

Studija

32.01

1(091) Habermas, J.

1(091) Rawls, J.

Rasprava Habermas-Rawls

MIOMIR MATULOVIĆ*

Sažetak

U članku se prikazuje rasprava između Jürgena Habermasa i Johna Rawlsa, koja je objavljena u časopisu *The Journal of Philosophy*, u broju za ožujak 1995. godine.

Habermasova je kritika Rawlsove teorije pravednosti kao pravičnosti konstruktivna i imanentna. Habermas iznosi tri prigovora Rawlsovoj teoriji. Prvi je da Rawlsov nacrt izvornog položaja nije u stanju pojasniti i jamčiti stajalište nepristrane prosudbe načela pravednosti. Drugi je da Rawls treba oštrije odvojiti pitanje opravdanja od pitanja prihvaćanja teorije. I treći je da Rawls ne uspijeva dovesti u sklad moderne slobode s antičkim slobodama. Prva dva Habermasova prigovora sadrže glavnu misao njegove kritike: da je Rawlsova teorija pravednosti kao pravičnosti sadržajna, a ne postupovna teorija, te je stoga pogrešna. Treći Habermasov prigovor upućuje na konzekvenciju Rawlsove teorije koja se sastoji u krutom razgraničenju između političkoga i nepolitičkog identiteta građana.

U svom odgovoru Habermasu, Rawls naglašava dvije glavne razlike između svoje i Habermasove teorije. Prva je, da je Habermasova teorija "sveobuhvatna", dok je Rawlsova "politička". A druga je, da Habermas rabi kao sredstvo zastupanja, situaciju idealnog diskursa, koja je dio njegove teorije komunikacijskog činjenja, dok Rawls rabi izvorni položaj. Rawls odgovara redom na Habermasove prigovore te svoju liberalnu teoriju pravednosti kao pravičnosti brani kao sadržajnu pravednost.

1. UVOD

Napokon se zbio povijesni susret između dva najpoznatija i najznačajnija politička filozofa današnjice, Jürgena Habermasa i Johna Rawlsa.¹ U

* *Miomir Matulović*, izvanredni profesor na Pravnom fakultetu u Rijeci na predmetu Teorija prava.

¹Na susret je između Habermasa i Rawlsa trebalo dugo čekati. Tijekom posljednjih dvadeset godina Habermas i Rawls išli su svaki svojim putem, krenuvši od zajedničkog polazišta u Kantovoj praktičnoj filozofiji. Pa ipak, putovi im se nisu toliko razišli da njihovo razilaženje ne bi bilo poučno. Nakon objavljivanja krajem 1992. godine Habermasove knjige *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.), te u proljeće 1993. godine Rawlsove knjige *Political*

časopisu *The Journal of Philosophy*, u broju za ožujak 1995. godine, objavljeni su Habermasova kritika Rawlsove teorije pravednosti kao pravičnosti i Rawlsov odgovor.²

Habermas u svom prilogu “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism” polazi od toga da je Rawlsova namjera u *A Theory of Justice* bila obnoviti Kantovo temeljno pitanje o moralnosti, s posebnim naglaskom na pitanju uređenja pravednog društva bez prihvaćanja njegovih transcendentálnih filozofijskih pretpostavki. Prema Habermasu, Rawls je predložio, u opreci prema utilitarizmu i moralnom skepticizmu, intersubjektivističku varijantu Kantova načela autonomije: postupamo autonomno kada poštujemo one zakone koje bi svi mogli prihvatiti na osnovi javne uporabe svoga uma. Potom je Rawls u *Political Liberalism* rabio taj pojam autonomije, kao ključ za objašnjenje političke autonomije građana u demokratskom društvu. Tu je njegov glavni protivnik bio kontekstualizam, koji osporava pretpostavku o umu zajedničkom svim ljudima.

Habermas smatra da je za Rawlsov projekt u njegovu sadašnjem obliku bitno nastojanje da se ponudi opravdanje načela na kojima se ima konstituirati moderno društvo, da bi se osigurala pravična kooperacija njegovih građana kao slobodnih i jednakih osoba. On razlaže Rawlsov projekt u tri koraka. U prvom Rawls pojašnjava stajalište s kojeg bi izmišljeni zastupnici stvarnih ljudi mogli na nepristran način odgovoriti na pitanje pravednosti. Rawls objašnjava zbog čega bi se stranke u takozvanom izvornom položaju suglasile o dva načela pravednosti, od kojih je prvo liberalno načelo, prema kojem je svatko ovlašten na jednak sustav osnovnih sloboda, a drugo je subordinirano načelo koje ustanovljuje jednak pristup javnim službama i određuje da su društvene nejednakosti prihvatljive samo ako su također na korist najslabije stojećih. U drugom koraku Rawls pokazuje da se za tu koncepciju pravednosti može očekivati kako će biti prihvaćena u pluralnom društvu, kojeg ona sama promiče. Kao razložna konstrukcija koja ne tvrdi da je istinita, Rawlsov je politički liberalizam neutralan glede oprečnih pogleda na svijet. I u trećem koraku Rawls skicira osnovna prava i načela ustavne države koja se mogu izvesti iz dva načela pravednosti.

Habermas se načelno suglašava s Rawlsovim projektom. On kaže da “cijeni taj projekt, dijeli njegove intuicije i smatra njegove bitne rezultate ispravnima”.³Ali Habermas istodobno navodi da se mogu uputiti prigovori

Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993.), bilo je jasno da rasprava između njih dvojice tek predstoji.

²Vidi: Jürgen Habermas, Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism, *The Journal of Philosophy* XCII (3/1995.), str. 109-131; John Rawls, Reply to Habermas, *The Journal of Philosophy* XCII (3/1995), str. 132-180.

³Habermas, Reconciliation through the Public Use of Reason, str. 110.

“protiv određenih aspekata njegove izvedbe”. On smatra te prigovore prigovorima unutar “rasprave u obitelji”. Stoga Habermas određuje svoju kritiku Rawlsa kao *konstruktivnu* i *imanentnu* kritiku.

Habermas iznosi tri prigovora Rawlsu.⁴ Prvi je prigovor da Rawlsov nacrt izvornog položaja nije u stanju pojasniti i zajamčiti stajalište nepristrane prosudbe načela pravednosti. Drugi je prigovor da Rawls treba oštrije odvojiti pitanje opravdanja od pitanja prihvaćanja teorije. I treći je prigovor da Rawls ne uspijeva dovesti u sklad moderne slobode s antičkim slobodama. Prva dva Habermasova prigovora sadrže glavnu misao njegove kritike — da je Rawlsova teorija pravednosti kao pravičnosti sadržajna, a ne postupovna teorija, te je stoga pogrešna. Treći Habermasov prigovor upućuje na konzekvenciju Rawlsove teorije koja se sastoji u krutom razgraničenju između političkoga i nepolitičkog identiteta građana.

Rawls u svom “Reply to Habermas” odgovara na Habermasovu kritiku. On kaže da se njih dvojica “slažu oko mnogih filozofijskih pitanja, makar postoje osnovne razlike”.⁵ Rawls naglašava dvije glavne razlike između svoje teorije pravednosti kao pravičnosti i Habermasove teorije idealnog diskursa. Prva je da je Habermasova teorija “sveobuhvatna”, dok je Rawlsova “politička”. A druga je da Habermas rabi, kao sredstvo zastupanja, situaciju idealnog diskursa, koja je dio njegove teorije komunikacijskog činjenja, dok Rawls rabi izvorni položaj. Rawls odgovara na Habermasove prigovore te svoju liberalnu teoriju pravednosti kao pravičnosti brani kao sadržajnu pravednost.

U ovom ću članku prikazati raspravu između Habermasa i Rawlsa. Prikazat ću redom Habermasove prigovore i Rawlsove odgovore na njih. U članku se neću upuštati u razmatranje pojedinosti Habermasove i Rawlsove teorije, osim kad je to potrebno radi razumijevanja njihove rasprave. Također neću odnos između teorija dvojice autora razmatrati šire nego što je određen u njihovoj raspravi.⁶

2. HABERMASOVA KRITIKA

2.1. Prigovor nacrtu izvornog položaja

Habermas polazi od toga da Rawls zamišlja izvorni položaj kao situaciju u kojoj su zastupnici koji vrše racionalan izbor podložni stanovitim

⁴Vidi isto.

⁵Rawls, Reply to Habermas, str. 132.

⁶Za popis radova u Njemačkoj, kao i u Sjedinjenim Američkim Državama, o odnosu između teorija Habermasa i Rawlsa, vidi, primjerice, McCarthy, Thomas, *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, *Ethics* 105 (1/1994), str. 44, bilj. 1 i 2.

ograničenjima koja jamče nepristran sud o praktičnim pitanjima. Prema Habermasu, Rawls zadržava pojam potpune autonomije za građane koji već žive pod ustanovama dobro uređenog društva, dok on u izvornom položaju dijeli pojam potpune autonomije na dva elementa — prvi element što ga čine moralno neutralne karakteristike stranaka koje tragaju za svojom racionalnom koristi, i drugi element koji čine moralno sadržajna ograničenja položaja pod kojima te stranke biraju načela za sustav pravične kooperacije. Ta normativna ograničenja omogućuju da se strankama pripišu minimalna svojstva, poglavito sposobnost za koncepciju dobra, i time racionalnost. Bez obzira na to upuštaju li se stranke u razmatranja isključivo iz razloga svrhovite racionalnosti ili se također suočavaju s etičkim pitanjima pojedinih planova življenja, one uvijek donose svoje odluke u svjetlu vrijednosnih opredjeljenja građana (tj. sa stajališta skupina građana koje zastupaju). Stranke ne moraju sagledavati pitanja s moralnog stajališta, koje bi tražilo od njih da uzmu u obzir ono što je u jednakom interesu svih, jer tu nepristranost strogo zahtijeva situacija koja im nameće veo neznanja. Budući da stranke ne znaju koje će mjesto zauzimati u društvu kojeg imaju tek urediti, one nalaze kako su već ograničene svojim sebičnim interesom da razmišljaju o tome što je jednako dobro za sve.

Tu konstrukciju izvornog položaja, koja uobličava slobodu izbora racionalnih djelatnika, na razlošan način objašnjava Rawlsova prvotna namjera da predstavi teoriju pravednosti kao dio opće teorije *racionalnog izbora* (*rational choice*). Naime, Rawls je u *A Theory of Justice* polazio od pretpostavke da je domenu opcija dostupnih strankama koje racionalno biraju potrebno samo ograničiti na primjeren način, kako bi se omogućilo izvođenje načela pravednosti iz njihovih prosvijećenih sebičnih interesa. Međutim, kasnije je shvatio da se um autonomnih građana ne može svesti na racionalan izbor određen subjektivnim preferencijama.⁷ Ali i nakon te promjene prvotne namjere, Rawls je ostao pri tome da se značenje moralnog stajališta može operacionalizirati izvornim položajem. Habermas smatra da to ima zlosretne posljedice glede, barem, tri pitanja:⁸ Mogu li

⁷Rawls u članku "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" kaže: "Tako je bila pogreška u *Theory* (koja uveliko zavodi na pogrešan put) opisati teoriju pravednosti kao dio teorije racionalnog izbora...Ono što sam trebao reći jest da koncepcija pravednosti kao pravičnosti rabi opis racionalnoga izbora pod uvjetom razložnih uvjeta da karakterizira odluke stranaka kao zastupnika slobodnih i jednakih osoba; i sve to unutar političke koncepcije pravednosti, koja je naravno moralna koncepcija. Nema pokušaja izvođenja sadržaja pravednosti unutar okvira koji rabi ideju racionalnosti kao jedinu normativnu ideju. Ta je misao nespojiva s bilo kojom vrstom kantovskog stajališta", (John Rawls, Justice as Fairness: Political not Metaphysical, *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985), str. 237, bilj. 20, (prijevod: Pravednost kao pravičnost: politička, ne metafizička, u: Rawls, John, *O liberalizmu i pravednosti*, Izbor, prijevod, uvod i bilješka Miomir Matulović (Rijeka: Hrvatski kulturni dom, 1993.), str. 48, bilj. 20)).

⁸Vidi: Habermas, Reconciliation through the Public Use of Reason, str. 112, 112-119.

stranke u izvornom položaju shvatiti interese najvišeg reda koje imaju njihovi klijenti jedino na osnovi racionalnog egoizma? Mogu li se osnovna prava i slobode pridružiti prvotnim dobrima? Jamči li veo neznanja nepristranost prosudbe? Dalje ću prikazati Habermasovu raspravu svakoga od ta tri pitanja.

2.1.1. Nedostatnost racionalnog egoizma

Prvo je pitanje koje Habermas raspravlja u svezi s Rawlsovom nacrtom izvornog položaja, mogu li stranke u izvornom položaju shvatiti interese najvišeg reda koje imaju njihovi klijenti jedino na osnovi racionalnog egoizma?

Habermas je mišljenja da se Rawls ne može konzistentno pridržavati odluke da “potpuno” autonomni građani budu zastupani od strane stranaka koje nemaju takvu autonomiju. Naime, prema Habermasu, u Rawlsovoj se teoriji građane smatra moralnim osobama koje imaju osjećaj pravednosti i sposobnost za vlastitu koncepciju dobra te interes u razvijanju tih dispozicija na racionalan način. Ali u slučaju stranaka u izvornom se položaju te različite karakteristike moralnih osoba zamjenjuju ograničenjima racionalnog nacrt. Istodobno se, međutim, stranke zamišlja tako kao da su sposobne shvatiti i na odgovarajući način uzeti u obzir “interese najvišeg reda” građana, koji slijede iz tih karakteristika. Primjerice, stranke moraju uzeti u obzir to da autonomni građani poštuju interese drugih na osnovi pravednih načela, a ne samo na osnovi sebičnog interesa, da oni mogu biti lojalni, da žele biti uvjereni u legitimnost postojećih uređenja i politika kroz javnu uporabu svoga uma, itd. Time se stranke zamišlja kao da su sposobne shvatiti i ozbiljno uzeti u obzir implikacije i konzekvencije autonomije koja se njima samima odriče. To bi sve moglo još uvijek biti uvjerljivo kad je riječ o zastupanju vlastitih interesa i koncepcija dobra, čije pojedinosti nisu poznate. Ali može li značenje razloga pravednosti ostati izvan utjecaja motrišta racionalnog egoista? Zapravo stranke nisu, unutar granica ustanovljenih svojim racionalnim egoizmom, u stanju zauzeti recipročno motrište što ga građani — koje one zastupaju — moraju zauzeti kad se pravedno okreću prema onom što je jedanko dobro za sve. Ali, da bi stranke, usprkos tome, mogle shvatiti značenje načela kojima teže i u dovoljnoj mjeri uzeti u obzir interese pravednosti svojih klijenata, one moraju biti opremljene kognitivnim sposobnostima koje nadilaze sposobnosti potrebne djelatnicima koji racionalno biraju, a koji su slijepi na pitanja pravednosti.

Habermas smatra da Rawls može preoblikovati nacrt izvornog položaja u skladu s prethodno rečenim. On navodi da je Rawls još u *A Theory of Justice* na razne načine kvalificirao racionalnost ugovornih stranaka: tako one nemaju interes jedna prema drugoj, već nastoje, slično igračima u igri, ostvariti “što je moguće veći ukupni rezultat”; one imaju “čisto formalni” osjećaj pravednosti, što znači da će se pridržavati bilo kojih dogovorenih

načela u svojim budućim ulogama građana koji žive u dobro uređenom društvu. To bi se sve moglo shvatiti tako kao da su stranke u izvornom položaju svjesne one vrste obvezujuće uzajamnosti koja će karakterizirati život njihovih klijenata u budućnosti, makar one same moraju voditi svoje pregovore pod drukčijim pretpostavkama. Habermas smatra da su takve stipulacije posve dopuštene, ali on postavlja pitanje, ne gubi li nacrt izvornog položaja, kad se dalje razvija u tom pravcu, svoj smisao, postajući suviše udaljen od prvotnog modela: “Jer čim stranke izađu izvan granica svoga racionalnog egoizma i pretpostave čak i neznatnu sličnost s moralnim osobama, poništena je podjela rada između racionalnosti izbora subjekata i primjerenih objektivnih ograničenja, podjela kroz koju se za sebične djelatnike usprkos tomu smatra da donose moralno ispravne odluke”.⁹Habermasov je zaključak da ta konzekvencija ne mora imati veći utjecaj na ostali dio Rawlsova projekta, ali istodobno skreće pozornost na pojmovna ograničenja, što ih je nametnula prvotna namjera, koja je u međuvremenu odbačena — da se u osloncu na teoriju odlučivanja ponudi rješenje Hobbesova problema.

