

Liberalizam i praktična filozofija

ANTE PAŽANIN*

Sažetak

Autor prikazuje bitne misli posljednjih radova Johna Rawlsa i Michaela Walzera, kao najznačajnijih predstavnika liberalizma i komunitarizma u suvremenoj američkoj političkoj filozofiji, i pokazuje njihove preteče i paralele u praktičnoj filozofiji od Kanta i Hegela do Milla i Deweya. Budući da liberali i komunitaristi danas više ne zagovaraju isključivo "društvo" ili "zajednicu" u tradicionalnom značenju, nego "posttradicionalnu" liberalnodemokratsku zajednicu u kojoj se ozbiljuju liberalni principi pravednosti i ljudska prava, njihove su misli zanimljive i za narode koji su krenuli putem izgradnje liberalnodemokratskih društava izvan država razvijenog Zapada. Dakako, ozbiljenje slobode i ljudskih prava ovisi o vlastitoj kulturnoj tradiciji svakog naroda i o povijesnom "svijetu života" općenito, ali i o krepostima liberalnih državljana koji u zajedničkom političkom životu ozbiljuju "u liberalizmu sadržane postulate zajedništva" (Walzer) i tako razvijaju slobodan i dobar ljudski život.

Kao politička lozinka, liberalizam se pojavio tek u 19. stoljeću, a kao fenomen kulture on za sobom ima vrlo dugu povijest, naročito u povijesti europske filozofije. To se potvrđuje i time, što se neki liberali još uvijek pozivaju na idealizam od Platona preko Descartesa do Kanta. Na taj je način još početkom tridesetih godina 20. stoljeća Edmund Husserl mogao pokušati da izvorni svijet života fenomenološki utemelji i iskaže kao slobodni predznanstveni život povratkom na Descartesa i novovjekovnu filozofiju subjektivnosti i intersubjektivnosti. Današnji liberali to pokušavaju postići povratkom na Kantovu transcendentalnu filozofiju i njenim razvijanjem pomoću suvremene filozofije intersubjektivnosti. Kao što je poznato, ti pokušaji zagovaraju neku vrstu posljednjeg transcendentalnog utemeljenja i primorani su razvijati filozofiju intersubjektivnosti kao prevladavanje kartezijske egološke i kantovske transcendentalne svijesti. Ta intersubjektivnost, međutim, ostaje općenito unutarnja intersubjektivnost, koja samo ukazuje na političke i povijesne zapletenosti ljudskoga praktičnog života, umjesto da pokaže kako se njegova sloboda politički obistinjava i konkretno povijesno ozbiljuje kao dobar i slobodan život.

Oblikovanje, ozbiljenje i obistinjavanje dobrog i slobodnog ljudskog života svagda je bila tema praktične filozofije. Utoliko se valja složiti s Wolfgangom Kerstingom, da današnja debata između "liberala" i "komunitarista" spada u povijest praktične filozofije i da je "kako suvremeni liberalizam tako i komunitarizam... teoretski pothvat ograničene origi-

*Ante Pažanin, redovni profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetu Politička filozofija.

nalnosti", jer jedan i drugi predstavljaju "renesansnu pojavu".¹ Dakako, odlučno je pritom pitanje, što se obnavlja, renovira i rehabilitira iz dosadašnje povijesti i na koju se tradiciju nastavlja u pojedinim pravcima suvremene političke filozofije i kulture uopće. S Kerstingom se, nadalje, valja složiti kad načelno zaključuje: "Ako bi se htjelo pokazati historijske preteče i sustavne paralele ove debate" između liberala i komunitarista, "morala bi se napisati skoro potpuna povijest praktične filozofije novoga vijeka" i da je "sustavno najzahtjevnija manifestacija tog rivaliteta paradigma bez sumnje obračunavanje između kantovske i hegelovske filozofije".²

Ovdje nije moguće ulaziti u Kerstingovo vrednovanje neokantovske i neohegelovske filozofije, premda je ono vrlo značajno, ne samo za vrednovanje liberalizma i komunitarizma kao smjerova suvremene političke filozofije, nego i za njihov odnos prema konkretnoj politici. Doduše, liberalizam se kao pojam ne smije ograničiti na jedno razdoblje političke povijesti i kulture ni svijeta ni Europe, a još manje nekog drugog kontinenta, ili pak na smjer modernog političkog mišljenja i življenja, a pogotovo ne na neku političku stranku i stanovitu politiku. Pa ipak, u odnosu na konkretnu politiku u našem stoljeću, može se konstatirati da se početkom dvadesetog stoljeća jedan dio liberala priključio "misli političke suradnje sa socijalnim demokratima",³ kao što se pri kraju tog istog stoljeća teoretičari liberalizma otvaraju, priključuju i posvećuju pitanju o koncepciji suvremenog liberalnog društva kao pluralnog, tj. liberalnodemokratskog društva kao političke zajednice razvijenog zapadnog svijeta. U tom kontekstu valja razumjeti i tezu o "druhoj rundi" objašnjavanja između liberalizma i komunitarizma danas, koju Axel Honneth opisuje ovim riječima: "Liberali se, ukoliko su izvršili Rawlsov kontekstualistički obrat, slažu s komunitaristima u tezi, da se ne može jamčiti funkcionalna sposobnost moderne demokracije bez stanovitog stupnja zajedničkog vezivanja uz obuhvatne vrijednosti, dakle, uz kulturnu zajednicu ili oblik života".⁴

