

Ljudska prava u Antigoninom škripcu

DAVOR RODIN*

Sažetak

Autor analizira pretpolitičku i političku genezu ljudskih prava, a zatim opisuje novovjekovni proces pozitiviranja ljudskih prava. Predmet analize su, s jedne strane, novovjekovne ugovorne teorije Lockeja, Hobbesa, Kanta i njihova kritika u Hegela, a zatim geneza ljudskih prava nakon Deklaracije o pravima čovjeka i građanina. Na posljepku, na primjeru J.Rawlsa opisuje položaj ljudskih prava u demokratskoj pluralističkoj građanskoj državi i suvremenoj ustavnoj ili pravnoj državi, koja nastoji ograničiti demokraciju posredstvom bilo novih ugovornih teorija, bilo inzistiranjem na autonomnom i aktivnom ustavnom sudstvu.

“Slijedi me, ja znam za rupu
kroz koju se Hobbes provuko.”

Citirano prema: C. Schmitt, *Glossarium*, str. 168

Izreka u naslovu opisuje pretpolitičko stanje u kojem je pojedinac, poput Antigone, razapet između moralnih imperativa i zakona zajednice. U tom stanju djelatni pojedinac neminovno upada u tragičnu krivnju, ili time što djelujući krši moralne imperativne zajednice, ili time što krši pozitivne zakone zajednice, dapače maksime vlastite savjesti. Politika koja izrasta iz toga pretpolitičkog stanja nije djelatnost koja bi izvršavala bilo moralne imperativne, bilo pozitivne zakone države, kako su to mislili novovjekovni filozofi morala i državnog prava. Moralni zakoni i državno pravo oblici su obuzdavanja politike, tj. njezina držanja pod kontrolom moralne i pravne (zakonom regulirane) zajednice. U tom smislu Kant i Hegel izjednačuju pojam slobode i pojam politike. Za njih je politika najčešće što i sloboda, tj. takvo djelovanje koje nije ničim ograničeno, jer proizlazi iz sebe sama kao isključivog poticaja. S tog je stajališta slobodni pojedinac uzrok samoga sebe, a isto načelo važi i za suvereni, odnosno slobodni narod. Izjednačavanje politike i slobode krije u sebi zamke mnogih nesporazuma. Ako se, naime, identificira sloboda i politika, tada su moralni i državni zakoni forme podjednakog ograničavanja slobode i politike, pa je politika time lišena vlastita historijskog sadržaja i tradicije koji bi je *politički*, a ne samo zakonski i moralno, obuzdavali. Novovjekovni pojam prirodnog stanja, u

*Davor Rodin, redovni profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetu metodologija društvenih znanosti.

kojem vlada bespoštedna borba gramzljivih pojedinaca, označava to stanje nerazlikovanja slobode i politike. Klasična je filozofija upotrebljavala gotovo isključivo pojam slobode kad je raspravljala o pravu, moralu i politici; suvremena politička teorija jedva da upotrebljava pojam slobode te se oslanja gotovo isključivo na pojam politike i političkog, nasuprot pravu, zakonu i moralu, koji su određeni svojim vlastitim posebnim sadržajima i tradicijama. Novovjekovni pojam moralno ograničene slobode i zakonski ograničenog prava ima karakter racionalnog nacrtu koji *treba* objektivirati tako da zakonsko pravo važi za sve podjednako, a da moral zabranjuje zadiranje u tuđa prava. Pritom ostaje otvoreno pitanje, tko crta te nacрте? Jesu li moral i zakoni zajednice utemeljeni u povijesnoj tradiciji u smislu *common sensea* koji upravlja ljudskim djelovanjima, ili oni proizlaze iz čistog praktičkog uma i slobode koja nije opterećena tradicijom, već isključivo umnom voljom, koja savjetuje umnog pojedinca kako živjeti u zajednici slobodnih umnih bića neovisno o svakom iskustvu i prije svakog iskustva, dakle načelno.

Klasična filozofija politike od Hobbesa nadalje rješava zagonetku odnosa morala i zakonitog prava i na tragu rješavanja tog pitanja prispijeva u Kanta do uvida da su moral i zakonito pravo nesumjerljive veličine. Jer, ili su pojedinci moralna bića koja spontano poštuju tuđa prava, pa im zakonska prisila nije ni potrebna, ili su pojedinci zla bića koja je zakonski moguće prisiliti na poštivanje tuđih prava i protiv njihova đavolskog uvjerenja. *Tertium non datur*, ili se ono treće ukazuje Kantu kao proces beskonačne aproksimacije republikanskoj zajednici osoba koje poštuju zakonito pravo, jer su ga same donijele, a Hegelu kao posve pragmatički interes pojedinca da se opredijeli za ono najopćenitije državno pravo kao svoj najviši interes s onu stranu moralnog razlikovanja dobra i zla. Stari samo naslućuju da je političko ono dijalektičko *treće* koje posreduje između djelovanja na temelju moralnih imperativa i zakonske prisile. Političko djelovanje, naime, ne objektivira moralne imperativne, niti zakonske odredbe, već rješava životna pitanja zajednice slobodnih građana koja su uokvirena zakonima i moralnim imperativima. Tamo gdje nema ovoga djelatnog političkog trećeg, nego djeluju samo zakonske prisile i moralni imperativi, tamo pojedinac završava tragično poput Antigone ili Kaina. Sentencija: *Tko pogrešno djeluje, kažnjava samoga sebe*, proizlazi iz pretpolitičke prakse homerskih i biblijskih osoba, koja je oživljena u dramatičnom razdoblju rađanja novovjekovnih političkih zajednica građana iz feudalne zajednice krvnog srodstva. Za mislioca toga prijelaznog doba bilo je odlučujuće kako izići iz kaosa bezakonja u kojem djeluju samo religijski predoblikovani moralni zakoni, i barabarsko običajno pravo jačega (*jus talionis*), dakle iz razdoblja u kojem ne samo da ne postoji spasonosno političko treće među krajnostima prava i morala, nego gdje nedostaje i ono drugo, naime pisani zakon koji važi za sve građane podjednako. Tamo gdje ne vlada zakon, moguće je u svako povijesno doba aktualizirati Kainovu sudbinu, jer gdje nema zakona nema ni kazne, već postoji samo mržnja i krvna *osveta*. "Tko prolje krv

čovjeka, njegovu će krv čovjek proliti”¹, na što Kain s punim razumijevanjem vlastite situacije konstatira: “Moram se skrivati i biti vječni lutalac na zemlji, tko me god nađe može me ubiti”². Kažnjavanje je moguće samo na temelju zakona, a gdje ga nema, tamo vlada nasilje i osveta te “zakon” jačega, a jači je onaj tko je sudac u vlastitoj stvari: “te ga se mora slušati ma što god on naredio, svejedno vodi li ga pritom um, zabluda ili strast”³.

Svako kažnjavanje, bilo ono moralno, ili zakonsko, ili pak samo-kažnjavanje vlastitom savješću, pretpostavlja postojanje moralnih vrijednosti, pisanih zakona ili osobnih maksima savjesti kao instancija s kojih je makakav prijestup uopće vidljiv i odmjerljiv. Tamo gdje ne bi bilo ni zakona, ni moralnih vrijednosti, ni subjektivnih maksima djelovanja, tamo bi pravo određivalo samo sebe (*causa sui*), a takvo bi pravo - ako i ne bi, kao u Hobbesa, bilo isključivo pravo jačega, nego kao u Lockeja, ograničeno običajima (*common sense*) - zahtijevalo od svakog pojedinca da sam štiti svoja prava i poštuje tuđa, što je s obzirom na prevrtljivi karakter čovjekova bića, teško ostvarivo. Tako se vidi da tamo gdje ne postoji jasno razlikovanje subjektivnih maksima, moralnih vrijednosti i zakonitog prava, vlada kaos ničim ograničene gomile (Kant). Hobbes je među prvima izlaz iz pretpostavljenog kaosa prirodnog stanja kao posvemašnjeg bezakonja vidio u jasnom razlikovanju prava i zakona. Pravo i zakoni nisu identični. Pravo bez daljnega može postojati bez zakona, kao što postoje zakoni koji ne poštuju prava čovjeka. Posredovanje ovih ekstrema put je na kojem se razvijalo novojekovno europsko ljudstvo. Unaprijed tvrdimo da između prava i zakona posreduje politika, ali to treba tek pokazati.

Tek u novom vijeku započinje osviješteno razlikovanje prava i zakona, dapače sama ta diferencija postaje praktički i teoretski problem. To ne znači da rimsko pravo nije bilo zakonski ograničeno, no ono, jednako kao i sva ranija i kasnija feudalna običajna i moralna ograničavanja prava, nije dijelilo uvjerenje da su svi ljudi jednakopravni i slobodni. Stare su srednjovjekovne organizacije zajednica, makako se zvale, zakonsko ograničavanje prava poduzimale ne samo za reguliranje odnosa među slobodnim i jednakim građanima već i za razgraničenje prema neslobodnim i nejednakim ljudima izvan prava i zakona. Novovjekovne države kao političke zajednice bitno se razlikuju od starih organizacija zajednica po tome što univerzaliziraju zakonita prava. Zakonita prava nisu više privilegije u odnosu prema ljudima bez prava i izvan zakona, već važe podjednako za sve članove državne zajednice. Univerzalna građanska prava tim više nije potrebno štiti od vanjskih opasnosti, jer su one procesom univerzalizacije internacioli-

¹ *Biblija*, Knjiga postanka 9,6.

² *Biblija*, Knjiga postanka 4,14.

³ Locke, John, *Der Naturzustand*, u: *Der europäische Liberalismus*, Bd. 1, str. 9., Ullstein Materialien, izdali Lothar Gall i Reiner Koch.

zirane. Zakonita prava s novim dobom više nisu privilegije koje treba branjiti od obespravljenih ljudi; zakonito ograničena prava odnose se na sve građane i svi ih građani, prema demokratskoj proceduri, slobodno donose.

