ako nestane pravde, onda za čoveka više nije vredno da živi na Zemlji“, *Rechtslehre*, primedba E uz paragraf 49, Ak:VI:332. U ovom delu teksta kod Kanta se razmatra moralna priroda sudske kazne i krivičnog zakona gde Kant kaže: „... teško onome ko se provuče kroz zmijske vijuge nauke o sreći da pronade nešto što će ga, prednošću koju obećava, osloboditi kazne ili samo jednog njenog stepena, prema farisejskom geslu: ‘bolje da jedan čovek umre nego da propadne ceo narod’; jer ako propadne pravda, onda nema nikakve vrednosti da ljudi žive na Zemlji“ (Kant, 1993: 133).

- Charney, Evan (1998): „Political Liberalism, Deliberative Democracy nad the Public Sphere“, *American Political Science Review*, Vol.92, No.1
- Daniels, Norman (2000): „Reflective Equilibrium and Justice as Political“, Davion Victoria and Wolf, Clark, eds. (2000), str. 127-154
- Fraser, Nancy (1990): „Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy“, u: *Social Text*, 25/26, Vol. 8:3, 9:1.
- Gauthier, David (1993): „Constituting Democracy“, u: Copp & Hampton & Roemer, *The Idea of Democracy*, pp. 314-334.
- Gauthier, David (1995): „Public Reason“, *Social Philosophy and Policy*, Vol. 12, No. 1
- Hampshire, Stuart (1993): „Liberalism: The New Twist“, *N.Y. Rev. Books*, Aug. 12.
- Kant, I, (1993): *Zasnivanja metafizike morala*, prev. dr Nikola Popović, BIGZ, Beograd
- Klosko, George (1993): „Rawls’s “Political“, *Philosophy and American Democracy*“, *American Political Science Review*, 87. No. 2, str. 348-359
- Mouffe, Chantal (1993): *The Return of the Political*, Verso, London/New York
- Newey, Glen (1997): „Metaphysics Postponed: Liberalism, Pluralism, and Neutrality“, *Political Studies*, XLV, str. 296-311
- Newey, Glen (2001): „Philosophy, Politics and Contestability“, *Journal of Political Ideologies*, vol. 6. No. 3, str. 245–261
- Pavićević, Đorđe (2005): „Moralni konsenzus i liberalni poredak“, Treći Program, br. 127-128, III – IV 2005, str. 105-118
- Rawls, John (1971/ rev. ed.1999): *Theory of Justice*, Harvard University Press; prevod: Rols, Džon (1998a): *Teorija pravde*, prevod dr Milorad Ivović, CID/JP Službeni list SRJ, Podgorica, Prevod je rađen prema revidiranom izdanju.
- Rawls, John. (1985): „Justice as Fairness: Political not Metaphysical.“ *Philosophy and Public Affairs* 14:223-251.
- Rawls, John (1993/1996): *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York; prevod: Rols, Džon (1998b): *Politički liberalizam*, prevod, Ljiljana Nikolić, Filip Višnjjić, Beograd, Prevod je rađen prema izdanju iz 1993. Izdanje iz 1996 sadrži novi predgovor i tekst *Odgovor Habermasu*. (skraćeno: PL za englesko izdanje, PLs za srpsko izdanje)
- Rawls, John (1999): *The Law of Peoples, with „The Idea of Public Reason Revised“*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/ London, England. prevod: Rols Džon (2003): *Pravo naroda sa „Još*

- jednom o ideji javnog uma*“, prev. Ljiljana Nikolić, Alexandria Press/ NSPM, Beograd (skraćeno: LP za englesko izdanje, PN za srpsko izdanje)
- Rawls, John (2001): *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press,
- Rawls, John (2001a): *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/London, England (skraćeno: JFR)
- Sandel, Michael (1994): „Book Review: Political Liberalism“, *Harvard Law Review*, 107, May
- Scanlon, T.M. (2003): „Rawls on Justification“, u: Freeman, ed. (2003), str. 139-167
- Shklar, Judith, N. (1998): *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago: The University of Chicago Press
- Solum, B. Lorenz (1993): „Constructing an Ideal of Public Reason“, *San Diego Law Review*, Vol. 30, Fall, 1993, str. 729-762
- Walzer, Michael (1984): „Liberalism and the Art of Separation“, *Political Theory*, Vol. 12, Nr. 3, 315-330
- Williams, Benard (2001): „From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value“, *Philosophy & Public Affairs* 30, no. 1
- Wolin, Sheldon (1996): „The Liberal/Democratic Divide: Review of Political Liberalism by John Rawls“, *Political Theory*, Vol. 24, No. 1. (Feb., 1996)

Dorđe Pavićević

PUBLIC REASON AS A POLITICAL IDEAL:
JOHN RAWLS'S CONCEPTION

Summary

The article dealt with Rawlsian idea of public reason as a convergence point of his conception of political liberalism. The idea of public reason is taken as a norm of political justification as well as a political ideal. Major lines of criticism of the Rawls's conception are also discussed in the article. The conclusion is that it is possible to defend major elements of Rawls's conception against criticism along Rawlsian lines of argumentation. The thesis advocated through the text is that it is significant legacy of Rawls's conception of public reason that it discloses limitations of political ideal of liberal democracy. It is argued that one important consequence is that liberalism has to disclaim its own moral superiority in order to make political ideal viable. The other is that any particular society has to find its moral bases in public reason of particular society, that is burdened with peculiar culture and history.

Key words: Public Reason, John Rawls, Political liberalism, Moral consensus, Public justification.