U skladu s tim načelnim shvaćanjem danas se više ne može liberalne i komunitariste promatrati kao "suprotstavljene tabore", koji svagda zagovaraju samo i isključivo ili "društvo" ili "zajednicu" u tradicionalnom značenju, jer se i jedni i drugi u svojim teorijama zalažu za "pojam post-tradicionalne, demokratske zajednice" kao "zajedničkog vrijednosnog horizonta" liberalnodemokratskih društava, u kojima se ozbiljuju liberalni principi pravednosti, ljudska prava i sloboda. Na taj su se način profilirale razlike između početnih liberalnih i komunitarističkih stavova, tako da se te razlike sada više "ne mogu mjeriti jednostavno u odgovoru na pitanja, da li normativno pripada prednost liberalnom principu slobode ili kolektivnom dobru, nego jedino još na rješenju pitanja, koje zajedničke vrijednosti tre-

¹W. Kersting, "Die Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse in der amerikanischen praktischen Philosophie", u: *Jahrbuch für Politisches Denken*, 1991., str. 85.

²Ibidem.

³O tome vidi S. R. Vierhaus, "Liberalismus", u: O. Brunner (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, sv. 3, Stuttgart, 1982., str. 783. i d.

⁴A. Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus, Frankfurt, 1993., str. 16.

baju vrijediti kao nužne pretpostavke za provođenje liberalnih načela slobode i pravednosti”.⁵ To ipak pretpostavlja da se i sam John Rawls uspješno oprostio od svoje *Teorije pravednosti* iz 1971. godine, što Uwe Justus Wenzel osporava nedavnom konstatacijom, da mu to “u cjelini nije uspjelo”,⁶ iako sâm Rawls u “Ideji političkog liberalizma” priznaje da je prvotna teorija pravednosti bila “utopijsko razumijevanje” nekog “skladnog društva”. Stoga Honneth i Wenzel ističu da je Rawls u svojim radovima iz osamdesetih godina doduše izvršio neke korekcije ranijih shvaćanja i time omogućio da se liberali i komunitaristi nađu u postavljanju zajedničkog pitanja, “o vrsti kolektivnih vrijednosnih uvjerenja”, koja mogu biti u stanju da moralno održe institucije koje garantiraju građanske slobode, ali da se oni i dalje spore oko odgovora na pitanje, “koji se moralni resursi moraju smatrati nužnima, da bi se na životu održalo moderno, izdiferencirano zajedništvo”.⁷

Umjesto općenitih razmatranja liberalizma i komunitarizma, ovdje ću prikazati samo neke misli iz posljednjih radova Johna Rawlsa i Michaela Walzera kao najznačajnijih predstavnika tih dvaju pravaca u suvremenoj američkoj političkoj filozofiji i naznačiti mogućnost i problem recepcije tih misli u europskoj praktičnoj filozofiji.

U svojemu esaju “Ideal javne upotrebe uma”, John Rawls nedavno ističe da mu je svrha da “misao javne upotrebe uma formulira na prihvatljiv način kao dio liberalne političke koncepcije pravednosti”. Pritom odmah i posebno naglašava da je javna upotreba uma svojevrsnost, odnosno “posebnost demokratskih nacija” i da je to “upotreba uma jednakih državljana koja se usmjerava na dobro javnosti”.⁸

Kao što je poznato, Rawls luči oblike javne upotrebe uma od “ne-javne upotrebe uma u crkvama, sveučilištima i drugim udruženjima građanskog društva”, jer javna upotreba uma svoje ideale i principe izražava “pomoću političke koncepcije pravednosti i na toj osnovi zahtijeva da se otvoreno mogu spoznati za sve” građane u državi. U tom je smislu javna upotreba uma jednakih državljana u “konstitucionalnoj demokraciji” usmjerena na “dobro javnosti” kao dobro svih državljana, te se može označiti praktičnopolitičkom upotrebom uma, nasuprot njenoj tehničkoj, aristokratskoj i autokratskoj zloupotrebi. Rawls to izražava ovim riječima: “Ukoliko se u aristokratskim i autokratskim režimima promišlja dobro društva, to se ne dešava javno nego samo među vladateljima”, dok je ideal javnog uma da u svojoj upotrebi “prema svojoj biti i svojem sadržaju” bude javan, te stoga on opisuje, kaže Rawls, ono “na što dobro uređeno društvo potiče svoje članove i u čemu ih ono može ojačati”. Javni um politički liberalnog društva pokazuje se i potvrđuje kao “um jednakih građana, koji kao kolektiv u smislu posljednje instancije uzajamno vrše političku prisilnu vlast

⁵Ibidem.