2.1.2. Poteškoće pridruživanja osnovnih prava prvotnim dobrima

Drugo je pitanje koje Habermas raspravlja u svezi s Rawlsovim nacrtom izvornog položaja, mogu li se osnovna prava i slobode pridružiti prvotnim dobrima?

Prema Habermasu, djelatnicima — koji vrše racionalan izbor sa stajališta prvog lica jednine — normativna se pitanja mogu predočiti jedino u kategorijama interesa ili vrijednosti koje zadovoljavaju dobra. Dobra su ono za što se oni bore — ono što je dobro za njih. Prema Habermasu, Rawls u skladu s tim uvodi ideju prvotnih dobara kao poopćenih sredstava koja ljudi mogu potrebovati za ostvarenje svojih planova življenja koji god da oni bili. Prvotna su dobra osnovna prava i slobode, mogućnosti i moći, prihod i bogatstvo, te društvene osnove samopoštovanja. Makar stranke znaju da neka od tih prvotnih dobara imaju oblik prava građana u dobro uređenom društvu, one u izvornom položaju mogu smatrati prava samo jednom kategorijom “dobara”. Za njih pitanje pravednosti nije ništa drugo do pitanje pravedne raspodjele prvotnih dobara. Habermas tvrdi da time Rawls zapravo usvaja koncepciju pravednosti koja je primjerenija moralnosti zasnovanoj na dobru, koncepciju koja je u većoj mjeri u skladu s aristotelovskim ili utilitarnim pristupom, nego s teorijom osnovnih prava, kao što je to Rawlsova, koja polazi od pojma autonomije. Upravo zato što se Rawls priklanja koncepciji pravednosti, prema kojoj je autonomija građana konstituirana putem prava, za njega paradigma raspodjele predstavlja poteškoće. Pojmovna ograničenja modela racionalnog izbora sprječavaju Rawlsa da konstruira osnovne slobode od samog početka kao osnovna

⁹Isto, str. 113.

prava i prisiljavaju ga da ih tumači kao prvotna dobra. To vodi Rawlsa k izjednačavanju deontologijskog značenja obvezujućih normi s teleologijskim značenjem preferiranih vrijednosti. Prema Habermasu, time Rawls zamagljuje određene razlike između normi i vrijednosti, te sužava svoje opcije za daljnje razvijanje svog projekta.

Habermas razlikuje norme i vrijednosti u četiri pogleda: prvo, dok se norme odnose na ponašanje prema pravilima, vrijednosti se odnose na ponašanje prema cilju; drugo, dok se valjanost normi ocjenjuje u binarnom kodu, valjanost se vrijednosti ocjenjuje u postupnom kodu; treće, dok su norme apsolutno obvezujuće, vrijednosti su relativno obvezujuće; i četvrto, dok razne norme moraju biti koherentne, tj. činiti sustav, razne vrijednosti mogu biti u sukobu.¹⁰

Habermas smatra da Rawls, budući da ipak želi uzeti u obzir deontologijske intuicije izražene u navedenim razlikama, mora kompenzirati niveliranje deontologijske dimenzije koju je, kao posljedicu nacrtu prvotnog položaja, prihvatio s pojmom prvotnih dobara. Stoga Rawls prihvaća prvenstvo prvog načela pravednosti pred drugim. Međutim, prema Habermasu, to je apsolutno prvenstvo teško opravdati s motrišta prvog lica jednine, koje nas usmjerava prema vlastitim interesima i vrijednostima.¹¹ Habermas drži da Rawls može izbjeći taj prigovor jedino nametanjem daljnjeg ograničenja prvotnim dobrima, kojim se osigurava njihova povezanost s osnovnim slobodama kao osnovnim pravima: Rawls priznaje kao prvotna dobra samo ona koja su potrebna za planove življenja i razvoj moralnih sposobnosti građana kao slobodnih i jednakih osoba. Štoviše, Rawls razlikuje prvotna dobra, koja su konstitutivna za institucionalni okvir dobro uređena društva u moralnom smislu, od ostalih prvotnih dobara, uvodeći jamstvo “pravične vrijednosti” slobode u prvo načelo.¹²

Habermas tvrdi da to dodatno određenje prešutno pretpostavlja deontologijsku razliku između prava i dobara, koja je u opreci s prvotnom klasifikacijom prava kao dobara. Budući da pravična vrijednost jednakih sloboda traži stvarnu dostupnost jednakih mogućnosti vršenja tih prava, samo se prava, ali ne i dobra, mogu kvalificirati na taj način. Naime, samo se u slučaju prava može razlikovati između pravne sposobnosti i stvarnih mogućnosti izbora i činjenja. Samo između prava, na jednoj strani, i stvarnih izgleda za njihovo vršenje, može postojati veliki jaz koji je pro-

¹⁰Vidi isto, str. 115.

¹¹Taj je prigovor iznio H.L.A. Hart u svojoj kritici Rawlsa, (vidi Hart, H. L. A., Rawls on Liberty and Its Priority, u Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls 'A Theory of Justice'* (Stanford: Stanford University Press, 1989.), str. 230-252.

¹²Vidi: Rawls, John, The Basic Liberties and Their Priority, u S.M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 3 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982.), str. 21 ff, 39 ff.

blematičan s motrišta pravednosti. Takav jaz ne može postojati između posjedovanja i uživanja dobara. Bilo bi ili redundantno ili besmisleno govoriti o “pravičnoj vrijednosti” jednako raspodijeljenih dobara. Razlikovanje između pravne i stvarne jednakosti ne odnosi se na “dobra”. Stoga Habermas postavlja pitanje je li bio mudar prvi korak, nacrt izvornog položaja, koji zahtijeva pojam prvotnih dobara ako se taj pojam ispravlja na drugom koraku.

Habermasov je zaključak kako sposobnost stranaka u izvornom položaju da racionalno odlučuju nije dostatna, da bi mogle shvatiti interese najvišeg reda svojih klijenata ili da bi mogle shvatiti, Dworkinovima rječnikom, “prava kao adute” nad kolektivnim dobrima.¹³

2.1.3. Uvjetovanost vela neznanja

Treće je pitanje koje Habermas raspravlja u svezi s Rawlsovima nacrtom izvornog položaja, jamči li veo neznanja nepristranost prosudbe?

Zašto se stranke u izvornom položaju uopće nalaze iza vela neznanja? Rawlsova je intuicija sljedeća: ulogu kategoričkog imperativa preuzima intersubjektivno primjenjivi postupak koji je utjelovljen u uvjetima participacije, kao što je to jednakost stranaka, i situacijskim svojstvima, kao što je to veo neznanja.

Habermas polazi od toga da je značaj Kantova kategoričkog imperativa u tome što nadilazi egocentrični karakter zlatnog pravila: “Ne učini drugima ono što ne bi želio da oni učine tebi”. Jer zlatno pravilo traži kao mjerilo poopćivanja (univerzalizacije) stajalište danog pojedinca, dok kategorički imperativ zahtijeva da svi oni na koje bi se mogao odnositi budu u stanju htjeti pravednu maksimu kao opće pravilo. Ali sve dok to zahtjevnije mjerilo primjenjujemo na monologijski način, ono ostaje na individualnim izoliranim motrištima s kojih svaki od nas razmatra privatno što bi svi mogli htjeti. Prema Habermasu, to je neodgovarajuće. Jer, samo kad samorazumijevanje svakog pojedinca odražava transcendentnu svijest, tj. opće valjano stajalište o svijetu, bit će tako da je ono što je s moga stajališta jednako dobro za sve, stvarno u jednakom interesu svakog pojedinca. Ali to se više ne može pretpostaviti u uvjetima socijalnog i ideologijskog pluralizma. Ako se želi sačuvati intuiciju od koje polazi kantovsko načelo poopćivanja, tad se mora dati odgovor na činjenicu pluralizma. Prema Habermasu, jednu vrstu odgovora daje Rawls, a taj se sastoji u nametanju zajedničkog motrišta strankama u izvornom položaju ograničenjem informacija te time neutraliziranjem mnoštva posebnih motrišta tumačenja od samog početka. Drugu vrstu odgovora daje sam Habermas, a taj se sastoji u ideji diskurzivne etike, prema kojoj je moralno stajalište utjelovljeno u intersubjektivnoj praksi argumentacije, koja

¹³Vidi: Habermas, *Reconciliation through the Public Use of Reason*, str. 116.

od onih što u njoj sudjeluju, zahtijeva idealizirajuće proširenje njihovih motrišta tumačenja.

Habermasova se diskurzivna etika zasniva, ukratko, na intuiciji da primjena načela poopćivanja zahtijeva zajednički postupak “idealnog zauzimanja uloga”. U njoj se tumači ta ideja u kategorijama pragmatske teorije argumentacije.¹⁴ Pod uvjetima pragmatskih pretpostavki obuhvatne i neprinudne racionalne rasprave između slobodnih i jednakih sudionika, svatko treba zauzeti motrište svakoga drugog, te tako sebe projicirati u shvaćanja jastva i svijeta svih drugih. Iz tog povezivanja motrišta nastaje idealno prošireno mi-motrište s kojeg svi zajedno mogu provjeriti hoće li da sporna norma postane osnova njihove zajedničke prakse. Kroz opetovanje se ponavljanje postupka dolazi do jezgre poopćivih interesa.

Habermas smatra da stvar stoji drukčije kad veo neznanja od samog početka ograničuje polje vizije stranaka u izvornom položaju na osnovna načela, o kojima bi se slobodni i jednaki građani sporazumjeli, usprkos svojim različitim shvaćanjima jastva i svijeta. Prema Habermasu, Rawls — polazeći od te apstrakcije — preuzima dvostruki teret dokaza. Veo se neznanja mora proširiti na sva pojedinačna stajališta i interese koji bi mogli utjecati na nepristranost prosudbe. Istodobno, veo se neznanja smije proširiti samo na takve normativne sadržaje koji se mogu bez većeg sustezanja diskvalificirati kao kandidati za opće dobro koje imaju prihvatiti slobodni i jednaki građani. Prema Habermasu, taj drugi uvjet postavlja zahtjev teoriji koji je teško zadovoljiti.¹⁵ Naime, u Rawlsovoj teoriji, nakon opravdanja načela pravednosti, veo se neznanja postupno uklanja na narednim stupnjevima donošenja ustava, zakona i primjene prava. Budući da se time nove informacije, koje priteču, moraju uskladiti s osnovnim načelima koja su već izabrana pod uvjetima ograničenja informacija, moraju se izbjeći neugodna iznenađenja. Želimo li osigurati da se ne pojave neusklađenosti, moramo konstruirati izvorni položaj već unaprijed znajući, pa čak i predviđajući, sve normativne sadržaje koji bi mogli jačati zajedničko razumijevanje slobodnih i jednakih građana u budućnosti. Drugim riječima, sam bi teoretik trebao preuzeti teret anticipiranja barem nekih informacija koje je prethodno uskratio strankama u izvornom položaju. Nepristranost će prosudbe biti zajamčena u izvornom položaju samo ako osnovni normativni pojmovi, koji se koriste u njegovoj konstrukciji (a to su politički autonoman građanin, pravična kooperacija i dobro uređeno društvo, u posebnom značenju koje Rawls pripisuje tim izrazima), budu mogli odoljeti reviziji u svjetlu moralno značajnih budućih iskustava i procesa učenja.

¹⁴Vidi isto, str. 117. Vidi više: Habermas, Jürgen, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge: MIT, 1990.); i *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics* (Cambridge: MIT, 1993.).

¹⁵Vidi Habermas, *Reconciliation through the Public Use of Reason*, str. 118.

Habermas je mišljenja da se taj teret može učiniti lakšim tako da se moralno stajalište operacionalizira na drukčiji način, naime, kroz “otvoreniji postupak argumentativne prakse koji se provodi pod strogim pretpostavka- ma ‘javne uporabe uma’ i ne stavlja u zagradu pluralizam uvjerenja i po- gleda na svijet od početka”.¹⁶ On smatra da se taj postupak može eksplicirati bez oslanjanja na sadržajne pojmove koje Rawls koristi u kon- strukciji izvornog položaja.

Tako treće pitanje koje Habermas raspravlja u svezi s Rawlsovim nacrtom izvornog položaja razotkriva motrište s kojeg su postavljena i prva dva. Naime, Habermas je mišljenja da Rawls može izbjeći poteškoće nacrtu izvornog položaja, ako operacionalizira moralno stajalište na drukčiji način, tj. ako postupovnu koncepciju praktičnog uma oslobodi sadržajnih konotacija, razvijajući je na strogo postupovan način.¹⁷

2.2. Prigovor ideji preklapajućeg konsenzusa

Habermas upozorava da Rawls, od svog članka “Kantian Constructivism in Moral Theory”¹⁸ pa nadalje, naglašava politički karakter svoje teorije pravednosti kao pravičnosti. On smatra da je to naglašavanje motivirano Rawlsovom uznemirenošću činjenicom društvenoga, poglavito ideologijskog, pluralizma. Tako odlučno pitanje za opravdanje dvaju načela pravednosti postaje ne više pitanje odlučivanja u izvornom položaju, već pitanje intuici- ja i osnovnih pojmova koji upravljaju nacrtom samoga izvornog položaja. Prema Habermasu, Rawls unosi normativne sadržaje u sam postupak opravdanja, poglavito one ideje koje pripisuje pojmu moralne osobe — osjećaj pravednosti i sposobnost za vlastitu koncepciju dobra. Zbog toga je pojmu građanina kao moralne osobe, koji je također osnova pojma pravične kooperacije politički autonomnog građanina, potrebno prethodno opravdanje. Dalje, također je potrebno pokazati da je ta koncepcija neu- tralna glede oprečnih pogleda na svijet i da je neosporna jednom kad se ukloni veo neznanja. Prema Habermasu, sve to objašnjava Rawlsov interes za političku, a ne metafizičku, koncepciju pravednosti. Habermas je mišljenja da ta terminologija upućuje na određenu nejasnoću oko toga što je zapravo potrebno opravdati, a to opet rezultira stanovitom neodlučnosti glede toga kako se ima shvatiti tvrdnja o valjanosti same teorije.

S tim u svezi Habermas postavlja dva pitanja: Ima li preklapajući kon- sensus, o kojem teorija pravednosti ovisi, kognitivnu ili pak puku instru-

¹⁶Isto, str. 118-119.

¹⁷Vidi isto, str. 116.

¹⁸Rawls, John, Kantian Constructivism in Moral Theory, *The Journal of Philosophy* 87 (9/1980.), str. 515-572.

mentalnu ulogu? U kojem smislu Rawls rabi predikat “razložan”?¹⁹ Dalje ću prikazati Habermasovu raspravu tih dvaju pitanja.

2.2.1. Problematična uloga preklapajućeg konsenzusa

Prvo je pitanje koje Habermas raspravlja u svezi s Rawlsovom idejom preklapajućeg konsenzusa, ima li preklapajući konsenzus, o kojem teorija pravednosti ovisi, kognitivnu ili pak puku instrumentalnu ulogu? Drugim riječima, pridonosi li preklapajući konsenzus poglavito daljnjem opravdanju teorije, ili služi, u svjetlu prethodnoga opravdanja teorije, da se izloži nužan uvjet društvene stabilnosti?