Ova univerzalizacija zakonito ograničenih prava zavela je idealističku filozofiju politike na utopističku stranputicu, na kojoj je moguća posvemašnja ili aproksimativna identifikacija prava i zakona, što proturiječi, kako slobodnoj prirodi čovjeka tako i konkretnoj povijesno predoblikovanoj političkoj praksi. Moderne političke zajednice razvijaju otuda posebnu kulturu razlikovanja prava i zakona, kao i posebnu kulturu obrane od pokušaja naknadne identifikacije prava i zakona. Razlikovanje prava i zakona nije tako samo put izlaza iz prirodnog stanja već i metoda obrane od mogućega ponovnog ulaza u prirodno stanje. Taj put razlikovanja prava i zakona slijede sve relevantne novovjekovne teorije politike, osim Hegelove. Ona jedina zastupa uvjerenje da je pravo moguće bez ostatka ozakoniti. Neovisno o Hegelovom ekstremnom zaključku, može se zaključiti: Ako svi ljudi kao umna bića, dakle bez razlike, imaju jednaka prava i slobode, onda je zakonito reguliranje njihovih međusobnih odnosa egzistencijalno pitanje, a ne samo pitanje očuvanja posebnih privilegija koje je, prema običajima, silom ili slučajnim okolnostima moguće steći ili izgubiti. Ako su pravo i sloboda neotuđivi, ako ih se dakle, kako kaže Hegel, ne može ni kupiti ni prodati, tada zakon ne štiti samo slobodu i pravo svakog građanina u odnosu prema drugom građaninu, već isto tako štiti sve građane od države kao garanta zakonitosti, jer i država može zakonima povrijediti prava i slobode građana. Tako zakoni štite prava i slobode građana, ali isto tako građani moraju raspolagati sredstvima kontrole zakona, jer i zakoni mogu povrijediti prava građana; oni naime istodobno i štite i ugrožavaju slobode i prava građana. Ovaj je paradoks poznat čitavoj tradiciji od Grka do Hobbesa i do dana današnjih. Ta tradicija zna da čovjek ima pravo bez ikakva ograničenja djelovati posve slobodno: prema prirodnom pravu nema ničega na što slobodna osoba ne bi imala pravo.⁴ Prema prirodnom pravu možemo slobodno činiti *dobro i zlo*, dok prema zakonu znamo točno što smijemo, a što ne smijemo činiti. Za razumijevanje ove razlike između prava i zakona, bez obzira na to je li riječ o moralnim ili čudorednim pravima i zakonima, važi Hobbesovo objašnjenje iz *Leviathana*: Pravo i zakon nisu konzistentni ili sumjerljivi pojmovi.⁵

Zakon i pravo pripadaju različitim tipovima djelovanja. Pravo je uvijek stvar pojedinca, njegove subjektivnosti i jednokratne osobnosti, zakoni su pak uvijek općeniti, kolektivni i represivni. Neodstranjiva napetost koja vlada između individualnog prava i općenitog zakona, dobro je ilustrirana u velikim dramama i tragedijama europske literarne tradicije, od Sofoklove *Antigone* do Lessingove *Minne von Barnhelm*. Minnin se major Telheim mrcvari razapet između dužnosti i osjećaja, pri čemu dužnostima zapovijeda

⁴Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Penguin Books, 1968., str. 191.

⁵Hobbes, Th., *ibidem*, str. 189.

zakon, a osjećajima čovjekovo pravo da voli ženu. Na bolji, naime klasičniji način Sofoklova, se Antigonu u sličnom tragičnom škripcu poziva na nepisane Božje zapovijedi, koje su nepromjenljive i koje ne potječu ni od danas ni od jučer, jer su oduvijek. Božanska su prava, nasuprot zakona polisa, neotuđiva. Zakone polisa donijeli su Grci, pa ih stoga mogu i promijeniti, ali božansko pravo na pokop mrtvog brata Polinika ne može se mijenjati nikakvim ljudskim dogovorima. Sofoklo razlikuje pravo i zakon i na toj nepomirljivoj razlici gradi tragediju svoje junakinje. Mit i ep, koji povijesno prethode svojoj stilizaciji u tragediji, ne poznaju ovu razliku. Pravo i zakon sjedinjeni su u ritualu koji se mijenja, kako je rečeno, tako da nove okolnosti potiskuju stare, potirući u konačni zaborav ovo razlikovanje. Sofoklov prikaz sukoba između božanskih zakona i zakona polisa svjedoči o dovršenom raspadu mitskog oblika života. Sofoklo u Antigoni prikazuje mitski motiv koji je neponovljivo prošao pa su i njegovi junaci nepopravljivo prepušteni svom usudu. Ono što se dogodilo onako kako se dogodilo, ne može se više popraviti, pogotovo ne pred očima publike koja zna za tragičnu sudbinu Antigone iz pričanja svojih rapsoda. Sofoklo ne može izmisliti neki bolji završetak priče, jer bi ga publika žigosala kao lašca. U čemu je za nas Sofoklova umjetnička snaga, koju njegovi živi suvremenici zasigurno nisu ni opazili? U tome što je Antigoninu sudbinu, za koju je saznao od svojih prethodnika - grčkih epičara i rapsoda, *zapisao* i tako oteo rijeci neprimjetnih promjena koje bi živo iskustvo grčke svijesti neprekidno unosilo u priču u skladu s promjenljivim životnim situacijama, kako je to karakteristično za svaku neliterarnu i ritualnu civilizaciju. Sofoklo je sredstvima logike i gramatike definitivno fiksirao epsku preradu još starije mitske zgrade i time neprimjetno obilježio granicu između iskustva svijeta života i iskustva teksta. Ovom je razdvajanju dvaju iskustava analogna razlika nepisanog prava i zakona.

Nepisano pravo razvija se od sada kao moralna svijest koja se u smislu *common sensea* udomaćuje u ljudskoj duši kojom nije moguće disponirati, dok pisani zakon postaje sredstvo općenite državne volje i njoj na dispoziciji. S onu stranu živoga subjektivnog iskustva života u zajednici stoje pisani zakoni polisa, koji podliježu posve drugim pravilima manipulacije od strane objektivne državne sile. U tom procjepu morala i zakona, prava i zakona, otkriva se i smisao sentencije: Tko pogrešno djeluje, ne može izmaći kazni, jer je dvostruko kriv - i pred sudom moralne svijesti svojih sugrađana, i pred državnim zakonima na tribunalu. Izmakne li jednoj kazni, prijete mu druga. Tako stoje stvari ako između morala i zakona ne postoji ništa treće. Ako se u tom škripcu, koji zna samo za ili-ili, rješenje potraži u redukciji zakona na moral, tada krivcu prijete linč moralno povrijeđene gomile. Ako se, pak, moral reducira na zakone, tada prijete povreda ljudskog prava na vlastitu subjektivnost, dakle povreda *predzakonskih* i nadzakonskih prava čovjeka. Imajući u vidu ovu povijesno proizvedenu antinomiju između moralnog *common sensea* i zakona države, mogao je Otfried Höffe bez teškoća upozoriti na diferenciju ljudskih prava i temelj-

nih ljudskih prava.⁶ Ljudska prava pripadaju sferi moralne svijesti ili šire *common sense*; temeljna ljudska prava su zapisana ustavna prava koja štite pojedinca od drugih pojedinaca i od samovolje države koja apstrahira od prosudbi moralne svijesti te u ime zakona djeluje kao nepristrana, slijepa sila, koja baš zato ugrožava pojedinca. Ozakonjena objektivirana pravda slijepa je za subjektivne moralne osjećaje pojedinaca; subjektivni moralni osjećaji pojedinaca slijepi su za apstraktno zakone države. Niklas Luhmann kritizira razlikovanje prirodnog i pozitivnog prava, pa u tom smislu i Höffe, mada Höffe prirodno pravo locira u područje moraliteta, dakle u sustav koji se jasno razlikuje od pravnog sustava.⁷

Na početku novoga vijeka bio je još jedanput temeljito raspravljeno odnošenje između ovih dvaju zakona: *moralnog*, subjektivnog, iskustvenog i *čudorednog*, objektivnog, pisanog nadiskustvenog *državnog* zakona. U nedostatku posredovanja između ove dvije nesumjerljive veličine teoretičari su se razili u procjeni što je prvo i konstitutivno: moralni *common sense*, ili pozitivni zakon države tj. ili su zakoni države izraz historijskog *common sensea* (Locke), ili zakoni prethode i omogućuju svaki iskustveni moralni *common sense* (Kant).

Kant je otkrio da moralni i čudoredni zakoni nisu izraz moralnoga i političkog iskustva, jer bi u tom slučaju bili heteronomni, tj. izvanjski, povijesno ili drukčije određeni. Da bi moralni i čudoredni zakoni mogli biti autonomni, Kant ih izvodi iz kategoričkih imperativa, tj. iz načela slobode kao ishodišta svakoga moralnog i političkog djelovanja. Kantovo razlikovanje heteronomne i autonomne moralne i čudoredne svijesti ima stoga projektivni i naredbodavni karakter (Sollen), te će stoga sve teškoće Kantove praktičke pozicije izbiti na vidjelo u aplikaciji njegovih apriornih načela na zatečeno povijesno i moralno iskustvo ljudi koje se ne može otpisati kao nepostojeće i nedjelotvorno, već dapače, kao patološko. Hegel je uočio slabosti Kantova subjektivnog formalističkog i, u tom smislu voluntarističkog ophođenja sa čistom slobodom, lišenom njenih povijesnih i iskustvenih ograničenja. On je stoga povijesno iskustvo moralnog i političkog djelovanja objektivirao time što ga je prikazao kao povijesno očitovanje objektivne ideje, a ne subjektivne samovolje konkretnoga, apsolutno slobodnog, egoističkog pojedinca. Da je takva nevjerojatna zamisao uopće moguća, treba zahvaliti Hegelovom razumijevanju novovjekovnih objektivirajućih znanosti. Na temelju razumijevanja njihove biti Hegel je opreku moralnog i čudorednog zakona pomirio, dapače poistovjetio u državi kao objektivnom povijesnom duhu. Između slobodnoga moralnog djelovanja osoba i apstraktnih zakona države zbiva se svjetska povijest, na čijem putu egoistični pojedinci postupno stječu iskustvo da je općenita čudoredna ideja

⁶Höffe, Otfried, *Politische Gerechtigkeit*, Surkamp, Frankfurt/Main, 1989., str. 462.