⁶U. J. Wenzel, “Liberaler Glaube. John Rawls’ Idee des politischen Liberalismus”, u: *Jahrbuch für Politisches Denken*, 1993., str. 191.

⁷A. Honneth (ed.), *Kommunitarismus...*, str. 15.

⁸J. Rawls, “Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs”, u: *Information Philosophie*, 1/1994., str. 5.

time što donose zakone i poduzimaju izmjene ustava". Otuda javni um u "konstitucionalnoj demokraciji", prema Rawlsu, "nije nikakvi zakonski propis" odozgo, nego ovisi "o sposobnostima njenih članova" kao zbiljskih državljana i načina kako oni ozbiljuju svoju "intelektualnu i moralnu sposobnost".⁹

Ta "intelektualna i moralna sposobnost" javne upotrebe uma u liberalnom društvu još bolje dolazi do izražaja u Rawlsovu određenju "dužnosti građanstva"¹⁰ kao civiliteta. Riječ je pritom o "liberalnom principu legitimiteta" vršenja političke vlasti i moći, što je, prema Rawlsovu političkom liberalizmu, "primjereno samo kada se podudara s ustavom od kojega na uman način možemo očekivati da ga priznaju svi građani u svjetlu principa i ideala koje su oni potvrdili".¹¹ Zanimljivo je Rawlsovo lučenje pravne i moralne dužnosti, jer pri vršenju legitimne političke vlasti nama je "pomoću ideala javne upotrebe uma zadana moralna (ali nipošto pravna) dužnost da drugima objasnimo, u kojoj se mjeri politički principi i programi, što ih zastupamo u temeljnim pitanjima, oslanjaju na političkim vrijednostima javnog uma".¹² To priznavanje od svih državljana potvrđenih principa i ideala kao moralnog temelja našeg političkog djelovanja stavlja nas kao umne i moralne osobe u položaj, da mi "umnim načinom" možemo računati s "pristankom drugih" građana kao osoba, premda oni "zastupaju različita religiozna i filozofska naučavanja",¹³ koja u političkom životu i djelovanju "s pravom igraju značajnu ulogu", jer "mnogolikost umnih, religioznih i moralnih naučavanja, što se nalazi u demokraciji, nije prolazna historijska pojava, nego trajna značajka javne kulture neke demokracije".¹⁴

Iz tog posljednjeg razmišljanja proizlazi da je moguće da netko vjeruje da se političke vrijednosti mogu obuhvatnije utemeljiti, ali da to ne znači "da on te vrijednosti zbilja nije potvrdio ili da ih on ne bi priznao kao uvjete javne upotrebe uma".¹⁵ Iz toga pak postaje jasno, "zašto javnom umu ne podliježu sve stvari u kojima građani uzajamno vrše prisilnu vlast" u posljednjeinstancijskom smislu, nego samo temeljne političke stvari, koje su povezane "s kolektivnom moći slobodnih i jednakih građana". Otuda, kako čitamo dalje, "granice javne upotrebe uma" ne vrijede samo za nositelje javnih služba, nego i za građane, "kada oni pred forumom javnosti zauzimaju politički stav".¹⁶ Na taj način imamo na jednoj strani "dužnost spram građanstva zajedno sa značajnim vrijednostima onog političkog" kao "ideal građanstva koje se samo upravlja na način o kojemu

⁹Ibidem, str. 8.

¹⁰Ibidem.

¹¹Ibidem.

¹²Ibidem.

¹³Ibidem.

¹⁴Ibidem, str. 6.

¹⁵Ibidem, str. 14.

¹⁶Ibidem, str. 6.

svi vjeruju, da ga svi iz dobrih razloga mogu prihvatiti",¹⁷ i na drugoj strani "granice javne upotrebe uma" koje građani općenito moraju poštivati stoga, "jer to zahtijevaju određena temeljna prava i temeljne slobode ili, jer je to nužno za ozbiljenje neke značajne vrijednosti".¹⁸

Rawlsu je neobično stalo do toga da pokaže da građani prihvaćaju ideal javne upotrebe uma "ne kao neki kompromis ili *modus vivendi*, nego na temelju svojih vlastitih umnih, obuhvatnih naučavanja".¹⁹ On se time pomoću priznavanja dužnosti spram građanstva i granica javne upotrebe uma u "bitnim ustavnim sadržajima i pitanjima temeljne pravednosti" s pravom distancira kako od svakidašnjeg pragmatičkog shvaćanja, prema kojemu je potpuno u redu, ako "građani glasuju prema svojim socijalnim preferencijama i gospodarskim interesima", tako i od ideološkog aristokratskog ili autokratskog shvaćanja, prema kojemu građani trebaju glasovati neposredno "na osnovi svojih obuhvatnih uvjerenja" bez uzimanja u obzir "javnih argumenata". Pozivanjem na Rousseaua, prema kojemu svoj glas dajemo na idealan način onoj alternativni "koja najbolje služi općem dobru", Rawls na kraju opravdava svoj ideal javne upotrebe uma, jer "građani imaju *volonté general* koja smjera na opće dobro, koje se sa svoje strane određuje temeljnim interesima koji su zajednički svima građanima".²⁰