Habermas polazi od toga da Rawls usvaja tzv. metodu reflektivnog ekvilibrija: filozof dolazi do osnovnih pojmova moralne osobe i pridruženih pojmova politički autonomnog građanina, pravične kooperacije, dobro uređena društva itd., putem racionalne rekonstrukcije potvrđenih intuicija, tj. intuicija koje se stvarno nalaze u praksama i tradicijama demokratskog društva. Reflektivni je ekvilibrij ostvaren kad filozof postane siguran da oni o kojima je riječ ne mogu više odbaciti na osnovi dobrih razloga intuicije koje su rekonstruirane i pojašnjene na taj način. Dakako da se Rawls ne ograničava na pojedinačnu političku kulturu i on nije kontekstualist. Prema Habermasu, Rawlsov je cilj rekonstruirati supstrat intuitivnih ideja nazočnih u političkoj kulturi njegova društva i njegovim demokratskim tradicijama. Iako su iskustva u svezi s početnom institucionalizacijom načela pravednosti već nataložena u postojećoj političkoj kulturi, primjerice u sjevernoameričkoj, takvo rekonstrukcijsko prisvajanje može ostvariti nešto više od pukog hermeneutičkog pojašnjenja slučajne tradicije. Međutim, pojam se pravednosti, izrađen na toj osnovi, mora još jednom preispitati glede toga može li se očekivati da će biti prihvaćen u pluralnom društvu. Pitanje je, prema Habermasu, u kakvu je odnosu taj drugi korak prema prvom koraku opravdanja dvaju načela pravednosti? Je li on uopće drugi korak u opravdanju?

Habermas naglašava da je Rawls već u *A Theory of Justice* razmatrao pitanje, može li društvo koje je konstituirano u skladu s načelima pravednosti biti stabilno; primjerice, može li ono osloncem na vlastita sredstva generirati funkcionalno nužne motivacije kroz potrebnu političku socijalizaciju svojih građana? S obzirom na činjenicu društvenoga i ideologijskog pluralizma, koju je shvaćao sve ozbiljnije, Rawls sada želi na sličan način ispitati potpada li teorijska koncepcija pravednosti pod “vještinu mogućeg” te je li “praktikabilna”. Prije svega, pojam osobe, na kojem se teorija u konačnici zasniva, mora biti u dovoljnoj mjeri neutralan da bi bio prihvatljiv s motrišta tumačenja različitih pogleda na svijet. Stoga se mora pokazati da pravednost kao pravičnost može oblikovati “preklapajući kon-

¹⁹Vidi: Habermas, *Reconciliation through the Public Use of Reason*, str. 119, 119-126.

senzus”. Habermas smatra da se tome nema što prigovoriti. Međutim, za Habermasa je problematična Rawlsova radna pretpostavka da je takvo mjerilo prihvatljivosti ono isto mjerilo konzistentnosti koje je prethodno usvojeno s obzirom na mogućnost samostabilizacije dobro uređenog društva.

Za Habermasa je ta metodologijska usporednica problematična zato što to mjerilo ne može biti preuzeto izravno u slučaju prihvatljivosti, jer to nije više korak unutar teorije. Mjerilo se neutralnosti osnovnih normativnih pojmova glede oprečnih pogleda na svijet sada zasniva na drukčijoj premisi: ona se razlikuje od hipotetskog ispitivanja sposobnosti društva, koje je već ustrojeno u skladu s načelima pravednosti, da samo sebe reproduciraju. Prema Habermasu, Rawls u *Political Liberalism* razlikuje dva stupnja oblikovanja teorije. Načela izložena na prvom stupnju moraju biti izložena javnoj raspravi na drugom stupnju. Tek kad je teorija dovršena, može se u igru uvesti činjenica pluralizma te opozvati apstrakcije izvornog položaja. Teorija kao cjelina mora biti podvrgnuta kritici građana na forumu javnog uma. Ali sad se ne radi o izmišljenim građanima pravednog društva, o kojima se iznose sudovi unutar teorije, već o stvarnim građanima od krvi i mesa. Stoga teorija ne može predodrediti rezultat provjere prihvatljivosti. Rawls ima na umu stvarni diskurs čiji rezultat nije predodređen: “Što ako se pokaže da načela pravednosti kao pravičnosti ne mogu zadobiti potporu razložnih učenja, tako da se razlog stabilnosti izjavljuje? Tada je u neopravdanosti pravednost kao pravičnost, kako smo je izrazili. Trebali bismo razmotriti bi li se prihvatljivim promjenama u načelima pravednosti ostvarila stabilnost”.²⁰ Prema Habermasu, sve što filozof može učiniti jest da nastoji anticipirati u mišljenju pravac stvarnih diskursa, u kojem će se oni vjerojatno razviti pod uvjetima pluralnog društva. Ali ta se, manje-više realistička, simulacija stvarnih diskursa ne može unijeti u teoriju na isti način kao što je to slučaj s izvođenjem mogućnosti samostabilizacije iz pozadinskih pretpostavki pravednog društva. Jer, sada građani sami raspravljaju o premisama što su ih razvile stranke u izvornom položaju.

Habermas je mišljenja da ta pogrešna usporednica ne bi bila ni od kakva daljnjeg interesa kad ne bi bacala pogrešno svjetlo na ulogu preklapajućeg konsenzusa, za koji se smatra da se u njemu sastaju načela pravednosti. Budući da Rawls ističe “pitanje stabilnosti” u prvi plan, preklapajući konsenzus samo izražava funkcionalni doprinos što ga teorija pravednosti može imati za mirnu institucionalizaciju društvene kooperacije, ali u tome se već mora pretpostaviti intrinzična vrijednost opravdane teorije. S tog bi funkcionalističkog motrišta pitanje, može li teorija zadobiti javnu suglasnost — tj. s motrišta različitih pogleda na svijet na forumu javne uporabe uma — izgubilo epistemičko značenje koje je bitno za teoriju samu. Tada bi preklapajući konsenzus bio puki indeks korisnosti, a ne više potvrda ispravnosti teorije. On ne bi više bio od interesa sa stajališta

²⁰Rawls, *Political Liberalism*, str. 65-66.

prihvatljivosti te time valjanosti, već bi to bio samo sa stajališta prihvaćanja, tj. osiguranja društvene stabilnosti. Habermas smatra da Rawls ne želi na taj način povući razliku između pitanja opravdanja i pitanja stabilnosti. Naime, kad Rawls naziva svoju koncepciju političkom, njegova je namjera izgleda ukinuti razliku između njene opravdane prihvatljivosti i njezina stvarnog prihvaćanja: “Cilj je tako pravednosti kao pravičnosti, kao političke koncepcije, praktičan, a ne metafizički ili epistemologijski, odnosno ona samu sebe ne predstavlja kao koncepciju pravednosti koja je istinita, već kao onu koja može poslužiti za osnovu javnoga i dobrovoljnog političkog sporazuma između građana shvaćenih kao slobodnih i jednakih osoba”.²¹

Habermas smatra da bi Rawls morao povući oštriju razliku između prihvatljivosti i prihvaćanja teorije. Prema Habermasu, puko instrumentalno shvaćanje teorije već poništava činjenica da građani moraju biti uvjereni u predloženu koncepciju pravednosti prije nego što se postigne konsenzus. Koncepcija pravednosti ne smije biti politička u pogrešnom značenju i ne bi trebala samo voditi prema *modus vivendi*. Sama teorija mora sadržati premise “koje mi i drugi priznajemo kao istinite, ili razložne za svrhu postizanja djelatnog sporazuma o temeljima političke pravednosti”.²² Ali, prema Habermasu, ako Rawls odbaci funkcionalističko tumačenje pravednosti kao pravičnosti, on mora dopustiti nekakvu epistemičku relaciju između valjanosti vlastite teorije i njezine neutralnosti glede oprečnih pogleda na svijet potvrđenih u javnim diskursima. Stabilizirajući bi učinak preklapajućeg konsenzusa tad bio objašnjen u kognitivnim kategorijama, odnosno u kategorijama potvrde pretpostavke da je pravednost kao pravičnost neutralna glede “sveobuhvatnih učenja”. Habermas ne tvrdi da Rawls ne može izvesti taj zaključak, već samo to da se Rawls susteže izvesti ga, jer opisu teorije pravednosti kao “političke” postavlja uvjet da teorija ne smije biti opterećena epistemičkim zahtjevom i da njen anticipirani praktični učinak ne smije biti ovisan o racionalnoj prihvatljivosti njezinih sudova.

2.2.2. Predikat “razlozan”

Drugo je pitanje koje Habermas raspravlja u svezi s Rawlsovom idejom preklapajućeg konsenzusa, u kojem smislu Rawls rabi predikat “razlozan” (“reasonable”). Drugim riječima, odnosi li se taj predikat na valjanost moralnih sudova ili na promišljeni stav prosvijećene tolerancije?

Habermas polazi od Rawlsove tvrdnje da se njegova teorija pravednosti

²¹Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, str. 270, (prijevod: Pravednost kao pravičnost: politička, ne metafizička, str. 31).

²²Rawls, John, The Idea of Overlapping Consensus, *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987.), str. 6, (prijevod: Ideja preklapajućeg konsenzusa, u Rawls, *O liberalizmu i pravednosti*, str. 58).

ne može ocjenjivati u kategorijama istinitosti. Prema Habermasu, moguća su dva tumačenja tvrdnje da teorija može biti istinita ili neistinita, slabo i jako. Prema *slabom* tumačenju, teorija ne može biti ni istinita ni neistinita jer normativni iskazi ne opisuju nezavisan poredak moralnih činjenica. Prema *jakom* tumačenju, ta postavka ima vrijednosnoskeptično značenje, prema kojem se iza tvrdnje o valjanosti normativnih iskaza krije nešto posve subjektivno: osjećaji, želje, ili odluke izražene na gramatički pogrešan način. Habermas smatra da Rawls jednako ne prihvaća ni moralni realizam ni vrijednosni skepticizam. Rawlsova je namjera osigurati za normativne iskaze — kao i za teoriju pravednosti u cijelosti — oblik racionalne obveznosti zasnovane na opravdanom intersubjektivnom priznavanju, ali bez pripisivanja tim iskazima epistemičkog značenja. Zbog tog razloga Rawls uvodi predikat “razložan” kao komplementaran pojam pojmu “istinit”.

Prema Habermasu, moguća su dva alternativna tumačenja “komplementarnosti” pojmova razložan i istinit. Prema prvom se tumačenju “razložan” shvaća u smislu praktičnog uma, kao sinonim za “moralno istinit”, odnosno kao pojam koji označava valjanost analognu istinitosti i na istoj ravni s propozicijskom istinitosti. Prema drugom tumačenju “razložan” manje-više znači isto što i “promišljen” u kontekstu bavljenja spornim stajalištima, čija je istinitost trenutno neizvjesna, te se “razložan” koristi kao predikat višeg reda, koji se odnosi na “razložno nesuglasje” i stoga na falibilističku svijest te privatno vladanje osoba, a ne za valjanost njihovih tvrdnji.

Habermas smatra da se Rawls priklanja potonjem tumačenju. Prema Habermasu, Rawls, prije svega, uvodi razložnost kao svojstvo moralnih osoba. Razložnim se smatraju ljudi koji posjeduju osjećaj pravednosti i spremni su i u stanju uzeti u obzir pravične uvjete kooperacije te su također svjesni falibilnosti znanja i spremni javno opravdati svoje koncepcije političke pravednosti. Oprečno, racionalnima se smatraju osobe koje se u svojim postupcima razborito povode za svojom koncepcijom dobra: “Ono što racionalnim djelatnicima manjka jest poseban oblik moralnog senzibiliteta koji čini sadržaj želje da se upusti u pravičnu kooperaciju kao takvu, i da se to učini pod uvjetima za koje bi se razložno moglo očekivati da drugi kao jednaki prihvate”.²³

Dalje, prema Habermasu, Rawls objašnjava značenje praktičnog uma uputom na dvije dimenzije: na jednoj strani, deontologijsku dimenziju normativne valjanosti i, na drugoj, pragmatiku dimenziju javne sfere i postupka javnog rasuđivanja. Dok za Habermasa prva dimenzija ovdje nije problematična, druga je od posebna značenja. Naime, u stanovitom je smislu javna uporaba upisana u umu. Javnost je zajedničko motrište s kojeg građani uzajamno uvjeravaju jedni druge u ono što je pravedno, a što nepravedno, snagom boljih argumenata. To motrište javne uporabe uma, u kojoj svi participiraju, daje moralnim uvjerenjima njihovu objektivnost.

²³Rawls, *Political Liberalism*, str. 51.

Rawls naziva valjane normativne iskaze objektivnima, a “objektivno” on objašnjava na postupovan način uputom na javnu uporabu uma koja zadovoljava određene kontrafaktičke uvjete: “Politička su uvjerenja (koja su, također, moralna uvjerenja) objektivna — stvarno zasnovana na poretku razloga — ako bi razložne i racionalne osobe, koje su u dovoljnoj mjeri inteligentne i savjesne u vršenju svojih moći praktičnog uma...konačno prihvale ta uvjerenja...pod uvjetom da te osobe znaju relevantne činjenice i da su dovoljno ispitale osnove koje su u svezi s pitanjem pod uvjetima povoljnim za dužno razmatranje”.²⁴ Rawls dalje dodaje da se osnove jedino određuju kao dobre osnove u svjetlu priznatog pojma pravednosti, ali i taj pojam mora zadovoljiti uvjet suglasnosti pod idealnim uvjetima. Stoga Habermas smatra da se mora uzeti kako Rawls drži postupak javne uporabe uma vrhovnim prizivnim sudom za normativne iskaze.

U svjetlu toga Habermas navodi da predikat “razlozan” upućuje na diskurzivno izdrijebljenu valjanost: “razlozan” je predikat za valjanost normativnih iskaza. Međutim, prema Habermasu, jasno je da Rawls ne rabi taj izraz na taj način, jer inače ne bi tvrdio da pogledi na svijet ne moraju biti istiniti čak ako su razložni, i oprečno. Za Habermasa je ovdje problematično ne to što Rawls odbacuje moralni realizam ili semantički predikat istinitosti za normativne iskaze, već to što on pripisuje predikat istinitosti pogledima na svijet (sveobuhvatnim učenjima). Prema Habermasu, Rawls time unaprijed isključuje mogućnost korištenja epistemičkih konotacija izraza “razlozan”, konotacija koje mora usprkos tome pripisati svojoj koncepciji pravednosti, da bi ona mogla polagati pravo na neku vrstu normativne obvezujuće snage.

U Rawlsovoj teoriji metafizička učenja i vjerska tumačenja svijeta mogu biti istinita ili neistinita. Kao posljedica toga, politička bi koncepcija pravednosti mogla jedino biti istinita ako je ne tek kompatibilna s takvim učenjima, već također izvediva iz istinita učenja. Pa ipak, sa stajališta političke filozofije koja je neutralna glede pogleda na svijet, ne može se odrediti je li i kada je to slučaj. S tog svjetovnog stajališta, tvrdnje o istinitosti svih razložnih pogleda na svijet imaju jednaku težinu, gdje se pod razložnim pogledima na svijet smatraju oni koji se natječu jedan protiv drugoga unutar reflektivnog stava, odnosno na osnovi pretpostavke da nečija istinitost može postati dugoročno vladajuća u javnom diskursu jedino kroz snagu boljih razloga. “Razložna sveobuhvatna učenja” u konačnici se izdvajaju po tome što priznaju terete dokaza, što omogućuje skupinama s oprečnim ideologijama da prihvate — pod takvim okolnostima — “razložno nesuglasje” kao osnovu svoje miroljubive koegzistencije.

