
Liberalizam i politika općeg dobra

VLADIMIR VUJČIĆ*

Sažetak

Autor pokazuje da su ponudena rješenja za spor između liberalno shvaćene slobode i općeg dobra vrlo različita. Također se prezentira šarenilo mogućih rješenja te se definiraju sporna mjesta u njima. Analiza je, međutim, pokazala da gotovo svi navedeni autori uviđaju potrebu za nekim općim dobrom, za mjerom slobode, ali se u odgovoru na to pitanje veoma razlikuju: dok jedni misle da je opće dobro nužno za reguliranje postupaka kojima se ostvaruju slobodno izabrani ciljevi pojedinaca, drugi misle da je uvažavanje kulturnih, vrijednosnih, razlika dostatan uvjet za rješavanje navedenog problema. Tako, primjerice, J. Raz ističe moralni pluralizam kao osnovu autonomije, a S. Nathanson misli da mogu postojati samo pluralistički ciljevi, a ne i moralno različiti načini njihova ostvarivanja. Ovakve različite koncepcije odnosa između slobode i općeg dobra mogu imati i različite efekte na vođenje javnih politika u društvu — na primjer, politike odgoja, politike nacionalnog identiteta, multikulturalne politike itd. Zbog toga je potreba za istraživanjem spora između slobode i općeg dobra, različitosti i zajedništva, privatnog i javnog interesa, vrlo aktualna i predstavlja veliki izazov za sve one koji žele pridonijeti rješavanju problema suvremenog doba.

U posljednje vrijeme aktualizira se pitanje teorije i politike liberalne vrline, i općeg dobra općenito, jer je postalo evidentno, kako ističu mnogi neoliberalni kritičari klasičnog liberalizma, da u demokraciji nisu dostatni proceduralno-institucionalni mehanizmi za uravnoteživanje i kontrolu samo-interesno usmjerenih pojedinaca da bi se održavala stabilnost društva i mogućnosti njegova razvoja, već je za takvo nešto potrebna odgovarajuća teorija i politika liberalne vrline odnosno vrline općenito. Bez određene koncepcije vrline ili općeg dobra i mogućnosti utemeljivanja i formiranja vrlih građana, tj. građana koji ne djeluju isključivo samointeresno, nije moguće uspostaviti stabilnost društva i evidentno naraslih potreba da pojedinci skrbe za ono što je opće ili zajedničko u društvu, kao što su pravda, jednakost, mir, dostojanstvo, razumijevanje, suradnja itd.

Problem nastaje u tenziji između liberalno shvaćene slobode i mogućnosti općeg dobra odnosno opće ili zajedničke vrline kao regulative odnosa među ljudima. Kako, naime, riješiti spor između slobode pojedinaca i onoga što tvori zajednicu odnosno zajedničko dobro. Tenzija se zapravo

*Vladimir Vujčić, redovni profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetima Pedagogija, Didaktika i Metodika političkog obrazovanja.

javlja između slobode i zajedničkog interesa ili općeg dobra, a sve je više i liberalnih teoretičara koji upozoravaju da rizici slobode zahtijevaju odgovarajuću teoriju vrline i vrlin građana, bez čega je više nemoguće zamisliti održivost liberalnog društva (Galston, 1988, 1279).¹ Mnogi sukobi u suvremenome svijetu, slabosti ekološke politike, zakazivanja socijalne države, indiferentnost za sudbinu drugih ljudi i naroda, politički cinizam i apatija, porast netolerancije, nasilja, pa čak i genocida (o tome svjedoči velikosrpska agresija na hrvatski narod i druge nesrpske narode u ovim našim prostorima) itd., upozorili su da stabilnost i razvoj suvremene demokracije ovise ne samo o pravednosti njene "bazične strukture" (o institucijama i procedurama političkog odlučivanja i vladanja), već i o kvaliteti njenih građana (W. Kymlicka and W. Norman, 1994).² Dok je klasični liberalizam isticao prava građana, sada se sve više ističe potreba za izgrađivanjem njihove odgovornosti, jer je porast demokracije i slobode doveo do značajne neravnoteže između prava i dužnosti, prava i odgovornosti, samointeresa i općeg interesa, privatnog i javnog, pojedinačnog i općeg itd. W. Kymlicka i W. Norman, nakon analize problema između liberalne slobode i općeg dobra, između prava i odgovornosti i potrebe za nekakvim općim dobrom, ističu da je došlo vrijeme kada mi trebamo imati teoriju građanina (citizenship), a ne samo teoriju demokracije i teoriju pravde (1994, op. cit., str. 376).