Na temelju već ovih nekoliko misli iz Rawlsova posljednjeg rada može se zaključiti da je završen spor između liberalističkog i komunitarističkog shvaćanja načela slobode i pravednosti, temeljnih interesa građana i općeg dobra. Međutim, "liberalnom političkom koncepcijom pravednosti u najširem smislu" kod Rawlsa nisu određeni samo temeljni principi, nego i "sadržaj javnog uma". Tako se utvrđuju stanovita temeljna prava, temeljne slobode i šanse, koji su poznati iz života liberalnodemokratskih društava na Zapadu kao što su "jednake političke i građanske slobode, jednake šansi, socijalna jednakost, gospodarska uzajamnost, opće dobro i sve što je nužno za ozbiljenje tih vrijednosti". Same te vrijednosti Rawls naziva "vrijednostima političke pravednosti", jer one čine temeljnu strukturu liberalne političke koncepcije. Pored te temeljne strukture principa pravednosti, liberalna politička koncepcija sadrži i "smjernice i kriterije pomoću kojih građani mogu utvrditi, da li se određena materijalna načela primjenjuju i koji zakoni njima najbolje služe". Upravo te smjernice i kriterije Rawls naziva "vrijednostima javne upotrebe uma", kojima, dakako, "pripadaju i političke krijeposti umnosti i spremnost da se ispuni moralna dužnost za građanstvo".²¹

Vrlo je važno voditi računa o toj razlici između "temeljne strukture" i "smjernica i kriterija" liberalne političke koncepcije i stoga, jer se prema njoj dadu ujediniti "različitosti u mišljenju o tome koje je načelo najpri-

¹⁷Ibidem, str. 8.

¹⁸Ibidem, str. 9.

¹⁹Ibidem, str. 8.

²⁰Ibidem, str. 9.

²¹Ibidem, str. 10-12.

mjereno s javnom upotrebom uma”, tako da je moguće o “načelima imati različito mišljenje a ipak biti jedinstven u pogledu općenitijih značajki neke koncepcije. Tako se slažemo u tome, da građani kao slobodni i jednaki sudjeluju u političkoj vlasti i da oni kao umna i racionalna bića imaju dužnost da se pozivaju na javni um, premda možemo biti nejedinstveni u tome, koja načela pravednosti čine najumniju osnovu za javno opravdanje”.²² Naravno, “ideal javne upotrebe uma smjera na to, da građani svoja temeljna objašnjavanja vode u okviru onoga što svaki od njih promatra kao političku koncepciju pravednosti, to znači kao koncepciju koja počiva na vrijednostima koje umnim načinom dadu očekivati, ne samo da se drugi slažu s njima nego da su i ozbiljno spremni da ih brane. Stoga svatko od nas mora biti u stanju navesti kriterij na osnovi kojega on odlučuje, koji principi i smjernice dopuštaju da na uman način očekujemo slaganje drugih”.²³

Rawls, dakako, zna da javna upotreba uma često vodi ne jednom nego mnogim odgovorima, pa s pravom ističe, da ju stoga nipošto ne treba napustiti, odmah čim nastupe različitosti u mišljenju. Na drugoj strani, nalaženje potpunog odgovora ni u kojem slučaju ne znači da se sfera političkog smije napustiti i povrijediti bitne sadržaje ustava i pitanja temeljne pravednosti, jer prema temeljnim principima političkog liberalizma svoja obračunavanja i “objašnjavanja moramo voditi u pojmovima političke koncepcije i iskreno se nadati, da naše promatranje stvari počiva na političkim vrijednostima koje na uman način dopuštaju očekivanje da se drugi slažu s njima”.²⁴ Na taj način ne ozbiljujemo samo “elementarne demokratske vrijednosti”, nego, štoviše, ispunjenjem svoje dužnosti spram građanstva ostaje, prema Rawlsu, održan i “savez političkog prijateljstva”.²⁵

Ovdje nije moguće ulaziti u daljnju analizu Rawlsova političkog liberalizma, pa ni u njegovo naznačeno isticanje “saveza političkog prijateljstva”, koje kao riječ podsjeća na političko prijateljstvo kod Aristotela,²⁶ ali kao tipično novovjekovno i moderno shvaćanje Rawlsovo je razumijevanje “političkog prijateljstva”, kao i politike u cjelini, različito od antičkog a posebno od Aristotelovog shvaćanja. Stoga ćemo se kratko posvetiti Walzerovoj “komunitarističkoj kritici liberalizma”.

Umjesto da prikazujemo glavno djelo Michaela Walzera *Sfere pravednosti*, ovdje ćemo naznačiti samo njegovu bitnu tezu i razliku spram Rawlsa. O tome on piše u svojemu Predgovoru njemačkom izdanju *Sphären der Gerechtigkeit* 1994. sljedeće: “Jednostavno nema niti jednog ispravnog pravila diobe ili konzistentnog stava o pravilima diobe prema kojem bi se moglo podijeliti sva danas tražena dobra. To je točka moje različitosti u mišljenju s Johnom Rawlsom i drugim filozofima, čiji ‘principi pravednosti’

²²Ibidem, str. 12.