Budući da sporovi o metafizičkim i vjerskim istinama ostaju nerazriješeni pod uvjetom postojanja pluralizma, jedino se razložnost te vrste refleksivne svijesti može prenijeti kao predikat valjanosti na političku koncepciju pravednosti sukladnu sa svim razložnim učenjima. Politička kon-

²⁴Isto, str. 119.

cepcija pravednosti razložna je u smislu da ona može biti na neki način tolerantna prema pogledima na svijet koji nisu nerazložni. Ono što preostaje jest čin vjere u um: “razložne vjere u stvarnu mogućnost pravednog ustavnog režima”.²⁵ Habermas smatra da to stajalište može biti u skladu s našim boljim intuicijama, ali postavlja pitanje kako se ono može uskladiti s Rawlsovim razlozima za prihvaćanje prvenstva ispravnog pred dobrim. Prema Habermasu, pitanja pravednosti moralna su pitanja koja dopuštaju opravdive odgovore — opravdive u smislu racionalne prihvatljivosti — jer se tiču onoga što je sa stajališta idealno proširenog motrišta u jednakom interesu svih. Oprečno, etička pitanja, ne dopuštaju takav nepristran postupak jer upućuju na ono što je, s motrišta prvog lica, dugoročno dobro za mene ili nas, čak ako to nije jednako dobro za sve. Metafizički ili vjerski pogledi na svijet barem su prožeti odgovorima na osnovna etička pitanja; oni artikuliraju na tipičan način kolektivne identitete i vode individualne planove življenja. Stoga se pogledi na svijet više mjere autentičnošću stilova življenja koje oblikuju, nego istinitošću iskaza koje dopuštaju. Budući da su takva učenja “sveobuhvatna” upravo u smislu da nude tumačenja svijeta kao cjeline, ona se ne mogu shvatiti tek kao uređeni skup iskaza o činjenicama, njihov sadržaj se ne može posve izraziti u rečenicama koje dopuštaju istinitost te ne tvore simbolički sustav koji može biti istinit ili neistinit kao takav. Ali ako je to tako, tada je za Habermasa nemoguće učiniti valjanost koncepcije pravednosti ovisnom o istinitosti pogleda na svijet, koliko god on mogao biti razlozan. Prije je na osnovi tih premisa smisleno analizirati različite tvrdnje o valjanosti koje pridružujemo, redom, deskriptivnim, evaluativnim i normativnim iskazima (različite vrste) neovisno o karakteristično složenim tvrdnjama o valjanosti koje su nerazgovijetno izmiješane u vjerskim i metafizičkim tumačenjima stvarnosti.

Habermas postavlja pitanje, zbog čega Rawls usprkos tome misli da pogledi na svijet dopuštaju istinitost. Prema Habermasu, mogući bi motiv moglo biti uvjerenje da je svjetovna, neovisna moralnost neodrživa, da moralna uvjerenja moraju biti ugrađena u metafizička ili vjerska učenja. To bi bilo u skladu s Rawlsovim postavljanjem problema preklapajućeg konsenzusa: Rawls uzima za svoj model onu političku institucionalizaciju slobode uvjerenja i savjesti koja je dovela do okončanja vjerskih građanskih ratova modernog doba. Ali, bi li bilo moguće okončati vjerske sukobe da načelo tolerancije i slobode uvjerenja i savjesti nije bilo u stanju pozvati se, na osnovi dobrih razloga, na moralnu valjanost neovisnu o religiji i metafizici?

²⁵Rawls, *The Idea of an Overlapping Consensus*, str. 25, (prijevod: *Ideja preklapajućeg konsenzusa*, str. 74).

2.3. Prigovor prvenstvu liberalnih prava

Habermas naglašava da prethodna dva prigovora sadrže istu glavnu misao. Prvi je prigovor bio taj da Rawls, podvrgavajući stranke koje vrše racionalan izbor razložnim postupovnim ograničenjima, ostaje ovisan o normativnim sadržajnim pretpostavkama. A drugi je bio taj da Rawls, krojeći univerzalističku teoriju pravednosti prema pitanjima političke stabilnosti, preklapajućim konsenzusom ugrožava njen epistemički status. Prema Habermasu, obje se strategije slijede na štetu strogo postupovnog programa. Oprečno tome, Habermas smatra da bi Rawls mogao elegantnije zadovoljiti terete dokaza koje preuzima sa svojim jakim i navodno neutralnim pojmom moralne osobe, kad bi razvijao svoje sadržajne pojmove i pretpostavke izvan postupka javne uporabe uma.

Za Habermasa je moralno stajalište već prešutno prisutno u društvenoontologijskom ustrojstvu javne prakse argumentacije, koja uključuje složene odnose uzajamnog priznavanja što ga sudionici u racionalnom diskursu “moraju” prihvatiti (u smislu slabe transcendentne nužnosti). Habermas smatra kako Rawls vjeruje da teorija pravednosti, razvijena u takvim isključivo postupovnim kategorijama, ne bi bila “dovoljno strukturirana”, ali to ne bi bila ozbiljna primjedba ako se prihvati podjela rada između moralne teorije i teorije činjenja. Prema Habermasu, pojmovno strukturiranje konteksta interakcije na koji se odnose pitanja političke pravednosti, nije predmet moralne teorije. Razrješenje sukoba sadržaja radnji nametnuto nam je, kao što je to i čitav pojmovni okvir za normativno uređenu interakciju — mreža pojmova u kojoj nalaze svoje mjesto osobe i odnosi između osoba, djelatnici i radnje, ponašanje u skladu s normama i protivno njima, odgovornost i autonomija, pa čak i intersubjektivno strukturirani moralni osjećaji. Svaki od tih pojmova zaslužuje prethodnu analizu. Ako potom uzmemo pojam praktičnog uma u postupovnom smislu, u kojem ga sam Rawls pripisuje svome pojmu javne uporabe uma, možemo kazati da su valjana upravo ona načela koja nailaze na neprinudno intersubjektivno priznavanje pod uvjetima racionalnog diskursa. Daljnje je pitanje, prema Habermasu, koje je poglavito empirijsko, osiguravaju li, i kada, takva valjana načela političku stabilnost u okolnostima pluralizma.

Habermas dalje razmatra konzistentnost provedbe postupovnog programa glede jedne implikacije koju on ima za objašnjenje ustavne države. Radi se o odnosu dviju vrsta sloboda, “antičkih” i “modernih”.²⁶ Habermas podsjeća da su liberali naglašavali “moderne slobode”, slobodu uvjerenja i savjesti, zaštitu života, osobne slobode i vlasništva, dok su republikanci branili “antičke slobode”, politička prava participacije i komunikacije, koja omogućuju građanima vršenje samoodređenja. Rousseau i Kantu zajednička

²⁶Vidi: Habermas, Reconciliation through the Public Use of Reason, str. 127-129.

je bila težnja da se obje vrste sloboda izvedu iz iste osnove, naime iz moralne i političke autonomije: liberalna prava ne smiju biti ni nametnuta praksi samoodređenja kao vanjska ograničenja, niti, pak, puka sredstva za njegovo vršenje. Habermas prigovara Rawlsu da, makar prihvaća tu intuiciju, dvostupovni karakter (izvorni položaj i pravedno ustrojeno društvo) njegove teorije generira prvenstvo liberalnih prava, dovodeći time demokratski proces u podređen položaj.

2.3.1. Poteškoće ostvarivanja političke autonomije

Prema Habermasu, polazište je Rawlsove teorije pravednosti kao pravičnosti ideja političke autonomije. Ona je oblikovana na ravni izvornog položaja, gdje je predstavljena kroz međuodnos stranaka koje racionalno biraju i uvjeta koji jamče nepristranost izbora. Ali, ona se primjenjuje tek selektivno, na institucionalnoj ravni demokratskog postupka za oblikovanje političke volje slobodnih i jednakih građana, od kojih je ona, usprkos tome, preuzeta. Tako oblik političke autonomije, koji je pretpostavljen u izvornom položaju i time na prvoj ravni oblikovanja teorije, nije potpuno razvijen u srcu pravedno ustrojenog društva: “Jer što se više podiže veo neznanja i što više Rawlsovi građani postaju bića od krvi i mesa, oni otkrivaju da su sve dublje podređeni načelima i normama koje su anticipirane u teoriji i već su postale institucionalizirane izvan njihova nadzora”.²⁷ Prema Habermasu, na taj način teorija lišava građane brojnih uvida koje bi iznova usvojili u svakom pokoljenju. S motrišta teorije pravednosti, čin utemeljenja demokratskog ustava ne može biti ponovljen pod institucionalnim uvjetima već ustrojenog pravednog društva, te se proces realiziranja sustava osnovnih prava ne može potvrditi na trajnoj osnovi. Nije moguće za građane da iskuse taj proces kao otvoren i nedovršen, kako to promjenljive povijesne okolnosti zahtijevaju: “Oni ne mogu potpaliti radikalnu demokratsku vatru izvornog položaja u građanskom životu, jer su s njihova motrišta svi bitni diskursi legitimacije već zauzeli mjesto unutar teorije, i oni otkrivaju rezultate teorije već sedimentirane u ustavu”.²⁸ Budući da građani ne mogu zamisliti ustav kao projekt, javna uporaba uma nema zapravo značenje sadašnjeg vršenja političke autonomije, već samo promiče nenasilno očuvanje političke stabilnosti. Habermas priznaje da takvo čitanje ne odražava Rawlsovu namjeru pri oblikovanju teorije, ali ako je ispravno, otkriva jednu od njezinih nenamjeravanih konzekvencija. Ona je vidljiva, prema Habermasu, u “krutom razgraničenju između političkoga i nepolitičkog identiteta građana”, što je u Rawlsovoj teoriji “postavljeno skupinom osnovnih liberalnih prava koja ograničavaju demokratsko samo-

²⁷Isto, str. 128.

²⁸Isto.

zakonodavstvo, i time područje političkog, od samog početka, odnosno prije svakog oblikovanja političke volje”.²⁹

Prema Habermasu, Rawls rabi izraz “politički” u trostrukom značenju. Prvo, koncepcija je pravednosti politička, a ne metafizička kad je neutralna glede oprečnih pogleda na svijet. Drugo, Rawls rabi izraz “politički” u uobičajenom značenju kako bi klasificirao pitanja od javnog interesa, tako da politička filozofija samu sebe ograničava na pitanje opravdanja institucionalnog okvira i osnovne strukture društva. Oba se značenja spajaju u Rawlsovom tretiranju “političkih vrijednosti”. U tom trećem značenju, “politički” konstituira zakladu oboje — zajedničkih uvjerenja građana i motrište za određivanje područja predmeta. Rawls tretira područje političkih vrijednosti, koje je odvojeno u modernim društvima od drugih područja kulturalnih vrijednosti, kao nešto što je dano. Jer samo uputom na političke vrijednosti, koje god da one bile, Rawls može podijeliti moralnu osobnost na javni identitet građanina i nejavni identitet privatne osobe oblikovan njezinom pojedinačnom koncepcijom dobra. Ta dva identiteta tada konstituiraju točke koje označavaju dvije domene: jednu konstituiranu pravima političke participacije i komunikacije i drugu zaštićenu osnovnim liberalnim pravima. Ustavna zaštita privatne sfere time uživa prvenstvo, dok je “uloga političkog liberalizma...uvelike instrumentalna u očuvanju drugih sloboda”.³⁰ Tako je uputom na sferu političkih vrijednosti određena pretpolitička domena sloboda, koja je izuzeta iz dosega demokratskog samozakonodavstva.

Habermas smatra da je takvo prethodno razgraničenje između privatne i javne autonomije u opreci ne samo s republikanskom intuicijom da narodni suverenitet i ljudska prava izrastaju iz iste osnove već i s povijesnim iskustvom, poglavito s činjenicom da je povijesno promjenljiva granica između privatne i javne sfere uvijek bila problematična s normativnog stajališta. Prema Habermasu, razvoj države blagostanja pokazuje da su granice između privatne i javne autonomije građana u stanju stalne promjene i da takva razgraničenja moraju biti podložna oblikovanju političke volje građana kako bi potonji imali mogućnost potvrditi zahtjev na “pravičnu vrijednost” svojih sloboda.

2.3.2. Dijalektički odnos između privatne i javne autonomije

Habermas je mišljenja da teorija pravednosti može na bolji način uzeti u obzir potonju okolnost, ako razlikuje “političko” u skladu s kriterijem “pravnog uređivanja”, koji Rawls samo usput spominje. Život se političke zajednice može legitimno urediti samo putem pozitivnih i prinudnih zakona. Tad osnovno pitanje glasi: Koja to prava moraju slobodne i jednake

²⁹Isto, str. 128-129.

³⁰Rawls, *The Basic Liberties and Their Priority*, str. 13.

osobe uzajamno pripisati jedna drugoj, ako žele urediti svoj suživot putem legitimnih sredstava pozitivnog i prinudnog prava?

Odgovarajući na to pitanje, Habermas skicira vlastitu postupovnu pravnu teoriju, kojoj je polazište Kantova koncepcija legalnosti.³¹ Prema Habermasu, prinudni se zakoni protežu samo na izvanjske odnose između osoba i odnose se na slobodu izbora subjekata kojima je dopušteno slijediti vlastitu koncepciju dobra. Stoga, moderno pravo, na jednoj strani, konstituira status pravnih subjekata u kategorijama utuživih subjektivnih sloboda, koje svatko može vršiti prema vlastitim preferencijama. Budući da, također, mora biti moguće pokoravati se pravnom poretku zbog moralnih razloga, status je privatnih pravnih subjekata legitimno određen pravom na jednake subjektivne slobode. To načelo kantovske pravne teorije sadržano je u Rawlsovu prvom načelu. Pozitivnom i kodificiranom pravu, na drugoj strani, potreban je politički zakonodavac, gdje se pod legitimnost zakonodavstva računa demokratski postupak koji osigurava autonomiju građana. Građani su politički autonomni samo ako sebe zajedno smatraju tvorcima zakona kojima su podložni kao pojedinačni adresati.

Habermas tvrdi da taj dijalektički odnos između privatne i političke autonomije postaje bjelodan u svjetlu činjenice da status takvih demokratskih građana, koji imaju ovlasti stvaranja zakona, može potom biti institucionaliziran samo posredstvom prinudnog prava. Ali, budući da je to pravo upućeno osobama koje ne bi mogle preuzeti status pravnih subjekata bez subjektivnih privatnih prava, privatna se i politička autonomija građana moraju uzajamno pretpostavljati. Tako su oba elementa već sadržana u pojmu pozitivnog i prinudnog prava: nema zakona bez utuživih subjektivnih sloboda koje jamče privatnu autonomiju pojedinačnih pravnih subjekata; i nema legitimnog prava bez demokratskog stvaranja zakona od strane svih građana koji su, kao slobodni i jednaki, ovlašteni participirati u tom procesu. Jednom kad je pojam prava pojašnjen na taj način, postaje bjelodano da je normativan sadržaj osnovnih sloboda već sadržan u prijeko potrebnom mediju za pravnu institucionalizaciju javne uporabe uma suverenih građana. Prema Habermasu, tada su glavni predmet daljnje analize komunikacijske pretpostavke i postupci diskurzivnog procesa oblikovanja mišljenja i volje, u kojem se očituje javna uporaba uma.³²

Habermasov je zaključak da je takva postupovna moralna i pravna teorija istodobno i više i manje umjerena nego što je to Rawlsova teorija. Ona je umjerenija od Rawlsove teorije zato što je usredotočena isključivo na postupovne aspekte javne uporabe uma te izvodi sustav prava iz ideje njegove pravne institucionalizacije. Ona može ostaviti brojna pitanja otvorenima, jer više vjeruje u proces racionalnog oblikovanja mišljenja i volje.

³¹Vidi: Habermas, *Reconciliation through the Public Use of Reason*, str. 130.

³²Za detaljniju raspravu te alternative, vidi: Habermas, *Faktizität und Geltung*, gl. III i IV.