Nije dakle, više problem da li nama treba teorija vrline ili koncepcija općeg dobra, nego u tome kako naći rješenje između liberalne koncepcije slobode i vrline kao općeg dobra. Liberali se boje općeg dobra zato što ono može ugroziti njihovu koncepciju slobode, kao djelovanja bez vanjskih zapreka i ograničenja, dok se komunitarci (kritičari liberalizma) boje slobode koja ide mimo koncepcije općeg dobra, ili mimo onoga što tvori zajednicu i zajedničke veze među ljudima. Stoga se liberalni teoretičari trude da pronađu neko teorijsko rješenje za opće dobro koje bi odgovaralo koncepciji liberalne slobode, koje dakle ne bi ugrožavalo liberalnu slobodu, a koje bi istovremeno rješavalo tenzije između tako shvaćene slobode i odgovornosti za zajednicu, između individualnog i općeg, između prava i dužnosti, privatnog i javnog interesa i tsl. O tome će u ovome radu biti riječi.

Liberalna koncepcija slobode

U klasičnoj literaturi o liberalizmu sloboda se definira uglavnom kao djelovanje bez prisile i ograničenja od strane drugih ljudi i same države. To je tzv. negativna koncepcija slobode — sloboda od nečega, a ne sloboda za nešto. G. Brenkert (1991)³ u svojoj knjizi o političkoj slobodi smatra da liberalni teoretičari uglavnom slobodu definiraju deskriptivno, kao jednu iskustvenu činjenicu ljudi, a ne vrijednosno. Stoga je sloboda za

¹W. A. Galston, "Liberal Virtues", *American Political Science Review*, Vol. 82, No. 4, 1988, str. 1279.

²W. Kymlicka, W. Norman, "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", *Ethics*, Vol. 104, No. 2, 1994, str. 352.

³G. G. Brenkert, *Political Freedom*, Routledge, London i New York, 1991.

liberale individualna i privatna, a ne i politička i vrijednosna pojava; ona je u biti djelovanje pojedinaca prema njihovim željama i interesima, a ne i prema vrijednostima i općim dobrima (vrlinama) društva. Tako svaki pojedinac zahvaljujući svojoj slobodi, kao djelovanju bez ograničenja ili zapreka, tj. zahvaljujući slobodi izbora, sam određuje što je dobro a što nije za njega. Ne postoji, dakle, opća koncepcija dobra, nego pojedinačna. Dobro je ono što odgovara individualnim željama i interesnim preferencijama pojedinaca, a ne ono što odgovara nekoj općoj ili nadindividualnoj koncepciji dobra. Kako liberalna sloboda nije primarno politička ili vrijednosna pojava, nego je determinirana željama pojedinaca i njihovim interesima, takva koncepcija slobode u teoriji i praksi vodi do međusobne izolacije ljudi, do njihova zatvaranja u svoje ograde. Ako je sloboda djelovanje bez prisile i ograničenja, kako tvrde liberali, onda je u ovoj koncepciji slobode, kako to ističe Brenkert, bijeg od ograničenja i put u izolaciju od drugih ljudi posve normalna stvar.⁴ Veze među ljudima se svode na interesne odnose, a takve veze ne povezuju nego ljude udaljuju jedne od drugih. Takvi interesni odnosi su "odnosi računice" u kojima svatko vodi računa o tome da ne bude prevaren od drugoga, razvija se odnos opreza i borbe za samoodržanjem, kao kod Hobbesa, pa takvi odnosi ne mogu dovesti do koncepcije općeg dobra, do kooperacije, međusobnog razumijevanja i pomoći, do brige za druge ljude i do onog što veže a ne razdvaja njihove odnose.