²³Ibidem.

²⁴Ibidem, str. 13.

²⁵Ibidem, str. 18.

²⁶O Aristotelovoj praktičnoj filozofiji i prijateljstvu vidi moj rad “Etika i prijateljstvo”, u: *Filozofska istraživanja*, 52, Zagreb, 1994., str. 5-25.

trebaju biti u stanju da odrede kako se trebaju podijeliti sva značajna dobra. Nasuprot tome, ja želim zastupati mišljenje o vlastitosti pravila pravednosti i o autonomiji pojedinačnih sfera diobe. Nijedno pojedinačno stvarno pravilo diobe ne može zahtijevati općenitu mjerodavnost, a ipak postoji univerzalno pravilo postupka: svako se dobro treba dodijeliti prema valjanim kriterijima njegove vlastite sfere.²⁷ S političkog stajališta to je tim značajnije, što ne samo da ista dobra u različitim društvima zahtijevaju različita pravila diobe, nego što "različita dobra unutar jednog i istog društva zahtijevaju različita pravila diobe". Upravo stoga zaključuje Walzer, moramo razgraničiti sfere različitih društvenih dobara jednu od drugih i koliko je moguće brinuti o tome da "ne dođe do miješanja tih granica".

U tim načelnim Walzerovim stavovima o svojevrstnosti, vlastitosti pojedinačnih sfera i područja društvenih dobara i "valjanih kriterija", prema kojima ta dobra valja dodijeliti prema pravilima njegove sfere, dolazi do izražaja povezanost njegove teorije ne samo s anglosaksonskom empirističkom i pragmatističkom tradicijom od Johna Lockeja do Johna Deweya, što Walzer i sam ističe, nego i s velikom tradicijom europske kontinentalne praktične filozofije, prvenstveno s aristotelovsko-hegelovskom praktičnom filozofijom najvišeg dobra kao ljudskog dobra. O tome, međutim, kasnije, jer nas sada zanima Walzerova kritika liberalizma.

U pogledu današnje kontroverze između liberalizma i komunitarizma, Axel Honneth točno konstatira da otvoreni problemi u toj kontroverzi nisu "nigdje bolje utvrđeni" nego u prilogu Michaela Walzera "Komunitaristička kritika liberalizma", što ga on objavljuje u svojem zborniku o komunitarizmu, te, što je posebno zanimljivo, da Walzer "pri opravdavanju liberalnog društvenog poretka pokušava navesti empirijski argument". Značenje toga empirijskog argumenta u Walzerovoj političkoj teoriji sam Honneth precizira sljedećom rečenicom: "Liberalni društveni poredak pokazuje se rezistentnim spram onih procesa individualiziranja i disociranja, što ih je ipak sam izazvao na temelju svojih vlastitih principa, samo stoga jer je u međuvremenu orijentiranje na etičkom dobru individualne slobode faktički postalo jezgrom kolektivnog vrijednosnog povezivanja u modernim društvima Zapada".²⁸

Za nas u Srednjoj Europi, koji smo naročito posljednjih godina sve više orijentirani ne samo na apstraktnim moralnim postulatima nego na "etičkom dobru individualne slobode", vrlo je važno u tom Walzerovu "empirijskom argumentu" uočiti konzekvenciju da to "orijentiranje na etičkom dobru" i u našim društvima može postati "jezgrom kolektivnog vrijednosnog povezivanja" samo ako se liberalni društveni poredak i u nas "faktički" pokaže rezistentnim spram svojih vlastitih "procesa individualiziranja i disociranja". Dakle, ukoliko smo doista orijentirani "na etičkom dobru individualne slobode", Walzerova politička teorija pravednosti je zanimljiva i za nas, premda smo mi još vrlo udaljeni od razvijenih društava Zapada, ali upravo stoga, a na osnovi vlastitih kulturnih tradicija i povijesti, i u stanju da razvojne "processe individualiziranja i disociranja" možda

²⁷M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Campus, Frankfurt, 1994., str. 12.

²⁸A. Honneth (ed.), *Kommunitarismus...*, str. 17.

skratimo i, što je mnogo važnije, modificiramo u našem vlastitom razvijanju liberalnih društvenih poredaka primjereno našoj povijesnoj tradiciji i sve većoj multikulturalnosti suvremenog svijeta.