Prema Habermasu, filozofija preuzima posve drukčiju zadaću kad, kao u Rawlsovom slučaju, nastoji razraditi ideju pravednog društva, koju potom građani rabe kao platformu s koje prosuđuju postojeća uređenja i politike. Oprečno tome, Habermas predlaže da se filozofija ograniči na pojašnjenje moralnog stajališta i postupka demokratske legitimacije te analizu uvjeta racionalnog diskursa i pregovaranja. Filozofija u tom umjerenijem smislu nije konstrukcija, već je *rekonstrukcija*.

Napokon, Habermas napominje da Rawls inzistira na umjerenosti druge vrste. Rawls želi protegnuti “metodu uklanjanja”, koja ima za svrhu postizanje preklapajućeg konsenzusa u pitanjima političke pravednosti, na filozofiju samu. Rawls želi razviti političku filozofiju u strogo usmjerenu disciplinu i time se ukloniti većini spornih pitanja općenite naravi. Habermas priznaje da ta metoda može voditi začudno samodovoljnoj teoriji, kao što je vidljivo iz Rawlsova primjera. Ali, prema Habermasu, čak ni Rawls ne može razviti svoju teoriju kao samostojnu kako bi on to želio, jer ga “politički konstruktivizam” uvlači u raspravu o pojmovima racionalnosti i istine, a njegov pojam osobe također prekoračuje granice političke koncepcije. Habermasov je zaključak da te i druge prethodne teorijske odluke uvlače Rawlsa u brojne vječne i nerazriješene rasprave.

3. RAWLSON ODGOVOR

3.1. Dvije glavne razlike

U svom odgovoru na Habermasovu kritiku, Rawls polazi od toga da između njegove i Habermasove teorije postoje dvije glavne razlike:³³ prva je da je Habermasova teorija “sveobuhvatna”, dok je njegova “politička”; druga je da Habermas rabi, kao sredstvo zastupanja, situaciju idealnog diskursa, koja je dio njegove teorije komunikacijskog činjenja, dok Rawls rabi izvorni položaj. Prema Rawlsu, prva je razlika temeljnija, te iz nje proizlazi druga. Dalje ću prikazati te dvije razlike kako ih Rawls vidi.

3.1.1. Razlika između političke i sveobuhvatne teorije

Rawls navodi da je njegova teorija pravednosti kao pravičnosti politička teorija. Nju kao takvu karakteriziraju tri obilježja: prvo, ona se primjenjuje poglavito na osnovnu strukturu demokratskog društva, odnosno na glavne gospodarske, političke i socijalne ustanove, koje čine jedinstven sustav društvene kooperacije; drugo, ona se može oblikovati neovisno o bilo kojem sveobuhvatnom vjerskom, filozofijskom ili moralnom učenju (dok se ona može izvesti iz jednog ili više sveobuhvatnih učenja, ili biti njima podržana, ili biti s njima u svezi na neki drugi način, ona se ne predlaže tako kao da ovisi o bilo kojem takvom stajalištu ili ga pretpostavlja); i

³³Rawls, Reply to Habermas, str. 132, 132-142.

treće, njezine temeljne ideje — kao što su to ideje političkog društva kao pravičnog sustava društvene kooperacije, građana kao razložnih i racionalnih te slobodnih i jednakih — pripadaju kategoriji politike i znane su iz javne političke kulture demokratskog društva i njegovih naslijeđa tumačenja ustava i osnovnih zakona, te njegovih glavnih povijesnih dokumenata i široko poznatih političkih spisa. Ta obilježja pokazuju na koji je način politička koncepcija pravednosti samostojna (freestanding).³⁴

Oprečno tome, prema Rawlsu, Habermasova je teorija sveobuhvatna: “Cilj je (Habermasove) teorije komunikacijskog činjenja da pruži opći prikaz značenja referencije i istine te valjanosti obiju za teorijski um, kao i za više oblika praktičnog uma. Ona odbacuje naturalizam i emotivizam u moralnoj argumentaciji i nastoji pružiti potpunu obranu oboje — teorijskoga i praktičnog uma. Štoviše, on često kritizira vjerska i metafizička stajališta. Habermas ne gubi puno vremena na njihovo potanko pobijanje; radije ih ostavlja po strani, ili prema prigodi odbacuje, kao neuporabljiva i, sa stajališta njegove filozofijske analize, bez vjerodostojne samostalne vrijednosti pretpostavki racionalnog diskursa i komunikacijskog činjenja”.³⁵

Rawls poriče Habermasovu tvrdnju kako nije moguće razviti teoriju pravednosti na samostojan način jer da ga njegov politički konstruktivizam uvlači u raspravu o pojmovima racionalnosti i istine, a njegov pojam osobe prekoračuje granice političke koncepcije. Rawls tvrdi da je u njegovoj teoriji filozofijska koncepcija osobe zamijenjena političkom koncepcijom građana kao slobodnih i jednakih, a politički konstruktivizam ima za zadatac povezati sadržaj političkih načela pravednosti s koncepcijom građana kao razložnih i racionalnih. Prema Rawlsu, njegov se vlastiti argument³⁶ ne oslanja na platonski ili kantovski um, ili ako je to slučaj, oslanja se na isti način kao i Habermasov: “Nikakvo svjesno stajalište nije moguće provući bez razložnog i racionalnog kako ih rabim. Ako taj argument uključuje Platonovo i Kantovo stajalište o umu, tada ga uključuje i najjednostavniji djelić logike i matematike”.³⁷

³⁴Vidi isto, str. 135.

³⁵Isto. S tim u svezi Rawls navodi za ilustraciju dva mjesta iz Habermasove knjige *Faktizität und Geltung*: jedno je gdje Habermas odbacuje platonsku ideju uma i zamjenjuje je proceduralnim umom koji sebe stavlja na kušnju i sudac je vlastite kritike; i drugo je gdje on, nakon objašnjenja situacije idealnog diskursa, naglašava kako načela diskursa zahtijevaju da norme i vrijednosti moraju biti prosuđivane sa stajališta prvog lica množine, tvrdeći da se na taj način Hegelova konkretna univerzalnost (*Sittlichkeit*) sublimira u komunikacijsku strukturu, očišćenu od svih sadržajnih elemenata. Prema Rawlsu, Habermasova teorija jest logička teorija u širem hegelovskom značenju: ona je filozofijska analiza pretpostavki racionalnog diskursa (teorijskog i praktičnog uma) koja unutar sebe uključuje sve navodno sadržajne elemente vjerskih i metafizičkih učenja (vidi isto, str. 137).

³⁶Za taj argument, vidi više: Rawls, *Political Liberalism*, III:1-3.

³⁷Rawls, Reply to Habermas, str. 138.

3.1.2. Razlika između izvornog položaja i situacije idealnog diskursa

Rawls navodi kako je druga glavna razlika između njegove i Habermasove teorije razlika između dvaju analitičkih sredstava zastupanja — izvornog položaja i situacije idealnog diskursa. Ona proizlazi iz prethodne razlike jer odražava njihove različite položaje, prvog ograničenog na politiku i drugog u sveobuhvatnom učenju.

Ali s kojeg se stajališta ima voditi rasprava o ta dva sredstva zastupanja? Rawls smatra da odgovor na to pitanje glasi: “Sve su rasprave sa stajališta građana u kulturi građanskog društva, koju Habermas naziva *javna sfera*”.³⁸ Unutar građanskog društva građani raspravljaju o tome kako se ima oblikovati pravednost kao pravičnost i je li ovaj ili onaj njezin aspekt prihvatljiv. Primjerice, jesu li ispravno izložene pojedinosti postavljanja izvornog položaja i imaju li se potvrditi izabrana načela. Na isti se način razmatraju zahtjevi idealnog diskursa i njegova postupovna koncepcija demokratskih ustanova. Prema Rawlsu, ta pozadinska kultura uključuje svakovrsna sveobuhvatna učenja, ona je društvena kultura, a ne javnopolitička, i ona je kultura svakodnevnog života.

Rawls smatra da stajalište građanskog društva uključuje sve građane. Ono predstavlja dijalog, slično Habermasovoj situaciji idealnog diskursa. Filozofi u raspravi nemaju nikakav veći autoritet od drugih građana, a vrhovni je autoritet ljudski um koji postoji u društvu. Rasprava građana može, ali i ne mora, biti razložna i promišljena, otvorena, nepristrana i rukovoditi se brigom za istinom, ili, kad se rasprava tiče politike, za razložnosti. Dalje, prema Rawlsu, argumentacija je normativna i tiče se ideala i vrijednosti, makar je u njegovoj teoriji ograničena na politiku, dok u Habermasovoj to nije. Prema Rawlsu, obraćajući se građanima u građanskom društvu, teorija pravednosti kao pravičnosti nagovještava raznovrsne temeljne političke pojmove, kao što su to pojmovi društva kao pravičnog sustava kooperacije, građana kao slobodnih i jednakih i dobro uređenog društva, te se uzda povezati ih u razložnu i potpunu političku koncepciju pravednosti za osnovnu strukturu ustavne demokracije. Kriterij je razložnosti opći i široki reflektivni ekvilibrij.

Rawls daje dvije naznake glede širokog reflektivnog ekvilibrija.³⁹ Prvo, *široki* je reflektivni ekvilibrij, kad se radi o pojedinačnom građaninu, reflektivni ekvilibrij koji je ostvaren kad je taj građanin pažljivo razmotrio alternativne koncepcije pravednosti i snagu raznih argumenata koji ih podržavaju. Naime, građanin je razmotrio vodeće koncepcije političke pravednosti nazočne u političkoj tradiciji njegova društva, uključujući stajališta koja su kritička prema samom pojmu pravednosti, te je odvagao snagu različitih filozofijskih i drugih razloga koji idu njima u prilog. Pret-

³⁸Isto, str. 139-140.

³⁹Vidi isto, str. 141, bilj. 16.

postavlja se da se opća uvjerenja, prva načela i pojedinačni sudovi tog građanina barem slažu. Reflektivni je ekvilibrij širok, jer pretpostavlja široku domenu refleksije i brojne promjene stajališta koje su mu prethodile. Široki je ekvilibrij, za razliku od uskog (u kojem bilježimo samo vlastite sudove), značajan filozofijski pojam. Nadalje, dobro uređeno društvo učinkovito uređuje javna politička konceptija pravednosti. Potrebno je zamisliti da je svaki građanin u takvom društvu ostvario široki reflektivni ekvilibrij. Budući da građani priznaju kako potvrđuju istu političku konceptiju političke pravednosti, reflektivni je ekvilibrij također *opći*: istu konceptiju potvrđuju promišljeni sudovi svakog građanina. Tako su građani ostvarili opći i široki, ili što je isto, *potpuni* reflektivni ekvilibrij. U takvu društvu ne samo da postoji javno stajalište s kojeg svi građani mogu prosuđivati svoje tvrdnje o političkoj pravednosti već je to stajalište i uzajamno prepoznatljivo kao potvrđeno od strane svih u potpunom reflektivnom ekvilibriju. Taj je ekvilibrij potpuno intersubjektivan, odnosno svaki je građanin uzeo u obzir rasuđivanje i argumente svakoga drugog građanina.

Prema Rawlsu, Habermasovo je stajalište da je mjerilo moralne valjanosti potpuno racionalno prihvaćanje u situaciji idealnog diskursa, pod uvjetom da su zadovoljeni svi potrebni uvjeti. Rawls je mišljenja da je reflektivni ekvilibrij sličan tom mjerilu u sljedećem pogledu: on je nedostižna točka, kojoj se ipak možemo približiti u smislu da će nam kroz raspravu naši ideali, načela i sudovi izgledati razložnijima i smatrat ćemo ih bolje utemeljenim nego što su to bili prije toga.⁴⁰

3.2. Preklapajući konsenzus i opravdanje političke teorije pravednosti

Rawls dalje odgovara na Habermasov prigovor ideji preklapajućeg konsenzusa. Habermas je postavio dva pitanja u svezi s preklapajućim konsenzusom: Dopunjuje li preklapajući konsenzus opravdanje političke konceptije pravednosti, koja se već smatra opravdana kao razložna? Na koji se način u teoriji pravednosti kao pravičnosti rabi izraz “razložan”? Rawls polazi od toga da su oba Habermasova pitanja usko povezana, jer odgovor na oba proizlazi iz načina na koji su u teoriji pravednosti kao pravičnosti određene različite vrste opravdanja i konsenzusa te potom povezane s idejom stabilnosti zbog ispravnih razloga i idejom legitimnosti. Dalje će prikazati Rawlsovu raspravu ovih dvaju pitanja.

⁴⁰Vidi isto, str. 142.

3.2.1. *Opravdanje, konsenzus, stabilnost i legitimnost*

Rawls razlikuje tri vrste opravdanja političke koncepcije pravednosti.⁴¹ Prvo, *pro tanto* opravdanje koje uzima u obzir samo političke vrijednosti. Politička je koncepcija potpuna u smislu da se političke vrijednosti koje određuje mogu prikladno urediti ili uskladiti, tako da samo te vrijednosti pružaju razlozan odgovor javnog uma na sva, ili gotovo sva, pitanja o ustavnim bitnostima i osnovnoj pravednosti. Ali budući da je to političko opravdanje *pro tanto*, ono može biti nadvladano sveobuhvatnim učenjima građana jednom kad se uzmu u obzir sve vrijednosti.

Drugo, *potpuno* opravdanje vrši pojedinac kao pripadnik građanskog društva. Pretpostavlja se da svaki građanin potvrđuje oboje, političku koncepciju i sveobuhvatno učenje. U tom slučaju građanin prihvaća političku koncepciju i rasteže njezino opravdanje ugrađujući je na neki način u svoje sveobuhvatno učenje kao istinito ili razložno, ovisno o tome što to učenje dopušta. Tako se stavlja na raspolaganje svakom građaninu da sam ili u zajednici s drugima odredi kako se imaju urediti zahtjevi političke pravednosti, ili kako se imaju vagati u odnosu prema nepolitičkim vrijednostima. Politička koncepcija ne pruža nikakvo vodstvo u tim pitanjima, jer ne govori ništa o tome kako se imaju računati nepolitičke vrijednosti. To vodstvo pripada sveobuhvatnim učenjima građana.

I treće je *javno* opravdanje od strane političkog društva. Prema Rawlsu, to je osnovna ideja političkog liberalizma i u svezi je s druge tri ideje, razložnog preklapajućeg konsenzusa, stabilnosti zbog ispravnih razloga i legitimnosti. Javno opravdanje postoji kad svi razložni pripadnici građanskog društva izvrše opravdanje zajedničke političke koncepcije ugrađujući je u svoja razložna sveobuhvatna stajališta. U tom slučaju, razložni građani uzimaju u obzir jedan drugoga kao imatelje razložnih sveobuhvatnih učenja i to uzajamno uzimanje u obzir oblikuje moralnu kvalitetu javne kulture političkog društva. Bitno je ovdje to da, dok javno opravdanje političke koncepcije za političko društvo ovisi o razložnim sveobuhvatnim učenjima, ono ovisi o njima samo na posredan način. Naime, prema Rawlsu, izričiti sadržaji tih učenja nemaju nikakvu ulogu u javnom opravdanju, jer građani ne zagledaju u sadržaj učenja koja drugi usvajaju, ostajući time unutar granica politike, već oni uzimaju u obzir samo činjenicu i pripisuju joj određeno značenje, samoga razložnog preklapajućeg konsenzusa. Taj je osnovni slučaj javnog opravdanja slučaj u kojem je zajednička politička koncepcija zajednička osnova i svi se razložni građani uzeti zajedno nalaze u općem i širokom reflektivnom ekvilibriju, u potvrđivanju političke koncepcije na osnovi svojih razložnih sveobuhvatnih učenja. Samo kad postoji razložni preklapajući konsenzus može politička koncepcija pravednosti političkog društva biti javno, makar ne i konačno, opravdana. Jer, pod pretpostavkom da pridajemo stanovitu težinu promišljenim uvjerenjima

⁴¹Vidi isto, str. 142-144.

drugih razložnih građana, opći i široki reflektivni ekvilibrij glede javnog opravdanja pruža najbolje opravdanje političke koncepcije koje možemo imati u bilo kojem trenutku. Dakle, ne postoji nikakvo javno opravdanje za političko društvo bez razložnog preklapajućeg konsenzusa, a takvo je opravdanje također povezano s idejama stabilnosti zbog ispravnih razloga i legitimacije.