⁷Usporedi, Luhmann, Niklas, *Das Recht der Gesellschaft*, Surkamp, Frankfurt/Main, 1993., str. 517/18.

države njihov najviši interes. Ovim je Hegelovim rješenjem čitav odnos između morala i pozitivnih zakona države za dugo vremena stavljen ad acta. O politici u tom rješenju još nije bilo ni riječi; ona se izgubila u širem pojmu svjetske povijesti kao poprištu nemilosrdnih borbi, u kojima sazrijeva svijest svakog pojedinca da su općeniti zakoni države ne samo najviše dobro za svakog pojedinca već i njegov najegoističniji interes. Naravno, Hegelova filozofija države, a ne politike, kako bi neki htjeli, nije riješila antinomiju između moralnog *common sensea* i pozitivnog prava države: ona je samo antinomiju dijalektički razvodnila u praktički neprovedivom višem jedinstvu suprotnosti subjektivnog morala i objektivnih državnih zakona. Historijski razlozi antinomije prirodnog i pozitivnog prava, morala i državnog zakona bili su, međutim, odviše realni da bi ih se moglo spekulativno prevladati, kako je to mislio Hegel, nasjevši fikciji da logika vrijedi ne samo u našem mišljenju nego i u povijesnom i političkom svijetu.

Velika povijesna cenzura između feudalnog i novog doba isforsirala je antinomijsku strukturu odnosa između povijesnog iskustava i racionalno konstruirane nove države, kao objektiviranog birokratskog pogona (Weber).

U samom središtu opreke staroga i novog doba stoji Deklaracija o pravima čovjeka i građanina od 26. kolovoza 1789. godine. Ta su prava jedina genuina novina novovjekovlja. To su istodobno jedina prava koja se tijekom čitave moderne, pa i postmoderne, zakonski primjenjuju i zakonski unapređuju, i to su na poslijetku jedina prava koja su tijekom čitavog postrevolucionarnog razdoblja do dana današnjega bila i ostala ugrožena. Već je u samom naslovu dokumenta istaknuta razlika između ljudskih prava i prava građana, koja su zakonski fiksirana. Taj jasni razmak između prava i zakona jest ono novo novoga doba; naime, s jedne starane, bezrezervna univerzalnost ljudskih prava, a s druge, beskrajna postupnost u njihovoj zakonskoj aplikaciji. Taj raspon koji ima sva obilježja nesumjerljivosti, nije u klasičnoj modernoj od prosvjetiteljstva do njemačkog klasičnog idealizma bio nikada prevladan u neproturječnom i općenitom umu, ali činjenica da se tragalo za premošćivanjem ove razlike svjedoči sama po sebi o krucijalnoj važnosti pitanja. Odredbe Deklaracije nisu ni danas ostvarene u pozitivnom pravu, niti je takva identifikacija prava i zakona načelno moguća. Nakon te deklaracije, sloboda definitivno više nije privilegija koja se može dobiti ili izgubiti, već neotuđivo pravo koje je moguće demokratski, zakonski i moralno regulirati, kako sloboda i neograničeno pravo ne bi postali izvor permanentnog prirodnog stanja i kaosa. Razlika između neotuđivih ljudskih prava i sloboda te ustavno i zakonski zajamčenih građanskih prava i sloboda ne može biti prevladana ni u kakvom višem dijalektičkom jedinstvu ovih razlika. Budući da toj razlici ne korespondira nikakvo više jedinstvo, ostaje ona u čitavom novom dobu trajno aktualna. Ustavno zajamčena ljudska prava i prirodna prava čovjeka, makako se ispreplitala u svakom konkretnom djelovanju čovjeka, koji je istodobno i čovjek i građanin države, ostaju trajno dvije nesumjerljive sfere ili dva nekonzistentna pojma (Hobbes). Pred zakonom su svi državljani jed-

naki, kao što su i njihova prirodna prava jednaka. Do sporova dolazi zato što su građani, na temelju svojih ljudskih prava, u času kad su ona povrijeđena prema članku 2 Deklaracije, ovlašteni na otpor svakom ugnjetavanju od strane države. U ranoj fazi novovjekovlja pojmovi slobode, prava i zakona služili su teoretičarima samo u kritičkom distanciranju od feudalnih nesloboda, bezakonja i bespravlja. Autori su se služili tim vokabularom u deskriptivnom i analitičkom smislu, kako bi osvijestili stanje feudalnog bespravlja, bezakonja i ropstva. Tek Kant započinje apriornu (transcendentalnu) uporabu klasičnog vokabulara praktičke filozofije i pritom čisti te pojmove od njihova historijskog sadržaja. Takvim radikalizmom otvara Kant i nove teškoće. On je mislio da su sloboda i ljudska prava čisto apriorno ishodište svakog *dobrog i zlog* djelovanja i pritom je zaboravio da tradicije iskustvene moralne i pravne svijesti djeluju kontinuirano i neovisno o njegovom transcendentalnom projektu. On zaboravlja da sloboda nipošto nije jedino ishodište ljudskog djelovanja, jer moralno iskustvo uči svakog pojedinca da to bez daljnega može biti i *strah*. Apriorno, tj. ahistorijsko čitanje klasičnoga vokabulara praktičke filozofije imalo je svoj uzor u apriorističkom karakteru eksperimentalnih znanosti, što je Kanta i sljedbenike sve do Marxa navelo na utopističku misao da je pojmove praktičkog vokabulara moguće aplicirati na praktički život jednakom strogošću i dosljednošću kao zakone prirodnih znanosti na prirodnu zbilju. Naravno, ta je iluzija u kasnijem razvitku morala pretrpjati svoje deziluzioniranje. Čitava politička i moralna tradicija srednjovjekovnog praktičkog života ljudi uvlači se u Kantov, ali i druge racionalne projekte pravednog društva baš preko iskustvenog razumijevanja vokabulara novovjekovne filozofije politike i prava; dakle, posredstvom *common sensea*, u kojem su sačuvane zbiljske zgode i nezgode prethodnog političkog života, koje bez daljnega djeluju i apriorno, a ne samo iskustveno. Ili točnije, svaki je vokabular moguće apriorno upotrebljavati (Bacon je takvu apriornu uporabu vokabulara nazivao *predrasudom*), ali ne bez njegova iskustveno proživljenog sadržaja, ne formalno kako je to zamislio Kant, izbacivši s vodom i dijete.

Mladi Hegel u svojim mladenačkim teološkim spisima uočava tu rastavljenost formalnog i materijalnog principa, moralnog iskustva svijesti i formalnog neproživljenog i neiskušanog zakona. Komentirajući s tog stajališta *dekalog*, on kritički primjećuje da se ljubav ne može zakonski zapovjediti upravo zato što je sadržaj ljubavi nešto posve konkretno, subjektivno i kao takvo različito od općenitog zakona koji bi trebao važiti neovisno o iskustvu i doživljaju ljubavi. S tim u vezi Hegel odmah uočava nemogućnost aplikacije Kantovih praktičkih imperativa na povijesno oblikovanu moralnu svijest ljudi, a zatim i ispraznost svake formalne zapovjedi, posebno onoga čuvenog Kantovog *Sollen*. Hegel gotovo s nevjericom konstatira kako se u svim oblastima ljudskog djelovanja i činjenja vide kolosalni napreci, jedino u moralu kao da se ništa ne zbiva te svaka generacija započinje svoj socijalni i politički život s moralnog gledišta od početka. Početak na koji Hegel misli nije prazna, od svakog iskustva očišćena apstraktna sloboda u Kantovom smislu, već *proživljeno* moralno iskustvo čovjeka koje nije

moguće uopćiti, jer je po svojoj prirodi individualno i jednokratno. Otpor napretku stvara po svojoj prirodi nepisana moralna svijest ljudi, jer nju je teško izmijeniti, budući da ona svako nadiskustveno i prediskustveno zakonodavstvo uma uvijek nanovo mora individualno doživjeti, da bi ga posredstvom toga individualnog doživljaja uvijek na svoj individualni način naknadno uzmogla prihvatiti, ili odbaciti. Moralna svijest se tako pretvara u formu predrasude koja se često i protivno vlastitom interesu suprotstavlja napretku i općenitom zakonu, koji joj pridolazi iz nadiskustvene duhovne sfere logičko konstruiranih modela dobre i pravedne vladavine i prazne slobode, i to naprosto zato što je sumnjičava prema svakoj neproživljenoj i neiskušanjoj novini. Tako dugo dok se u predkantovskoj, napose engleskoj tradiciji, cjelokupni život zajednice regulirao običajima i *common senseom* političkih građana, tako su se dugo i zakoni zajedničkog života mijenjali istodobno s promjenama običaja i neposrednog povijesnog iskustva. Ali, onoga povijesnog časa kad su se pisani zakoni kao apstraktni modeli uspostavili nasuprot i neovisno o političkom iskustvu političkih građana, raspalo se i samo političko iskustvo građana na neposredno iskustvo života u zajednici i na iskustvo djelovanja apstraktnih zakona države. Zakoni države, kao novi okvir djelovanja građana, izazvali su sa svoje strane bifurkaciju u samoj političkoj zbilji na onu zbilju koja je određena proživljenim iskustvom građana i na racionalno konstruiranu zbilju koju građani nisu iskusili čak ni onda ako su sami demokratski donijeli zakone. Iskustvu života suprotstavljeni su, s druge strane, pisani zakoni i konstruirano prirodno stanje. Fiktivno prirodno stanje služilo je, s jedne strane, kao metafora stvarnom stanju unutar okvira divlje feudalne zajednice (Hobbes), a s druge je strane Locke to prirodno stanje opisivao kao podnošljivije od ponižavajućih uvjeta života u feudalnom poretku.⁸ U ovom sustavu dvostruke kontingencije u odnosu između proživljenog i neproživljenog iskustva konstituira se svako proživljeno iskustvo građana kao kočnica i istodobno kao motor društvenog napretka; dakle, kao konzervativna, odnosno utopijska svijest političkih građana. I konzervativno i utopijsko djelovanje moralne svijesti proizlaze, prema Hegelu, iz rastavljenosti morala i ćudorednog zakona države, ili iz nekonzistentnog odnosa prava i zakona. Dakako, mladi Hegel koji misli u ozračju Kantova praktičkog nauka, procjenjuje svaku heteronomnu moralnu svijest koja se odupire općenitom zakonu uma konzervativnom, jer zajedno s Kantom vjeruje da je moguće bez ostatka pomiriti subjektivnu moralnu svijest i najopćenitiji zakon uma u državi kao realnom povijesnom poprištu na kojem se zbiva ta aproksimativna identifikacija opće i posebne volje.