Sam Walzer piše o modernim društvima Zapada i na primjeru društvenog života u Sjedinjenim Američkim Državama pokazuje što je u različitim varijantama liberalizma i komunitarizma kao značajnim strujama suvremene, prvenstveno američke a danas već i u druge zemlje proširene, praktične filozofije “ispravno, da bi se zatim promislilo, da li se nešto dade plauzibilno konstruirati iz različitih dijelova”.²⁹ Svoje razmišljanje on započinje tvrdnjom da “konačno jedva može biti sumnje o tome, da mi (u Sjedinjenim Državama) živimo u društvu u kojemu je relativno veliko odvajanje ljudi među sobom, ili točnije, u kojemu se pojedinci stalno jedan od drugoga separiraju — neprestano zahvaćeni nekim često soliternim i prividno slučajnim mobilitetom, kao da imitiraju tzv. Brownovo kretanje što su ga napravili fizičari. Drugim riječima, mi živimo u duboko nestalnom društvu. Kako izgleda ta nestalnost, koje oblike ona poprima, to najbolje pokazuje pogled na četiri najznačajnije varijante mobiliteta”.³⁰

Walzer analizira te četiri varijante pokretljivosti u američkom društvu i konstatira da prvi tzv. geografski mobilitet pokazuje da Amerikanci češće mijenjaju svoje prebivalište nego drugi narodi. Amerikanci dođuše nisu “nikakvi izbjeglice, nego dobrovoljne ptice selice”. Iz toga Walzer zaključuje da je “tim ekstenzivnim geografskim mobilitetom osjećaj doma i zavičaja zapravo enormno oslabio”.³¹ Drugi, tzv. socijalni mobilitet, između ostaloga implicira nesigurnost “naslijeđa zajednice, tj. prenošenja uvjerenja i običaja”. S geografskom i socijalnom pokretljivošću najuže je povezan mobilitet braka, što vodi razaranju identiteta, jer zbog razvoda i ponovnih brakova njihovih roditelja, djeca u mnogim slučajevima nisu u prilici da “slušaju trajne ili identične povijesti o odraslima s kojima zajedno žive”.³² Četvrti je politički mobilitet koji nastaje već time što “stan, socijalni položaj i obiteljska pripadnost gube svoju središnju mjesnu vrijednost pri izgradnji osobnog identiteta. Stojeći izvan svih političkih organizacija, liberalni građani glasuju za grupiranja koja im se čine da najbolje zastupaju njihove ideale ili interese”.³³

Dakako, mobilitet i razvitak individuuma ne mogu se ograničiti na ta četiri mobiliteta, a liberalizam kao “teoretsko utemeljenje i opravdanje” individualnih razvoja i kretanja mora uzeti u obzir utjecaj i ostalih uzroka i momenata “svagda konkretnog kretanja individuuma”,³⁴ kako se njihov razvitak ne bi prepustio “rezultatima slobodne volje”. Stoga Walzer navodi da se “u liberalnom društvu, kao i u svakom drugom društvu, ljudi rađaju

²⁹M. Walzer, “Kommunitaristische Kritik am Liberalismus”, u: A. Honneth (ed.), *Kommunitarismus...*, str. 164.

³⁰Ibidem.

³¹Ibidem, str. 165.

³²Ibidem.

³³Ibidem, str. 166.

³⁴Ibidem.

u različitim, socijalno gledano krajnje važnim grupama, oni se radaju sa stanovitim identitetima, muškim ili ženskim, katoličkim ili židovskim, crnačkim, demokratskim, koji pripadaju radničkoj klasi itd. Mnoga od njihovih kasnijih zajedništava (kao i njihovih kasnijih karijera) puki su izraz tih temeljnih identiteta, koji su sa svoje strane manje samobirani nego predodređeni". Walzer uz to odmah sâm primjećuje, da on time ne želi razviti "nikakvu determinističku argumentaciju" i da liberalizam mnogo lakšim čini bijeg iz naslijeđenih svjetova nego "što je to bio slučaj u predliberalnim društvima". Stoga on tu složenu problematiku zaključuje suvremenih određenjem liberalizma, kad kaže da liberalizam manje označava "individuumima pripisana sloboda da se na osnovi tih identiteta zatvore u grupe, nego sloboda da te grupe i ponekad čak i te identitete ostave iza sebe".³⁵

Walzer nastoji osuvremeniti liberalizam i razviti one potencijale koji se u njemu nalaze. Da bi oslobodio liberalizam njegova vlastitog "samorazarajućeg nauka", on zagovara periodičnu komunitarističku korekturu liberalizma kao "selektivno pojačavanje upravo onih vrijednosti" koje čine bit liberalizma ili kao stremljenje da se u tim liberalnim vrijednostima ozbilje "postulati zajedništva".³⁶ Pritom je, naravno, važno ne samo za liberalnu teoriju nego i za liberalnu praksu, da li "želje za udruživanjem normalnih građana i tekovine udruživanja na dugu stazu gledano nadživljuju četiri velika mobiliteta i da li se pokazuju dorasli izazovima pluralizma". Znakovito je Walzerovo mišljenje, da one to nisu u stanju pružiti bez posredničke uloge države. Država je tu "instancija posredovanja".³⁷