Nadalje, Rawls razlikuje dvije vrste konsenzusa.⁴² Prva je vrsta poznata iz svakodnevne politike, a ona se sastoji u zadaći političara da postigne sporazum: uzimajući u obzir različite postojeće interese i zahtjeve, političar ih nastoji uskladiti u politici koju bi svi, ili dovoljan broj, mogli podržati. Ta je ideja konsenzusa ideja preklapanja koje je već nazočno, ili bi ga političareva vještina mogla atrikulirati kroz povezivanje postojećih interesa koje političar dobro poznaje.

Druga je, posve različita, vrsta konsenzusa u političkom liberalizmu ona koju Rawls naziva *razložni preklapajući konsenzus* — da je politička koncepcija pravednosti izrađena najprije kao samostojno stajalište koje se može *pro tanto* opravdati bez pozivanja na postojeća sveobuhvatna učenja, ili čak bez njihova poznavanja. U njemu se nastoji ne postavljati nikakve zapreke razložnim učenjima koja usvajaju političku koncepciju, tako što se isključuje iz te koncepcije bilo koju ideju koja nadilazi politiku i za koju se ne bi moglo razložno očekivati da bude usvojena od svih razložnih učenja. Kad politička koncepcija zadovoljava te uvjete i potpuna je, nadati se da će je podržati razložna sveobuhvatna učenja, koja potvrđuju razložni građani u društvu, te da će zapravo biti u stanju zadobiti naklonost tih učenja.

Prema Rawlsu, u demokratskom društvu razložnog pluralizma dio je javnog opravdanja također upućivanje na to da je stabilnost zbog ispravnih razloga barem moguća. Jer, kad građani potvrđuju razložna a različita, sveobuhvatna učenja, doznati je li moguć preklapajući konsenzus o političkoj koncepciji znači provjeriti postoje li dovoljni razlozi za predlaganje pravednosti kao pravičnosti, ili neke druge razložne koncepcije koja se može iskreno braniti pred drugima, a da se ne kritizira ili ne odbacuje njihova najdublja vjerska i filozofijska uvjerenja. Kao što je to već rečeno u kontekstu rasprave o prvoj razlici između Rawlsove i Habermasove teorije, Rawls smatra da Habermasovo sveobuhvatno učenje krši taj zahtjev. Svrha je Rawlsova argumenta da se pokaže kako mi možemo razložno potvrditi političku koncepciju pravednosti i pozivati se na nju, kao na zajedničku osnovu razloga građana, istodobno pretpostavljajući da i drugi, ništa manje razložni od nas, mogu također potvrditi i priznati istu osnovu. Time su, prema Rawlsu, usprkos činjenici razložnog pluralizma, ispunjeni uvjeti za demokratski legitimitet.

Postavka je Rawlsova političkog liberalizma da smo, kad postoji političko društvo s takvim razložnim konsenzusom, kao građani tog društva

⁴²Vidi isto, str. 145.

ostvarili najdublju i najrazložniju osnovu društvenog jedinstva koja nam je dostupna kao građanima modernoga demokratskog društva. Prema Rawlsu, to jedinstvo vodi stabilnosti zbog ispravnih razloga kako slijedi:⁴³ prvo, osnovnu strukturu društva učinkovito uređuje najrazložnija politička koncepcija pravednosti; drugo, ta je politička koncepcija pravednosti usvojena u preklapajućem konsenzusu koji čine sva razložna sveobuhvatna učenja u društvu i ta čine stalnu većinu u odnosu prema onima koja odbacuju tu koncepciju; i, treće, političke javne rasprave, kad se radi o ustavnim bitnostima i pitanjima osnovne pravednosti, uvijek su, ili gotovo uvijek, odlučive na osnovi razloga što ih određuje najrazložnija politička koncepcija pravednosti, ili razložna obitelj takvih koncepcija.

To da je osnova društvenog jedinstva najrazložnija, znači da je politička koncepcija pravednosti najrazložnija i da je usvajaju, ili na neki način podržavaju, sva razložna sveobuhvatna učenja u društvu. A da je ta osnova najdublja, znači da su temeljne ideje političke koncepcije usvojene od razložno sveobuhvatnih učenja te da ta učenja predstavljaju ono što građani smatraju svojim najdubljim uvjerenjima, vjerskim, filozofijskim ili moralnim. Prema Rawlsu, iz toga proizlazi stabilnost zbog ispravnih razloga. Opreka je društvo u kojem se građani dijele prema svojim potpunim opravdanjima, a njihove političke koncepcije nisu sadržane u zajedničkoj političkoj koncepciji, ili povezane s njom. U tom slučaju u društvu postoji samo *modus vivendi*, a stabilnost društva ovisi o odnosu snaga u slučajnim i moguće promjenljivim okolnostima.

S tim u svezi postavlja se pitanje: Ako je političko opravdanje uvijek *pro tanto*, je li uopće moguće javno opravdanje političke koncepcije pravednosti? Rawlsov je odgovor na to pitanje kako upravo postojanje i javna spoznaja razložnog preklapajućeg konsenzusa omogućuje javno opravdanje političke koncepcije pravednosti. U tom slučaju građani ugrađuju svoju zajedničku političku koncepciju u svoja razložna politička učenja. Tada se možemo nadati da će građani prosuditi (na osnovi svoga sveobuhvatnog stajališta) da političke vrijednosti normalno (premda ne uvijek) imaju prvenstvo pred bilo kojim nepolitičkim vrijednostima koje mogu biti u sukobu s njima.

Makar se može činiti nerealnim nadati se tomu, Rawls smatra da to ne mora biti tako. Prije svega, prema Rawlsu, budući da građani zastupaju razložna učenja, oni su spremni ponuditi ili prihvatiti političku koncepciju pravednosti da odrede uvjete pravične političke koopearacije te mogu ispravno prosuditi sa stajališta svojih razložnih sveobuhvatnih učenja da su političke vrijednosti vrlo velike vrijednosti, koje se imaju ostvariti u okviru njihove političke i društvene egzistencije te zajedničkog javnog života, pod uvjetima za koje se može očekivati da prihvate sve razložne stranke.

⁴³Vidi isto, str. 147.

Drugo, Rawls smatra da razložni građani shvaćaju ideju legitimnosti kao ideju koja se primjenjuje na opću strukturu političkog autoriteta. Građani znaju da se u političkom životu jedva može očekivati jednoglasnost u osnovnim pitanjima i stoga demokratski ustav mora uključivati postupke donošenja odluka običnom, ili nekom drugom, većinom. Tad se može kazati da je vršenje političke vlasti legitimno samo kad se u temeljnim slučajevima provodi u skladu s ustavom, čije će bitnosti usvojiti svi razložni građani kao slobodni i jednaki. Tako je građanima poznata razlika između prihvaćanja ustava kao pravednog i legitimnog, s njegovim postupcima pravičnih izbora i zakonodavne većine, i prihvaćanja pojedinih zakona ili odluka u konkretnim pitanjima kao legitimnih, čak i kad nisu posve pravedni.

Za ilustraciju Rawls navodi primjer kvekera koji su mirotvorci i odbijaju sudjelovati u ratu, pa ipak podržavaju ustavni režim i prihvaćaju legitimnost donošenja odluka običnom, ili nekom drugom, većinom. Zašto vjersko učenje kvekera koje im zabranjuje da sudjeluju u ratu ne dovodi u pitanje njihovu lojalnost ustavu? Rawlsov je odgovor na to pitanje kako je to zato što lojalnost pravednoj i stalnoj ustavnoj vladavini može pobijediti i unutar samog vjerskog učenja. A isto vrijedi, prema Rawlsu, i u slučaju protivnika prava na pobačaj u demokratskoj državi.

3.2.2. Razložnost i osobe kao građani

Rawls kratko odgovara na Habermasovo pitanje o tome na koji se način u političkom liberalizmu rabi izraz “razložan”. Rawls naglašava da se u njegovu političkom liberalizmu pojam razložnosti rabi za političke sudove te da su kao kriterij razložnosti postavljeni politički ideali, načela i standardi. Ti su kriteriji dalje povezani s dva osnovna svojstva razložnih osoba kao građana: prvo, njihovom spremnosti da predlažu ono što misle da drugi kao jednaki građani zajedno s njima mogu prihvatiti kao pravične uvjete društvene kooperacije te da budu njima obvezni; i, drugo, njihovom spremnosti da priznaju terete prosudbe i prihvate njihove konzekvence. I, napokon, razložnost u političkom liberalizmu “izražava promišljen stav tolerancije, jer priznaje terete prosudbe, a to opet vodi slobodi savjesti i slobodi misli”.⁴⁴

Rawls poriče bez šireg obrazlaganja Habermasovu tvrdnju da se politički liberalizam ne može ukloniti pitanjima istine i filozofijskoj koncepciji osobe, zamjenjujući ih pojmom razložnosti i koncepcijom osoba kao građana koje se smatra slobodnim i jednakim. Kad u političkom društvu ustanovljujemo pravednost kao pravičnost, ili neku drugu političku koncepciju, potonje se ideje, prema Rawlsu, uvijek opisuju i izražavaju koncepcijama i načelima unutar same političke koncepcije. Sve dok se ne dokaže da je to nezadovoljavajuće, ili na neki način promašeno, politički liberalizam ne mora od-

⁴⁴Isto, str. 150.

stupiti. Priznajući da ideja razložnosti zahtijeva potpunije razmatranje nego što je sadržano u njegovoj knjizi *Political Liberalism*, Rawls je mišljenja da su glavne crte razlikovanja između razložnosti, na jednoj strani, i istine i racionalnosti, na drugoj, dovoljno jasno naznačene da pokažu uvjerljivost ideje društvenog jedinstva koje osigurava razložni preklapajući konsenzus.

3.3. Liberalna prava i volja naroda

Rawls dalje odgovara na Habermasov prigovor prvenstvu liberalnih prava pred demokratskim načelom legitimacije. Makar Rawls prihvaća intuiciju kako liberalna prava ne smiju biti nametnuta praksi samoodređenja kao vanjska ograničenja, niti smiju biti samo sredstva za njegovo vršenje, Habermas je tvrdio da dvostupovni karakter Rawlsove teorije generira prvenstvo liberalnih prava, dovodeći time demokratski proces u podređen položaj. Također, je tvrdio da, iako Rawls polazi od ideje političke autonomije i modelira je unutar izvornog položaja, gdje je tom obliku autonomije priznato “stvarno postojanje”, taj oblik autonomije “nije potpuno razvijen u srcu pravedno ustrojenog društva”. Napokon, Habermas je ponudio skicu vlastite postupovne pravne teorije, koja se zasniva na postavci o dijalektičkom odnosu između privatne i javne autonomije. Dalje ću prikazati Rawlsovu raspravu Habermasova prigovora i njegove postavke.

3.3.1. Četverostupovni slijed

Jedan se aspekt Habermasova prigovora odnosi na Rawlsovu ideju četverostupovnog slijeda. Rawls tvrdi da Habermas pogrešno razumijeva tu njegovu ideju kad kaže: “Što se više podiže veo neznanja i što više Rawlsovi građani postaju bića od krvi i mesa, oni otkrivaju da su sve dublje podređeni načelima i normama koje su anticipirane u teoriji i već su postale institucionalizirane izvan njihova nadzora”.

Prvo, oprečno tome, Rawls tvrdi da četverostupovni slijed ne opisuje ni stvarni politički ni čisto teorijski proces, već je on dio pravednosti kao pravičnosti i konstituira dio okvira mišljenja što ga građani u građanskom društvu, koji prihvaćaju pravednost kao pravičnost, rabe u primjeni njezinih pojmova i načela.⁴⁵ Slijed prikazuje u grubim crtama vrste normi i informacija kojima se imaju rukovoditi naše političke prosudbe o pravednosti, ovisno o njihovu predmetu i kontekstu. Polazište je izvorni položaj u kojem stranke biraju načela pravednosti. Potom u ustavnoj konvenciji zastupnici oblikuju ustavna načela i pravila u svjetlu načela pravednosti koja su im već pri ruci. Nakon toga zakonodavci proglašavaju zakone u skladu s ustavom i načelima pravednosti. I, napokon, suci tumače ustav i zakone. Na svakom su nam stupnju slijeda dostupne različite ravni i vrste informacija te u svakom od slučajeva imaju za svrhu omogućiti inteligentnu

⁴⁵Vidi isto, str. 151.

primjenu dvaju načela pravednosti, donošenje racionalnih odluka koje nisu pristrane prema vlastitim interesima ili interesima onih kojima smo skloni.

Prema Rawlsu, taj je okvir proširenje ideje izvornog položaja kroz njezino prilagođivanje različitim pozadinama koje zahtijeva primjena načela. Primjerice, u prosudbi ustava imamo se rukovoditi načelima pravednosti kao i općim informacijama o našem društvu, što bi ustavotvorci trebali znati koje su nam tada dopuštene znati, ali ne i pojedinačnim informacijama o nama samima i našim sklonostima. Smatra se da ta vrsta odgovarajuće informacije, pod pretpostavkom postojanja dovoljnog stupnja inteligencije i moći uma, osigurava da naša prosudba bude nepristrana i razložna te da nas na osnovi načela pravednosti ima voditi u oblikovanju pravedna ustava. A isto vrijedi i za druge stupnjeve slijeda. Ali što se ima smatrati relevantnom informacijom kad u društvu postoje velike nepravde, kao što su to ropstvo i uskrata prava glasa ženama i onima koji ne ispunjavaju kriterij vlasništva, kao što je to bio slučaj u američkom društvu u razdoblju od 1787. do 1791. godine, odnosno od ustavne konvencije do ratifikacije Povelje o pravima? Priznajući da se radi o “teškom” pitanju, Rawls ne daje odgovor na njega, osim što tvrdi da je irelevantna informacija kako tada nikakav ustav koji bi zabranjivao ropstvo ne bi bilo moguće donijeti. Prema Rawlsu, pod razložno povoljnim okolnostima doneseni ustav određuje cilj dugoročne političke reforme, kad se zna da pravedan ustav nije moguće u potpunosti ostvariti. Rawls se slaže s Habermasom da je ustav “projekt koji se ima ostvariti”.

Drugo, prema Rawlsu, kad građani koji obavljaju javne službe, ili građansko društvo, rabe taj okvir, ustanove pod kojima se oni nalaze nisu djelo filozofa politike koji ih je institucionalizirao u teoriji izvan njihova nadzora, već djelo prošlih naraštaja koji su im ih ostavili da pod njima odrastaju. Oni ih ocjenjuju kad postanu punoljetni i u skladu s njima djeluju. Sve to postaje očito jednom kad se razjasni svrha i uporaba četvrostupovnog slijeda. Rawls naglašava kako nerazumijevanje može uzrokovati samo pomisao da pravednost kao pravičnost, rabeći apstraktnu ideju izvornog položaja kao sredstva zastupanja i zamišljajući da građani shvaćaju svoj izbor načela trajno obvezujućim, pretpostavlja da je koncepcija pravednosti građana utvrđena jednom zauvijek. Međutim, time se, prema Rawlsu, previđa bitna stvar, da se uvijek nalazimo u građanskom društvu i da je politička koncepcija pravednosti uvijek predmet provjere na osnovi naših promišljenih sudova. Ideja je trajnog obvezivanja ovdje sredstvo da se kaže kako je, kad zamišljamo da racionalne (a ne razložne) stranke biraju načela, razložan uvjet tražiti od njih da to čine pod pretpostavkom da njihov izbor trajno obvezuje. U tom su smislu ideje pravednosti propisane: njih ne možemo mijenjati da bi ih prilagodili našim racionalnim interesima i poznavanju okolnosti kako nam drago. Posve je druga stvar njihovo provjeravanje na osnovi promišljenih sudova.