To bi otprilike bila osnovna koncepcija liberalne slobode.

Sloboda je, dakle, djelovanje bez ograničenja i pravo izbora (autonomija) između mnoštva alternativa. Stoga je sloboda privatno određena — ona nije socijalna, politička ili vrijednosna pojava. Ona se ne ostvaruje u relaciji na opće dobro, zajednički interes, potrebe drugih ljudi, nego isključivo u relaciji na privatni interes.

G. Brenkert je izvršio temeljitu kritiku liberalne koncepcije slobode, ali ne zato da bi negirao dosege ove koncepcije, nego da bi dao svoj prilog određenoj političke slobode. Ukratko ovdje navodimo njegove osnovne poglede o političkoj slobodi, koji pokušavaju naći jedno integralno rješenje između liberalne i konzervativne koncepcije slobode.

Brenkert smatra da se politička sloboda može odrediti trodimenzionalno: prvo, kao pravo i sposobnost pojedinaca na samoodređenje (empowerment); drugo, kao način uključivanja u političke procese (involvement); i politička sloboda kao omogućenje (enablement), tj. kao pravo raspolaganja uvjetima (sredstvima i šansama) za ostvarivanje odluka i aktivnosti. Ovdje ne namjeravamo detaljno analizirati svaku od navedenih dimenzija slobode, već samo treba istaći da Brenkert smatra da sve tri dimenzije zajedno čine bit slobode. To bi bio jedan integralni pristup slobodi odnosno političkoj slobodi ljudi. Sloboda nije, kao kod liberala, djelovanje bez zapreka, nego upravo samoodređenje u odnosu na mnogobrojne zapreke koje pojedinac susreće u društvu. Dakle, sloboda nije u nedostatku zapreka, nego sposobnost za samoodređenje (opunomoćenje) u odnosu na zapreke. Ona nije bijeg od zapreka u izolaciju samoživih i samointeresno determiniranih pojedinaca, nego je hod u susret zaprekama, ograničenjima i mogućim

⁴G. G. Brenkert, 1991, op. cit., str. 80-82.

prisilama. To je ono što čini fokus slobode, smatra Brenkert (1991, 147). "Sloboda pojedinaca leži u sposobnosti primijene vlastitog samoodređenja (self-determination), a ne jednostavno u nedostatnosti zapreka za ovo određenje. Slobodna je ona osoba koja je sposobna odrediti svoj vlastiti smjer" (Brenkert, 1991).⁵

Ova sposobnost za samoodređenje nije samo prosto biranje između raznih alternativa — ona se, dakle, ne svodi samo na pravo izbora između raznih opcija. Samoodređenje zahtijeva niz smislenih i značajnih opcija. Osoba nije nužno više samoodređujuća ako ona ima na raspolaganju više opcija. Ovo samoodređenje zahtijeva "brojne normativne i evaluativne sudove" (Brenkert, 1991, op. cit., 154).

Samoodređenje se odvija u socijalnom kontekstu, a ne u nekoj izoliranoj situaciji. Pojedinaci samoodređuju unutar socijalnih i političkih konteksta, institucija, odnosa i uloga, želja i vrijednosti. A vrijednosti su normativne, a ne puko deskriptivne pojave — one posjeduju povijesnu i socijalnu dimenziju, iako su u posjedu pojedinaca. Vrijednosti su kao i jezik — iako svi pojedinci govore određenim jezikom, njime se služe, on nije individualna nego socijalna pojava.