Ta instancija posredovanja, međutim, ne može biti niti svaka država niti samo država, nego samo takva "liberalna država koja sebe poima kao socijalni svrhoviti savez" i koja omogućuje postojanje bezbrojnih drugih grupiranja, i to pored ili još bolje "usprkos trijumfu individualnih prava, usprkos četiriju mobiliteta u kojima se očituje taj trijumf". Budući da su takva grupiranja pak "stalno ugrožena u svojem opstanku", država mora, ističe Walzer, "ako ona želi ostati liberalna država, neka od njih štiti i unapređivati, prvenstveno ona za koja se čini da u liku i ciljevima najviše odgovaraju zajedničkim vrijednostima liberalnog društva". Walzer, doduše, zna da iz toga izvire i teški problemi, ali uporno ponavlja da do toga zaključka nije došao "samo iz teoretskih razloga", nego da "konkretna povijest najboljih liberalnih kao i najboljih socijalnodemokratskih država (koje međusobno sve više postaju identičnima) pokazuje, da one prakticiraju točno to odnošenje, iako često na vrlo nedostatan način".³⁸

U skladu sa svojom teorijom liberalne socijalnodemokratske države, Walzer pokazuje na konkretnim empirijskim primjerima, da se na drugoj strani sindikati, religijske zajednice i susjedstva oslanjaju "na čuvstva i uvjerenja", koja su "u načelu starija nego liberalna država". Jasno, pritom ostaje otvoreno pitanje, zaključuje on, "koliko su jaka ta čuvstva i uvjerenja

³⁵Ibidem, str. 171.

³⁶Ibidem, str. 170.

³⁷Ibidem, str. 172.

³⁸Ibidem, str. 173.

i kolika je vrijednost njihova održanja”, ali se “ipak čini da su čuvstva zajedništva i zajednička vjera znatno stabilniji nego što smo prihvaćali u prošlosti”.³⁹ Pozivanjem na Johna Deweya, Walzer zatim zagovara “decentralizirano i participatorsko novo izdanje liberalne demokracije”, za što je pak potrebno “znatno jačanje lokalnih vlasti s ciljem da se pokrene razvijanje i širenje građanskih kreposti u pluralističkom mnoštvu socijalnih sistema. To bi zapravo značilo nastojanje oko izvršenja postulata zajedništva koji se nalaze u liberalizmu, jer to ima više veze s Johnom Štuartom Millom nego s Rousseauom”.⁴⁰

U tom Walzerovu razmišljanju značajno je, dakle, “razvijanje i širenje građanskih kreposti”, koje će u suvremenom liberalnom pluralističkom društvu, uz znatno jačanje lokalne uprave, ozbiljiti “u liberalizmu sadržane postulate zajedništva” i time nastaviti na tradiciju političkog mišljenja i političke kulture od Milla do Deweya. Time se Walzer razlikuje od Johna Rawlsa, koji više nastavlja liniju Rousseaua i Kanta. I kao što smo uvodno istaknuli, nije svejedno na koju liniju i tradiciju liberalnog i demokratskog mišljenja nastavlja suvremeno obnavljanje i razvijanje političkog liberalizma. S obzirom na Walzerovu kritiku liberalizma ovdje je svakako važno uočiti da je, zahvaljujući prvenstveno njegovoj teoriji liberalnosocijalne demokracije, u današnjoj raspravi prevladano grubo suprotstavljanje liberalizma i komunitarizma, tako da liberalizam više ne zagovara nikakvo atomističko “društvo” ni puko “konstituiranje samosti” (Konstituierung des Selbst) kao što komunitarizam ne predstavlja nikakvo prazno “mišljenje zajedništva” ni puko “socijalizaciju” samosti.

Suvremeno prevladavanje jednostranosti liberalizma i komunitarizma dolazi do izražaja najbolje u posljednjem poglavlju navedene Walzerove studije, gdje on sam ističe, da “niti liberalna niti komunitaristička teorija ne zahtijevaju takve premise” koje su dovodile do spomenutih grubih suprotstavljanja liberalizma i komunitarizma. “Na što kucaju današnji liberali nije nikakva predsocijalna samost, nego samo i jedino ona samost, koja je sposobna da kritički reflektira vrijednosti koje su odredile njenu socijalizaciju, a komunitaristički kritičari, koji točno to čine, jedva mogu dalje tvrditi da je socijalizacija sve”. Otuda Walzer zaključuje: “Središnja tema političke teorije nije konstituiranje samosti nego povezanost u koju uzajamno stupaju mnoga jamstva koja su svjesna samih sebe, dakle, uzorak i struktura njihovih socijalnih odnosa”.⁴¹

U pogledu prava individuuma na “slobodno udruživanje” i povlačenje sebe iz postojećih odnosa i socijalnih oblika ophođenja, o kojima u suvremenim pluralističkim liberalnodemokratskim društvima razvijenog zapadnog svijeta dijelom govore i ranije izloženi oblici mobiliteta u američkom društvu, Walzer upozorava, da je “promjena to lakša što su naši odnosi nestabilniji. Četiri mobiliteta nas bacaju u svoju putanju, a društvo se nikada ne prestaje kretati, tako da zbiljski subjekt liberalne prakse nije neki

³⁹Ibidem, str. 175.

⁴⁰Ibidem, str. 177. O Deweyevu shvaćanju liberalizma v. Ivan Babić, *Politička teorija liberalizma*, Biblioteka politička misao, Zagreb, 1971., posebice str. 127-130, na kojima je prikazana Deweyeva kritika starog liberalizma.