Suvremeni interpret građanske revolucije Reinhart Koselleck žigoše proživljenu moralnu svijest građanstva kao utopijsku u odnosu prema

⁸U usporedbi s feudalnim despotizmom, ljudima je bolje u prirodnom stanju, jer u njemu nisu prisiljeni pokoravati se tuđoj nepravednoj volji, budući da svatko tko u vlastitoj ili tuđoj stvari pogrešno sudi postaje za to odgovoran čitavom čovječanstvu. Locke, J., *ibidem*, str. 9.

apstraktnim zakonima apsolutističke države 18. stoljeća: “Utopija je odgovor na apsolutizam kojim se otvara proces političkog novovjekovlja”.⁹ Utopija je moralna pobuna iskustva pravde protiv neproživljenih “pravednih” zakona države. Taj raspad prethodnog povijesnog *common sensea* na moralnu i čudorednu, ustavnu svijest uzrok je pobune građanske moralne svijesti protiv apsolutističkog, konstruktivističkog i apriornog zakonodavstva (ustav države), te uzrok građanskog rata koji traje i danas, jer i danas živi opreka između pozitivnog ustavnog prava, s jedne strane, i proživljenog iskustva pravednosti, s druge; opreka između ljudskih prava i ustavno zajamčenih pozitivnih građanskih prava. Koselleck, kao C. Schmittov učenik, zaoštrava opisanu tezu do tvrdnje da se građanska, bilo konzervativna bilo utopijska, moralna svijest uspostavila nasuprot srednjovjekovnom kršćanstvu i crkvi kao suvremena građanska *potestas sekunda* ili indirekta, koja se neprekidno nameće kao korektor svakoga apstraktno plasiranog državnog rezona i zakonodavstva. Politička kriza moderne odvija se u ovoj nesavladivoj opreci između ustava države i pozitivnog prava, s jedne strane, te proživljene moralne svijesti građana i nepisanog *common sensea*, s druge. Ono treće između ovih nesumjerljivih ekstrema, koje su idealisti tražili u jedinstvu univerzalnog uma, kao najvećeg dobra svakog pojedinca kao umnog bića, iščahurilo se samo od sebe kao politička djelatnost koja djeluje paralelno s proživljenom moralnom svijesti i apstraktnih zakona države, i to tako da se samosvojno političko djelovanje ne odvija na temelju moralnog ili državnog zakonodavstva kao apstraktnih nacrti djelovanja, već kao djelovanje koje je u svom spontanitetu senzibilizirano individualnim moralom i zakonima države. Političko djelovanje moderne neprekidno prekoračuje crtu, kako pozitivnih zakona tako i nepisane moralne svijesti građana, te je u tom smislu podjednako “nemoralno” kao i “nezakonito”. Političko nije više jedinstvo morala i zakona, niti ono prethodi institucijama države i morala, kako je tvrdio Schmitt, već je njima hermeneutički, tj. situacijski locirano, te napreduje u neprekidnoj semantičkoj interakciji sa svojim zakonskim i moralnim okruženjem, transformirajući se na svoj politički način, kao što se moral mijenja na moralni, a zakoni na zakoniti način.

Što unutar ovog trokuta - (a) zbiljskog političkog djelovanja (demokratski procesi), (b) proživljenog moralnog iskustva i (c) pozitivnog državnog ili ustavnog prava - znači slogan: Tko pogrešno djeluje, kažnjava samoga sebe? Kako pojedinac, iako zaštićen garancijama iz Deklaracije o pravima čovjeka i građanina, može nekažnjeno djelovati usred te trostruko pripremljene klopke? Čim otpočne djelovati i dade znaka o svom građanskom postojanju, on će biti odmjerao, kako od političke, demokratske većine i manjine, od moralnog *common sensea* svojih sugrađana, tako i od obnašatelja državnih zakona. Može li se on nekažnjeno izvući iz ovog škripca, koji baš za političko nadmašuje škripac u kojem se svojedobno zatekla zlosretna Antigona? Unaprijed tvrdimo da političko i politika pred-

⁹Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise*, Surkamp, Frankfurt/Main, 1973., str.156.

stavljaju pragmatički izlaz iz Antigonina tragičnog škripca između nesumjerljivih moralnih i državnih zakona.

Politička zaštita pojedinca od fatalnih grožnji moralnih zakona s jedne, a državnih s druge strane, središnji je problem suvremene političke prakse i teorije, koja nastavlja davno započetu borbu za ljudska i građanska prava, budući da su baš ona kao genuino novovjekovna, univerzalno humanistička prava, trajno ugrožena. To na egzemplaran način dokazuje i Nietzsche, kad svaku individualizaciju, svako pojedinačno istupanje iz mitskog okrilja, te moralnog ili državnog zakona, već od početka europske povijesti u Grčkoj (Sokrat, Antigona), pa i kršćanskoj tradiciji (Isus) vidi kao tragično i smrtonosno. Izbjeći klopku moralnoga i zakonskog kažnjavanja nije jednostavno zato što su klopke skrivene nepredvidivom slobodnom i inovativnom prirodom svakoga ljudskog djelovanja. Bez obzira na moralne i državne zakone, bez obzira na vlastito iskustvo i pouzdanost govorne komunikativne zajednice, nitko pouzdano ne zna kako će drugi, pa i on sam u konkretnoj životnoj situaciji, faktički djelovati. Pojedinaac nije gospodar posljedica vlastitog djelovanja, one i po Hegelu pripadaju objektivnom duhu. Pojedinaac ne zna kakvi će biti efekti njegova djelovanja na članove njegove moralne zajednice i na čuvare državnih zakona. Posljedice njegova, makako oprezna, djelovanja prikrivene su *velom neznanja*.

Od suvremenih teoretičara politike John Rawls je najtemeljitiše tematizirao šanse i rizike pojedinčeva djelovanja u uvjetima nevidljive moralne i pozitivno pravne klopke, koja prijete svakom pojedincu u suvremenim informacijskim, inovativnim društvima. *Veo neznanja* razdvaja pojedinca od njegove političke, pravne i moralne okoline. Treba, međutim, vidjeti da veo neznanja ne obilježava istu granicu koja je u starijih teoretičara ugovora, Hobbesa i Locke, dijelila prirodno stanje od civilnog političkog poretka. Prirodno stanje nereguliranog kaosa predstavlja logičku, a ne realno političku konzekvenciju apsolutističkog pravnog racionalizma, koji je zamijenio starije običajno pravo, na čije je upražnjeno mjesto plasirao s logičkom konzekventnošću kaos. Neregulirani i nepodnošljivi kaos prirodnog stanja služio je kao prijeteća legitimacija pravnog poretka apsolutističkog samodržavlja koje je pojedincima jamčilo siguran izlazak iz kaosa. Klasični zastupnici ugovornih teorija prijete konstruiranim prirodnim stanjem, kako bi racionalni poredak učinili ne samo što privlačnijim nego i jedino mogućim. John Rawls se u naše doba nalazi pred posve drukčijim problemom i konstruira stoga posve drukčiju teoriju ugovora. Riječju, Rawls ne konstruira teoriju *izlaska* iz kaosa prirodnog stanja, već teoriju sprečavanja *ulaska* u kaotično prirodno stanje, u koje građani države mogu uglavljati zato što u suvremenoj hermeneutičkoj situaciji nitko od njih ne kontrolira posljedice svoga političkog, moralnog i pravnog djelovanja. Metaforični veo neznanja dijeli suvremeni civilizirani državni poredak u dvije *nesumjerljive zone*: onu *prije* i onu *poslije* svakoga političkog, moralnog i pravnog djelovanja. Ova je vremenska cenzura od tako odlučnog značenja zato što je njome obilježena neprijelazna granica između svake simboličke strukture,

kao orijentira svakog djelovanja i faktičkog djelovanja, koje se načelno ne podudara ni s jednom simboličkom strukturom.

U osnovi Rawlsove teorije pravde skriva se prešutno teorija simboličkih formi i na njoj zasnovana antropologija, koja jasno osvještava činjenicu da simboličke forme, dakle moralne vrijednosti, pravni i politički dokumenti, samo opisuju i propisuju faktička djelovanja, a da pritom nisu, niti to mogu biti, s njim identične. Vremenski razmak između djelovanja prije i poslije predstavlja prijetnju svakom pravnom, moralnom i političkom poretku, jer se, primjerice, svako ustavno zajamčeno pravo čovjeka može u faktičkom djelovanju kršiti, kako od strane čuvara zakona tako i od strane onih građana koji ne osjećaju potrebu da poštuju zakone. Veo neznanja obilježava granicu prelaskom koje više nismo sigurni što će nam se dogoditi, jer ulazimo neumitnom nužnošću fakticiteta djelovanja u područje mogućeg kršenja svih simboličkih pravila igre. Kao metafora, veo neznanja predstavlja Rawlsovu suvremenu adaptaciju prastare metafore o Adamu i Evi: “A bijahu oboje goli, čovjek i njegova žena, ali ne osjećahu stida... Onoga dana kada budete s njega jeli, otvorit će vam se oči i vi ćete biti kao bogovi koji razlučuju dobro i zlo”.¹⁰ Kršenje zakona, tj., prijelaz iz znanja u djelovanje otvara oči za dobro i zlo. Adam i Eva nisu znali što će im se dogoditi prekrše li Božju zapovijed da se suzdrže od kušanja jabuke spoznaje. Zagrizavši u nju, za njih je kazna koja ih je snašla bio izvorni šok spoznaje dobra prije djelovanja i zla nakon djelovanja. Takvo znanje zaista je božansko. Rawls je pragmatični antropolog koji zna da nije moguće ne grijehiti u djelovanju i da su posljedice svakog djelovanja, a napose pogrešnoga, neizbježne i svakako neizvjesne. On sve to zna iz prozaičnog svakodnevnog iskustva. U skladu s tim iskustvom nepredvidivih posljedica svakoga prijelaza iz simboličnih u djelatne strukture, Rawls građanima preporučuje da se prije svakog djelovanja, dakle u stanju neznanja posljedica djelovanja, dogovore da u času akcije, kad veo padne i kad saznaju prave posljedice izvršenog čina, ne izgube glavu, već da bez obzira na prednosti i nedostatke koje su djelovanjem polučili, ustraju u poštivanju dogovorenog minimuma međusobnog civiliziranog uvažavanja i čuvanja ljudskih prava. Ugovorom bi trebalo spriječiti pad u kaos nekontroliranog i bezobzirnog korištenja djelovanjem stečenih neočekivanih prednosti jednih, a hendikepa drugih. To odgovara zamišljenoj hermeneutičkoj situaciji metaforičkog biblijskog para. Osjetivši slast grijeha i spoznaje, njih se dvoje, uza sve poznate teškoće, slažu još bolje nego u prethodnom stanju nevinosti i neznanja. U raju je, naime, bio dovoljan jedan jedini neoprezni korak i sva se sreća rasplinula kao balon od sapunice. U stvarnom životu istočno od raja par tolerira bezbroj prijestupa i sveudilj se odlično slaže. Tu vrstu suradnje Adama i Eve nakon pada očekuje Rawls od svojih američkih sugrađana, s tim da on, znajući sve rizike djelovanja, preporučuje građanima da se unaprijed dogovore kako će nakon pada vela neznanja sačuvati određeni minimum tolerancije i poštivanja međusobnih prava.