3.3.2. *Politička autonomija i njezino ostvarivanje*

Naredni se aspekt Habermasova prigovora odnosi na pitanje značenja političke autonomije i njezina ostvarivanja. Prema Rawlsu, u političkom je liberalizmu politička autonomija određena političkim ustanovama i praksom, a izražava se u političkim vrlinama građana u njihovu mišljenju i ponašanju u provođenju ustavnog režima.

Na osnovi takva određenja političke autonomije Rawls odbacuje Habermasovu tvrdnju da građani u pravednom društvu ne mogu “potpaliti radikalnu demokratsku vatru izvornog položaja u građanskom životu”. Prema Rawlsu, razmatranje četvorostupovnog slijeda pokazuje da građani stalno raspravljaju politička načela i društvenu politiku. Štoviše, budući da je bilo koje društvo manje-više nepravedno, takve su rasprave prijeko potrebne. Ideja je pravednog ustava uvijek projekt koji treba ostvariti. S tim u svezi Rawls dodaje: “Da bismo pojasnili ideju političke autonomije, kažemo, prvo, da građani postižu punu autonomiju kad žive pod razložno pravednim ustavom koji osigurava njihovu slobodu i jednakost, sa svim primjerenim zavisnim zakonima i propisima koji uređuju osnovnu strukturu, i kad oni također potpuno shvaćaju taj ustav i njegove zakone te ih se pridržavaju, prilagođavaju i preinačuju ih kako to traže promijenjene društvene okolnosti, uvijek prikladno potaknuti svojim osjećajem za pravednost i drugim političkim vrlinama. Ovome dodajemo, drugo, kad god da su ustav i zakoni na razne načine nepravedni i nesavršeni, građani s razlogom nastoje postati autonomniji čineći ono što se, u njihovim povijesnim i društvenim okolnostima, može razložno i racionalno smatrati da unapređuje njihovu punu autonomiju”.⁴⁶Napokon, Rawls tvrdi da čak i kad je ustav pravedan, kao što je to slučaj u teoriji pravednosti kao pravičnosti, građani također mogu biti potpuno autonomni, jer pravednost kao pravičnost ne lišava građane uvida o pravednosti ustava do kojih su došli svojim razmišljanjem i iskustvom tijekom naraštaja.

Rawls smatra da svaki naraštaj ne mora biti pozvan da iz svih bitnih diskursa legitimacije izvede razložne zaključke i tada sebi uspješno dade novi i pravedan ustav. Može li neki naraštaj sve to učiniti, ne određuje on sam, već povijest njegova društva. Primjerice, to da su utemeljitelji američkog ustava 1787. godine bili utemeljitelji, nisu odredili samo oni sami, već čitav tijek povijesti do toga trenutka. U tom smislu građani koji već žive pod pravednim ustavom ne mogu utemeljiti pravedan ustav, ali ga mogu potpuno promisliti, prihvatiti i slobodno provoditi.

3.3.3. *Ustavna zaštita osnovnih sloboda*

Naredni se aspekt Habermasova prigovora odnosi na “nenamjeravanu” konzekvenciju Rawlsove teorije, vidljivu u “krutom razgraničenju između

⁴⁶Isto, str. 155.

političkog i nepolitičkog identiteta građana”, koje je “postavljeno skupinom osnovnih liberalnih prava koja ograničavaju demokratsko samozakonodavstvo, i time područje političkoga, *od samog početka*, odnosno prije svakog oblikovanja političke volje”.

Rawls tvrdi da ta Habermasova tvrdnja nije točna, jer pravednost kao pravičnost “dopušta — ali ne traži — da osnovne slobode budu ustavno konstituirane i zaštićene kao ustavna prava na osnovi promišljanja i prosudbi građana”.⁴⁷ S tim u svezi Rawls naglašava razliku između dvije vrste politike: ustavne i normalne.⁴⁸ Na osnovi lockeovske ideje dualističke ustavne demokracije, razlikuje se ustavna ovlast naroda da oblikuje, ratificira i mijenja ustav od obične ovlasti zakonodavaca i izvršne vlasti u svakodnevnoj politici te se razlikuje viši zakon naroda od običnog zakona zakonodavaca. Time se odbacuje prevlast parlamenta. Rawls smatra da su tri najinovativnija razdoblja američke ustavne povijesti — utemeljenje 1787.-91., obnova nakon građanskog rata i New Deal — primjeri koji potvrđuju tvrdnju kako ustavna zaštita osnovnih prava ne prethodi onome što Habermas naziva oblikovanjem volje.⁴⁹

Na osnovi toga Rawls tvrdi da je četverostupovni slijed u skladu s idejom da su moderne slobode podređene ustavnoj volji naroda. Tako se, prema Rawlsu, Habermasov prigovor uopće ne odnosi na pravednost kao pravičnost, već na ustav za koji Habermas misli da iz nje proizlazi. Također, Rawls tvrdi da se pitanje najprikladnijeg ustava ne može razriješiti samo na osnovi razmatranja političke filozofije, već ovisi o shvaćanju opsega i granica političkih i društvenih ustanova, te njihove učinkovitosti. To potonje opet ovisi o povijesti i uređenju ustanova.⁵⁰

3.3.4. Korijeni sloboda

Rawls dalje raspravlja Habermasovu postavku o dijalektičkom odnosu između privatne i javne autonomije, koju smatra središnjom postavkom njegove knjige *Faktizität und Geltung*.

Prema Rawlsu, Habermas polazi od toga da su, kroz povijest političke filozofije, kako liberalni tako i republikanski, pisci pogrešno shvaćali unutarnji odnos između javne i privatne autonomije. Tako je u liberalnoj tradiciji taj odnos shvaćen tako da je privatna autonomija, određena moder-

⁴⁷Isto, str. 157-158.

⁴⁸Za to razlikovanje, vidi, također, Rawls, *Political Liberalism*, VI: 6.

⁴⁹S tim u svezi Rawls kaže: "Dovoljno je spomenuti James Madisonovo vođenje Povelje o pravima kroz Kongres od lipnja do rujna 1789., kao što je to antifederalistima bilo obećano; a da im nije bilo, možda ustav ne bi bio ratificiran", (Rawls, Reply to Habermas, str. 158).

⁵⁰Za to vidi također naredni odjeljak, gdje je riječ o pitanju oblikovanja ustava.

nim slobodama, zasnovana na ljudskim pravima (primjerice, pravima na život, slobodu i vlasništvo) i vladavini prava. A javna je politička autonomija izvedena iz načela narodnog suvereniteta i izražena u demokratskom pravu. U toj tradiciji odnos između te dvije vrste autonomije obilježava “nerazriješeno rivalstvo”. Ta je pogreška vidljiva u činjenici da je nakon devetnaestog stoljeća liberalizam, tražeći rješenje za prijetuću opasnost od tiranije većine, jednostavno postulirao prvenstvo ljudskih prava kao ograničenje narodnog suvereniteta. Na drugoj strani, u republikanskoj je tradiciji antičkim slobodama dano prvenstvo pred modernim slobodama. Habermas poriče, oprečno Lockeu i Kantu, da su moderna prava zasnovana bilo na prirodnom zakonu, bilo na kategoričkom imperativu. On tvrdi da liberalizam, zasnivajući ta prava na moralnosti, podređuje pravni poređak izvanjskom temelju, namećući ograničenja legitimnom demokratskom pravu. On, također, tvrdi da Rousseau i republikanizam, zasnivajući antičke slobode na etičkim vrijednostima pojedine zajednice s njezinim karakterističnim običajima općeg dobra, korijeni te slobode na pojedinačnim i ograničenim vrijednostima. Izbjegavajući obje krajnosti, Habermas drži da su slobode javne autonomije i slobode privatne autonomije “suizvorne” i “jednake težine” te da ni jedne nemaju prvenstvo pred drugima. Nerazriješeno se rivalstvo između ta dva oblika autonomije prevladava putem njihove unutarnje veze. Jednom kad se shvati unutrašnja veza između tih dviju vrsta sloboda, uočava se da one uzajamno pretpostavljaju jedna drugu: pod tim uvjetom, ako imamo jedan oblik autonomije, imamo i drugi, te ni jedan nije nadređen drugom.

Prema Rawlsu, Habermas ne spori da se ljudska prava mogu moralno opravdati. Habermasovo je stajalište da jednom kad ljudska prava shvatimo kao dio pozitivnog prava, koje je prinudno i sankcionirano državnom silom, ona ne mogu biti izvanjski nametnuta zakonodavcu u demokratskom režimu. Na drugoj strani, taj zakonodavac ne smije proglasiti ništa što bi kršilo ljudska prava. Habermas drži da se tu liberalizam suočava sa sljedećom dilemom: dok ljudska prava ne mogu izvanjski biti nametnuta vršenju javne autonomije u demokratskom režimu, ta autonomija, koliko god bila velika, ne može legitimno kršiti ta prava svojim zakonima.

Rawls brani liberalizam od Habermasovih optužbi. On tvrdi: da liberalizam ne ostavlja političku i privatnu autonomiju u nerazriješenom rivalstvu; da navodna dilema liberalizma nije prava dilema; i da su u ispravno shvaćenom liberalizmu privatna i javna autonomija obje suizvorne i jednake težine te da ni jedna nije izvanjski nametnuta drugoj.⁵¹

U svrhu obrane liberalizma od Habermasovih optužbi, Rawls navodi nekoliko usporednica između pravednosti kao pravičnosti i Habermasove diskurzivne etike. Prva je Rawlsova usporednica ta da se u Habermasovoj teoriji, isto kao i u pravednosti kao pravičnosti, polazi od temeljnog pitanja, koja to prava moraju slobodne i jednake osobe uzajamno pripisati

⁵¹Vidi isto, str. 163.

jedna drugoj ako žele urediti svoju suradnju putem legitimnih sredstava pozitivnoga i prinudnog prava. Habermas smatra to pitanje polazištem svoga tumačenja samorazumijevajuće demokracije. A Rawls smatra da je to usporedno s onim što se događa u građanskom društvu, kad građani raspravljaju i prihvaćaju odlike izvornog položaja i načela koja se u njemu biraju. Stranke kao zastupnici građana biraju načela pravednosti da bi odredile shemu osnovnih sloboda koje najbolje štite i promiču temeljne interese građana i koje oni potom pripisuju jedni drugima. Ovdje su antičke slobode i moderne slobode suizvorne i jednake težine, i nemaju prvenstvo jedne pred drugima, a slobode se javne i privatne autonomije nalaze jedna uz drugu i nisu razvrstane u prvom načelu pravednosti. Prema Rawlsu, te su slobode također suizvorne zbog daljnjeg razloga što se obje vrste sloboda korijene u jednoj ili obje moralne moći, sposobnosti za osjećaj pravednosti i sposobnosti za koncepciju dobra, a koje su jednako bitni aspekti političke koncepcije osobe.

Druga je Rawlsova usporednica ta da pravednost kao pravičnost, isto kao i Habermasova teorija, sadrži dva stupnja konstrukcije.⁵² U pravednosti kao pravičnosti stranke u izvornom položaju određuju prava građana koji priznaju jedni druge kao slobodne i jednake i čija prava imaju biti zajamčena demokratskim režimom. Potom se, u skladu s idejom četverostupovnog slijeda i s načelima pravednosti pri ruci, prelazi u ustavnu konvenciju u kojoj se usvaja ustav, a koji može, ali ne mora, sadržavati osnovne slobode. Time se parlamentarno zakonodavstvo podvrgava stanovitim ustavnim ograničenjima, što je jedan od načina da se ukroti i uredi državna vlast. Prema Rawlsu, kad Habermas tvrdi da liberalna prava nisu izvorna u njegovoj diskurzivnoj etici, već proizlaze iz transformacije uzajamno pripisanih prava, on misli na prava protiv države koja su sadržana u ustavu, primjerice prava sadržana u američkoj Povelji o pravima ili njemačkom *Temeljnem zakonu (Grundgesetz)*, a ne na prava koja su osobe prvotno pripisale jedne drugima. Osnovne su slobode, koje su usporedne s Habermasovim prvotno pripisanim pravima, izvorne, ali to nisu i ograničenja zakonodavstva. Rawls kaže: "On (Habermas) ne spori da te slobode mogu također biti primjereno povezane s poretkom moralnih prava. Prije je njegovo stajalište (a s tim se slažem) da postojanje ove povezanosti nije dovoljno u demokratskom društvu da bi učinilo njihovu provedbu legitimnim pravom".⁵³ Tako, prema Rawlsu, zapravo nema bitne razlike između Habermasova i liberalnog stajališta. Oba su stajališta suglasna u tome kako je pitanje, hoće li moderne slobode biti sadržane u ustavu, pitanje o kojem ima odlučiti ustavna vlast demokratskog naroda.

Za Rawlsa je pitanje od temeljnog značenja, hoće li te slobode biti bolje zajamčene i zaštićene ako se unesu u ustav. To je pitanje *oblikova-*

⁵²Rawls usputno navodi da mu "nije jasno kako se konstrukcija razlikuje od rekonstrukcije", (vidi isto, str. 164, bilj. 57).

⁵³Isto, str. 165.

nja ustava (constitutional design), a odgovor na njega ne samo da pretpostavlja načela pravednosti već također traži proučavanje povijesti i razumijevanje djelovanja demokratskih ustanova u pojedinim povijesnim, kulturalnim i socijalnim okolnostima. Rawls ističe da “razlike u mišljenju ovdje ovise dobrim dijelom o tome kako važemo povijesne dokaze za učinkovitost ustavnih zaštita i imaju li one vlastite nedostatke, kao što su oslabljujući učinci na samu demokraciju. Koliko god privlačnim na prvi pogled moglo izgledati da se ograniči zakonodavstvo, istraživanje dokaza, povijesnih slučajeva, i povijesna i socijalna misao može sugerirati drukčije”.⁵⁴ Na osnovi toga Rawls zaključuje da u liberalizmu ne postoji, kao ni u Habermasovoj teoriji, nerazriješeno rivalstvo između antičkih sloboda i modernih sloboda. Umjesto toga postoji problem ocjenjivanja dokaza o činjenicama.

Nadalje, Rawls tvrdi da navodna dilema s kojom se suočava liberalizam nije prava dilema, jer su obje njezine postavke točne. Prema prvoj postavci, nikakav moralni zakon ne može izvanjski biti nametnut suverenom demokratskom narodu, dok prema drugoj postavci suvereni narod ne može pravedno, ali može legitimno, proglašiti bilo koji zakon koji krši ljudska prava. Rawls smatra da te dvije postavke jednostavno izražavaju opasnost za političku pravednost svih vlada, demokratskih ili drugih. Jer ne postoji neka ljudska ustanova koja može jamčiti da će uvijek biti proglašavani legitimni ili pravedni zakoni i uvijek biti poštivana pravedna prava. Da bi se objasnila ta činjenica, nije potrebno nikakvo učenje o suizvornosti i jednakoj težini dvaju oblika autonomije.

Treća je Rawlsova usporednica ta da je u Habermasovoj teoriji, isto kao i u pravednosti kao pravičnosti, unutarnja veza između dvaju oblika autonomije utemeljena na normativnom idealu demokracije koji teorija prikazuje. Prema Rawlsu, u pravednosti kao pravičnosti vrelo sustava osnovnih prava i sloboda jest ideja društva, kao pravična sustava društvene kooperacije i racionalnih zastupnika građana koji biraju uvjete kooperacije pod uvjetom razložnih uvjeta. Građani, kao sudionici takve kooperacije, imaju dvije potrebne moralne moći — sposobnost — za pravednost i sposobnost za koncepciju dobra. Prva je u svezi s razložnosti te je sposobnost predlaganja pravičnih uvjeta kooperacije i djelovanja u skladu s njima, dok je druga u svezi s racionalnosti te je sposobnost imanja racionalne i koherentne koncepcije dobra, koja se ima slijediti samo unutar okvira tih pravičnih uvjeta.