⁴¹M. Walzer, ibidem, str. 179.

predsocijalni nego, takoreći, postsocijalni subjekt, čovjek koji je konačno slobodan od svih trajno ugrađenih neograničenih spona".⁴² Središnja prijeoporna točka između liberala i njihovih komunitarističkih kritičara sada se, dakle, pojavljuje u novom svjetlu "fragmentiranja liberalnog društva" koje se, kako Walzer precizira, odražava "direktno u liberalnoj samosti". Ova je naime "najdublje subdeterminirana, u sebi podvojena i tako primorana na to da kod svakog javnog povoda nanovo pravi svoj nacrt. Neki liberali hvale tu slobodu i mogućnost trajnog samonacrta, dok ih komunitaristi svi zajedno gorko oplakuju, premda oni istodobno inzistiraju na tome, da nje gotovo nema, jer da takvo stanje nipošto nije moguća *conditio humane*".⁴³

U toj novoj situaciji, međutim, mora se zbog toga polaziti od modernog liberalnog društva i njegovih mobiliteta, prema Walzeru, jer ono je "jedino društvo" što ga većina komunitarista zbilja poznaje, dakle, upravo "ono liberalno udruživanje udruživanja, čiji sastav je sve nesigurniji i ugroženiji". Komunitaristi, prema tome, "ne mogu trijumfirati nad tim liberalizmom, nego u najboljem slučaju od vremena do vremena pojačavati njegove unutarnje kapacitete asocijacije. Pojačavanje je ipak svagda samo prolazno, budući da kapaciteti disocijacije nisu manje čvrsto internalizirani i visoko cijenjeni. To je razlog zbog čega je komunitaristička kritika, osuđena na vječno vraćanje — po svoj prilici gotovo ne tako strašna sudbina".⁴⁴ U toj slutnji i vjerojatnosti susreću se liberali i komunitaristi danas, a vjerojatno i u budućnosti, jer će se i dalje prepirati oko toga, koje vrijednosti i kapacitete asocijacije u suvremenom liberalnodemokratskom društvu valja pojačati, a koje nepravednosti i kapacitete disocijacije smanjiti, kako bi se moderni zajednički život ne samo održao, nego se kao suvremeni ljudski opstanak slobodno i raznoliko razvijao i unapređivao.

Iz čitave te debate američke političke filozofije posljednjeg desetljeća, čini se da je najznačajniji rezultat i za nas u Europi — barem za nas koji smo u tom istom vremenu i u Zagrebu i Dubrovniku i na europskim internacionalnim simpozijima i kongresima raspravljali o praktičnoj filozofiji i političkome životu u antičkom polisu i modernim demokracijama, o odnosu države i građanskog društva, o čudorednosti i običajnosti, dakle, također o moralnosti i javnosti uma i političkog života — upravo pitanje o novom modernom i u tom smislu suvremenom "posttradicionalnom" načinu zajedničkog života što ga u raznolikim oblicima ozbiljuju slobodni individuumi u svojim državama primjereno vlastitoj kulturnoj tradiciji, liberalnodemokratskoj praksi i razini suvremene svjetske povijesti. Kao što je poznato, povijesno razvijeni i zbiljski slobodni politički život ne može se postići samo na temeljima moderne civilizacije, njenim individualiziranjima i disocijacijama, jer on kao suvremeni zajednički život pretpostavlja čitav povijesni "svijet života", kako je govorio Husserl, i zahtijeva "novi oblik zajedništva", kako nedavno reče Henning Ottmann, koji pretpostavlja novi patriotizam i kreposti građana koji će u svojim liberalnodemokratskim državama na temelju vlastite povijesne tradicije ozbiljivati svoja individualna prava i "u liberalizmu sadržane postulate zajedništva", kako reče Walzer, te

⁴²Ibidem.

⁴³Ibidem.

⁴⁴Ibidem, str. 180.

na taj način izbjeći “prazni hod” moderne emancipacije, ali očuvati s njom dospjele slobode i dalje ih razvijati, kako bi postao moguć, ne samo siguran, nego slobodan i dobar život.

Ante Pažanin

LIBERALISM AND PRACTICAL PHILOSOPHY

Summary

The author presents the central postulates from the latest works by John Rawls and Michael Walzer as the most prominent representatives of liberalism and communitarianism in the contemporary American political philosophy and points to their predecessors and parallels in practical philosophy, from Kant and Hegel to Mill and Dewey. Since liberals and communitarians of today do not any longer advocate a “society” or a “community” in the traditional sense, but the “posttraditional” liberal-democratic community in which the liberal principles of justice and human rights can be realized, their thinking is interesting also to those peoples who have set out to build liberal-democratic societies outside the states of the developed West. Naturally, the realization of freedom and human rights depends on the cultural tradition of each people and on the historical “*lebenswelt*” in general, but also on the virtues of liberal citizens who, in a communal political life, realize “postulates of communality comprised in liberalism” (Walzer) and thus foster a free and good human life.