¹⁰Biblija, Knjiga postanka 2.25.

Postavlja se pitanje, što Rawls podrazumijeva pod stanjem neznanja koje karakterizira permanentnu hermeneutičku situaciju svakog građanina? Rawlsovo stanje neznanja ne podudara se, kako je već rečeno, s Lockeovom *tabulom rasom*, niti klasičnim prirodnim stanjem, i ugovornim teorijama koje su mu slijedile. Stanje neznanja odnosi se isključivo na oprobano i proživljeno iskustvo svakog građanina da su posljedice njegova moralnoga, pravnog i političkog djelovanja pojedincu najčešće neprovidne. Drugim riječima, građani znaju da im njihovo moralno, pravno i političko iskustvo nije pouzdani vodič za dobro djelovanje u spletu složenih odnosa u suvremenom inovativnom društvu. Budući da iskustvo nije isključivi preduvjet mogućnosti nekažnjivog moralnog, pravnog i političkog djelovanja, to je praktičko djelovanje za pojedinca rizik koji ugrožava njegovu osobnost čak i od samooptužbe: tko pogrešno djeluje kažnjava samoga sebe. Zaštita prava pojedinca, koji je istodobno i čovjek i građanin, u suvremenoj hermeneutičkoj situaciji postaje složena zato što suvremeni pojedinac, i kao građanin države i kao čovjek, više ne razumije moralnu, pravnu i političku okolinu u kojoj se mora orijentirati. Stoga on u svom djelovanju i odlučivanju postaje nesiguran naprosto zato što ima proživljeno iskustvo o nepouzdanosti iskustva pri donošenju odluka, odnosno što zna da simboličke strukture moralne, političke i pravne zaštite ne korespondiraju strukturama moralnog, političkog i pravnog djelovanja. Orijentaciji više ne pomažu ni tradicionalne filozofije i teorije politike, prava i morala, naprosto zato što one predstavljaju samo unutarnju ili vanjsku deskripciju pravnog, moralnog i političkog sustava, a ne i pouzdan nacrt za djelovanje, kao u slučaju znanstveno-tehničkog projekta. Pregovaranje iza vela neznanja prije bilo koje praktičke akcije što ga Rawls savjetuje građanima, ima svoj pragmatični smisao u tome da se građani zaštite od nepredvidivih posljedica djelovanja prema pravilima neke masivne ideologije općeg dobra, nacionalne, ili klasne ideologije, pa čak i od slijepog povjerenja u ispravnost većinskih odluka. U takvoj neizvjesnoj hermeneutičkoj situaciji, čija je karakteristika da razlikuje stanje prije djelovanja od stanja nakon djelovanja, nije nepristrano, susretljivo ili *fair* pregovaranje stranaka iza vela neznanja nikakva fikcija ili iluzija, već egzistencijalna nužda. Građani se žele, dapače moraju, dogovoriti o minimumu jamstava koje će im u sudaru s nepredvidivim posljedicama djelovanja osigurati njihova ljudska, pa čak i građanska prava, ili barem njihov ustavni minimum. Tim pregovorima iza vela neznanja građani nastoje maksimalno smanjiti rizike koji će se očitovati kad se u djelovanju otkriju sve prednosti i nedostaci pojedinaca, koji bi mogli biti zloupotrijebljeni u svrhu povrede već izbornih pozitivnih, ustavno zajamčenih prava čovjeka i građanina, jer regresivni je progres u svakom času moguć. Da se zloupotreba već izbornih prava nakon 26. 8. 1789. već bezbroj puta dogodila u okrutnim progonima inovjeraca, stranaca, političkih protivnika, etničkih, vjerskih i rasnih manjina, privatnih vlasnika i slično, o tome ne treba ni govoriti. Ponovimo, jedina prava koja su uopće ugrožena i kršena jesu ljudska i građanska prava iz Deklaracije od 26. 8. 1789. godine.

Naravno, ne treba se zavaravati mišlju da Rawls zaista misli kako građani suvremenih golemih gradova i država uistinu raspravljaju iza vela neznanja onako kako su razgovarali Adam, Eva, zmija i Bog. Rječ je o prešutnom konsenzusu građana povezanih dobro uhodanom političkom kulturom Zapada. Originalnost i zapaženi odjek svojih analiza zahvaljuje Rawls vlastitoj tezi da je *neznanje* o posljedicama djelovanja preduvjet mogućnosti konsenzualnog djelovanja u realnim uvjetima nepregledne suvremenosti. Taj uvid uzdiže Rawlsa i nad Kantov transcendentalni formalizam, ali i nad Husserlovu, a naročito Schützovu tezu, prema kojoj je preduvjet svakoga mogućeg moralnog, pravnog i političkog iskustva *iskustvo samo*, naprosto zato što sve novo što u svijetu susrećemo prepoznajemo ili ne prepoznajemo na temelju prethodnog znanja i iskustva. Rawls se baš tome suprotstavlja. Njegovo iskustvo neznanja nije ni Lockeova *tabula rasa*, ni preduvjet mogućnosti znanja u fenomenološkom smislu riječi, već ako uopće ima presedana, onda ga treba tražiti u Sokratovom načelu: Znam da ništa ne znam, tj. znam da ne znam kakve će biti posljedice moga djelovanja, bez obzira na sve moje prethodno iskustvo i teoretsko znanje. Ta je skepsa dostupna jednostavnom razmišljanju. Kad jedanput interveniramo u domenu drugih ljudi, bilo na temelju iskustva ili na temelju ideja, tada neposredno znamo da ne znamo kakve će biti posljedice te intervencije.

Da je Rawlsova uporaba neznanja kao preduvjeta mogućnosti *fair* dogovaranja građana iza vela neznanja zaista pogodila hermeneutičku situaciju u kojoj djeluje suvremeni građanin, svjedoči iz jednog drugog kuta gledanja i jedne drukčije kulture mišljenja njemački fenomenolog Bernhard Waldenfels. U svojoj *responzivnoj fenomenologiji* kojom analizira odgovor na nagovor stranog i nepoznatog, on zaključuje: “U susretu sa stranim i nepoznatim mi, dakako, nalazimo odgovore, snalazimo se i reagiramo, ali mi pritom ne znamo na što odgovaramo i reagiramo, i baš ta situacija da ne znamo komu i kako smo odgovorili daje našim odgovorima i djelovanju težinu i ozbiljnost”.¹¹ Reagiranjem suvremenoga organiziranog društva i države na strance, na manjine, na omladinu, na gubitnike, na žene, homoseksualce i druge “dezertere civilizacije” s unaprijed pripremljenim i uvježbanim moralnim, pravnim i političkim mjerama, ispušta iz vida pitanje na koje to izazove odgovaramo i kako takvi naši odgovori na postavljena pitanja mogu biti primljeni od onih kojima mislimo da smo ih uputili. Time djelujemo moralno, pravno i politički rizično, te se izlažemo opasnosti povrede tuđih i vlastitih ljudskih prava.

Rawls bez okolišanja uvažava prigovor da je usklađivanje stavova iza vela neznanja *fikcija*, ali ta fikcija nije prazna; ona u sebi sadrži iskustvo da je čitavo građansko životno i pisano iskustvo fikcija koja nas ne može

¹¹Waldenfels, Bernhaard, Antwort auf das Fremde (Grundzüge einer responsiven Phänomenologie). Predavanje održano 24. 5. 1996. na Filozofskom fakultetu u Ljubljani.

obraniti od rizika u koji se uplicemo čim djelujemo. Sve što je na ovaj ili onaj način zabilježeno, bilo u živom iskustvu građana u njihovoj moralnoj svijesti, bilo u slovu ustava i zakona, u riječi religije, ili filozofije - ima u odnosu prema realnom djelovanju obilježje fikcije. Potiskivanje toga tako širokog povijesnog sadržaja, čitave žive i knjiške *memorije* građana u zonu fikcija, usmjereno je, prema Rawlsu, k idealu *liberalne* legitimacije političke zajednice. Fiktivni karakter čitave građanske memorije udovoljava liberalnom načelu, prema kojem su pravno, moralno i politički legitimirani samo oni zakoni, maksime i institucije koje je pred građanima moguće javno sada i ovdje opravdati.¹² Javno opravdavanje na temelju liberalnog načela moguće je isključivo tamo gdje građani znaju kako povijesno pamćenje i iskustvo, doduše neopozivo, obilježava njihov moralni, politički, religijski, nacionalni, klasni identitet, iako nije dovoljno jamstvo za očuvanje ljudskih i građanskih prava u konkretnim djelovanjima sada i ovdje. Ovim uvidom Rawls se deklarira kao mislilac suvremenog inovacijskog društva. On građaninom u punom smislu te riječi smatra samo onu osobu koja posjeduje jasno iskustvo svoga moralnog, pravnog, političkog, nacionalnog i sličnog identiteta, budući da jedino osoba takve kulture može prihvatiti realnost u kojoj taj identitet nije dovoljna garancija dobre liberalno političke zajednice. Bez moralnoga, pravnog i političkog iskustva ne možemo djelovati, ali nam isto tako iskustvo ne može biti jedini vodič u praktičkom djelovanju. Iskustvo nas uči da pripadamo stanovitoj moralnoj, pravnoj i političkoj zajednici, ali na temelju njega isto tako *znamo* da smo u zbiljskim djelovanjima uvijek *sami*. U tome je smisao Nietzscheova uvida da je svaka individualna akcija, svaka individualizacija tragična. Refleksija našega moralnog, pravnog i političkog iskustva ubija volju za djelovanjem (slučaj Hamleta), a svako djelovanje motivirano iluzijama i fikcijama, tj. precjenjivanjem svekolikoga iskustva tragično je. U tijeku djelovanja iluzije se demaskiraju i tako proizvode tragičan efekt za pojedinca koji se odvažio na djelovanje oboružan jedino iluzijama o pouzdanosti iskustva.¹³ Liberalni građani, naime, znaju da i pod tim uvjetima uhodane kulture moralnog, pravnog i političkog djelovanja ne kontroliraju posljedice koje će nastupiti u tijeku djelovanja oslonjenog na ukupnu kulturno-povijesnu memoriju. Prethodni sporazum iza imaginarnog vela neznanja služi stoga zaštititi pojedinaca, njihovih ljudskih i građanskih prava od najgorih nepredvidivih konzekvencija sažetih u sto puta ponovljenoj opomeni: Tko pogrešno djeluje, kažnjava samoga sebe, uz napomenu da pojedinac pogrešku ne može izbjeći sam, pa baš stoga pribjegava pregovorima s drugim pojedincima, kako bi se na temelju iskustva općenite nemoći i nesigurnosti sporazumjeli o minimumu međusobnog uvažavanja u slučaju ozbiljne egzistencijalne krize. Je li to smisao politike usmjerene prema građanskom miru?