S tog se polazišta u pravednosti kao pravičnosti osnovne slobode povezuju u cjelovit sustav dviju vrsta sloboda. To se čini u šest koraka.⁵⁵ Prvo se naznačuju za sve građane društveni uvjeti odgovarajućeg razvoja te potpunog i svjesnog vršenja dviju moralnih moći u dva temeljna slučaja

⁵⁴Isto, str. 166.

⁵⁵Vidi isto, str. 167-168.

primjene načela pravednosti. Drugo, određuju se prava i slobode koje su potrebne da štite i omogućе vršenje tih moći u dva temeljna slučaja. Prvi je slučaj primjena načela pravednosti na osnovnu strukturu društva i njegove društvene politike. Tu su bitne politička sloboda i sloboda političkog govora i misli. Drugi je slučaj primjena uma u vođenju vlastita vladanja tijekom cijelog života. Tu su, pak, bitne sloboda savjesti i sloboda misli, te sloboda udruživanja. Treće, budući da slobode mogu doći u sukob, a nijedna nije asolutna, potrebno je provjeriti može li se središnja domena svake slobode simultano ostvariti u djelotvornoj osnovnoj strukturi. To se provjerava tako što se odredi središnja domena tih sloboda i pokaže kako se mogu uskladiti u djelotvornim ustanovama koje zadovoljavaju dva načela pravednosti. Četvrto, rabe se dva pristupa — jedan povijesni, a drugi teorijski — za sastavljanje popisa osnovnih sloboda. Povijesni pristup uključuje razmatranje ustava demokratskih društava i sastavljanje popisa sloboda koje se uobičajeno štite, te razmatranje njihove uloge u demokracijama koje su povijesno bile uspješne. Teorijski pristup uključuje razmatranje značenja sloboda za odgovarajući razvoj i vršenje dviju moralnih moći nad cijelim životom. Peto, uvode se prvotna dobra (koja uključuju osnovne slobode i pravične mogućnosti) da bi se odredile daljnje pojedinosti načela pravednosti, tako da bi ona bila djelotvorna pod uobičajenim društvenim okolnostima. Osnovna prava, slobode i mogućnosti jednaki su i građani moraju imati dovoljno odgovarajućih sredstava da bi ih učinkovito rabili. Prvotna dobra služe da se odgovori na pitanje koja su to točno prava, slobode i sredstva da bi ta načela bila uporabljiva. Kad je to poznato, načela mogu voditi, pod razložno povoljnim uvjetima, ustanovljenju, polazeći odande gdje se društvo trenutno nalazi, pravednog sustava političkih i socijalnih ustanova koje štite središnju domenu sloboda, obje antičke i moderne. Šesto, pokazuje se da bi ta načela usvojili u izvornom položaju zastupnici građana u društvu koje se smatra slobodnim i jednakim te imaju dvije moralne moći s određenom koncepcijom dobra.

Rawls tvrdi da je na taj način obitelj svakoga od dva oblika autonomije unutarnje povezana konstrukcijom pravednosti kao pravičnosti, kao političke koncepcije pravednosti. Tako taj oblik liberalizma ne ostavlja slobode u nerazriješenom rivalstvu. Pače, Rawls smatra vlastitu teoriju pravednosti kao pravičnosti, glede određenosti obitelji sloboda kojoj vodi, nadmoćnom Habermasovoj teoriji. Prema Rawlsu, u Habermasovoj je teoriji normativni ideal demokracije “preopćenito prikazan da bi se moglo naslutiti kojoj bi obitelji sloboda postupak idealnog diskursa vodio,” štoviše “izgleda nejasno može li on uopće voditi nekom posve određenom zaključku.”⁵⁶

⁵⁶Isto, str. 169.

3.4. Postupovna i sadržajna pravednost

Rawls zaključuje obranu vlastite liberalne teorije pravednosti kao pravičnosti razmatranjem glavne misli Habermasove kritike, da je pravednost kao pravičnost sadržajna, a ne postupovna teorija, te da je zbog toga neispravna. Oprečno Habermasu, Rawls tvrdi da svako liberalno stajalište o pravednosti mora biti sadržajno te da je stoga i ispravno. Štoviše, Rawls tvrdi da je Habermasova teorija također sadržajna.⁵⁷

Rawls svoje tvrdnje temelji na postavci o povezanosti između postupovne i sadržajne pravednosti. Prema Rawlsu, razlika je između postupovne i sadržajne pravednosti razlika između pravednosti postupka i pravednosti rezultata. Pravednost postupka uvijek ovisi o pravednosti njegovih rezultata ili o sadržajnoj pravednosti.⁵⁸ Stoga su postupovna i sadržajna pravednost povezane, a ne odvojene. To ne znači da ne postoje intrinzične vrijednosti pravednih postupaka, primjerice, vrijednost nepristranosti postupka koja se sastoji u pružanju jednake mogućnosti svakome da izloži vlastiti slučaj.

Rawls drži da Habermas, premda svoju teoriju idealnog diskursa ograničava na analizu moralnog stajališta i postupak demokratske legitimacije, te prepušta ustanovljivanje odgovora na sadržajna pitanja prosvijećenoj raspravi građana, ne može izbjeći oslanjanje na sadržaj. S tim u svezi Rawls kaže: "Idealni je postupak ... bitan za njegov (Habermasov) opis demokracije jer je osnovna misao kako se može jamčiti da postupak javne rasprave ima razložne rezultate samo ako on ispunjava uvjete idealnog diskursa. Što je taj postupak više jednak, nepristran i otvoren, te što su sudionici manje pod prinudom i spremni su voditi se snagom boljeg argumenta, izglednije je da će uistinu poopćive interese prihvatiti sve osobe kojih se tiču. Tu je pet vrijednosti što bez okolišanja izgledaju vrijednostima postupka — nepristranost i jednakost, otvorenost ... i nepostojanje prinude te jednoglasnost — koje zajedno vode raspravu do poopćivih interesa i sporazuma svih sudionika. Taj je rezultat zacijelo sadržajan jer upućuje na situaciju u kojoj se udovoljava poopćivim interesima građana. Štoviše, svaka je od potonjih pet vrijednosti u svezi sa sadržajnim prosudbama, jednom kad je razlog zbog kojeg su te vrijednosti uključene kao dio postupka njihova nužnost da učine rezultate pravednima ili razložnim. U tom slučaju mi smo oblikovali postupak da je u skladu s našim prosudbama tih rezultata".⁵⁹

Rawls smatra kako Habermas zapravo priznaje da je njegovo stajalište

⁵⁷Vidi isto, str. 170-180.

⁵⁸Izuzetak je slučaj oklade. Za raspravu dva slučaja postupovne pravednosti, podjele kolača i kaznenog postupka, koji ilustriraju povezanost između postupovne i sadržajne pravednosti, vidi isto, str. 171. Za raspravu ta dva slučaja te posebnog slučaja oklade, vidi također Rawls, *A Theory of Justice*, str. 84-87.

⁵⁹Vidi: Rawls, Reply to Habermas, str. 173.

sadržajno kad tvrdi da je ono umjerenije od Rawlsovog, jer ostavlja otvorenim više pitanja zato što ima više povjerenja u postupk oblikovanja racionalnog mnijenja i volje. Prema Rawlsu, Habermas time ne tvrdi da njegovo stajalište ostavlja otvorenim za raspravu sva sadržajna pitanja.⁶⁰ Na osnovi toga Rawls zaključuje da je razlika između njegova i Habermasovog stajališta kvantitativne, a ne kvalitativne naravi.⁶¹

Napokon, Rawls razmatra jedno značenje u kojem se može kazati da je Habermasovo stajalište usredotočeno isključivo na postupovne aspekte javne uporabe uma. To značenje sugerira Habermasova uobičajena uporaba ideje legitimnosti namjesto pravednosti.

Prema Rawlsu, ideja legitimnosti i ideja pravednosti nisu istoznačne, makar između njih postoji bitna sveza.⁶² Ukratko, ideja je legitimnosti slabija od ideje pravednosti, jer nameće slabija ograničenja onome što se smije činiti. Tako demokratski režim može biti legitiman i poklapati se s dugom tradicijom nastalom kad je narod ili ustavotvorna skupština donijela ustav a da nije posve pravedan. Isto se može kazati za zakone i politiku demokratskog društva. Značajan je aspekt ideje legitimnosti da dopušta određeni manevarski prostor pravednosti. Međutim, postoji bitna sveza između legitimnosti i pravednosti koja se sastoji u tome da na određenoj točki nepravednost rezultata legitimnog demokratskog postupka ugrožava njegovu legitimnost, što vrijedi i za sam ustav. Sve su do te točke rezultati legitimnog postupka legitimni, ma kakvi oni bili. Time se dobiva čisto postupovna demokratska legitimnost koja se razlikuje od pravednosti. Njezina se posebna uloga u demokratskim ustanovama sastoji u autorizaciji primjerenih postupaka donošenja odluka, kad sukobi i nesuglasice u političkom životu čine jednoglasnost nemogućom ili posve neizglednom. Ona uključuje brojne različite oblike postupka donošenja legitimnih odluka običnom, ili nekom drugom, većinom u različitim vrstama odbora i zakonodavnom tijelu, na općim izborima te u ustavnom postupku za promjenu ustava. Legitiman je postupak onaj koji svi građani razložno mogu prihvatiti kao slobodan i jednak, kad se moraju donijeti kolektivne odluke, a nije moguć sporazum.

Rawls izražava dvije sumnje glede te ideje postupovne legitimnosti. Prva je njegova sumnja da bi jamstvo legitimnosti, makar je ideja postupovne legitimnosti posve primjerena razložno dobro uređenom društvu, jer će u

⁶⁰S tim u svezi Rawls navodi zaključni odjeljak iz Habermasove knjige *Faktizität und Geltung*, str. 536f., gdje Habermas priznaje da njegovo stajalište ne može biti čisto formalno, (vidi isto, str. 174).

⁶¹Za takav zaključak, vidi: također McCarthy, *Kantian Constructivism and Reconstructivism*, str. 59, bilj. 13.

⁶²Za značenje i ulogu legitimnosti, kao i njezino razlikovanje od pravednosti, vidi Rawls, *Reply to Habermas*, str. 175-176. Vidi, također, Rawls, *Political Liberalism*, str. 136f., 216f., 217, 224f., 225f.

takvom društvu razložni i racionalni građani proglašavati zakone koji će gotovo uvijek biti legitimni iako ne i pravedni, postupno slabilo do točke u kojoj društvo ne bi bilo više dobro uređeno, jer legitimnost zakona ovisi o pravednosti ustava (što je veće njegovo odstupanje od pravednosti, izglednija je nepravednost rezultata), a zakoni ne smiju biti suviše nepravedni da bi bili legitimni. Ustavni politički postupci mogu doista biti u normalnim i doličnim okolnostima čisto postupovni glede legitimnosti. Ali, s obzirom na nesavršenost svih ljudskih političkih postupaka, ne može postojati takav postupak glede političke pravednosti i nikakav postupak ne može odrediti njen sadržajni element. Stoga smo uvijek ovisni o našim sadržajnim prosudbama pravednosti.

Druga je Rawlsova sumnja da ustavna demokracija nikad ne bi mogla u praksi urediti svoje političke postupke i rasprave ni približno Habermasovu komunikacijskom idealu diskursa kako bismo bili sigurni da njezino zakonodavstvo neće prekoračiti manevarski prostor koji legitimacija dopušta. Stvarne političke okolnosti, u kojima djeluju zastupnička tijela, čine nužnim velika odstupanja od tog ideala.⁶³ Čak i kad dobro oblikovani politički postupci ublažavaju te i druge nedostatke, ne može se očekivati da bilo koji zakonodavni postupak, koji je normalno postupovan glede legitimnosti, bude to i glede pravednosti.⁶⁴

Rawls zaključuje kako stoga ostaje pri vlastitom stajalištu i da se ne osjeća pogođenim Habermasovim prigovorom kako je pravednost kao pravičnost sadržajna, a ne postupovna. On je mišljenja da je i Habermsova teorija sadržajna u opisanom značenju te da je i postupovna na drukčiji način.

4. ZAKLJUČAK

Raspravu između Habermasa i Rawlsa moguće je komentirati s različitih motrišta. Jedno je šire razmatranje odnosa između teorija dvojice autora. Kao što je prethodno rečeno, ovdje to neću učiniti.

Da li je to rasprava unutar iste obitelji? Ona to nije u smislu da je Habermas sljedbenik Rawlsa. Ona to jest u smislu da Habermas odustaje od marksističkog stajališta prema kojem je svaka teorija pravednosti ideologija. Vidi Petitt.

Za koju se teoriju opredijeliti, vidi problem nadležnosti kod Fishkina.

⁶³Rawls spominje kao takve okolnosti ograničenost vremenom, pretrpanost, odlučivanje i glasovanje bez potpunog poznavanja činjenica, ili u skladu sa stranačkom stegom, (vidi Rawls, Reply to Habermas, str. 177).

⁶⁴Rawls također prigovara Habermasu da je njegov opis postupka rasuđivanja i argumentacije u idelanom diskurzu nepotpun, jer nije jasno koji se oblici argumentacije smiju rabiti, što je značajno jer oni određuju rezultat, (vidi isto).

Sažeto, Habermasov prigovor nacrtu izvornog položaja tvrdi, prvo, da stranke u izvornom položaju ne mogu shvatiti interese najvišeg reda koje imaju njihovi klijenti jedino na osnovi racionalnog egoizma, drugo, da se osnovna prava ne mogu pridružiti prvotnim dobrima i, treće, da veo neznanja ne može jamčiti nepristranost prosudbe.

Rawls tvrdi da ono što je novo u tom clashu jest da on uvodi u koncepciju dobra ljudi transcendentni element koji ne dopušta kompromis. Taj element forces ili moralni sukob moderated jedino okolnostima ili exhaustion, ili jednaku slobodu savjesti i slobodu mišljenja. Osim na osnovi tih potonjih, čvrsto zasnovanih i javno prizantih, nikakva razložna politička koncepcija pravednosti nije moguća. Politički liberalizam polazi, uzimajući to heart asolutnu dubinu tog nespojiva latentna sukoba. str. xxvi.

Miomir Matulović

ON HABERMAS-RAWLS INTERCHANGE

Summary

The author reviews the interchange between Jürgen Habermas and John Rawls, published in *The Journal of Philosophy*, march 1995.

Habermas' criticism of Rawls' theory of justice as fairness is constructive and immanent. Habermas raises three objections against Rawls' theory. The first is that Rawls' design of original position is not adequate to clarify and secure the standpoint of impartial judgment of principles of justice. The second is that Rawls should make a sharper distinction between the question of justification and the question of acceptance of a theory of justice. And, the third is that Rawls does not succeed to bring the liberties of moderns into harmony with the liberties of ancients. The first two Habermas' objections reveals the main thought of his criticism of Rawls which is that Rawls' theory of justice as fairness is substantive, not procedural, and therefore is wrong. The third Habermas' objection refers to a consequence of Rawls' theory which is in rigid boundary between political and non-political identities of the citizens.

In his reply to Habermas, Rawls emphasizes two main differences between his own and Habermas' theory. The first is that Habermas' theory is "comprehensive", while his is "political". And the second is that Habermas uses as means of representation the situation of ideal discourse, which is a part of his theory of communicative action, while he uses the original position. Rawls answers in turn to Habermas' objections and defends his liberal theory of justice as fairness as substantive justice.