¹²Hinsch, Windfried, uvod u knjigu Johna Rawlsa: *Die Idee des politischen Liberalismus*, Surkamp, Frankfurt/Main, 1994., str. 16.

¹³Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Werke, Bd. 1., Alfred Kröner, Leipzig, 1930., str. 10.

Svojim prijedlogom prethodnog konsenzusa iza vela neznanja Rawls želi preventivno otkloniti sudbine slične onima Antigone, Ifigenije ili Hamleta, koji su djelovali bez političke alternative, razapeti između moralnog i ćudorednog zakona, i, naravno, bez prethodnog sporazuma s ostalim akterima tragedije, koji bi im jamčili sigurnost i nakon njihove herojske akcije. Kao živi svjedok funkcioniranja pogona modernoga inovativnog društva, u kojem dominira akcija, a ne refleksija, Rawls upozorava na to da su sve naše zapisane i nezapisane moralne, pravne i političke memorije *fikcije* i *iluzije*, koje se u zbiljskoj akciji ne samo razotkrivaju kao takve nego ugrožavaju djelatne pojedince, izlažući ih opasnim egzistencijalnim rizicima. Taj fiktivni i iluzorni karakter imaju i ljudska prava, kao i ustavno zajamčena građanska prava. Stoga Rawls predlaže da se građani neprekidnim prethodnim sporazumijevanjem ograde od zlouporabe prednosti što će je pojedinci steći nakon akcije. Nije toliko bitno ima li ovaj neobični Rawlsov prijedlog kultiviranja ljudskog egoizma posredstvom permanentnog prethodnog pregovaranja realnu težinu; to, naime, oponenti osporavaju. Važnije je da Rawls vidi ne samo nepremostivu diskrepanciju između ljudskih prava i građanskih ustavnih prava, nego i nemogućnost da se oba prava bez ostataka apliciraju na politički realitet, uvid na kojem je svoju kritiku parlamentarizma gradio i Carl Schmitt. Ta se semantička diskrepancija između pravne norme i pravnog djelovanja ne može prevladati zato što različite pravne i zakonske norme te zakonske i pravne prakse ne korespondiraju ništa zajedničko, tj. nikakvo više dijalektičko jedinstvo teorije i prakse, kako su to zamišljali idealisti. Ako je tome iskustveno tako, tada je moguće neometano izigravati i zakone i pravo. Svako individualno pravno djelovanje krši zakon i moralne obaveze, pa ga kolektiv može moralno i zakonski osuditi, kao što i svako djelovanje koje se poziva na kolektivnu moralnu svijest i zakonske norme po istom načelu nesumjerljivosti teorije i prakse odstupa i od javnog morala i od zakonskih normi. Tu antinomiju, ili taj vakuum koji dijeli pravo i zakon, moralnu svijest pojedinca od moralnih imperativa kolektiva, zakonsku normu od zakonske djelatnosti, moralnu svijest od moralnog djelovanja, pokušali su idealisti prevladati dijalektički u višem jedinstvu ovih suprotnosti. Ali, ovu antinomiju nije moguće prevladati refleksivno u višoj općenitosti, dakle u umnom pomirenju Antigone i Kreonta, Klaudija i Hamleta, već isključivo *politički*, tj. na polju koje se razlikuje i od zakona i od prava. Ono treće nije više jedinstvo suprotnosti, već *treći* put, ili djelatni izlaz iz Antigonina škripca. Realno mjesto liberalne politike smješteno je između prava i zakona, morala i zakona i stoga je njezin cilj da građane zaštiti od opasnosti grubog kršenja prirodnih prava čovjeka i pozitivnih građanskih prava u ime neke rigidne moralne, religijske, nacionalne svijesti, ili neke druge filozofske ideje najvećeg dobra, ali i od slijepe aplikacije zakona u smislu apsurdnog zah-tjeva: *Fiat justitia, pereat mundus*. Toj poznatoj preventivnoj funkciji politike u zaštiti ljudskih i građanskih prava, kako od nepoštivanja prava i zakona tako i od slijepe aplikacije prava i zakona, dodaje Rawls još jednu dodatnu osiguravajuću funkciju: Sporazumijevanje građana iza vela neznanja! To sporazumijevanje ne smije se nipošto omalovažiti kao neki novi

oblik drugostupanjske moći (*potestas sekunda*) po uzoru na religijsku svijest, ili pak građanski moral koji je, prema Kosellecku, stupio na mjesto religije, već kao odgovor na zbiljsku hermeneutičku situaciju u suvremenom nepreglednom svijetu, u kojoj građanin djeluje bez sigurnih sredstava orijentacije tako da više nije u stanju prepoznavati svoje stvarane interese, jer je iskusio da ga svaki interes koji bi slijedio može dovesti podjednako u propast, kao i u luku spasa.

Građansko sporazumijevanje iza vela oprobano neznanja, gdje nitko ne zna ni za prednosti ni za nedostatke svojih odluka, otvara manevarski prostor *preventivnoj politici* nasuprot onoj *aplikativnoj*, koja bi samo provodila u život nacрте bilo kakvih vrijednosti ili interesa, pri čemu je posve neizvjesno što se iz takvog oživotvorivanja vrijednosti i interesa može izroditi. Mi smo takvu vrstu preventivne politike upoznali preko riječi *multilateralizam*, kojom Europska unija štiti samu sebe od pogrešnog koraka na Balkanu. Sve su članice Unije složne u tome da, bez obzira na ishod krize na Balkanu, dakle bez obzira na šanse koje će se otkriti pojedinim državama Unije, nijedna od njih ne smije ugroziti minimalni konsenzus koji ih je povezivao u trenutku kad su se odlučile intervenirati u krizu. To korespondira metafori o Adamu i Evi: njih dvoje i nakon počinjena grijeha ostaje u savezu, koji zabranjuje preljub, kao prednost koja im se ukazala nakon gubitka nevinosti. Rawlsov prijedlog o građanskom sporazumijevanju iza vela neznanja kao model realne preventivne politike, nije iskustveno prazan, već nabijen specifičnim iskustvom nesigurnosti odlučivanja i djelovanja u uvjetima suvremenog neprovidnog svijeta političkog života. Građani se najozbiljnije “dogovaraju” sa i bez navodnika, jer imaju proživljeno iskustvo da prethodna znanja ne osiguravaju dostatnu sigurnost pri djelovanju i odlučivanju u posve neprovidnim uvjetima djelovanja. Rawlsov stav: “Konceptija pravde koja ustavnoj državi služi kao javni temelj njene legitimacije mora biti tako formulirana da je mogu podržati u osnovi veoma različite, dapače nesumjerljive nauke. U protivnom, država ne može biti trajno sigurna”,¹⁴ upozorava na to da nijedna građanska frakcija ne može biti u potpunosti sigurna u svoju ideju dobra, ili u svoj interes, jer građani znaju da nijedna ideja dobra i ni jedan interes nije dovoljno dobar da bi sam mogao jamčiti dobru i sigurnu zajednicu. To vrijedi za svako moralno, pravno i političko iskustvo, jer nijedno nas ne osigurava od rizika neizvjesnih posljedica praktičkog djelovanja u suvremenom inovacijskom društvu. To proživljeno iskustvo o nepouzdanosti iskustva povezuje građane u “fiktivnu” raspravu iza vela neznanja.

Izgleda na prvi pogled da su Rawlsove “diskusije” iza vela neznanja samo terminološki supstitut za pojam i proceduru konsenzualne ili argumentativne, diskutirajuće demokracije, ali nije tako. Konsenzualno odlučivanje pretpostavlja da se neka politička, moralna ili pravna zajednica našla pred problemom koji ne može, ili ne želi, riješiti demokratskim većinskim

¹⁴Rawls, John, *Die Theorie des politischen Liberalismus*, op.cit., str. 335.

odlučivanjem, već dogovorom. Pritom je problem već poznat, pa se u skladu s njegovim delikatnim karakterom od sudionika konsenzualne rasprave traži tolerancija, oprost, zaborav, pomirba, suživot i slično. Konsenzus se uvijek traži i nalazi kad je problem već tu, dakle, *ex post*. Suprotno tome, Rawlsovi razgovori iza vela neznanja žele izbjeći sam problem, oni se stoga zbivaju *ante rem*, budući da nas iskustvo poučava da je bolje spriječiti nego liječiti. Samo s tim iskustvom na pameti mogu Rawlsovi građani u svojoj ustavnoj državi podržati u osnovi veoma različite, pa i nesumjerljive, teorije dobra i interesa, jer znaju da nitko svoje dobro i interes neće slijediti preko one granice koja bi na temelju prethodnog sporazuma ugrožavala tuđe dobro i interese. Klasični konsenzus se ne postiže zato što su stranke odustale od svojih maksimalističkih ciljeva, nego zato što ih nisu mogle ostvariti. Takav konsenzus samo je provizorij do sljedeće bolje prilike da se ostvare vlastiti maksimalistički ciljevi. Rawlsov “konsenzus” uspostavlja se na temelju iskustva nesigurnosti u ispravnost vlastite ideje dobra i interesa. Stoga je on trajniji i pouzdaniji.

Sada se vidi da Rawlsova teorija pravde kao *fairness* i njegova metafora o velu neznanja stoje u najužoj vezi, te obje otkrivaju Rawlsovu pretenziju da klasične ugovorne teorije Hobbesa, Lockeja, Rousseaua i Kanta podigne na viši stupanj apstrakcije.¹⁵ Što je u toj stvari za Rawlsa viši stupanj apstrakcije? To da umni i slobodni pojedinci nisu jednaki i ravnopravni i stoga sposobni za međusobno ugovaranje samo zato što su umni i slobodni, nego zato što iza vela neznanja nitko ne zna za prednosti i nedostatke uporabe uma i slobode u uvjetima međusobne bespoštedne konkurencije: “Pravda kao *fairness* zajedno s *velom neznanja* određuje uvjete i načine pravednosti kao one o kojima bi se umni ljudi, koji slijede svoje interese kao jednaki mogli složiti onda kad nitko od njih ne zna jesu li mu prirodne ili društvene okolnosti dale prednost ili ga pak zakinule”.¹⁶ Izgleda kao da ovaj stav ima pogodbeni karakter, tj. da se od građana zahtijeva, ili barem očekuje, da kao umna bića zatvore oči za svoje prednosti i nedostatke te da tako kao slijepci pri svom odlučivanju i djelovanju, budu objektivni i *fair* prema svojim sugrađanima. No, pogledamo li bolje taj stav, vidjet ćemo da se građani posve realno i iskustveno već nalaze u tom stanju sljepila i neznanja.

Tako se pokazuje da su pojam *fairness* i pojam *vela neznanja* ne samo usko povezani i međusobno koordinirani pojmovi nego i granični pojmovi koji Rawlsa dijele od klasičnih građanskih ugovornih teorija. Jednakost građana, njihova prirodna i građanska (ustavna) prava, ne temelje se na univerzalnom umu i slobodi, kako je to mislila čitava moderna, već na iskušanom *neznanju* koje sve građane izjednačuje u neizvjesnosti pred nepredvidivom i nepredvidivom egzistencijalnom prijetnjom zloupotrebe uma i

¹⁵Rawls, John, *Theorie der Gerechtigkeit*, Surkamp, Frankfurt/Main, 1975., str. 28.

¹⁶Ibidem, str. 37.

slobode. Na ovom je mjestu Rawls još najbliže Kantu koji, za razliku od Hegela koji slobodu tretira kao samouzrok (*causa sui*), zna da nikakav um nije u stanju ograničiti slobodu da s podjednakim žarom čini i dobro i zlo, jer Kant slobodu misli predspekulativno kao slobodu izbora, a ne kao samouzrok. Rawlsovo neznanje nije identično Lockeovoj *tabuli rasi*, niti Hegelovoj osjetilnoj izvjesnosti, kojoj je istinito čas ovo čas ono, već prema tome kako se okreće glava ili stvari oko nje. Njegovo neznanje utemeljeno je u praktičkom iskustvu građana koji znaju da aplikacija moralnog, pravnog, pa i političkog iskustva i znanja u svijetu stalnih promjena i inovacija u kojem obitavamo, nije identična znanstveno tehničkom pojmu i praksi aplikacije nekog nacrtu koja garantira ponovljivost procesa. Praktičko iskustvo i znanje, za razliku od tehničkoga, ne jamči *ponovljivost* teorije u praksi, ni sigurnost odlučivanja i djelovanja pojedinaca i njihovih većih ili manjih zajednica. Nikakvo praktičko znanje nije nam dovoljna zaštita od opasnosti: Tko pogrešno djeluje, kažnjava samoga sebe. Rawls želi otkloniti ovu fatalnu situaciju čovjeka zapadne tradicije, obilježene Antigoninom sudbinom i mnogo kasnijim Nietzscheovim pravorijekom da je svaka individualizacija, tj. svako uzdizanje pojedinca nad svoju moralnu ili političku zajednicu tragično. Naravno, on vidi da između moralnih i zakonskih prisila postoji i sud demokratske većine, koja bez daljnega može osloboditi pojedinca iz tragičnog škripca antinomijske situacije da djeluje ili protiv moralnih načela, ili protiv zakona, ali i demokratska većina proizvodi represiju nad manjinom, makako ta represija bila kultivirana zaštitama *gubitnika*. U modernom američkom inovacijskom i informacijskom društvu, iz kojeg misli i iz kojeg je jedino razumljiv, Rawls se ne zalaže za demokratsku, već za liberalnu legitimaciju vladavine, a to znači za maksimalnu zaštitu pojedinca kao izvora svih inovacija i informacija. Poput Ibsena, on zna da teški matematički zadatak ne može riješiti većina u razredu, već manjina; dapače, samo pojedinac. Da bi nasuprot važećoj demokratskoj, većinskoj legitimaciji vladavine obrazložio liberalnu, manjinsku, poseže on za *neznanjem* kao načelom iskustvene, moralne homogenizacije građana. Neznanje, taj atipični i granični sadržaj iskustva u funkciji preduvjeta mogućnosti pravednog i *fair* suživota građana veoma različitih vrijednosnih opredjeljenja, može se razumjeti samo iz hermeneutičke situacije suvremenoga neprohodnog puta do proizvodnje i korištenja informacija, bez kojih danas nije moguć dobar život. U suvremenom informacijskom, inovativnom društvu informacije nisu ni jednostavno dostupne, ni neposredno evidentne kao u Antigoninoj Grčkoj, niti su svima podjednako na raspolaganju. Nedostupnost i neprovidnost informacija, problem koji ne poznaje starija moralna svijest, predstavlja realni, a ne imaginarni veo neznanja o kojem Rawls govori.¹⁷ Adam i Eva dali su se nagovoriti od zmije zato što nisu znali za Božji plan, iako su znali za Božju zabranu. Stoga su se u djelovanju izložili opasnosti pogrešne odluke i bili zbog toga kažnjeni izgonom iz raja. Moderni se građanin nalazi u još složenijoj hermeneutičkoj situaciji:

¹⁷Rawls, J., Die Idee des politischen Liberalismus, op.cit., str. 372.

u nedostatku informacija on se u djelovanju ne može osloniti ni na riječ Božju, ni na moralne, odnosno ćudoredne zabrane. On je u inovativnom društvu prisiljen djelovati slobodno (naime inovativno), i tako se izlaže rizicima¹⁸ ne samo moralne i zakonske osude već i pogreške koja je izazvana nedostatkom informacija u djelovanju. Da bi otklonio, ili barem umanjio, taj rizik suvremeni se građanin dogovara sa svojim sugrađanima. Takav tip dogovaranja pokriven je suvremenim tumačenjem pojma *solidarnost*, koja se ne odnosi na ljude u nevolji, već na one koji bi mogli doći u nevolju. Egzistencijalna ozbiljnost situacije u kojoj se mora djelovati uz punu svijest da se ne raspolaže dostatnim informacijama koje osiguravaju relativno povoljan ishod djelovanja, sili građane na solidarnost, tj. na sporazum da neće preko određene granice zlorabiti svoju prednost iz tuđe nevolje.

Pred takvim problemima nije stajao ni Aristotel sa svojom teorijom sredine i umjerenosti, ni Kant sa svojom transcendentnom teorijom prava. Aristotel je znao da je ljudska sudbina nepredvidiva i neraspoloživa, ali on nije bio opterećen iskustvom da znanje nije pouzdani savjetnik u djelovanju; naprotiv, on je vjerovao znanju. Za Kanta je, pak, put prema vječnom miru, slozi i sigurnosti građana zakrčen jedino s problemom kako da um ovlada slobodom. Umno vladanje slobodom omogućuje apriornu korekciju djelovanja. Djelovanje može biti kakvo hoće, dobro ili zlo, um ga navigira prema republici mira, ne samo kao najvišem zajedničkom dobru već i najvećoj zajedničkoj koristi. O nepouzdanosti znanja i moralnih imperativa, na što upozorava i responzivna fenomenologija, tu nema ni govora; sve je to bačeno preko palube racionalnog rasuđivanja. U suvremenom inovativnom društvu nismo, kao u prošlosti, suočeni samo sa zagonetkama Božjeg plana, sudbine ili nespoznate, odnosno neproživljene, zbilje već sa nepreglednošću, neprovidnošću i neproživljenošću znanja samoga. Znanje samo javlja se u svojim različitim preradama u formi zagonetnih, namjerno proizvedenih fikcija kao: propaganda, reklama, ideologija, laž, medijska jednodimenzionalnost i, napose, kao neproživljeno i neiskušano apstraktno znanje preuzeto u dobroj vjeri iz drugih izvora. Osim toga, informacije i znanje nipošto nisu samo obmane; one su svojom brojnošću i “programskim jezikom”, u kojem su objektivirane, nepregledne i osobito otporne prema lakim i jednoznačnim semantičkim sintezama. Djelovanje bez dostatnih informacija i bez poznavanja različitih programskih jezika je opasno. Međutim, i onda kad građani raspolažu i informacijama i znanjem programskih jezika, opasnost nije otklonjena naprosto zato što medijski fiksirana znanja ne prejudiciraju ishode djelovanja. Sintagma *informacijska paraliza* označava blokadu odlučivanja u situaciji kad raspolažemo s prevelikim brojem informacija u različitim programskim jezicima. Smisao Rawlsove koncepcije dogovaranja iza vela neznanja time je posve jasan i egzistencijalno opravdan. *Neznanje je naša najrealnija realnost*. Građani se na temelju neznanja, kao hermeneutičke situacije u kojoj se svakodnevno nalaze, dogovaraju da će

¹⁸Usporedi: *Risiko ist ein Konstrukt*, Knesebeck, München, 1993.

solidarno poštivati makar minimum vitalnih interesa svojih sugrađana kad jednom zagaze u mutnu rijeku suvremenog političkog života, koju ne može razbistriti ni Aristotelova hermeneutika teksta, ni Kantova rasudna snaga, kojoj je nepojmljiva zamisao da bi znanje bilo nespoznatljivo.

Što je sadržaj prethodnog sporazuma iza vela neznanja?¹⁹ Rawls je nedvosmislen. Sadržaj prethodnog konsenzusa iza vela neznanja što ga sporazum omogućuje, jest uhodanost političke kulture Zapada. Rawls doslovno kaže: “Iako građani ne dijele iste obuhvatane koncepcije i lojalitete, dovoljne su dvije stvari za zajedničku ideju o racionalnoj prednosti pravde kao *fairness*: *prvo*, da građani imaju isto političko samorazumijevanje o sebi kao slobodnim i jednakim osobama i, *drugo*, da njihove, makako bile različite, koncepcije religijskog i filozofskog dobra trebaju za svoj napredak ista temeljna dobra, dakle ista temeljna prava, slobode i šanse, te općenito priznata sredstva, kao što su dohodak, posjed, koja su osigurana jednakim temeljima samopoštovanja. Kažimo da građani, kao slobodne i jednake osobe, trebaju ta dobra i da težnja za tim dobrima važi kao primjerena”.²⁰

Prethodni sporazum iza vela neznanja nema karakter zakona; on se ne dotiče sadržaja političkog ustava, već predstavlja moralno-politički *common sense sui generis*, koji čuva ljudska prava prije i poslije njihove ustavne garancije. Naravno, ne postoji konačna lista ljudskih prava, kao što ne postoji ni konačni sadržaj građanskog političkog iskustva. Proživljeno iskustvo ljudskih prava i građanskih ustavno zajamčenih prava, konstituira se u odnosu prema pisanom ustavu države iza kojeg stoji zbiljska moć države i konkretna praksa vladavine, koja poštuje ili ne poštuje prirodna i građanska prava čovjeka. U odnosu prema ustavu liberalno-demokratske vladavine stoji građansko dogovaranje iza vela neznanja, odnosno građanski osjećaj pravde kao *fairness* uvijek u dimenziji realnog vremena politički djelatanih građana, dakle, *sada i ovdje*. Suprotno tome, vrijeme u zapisanom političkom ustavu, političkim institucijama i moralnoj svijesti podliježe mogućnosti manipuliranja: zaustavljanja, ubrzavanja, prolongiranja, kupovanja i prodavanja vremena, zaboravljanja, prisjećanja na vrijeme i tome slično. To u neposrednom iskustvu građana znači da se ustavno zajamčena ljudska, odnosno građanska prava mogu primjenjivati s odgodom, retrogradno, *pro futuro*, kao što i zakon može biti na najrazličitije načine ne samo interpretiran nego i apliciran, ali isto tako ostati mrtvo slovo na papiru. U odnosu prema tom zapisanom ustavu, koji je time medijski odmaknut od neposrednog djelovanja i podložan pravilima vremenski neutralne logike i gramatike, dogovaranje građana iza vela neznanja zbiva se permanentno pod imperativom nezamjenjive akcije, a to znači u realnom vremenu. Pisani ustav, da ne bi ostao mrtvo slovo na papiru, traži na drugoj strani bi-

¹⁹Usporedi: Rodin, Davor, Dobitnici i gubitnici, *Politička misao*, br. 3/4, 1995. U citiranom tekstu upozoreno je na pojam gubitnika i sustav njegove zaštite.

²⁰Rawls, J., Die Idee des politischen Liberalismus, op.cit., str. 371.

narnog koda aktivne građane, jer jedino oni čine da i zakon vlada u realnom vremenu. No u ovoj se točki susrećemo s realnošću inkomenzuralnosti ili nesumjerljivosti različitih medija. Htjeli to građani ili ne, zakon i praksa ne mogu se zbivati istodobno, niti bi takva istodobnost bila politički poželjna za liberalno-demokratsku vladavinu. Istodobnost i podudarnost moralno-političkog uvjerenja građana i izvršilaca zakonskih odredaba ukinulo bi razlikovanje između prava i zakona, morala i prava, a to bi u političkom smislu rezultiralo direktnom ili aklamativnom, plebiscitarnom demokracijom: zakoni bi važili snagom neposrednog identiteta volje aktivnih građana i izvršilaca ustavnih odredaba. Rawls se kao suvremen originalni konsenzualist (dogovaranje iza vela neznanja) vratolomno približava toj opasnosti kad napominje da njegova koncepcija pravde kao *fairness* ne stoji u opoziciji prema klasičnom republikanizmu: “Ništa u klasičnom republikanizmu, kako sam ga opisao, nije u suprotnosti s prikazanim političkim liberalizmom”.²¹

Što je Rawlsu značajno na klasičnom republikanizmu? Samo i jedino to što je klasični republikanizam legitimiran isključivo umom, a ne nekom posebnom religijskom, nacionalnom, moralnom ili filozofskom doktrinom, što dakle polazi od pojedinca kao umnog i jedino umu odgovornog bića. Činjenica da tako shvaćeni republikanizam stoji u suprotnosti s liberalnim načelom koje građane ne homogenizira apriornim umom već preventivnim pregovaranjem iza vela neznanja, predstavlja autorovu omašku od koje ne treba praviti odlučujući kritički kapital. Klasični republikanizam polazi dođuš od dosljednog pluralizma i atomizma umnih pojedinaca, ali samo zato što u jedinstvenom umu unaprijed vidi načelo totalne homogenizacije umnih pojedinaca u proceduri aproksimativnog poistovjećivanja prava i morala, dakle individualnog i općeg načela. Suprotno takvom univerzalističkom razumijevanju republikanizma ističe Rawls Charles Taylorovu interpretaciju građanskog humanizma, koji kao neka vrsta novopodgrijanog aristotelizma zastupa stajalište da je politika privilegirana djelatnost za uspostavu dobra života.²² Ta je, pak, Taylorova teza Rawlsu neprihvatljiva samo zato što ističe politiku kao privilegirano sredstvo za rješavanje građanskih sporova, a privilegije su za Rawlsa crvena krpa, bez obzira na razloge. Tako Rawls u svojoj permanentnoj polemici sa svakim sveobuhvatnim naukom, koji je suprotan ideji faktičkog građanskog liberalizma i pluralizma, ipak zagovara klasični republikanizam, dakle u osnovi Hegelovu umsku konstrukciju prestabilizirane harmonije umnih bića. Postavlja se pitanje, zašto Rawls neodoljivo ulijeće u zamku prestabilizirane harmonije slobodnih i umnih građana, kao daleko odmaknutog cilja svakog konsenzusa? Nije teško odgovoriti na ovo pitanje. Rawls ima mjesečarsko povjerenje u logiku i stoga još ne vidi da logičko-gramatički um, makako bio kreativan, inovativan i univerzalan, važi samo unutar sebe samoga, te da nedvosmisleno vuče porijeklo iz for-

²¹Ibidem, str. 392.

²²Ibidem, str. 392.

malnih gramatičkih struktura zapadnjačke fonetske pismenosti. Taj je logičko-gramatički um omogućio prijepis zbiljskog političkog života, ali nije s njim identičan; dapače, on je s njim posve nesumjerljiv. Pravila logičko-gramatičkog baratanja leksikom bilježe oblike političkog života, mogu projektivno usmjeravati politički život, ali ta gramatička pravila nisu identična s pravilima političkog djelovanja, niti ga, kako je mislio Kant, transcendentno uvjetuju. U odnosu prema zbiljskom političkom životu građana pisani zakoni države i različite teorije politike i prakse imaju samo *fiktivni* karakter, tj. pisani zakoni i političke teorije postoje i prije i poslije; dakle, *izvan realnog vremena* djelovanja političkih građana. U realnom vremenu sada i ovdje djeluju samo iskustvom opskrbljeni politički građani. *Fair* djelovanje i ustavna država stoje u odnosu povijesno proizvedene diferencije između prava i zakona, koju ne reprezentira viša logička općenitost, već politička djelatnost političkih građana, koji u svom djelovanju ne mogu aplicirati diktat logičkog uma. Relati te diferencije: moralno-politički *common sense* i ustav države, s jedne strane, a zbiljsko političko djelovanje građana s druge, semantički se iritiraju bez ikakve šanse da bi se mogli integrirati u višoj dijalektičkoj općenitosti, jer ono što ih stvarno povezuje nije više jedinstvo logičkih suprotnosti, već političko djelovanje kao drukčiji način objektivacije ljudskog smisla, kao drukčiji “programski jezik”. A *politička* dijalektička integracija morala i zakona, prava i zakona vodi u pojmovnu *neomitologiju* s kojom, svjesno ili nesvjesno, koketira svaki republikanizam, pogotovo onaj njemačkih klasičnih idealista. Rawlsa ipak ne treba kritizirati zbog propusta koje čini po prirodi svake temeljite istraživačke prakse, koja ne može preskočiti svoju vlastitu sjenu, jer nju istražuje.

Neznanje kao preduvjet mogućnosti generalnog sporazuma među građanima fungira kao preduvjet sigurne zajednice, kojim se unaprijed izbjegavaju tragične sudbine poput one Antigonine. Taj sporazum svjedoči o tome da se za dobar i siguran život moraju pobrinuti sami aktivni građani. Rawls nema povjerenja u ustavno slovo bez permanentne građanske legitimacije. Makakav bio tekst ustava, on u modernom svijetu ne jamči sigurnost građana, niti ih oslobađa opasnosti da zbog *bilo kakvog* djelovanja budu kažnjeni. Pisani ustav je samo važno sredstvo pomoću kojeg građani čuvaju već izborena pozitivna prava, kako u međusobnim odnosima tako i u odnosu prema obnašateljima državnih ovlaštenja. Ustav liberalno-demokratske države riznica je u koju se ništa ne može unijeti, niti iz nje iznijeti bez suglasja građana, koji u realnom vremenu moraju raspolagati šifrom te riznice. Na papiru i u moralnoj svijesti građana ljudska i građanska prava nikada ne zastarijevaju; samo u realnom vremenu zbiljskog političkog života ona su prepuštena na milost i nemilost politički aktivnih građana. Taj uvid Rawls nikada nije ispustio iz vida. To je ta rupa kroz koju se i Hobbes provukao.

Davor Rodin

HUMAN RIGHTS IN ANTIGONA'S SCRAPE

Summary

The author analyses the pre-political and political genesis of human rights, followed by the later process of positivization of human rights. The subject of the author's analysis are, on the one hand, contractual theories by Locke, Hobbes, Kant, and their critique by Hegel, and on the other, the genesis of human rights after the *Declaration on the Rights of Men and Citizens*. In the end, on the basis of Rawls' postulates, the author describes the state of human rights in democratic pluralist civil states and contemporary constitutional states governed by law, which have been trying to restrict democracy by means of either new contractual theories or by insisting on an autonomous and active constitutional judiciary.