Nakon detaljne analize navedenih dimenzija slobode Brenkert ukratko zaključuje ovako: "Politička sloboda nije jednostavno nedostatnost ograničenja (negativna sloboda) ili jednostavno posjedovanje moći (powers) i sposobnosti (abilities), već je ona efektivna sposobnost primjene vlastitog prava na samoodređenje (self-determination) u povezanosti s drugima..." (Brenkert, 1991, 240)⁶. Ovime zaključujemo analizu pojma liberalne slobode i opravdane kritike tako shvaćene slobode. Slažemo se s Brenkertom da je sloboda mnogo kompleksnija nego što ortodokсни liberalni teoretičari tvrde — ona se ne može reducirati na djelovanje bez ograničenja, a ujedno tražiti da država štiti slobodu pojedinaca namećući ograničenja njihovoj slobodi, i na slobodu izbora između raspoloživih alternativa. Sloboda nije samo privatna stvar, ona se odvija u socijalnim odnosima, ona je determinirana interesima, ali i vrijednostima (vrlinama), ona nije samo deskriptivna, nego je i vrijednosna pojava.

Liberalizam i teorija vrline: kritička analiza

Mnogi neoliberalni teoretičari se slažu sa tezom W. Galstona (1988) da rizici slobode zahtijevaju teoriju općeg dobra ili teoriju vrlih (krijeposnih) građana: "... održivost liberalnog društva ovisi o njegovoj sposobnosti da izgrađuje vrle građane" (1988, 1279)⁷. Ako je ta teza točna i prihvatljiva, a za to ima mnogo indicija u modernim demokratskim liberalno orijentiranim državama, onda se postavlja pitanje kako objasniti opće dobro (vrline) i uključiti ga u liberalno shvaćanje slobode, a da se ne naruše temeljne

⁵G. G. Brenkert, op. cit., str. 147.

⁶G. G. Brenkert, op. cit., str. 240.

⁷W. C'aston, op. cit., 1279.

odrednice te slobode — prava pojedinaca da sami neometano biraju između raspoloživih opcija.

Problem je u sljedećem: liberalni teoretičari misle da bi prihvaćanje određene koncepcije općeg dobra (zajedničkih vrijednosti) ugrožavalo njihovu koncepciju slobode odnosno prava pojedinaca da sami neometano od bilo koga biraju između raznih alternativa, te da tako sami slobodno određuju koncepciju svoga života ili ono što za njih same znači "dobar život"; kritičari takve slobode (komunitarci) tvrde da je liberalna koncepcija slobode pogrešna u cjelini, da ovi raspoloživi slobodni izbori između raznih alternativa nisu privatne pojave nego socijalne, pa da stoga pojedinci moraju dijeliti ideju dobrog života koja se nalazi u društvu i važi za sve članove jednako. Prema liberalima, opće dobro ometa i onemogućava slobodu pojedinaca, a prema komunitarcima sloboda kao pravo izbora između raznih alternativa narušava i onemogućava postojanje zajednice i regulacije odnosa među ljudima.

Kako, dakle, pomiriti teoriju liberalne slobode i teoriju općeg dobra (zajedničkih vrijednosti kao, recimo, normativnih odrednica slobode)? To je složeno pitanje, ali ne i nerješivo, kako to misle mnogi suvremeni neoliberalni teoretičari. Mnogi misle da su naši rješenje za ovo pitanje, ali se čini da je ono veoma otvoreno i predstavlja izazov kojemu se treba odazvati. Prema tome, slijedi analiza različitih priloga o mogućnosti zasnivanja teorije liberalne vrline, tj. odgovora o mogućnosti rješenja tenzije između liberalne slobode i općeg dobra (zajedničkih vrijednosti).

Možda je najcjelovitije rješenje navedenog problema, tj. tenzije između liberalnih prava (civilnih sloboda) i dužnosti i odgovornosti građana, dao W. Galston (1988) uz neke druge liberalne teoretičare kao što se Stephen Macedo i Amy Gutmann (1987). Galston je, naime, razradio cjelovitu teoriju liberalnih vrline, koje prema njegovoj koncepciji potpuno odgovaraju konceptu liberalne slobode. On vrline shvaća prije svega kao sredstva za ostvarivanje liberalne slobode; one nisu intrinzična nego instrumentalna dobra. One su na neki način inherentne liberalnim društvima. Galston uvidja da se u liberalnoj tradiciji vrline shvaćaju i kao sredstva i kao ciljevi života. Ali on ipak misli da liberalne vrline nisu jednostavno klasične vrline koje se mogu opravdavati na istoj bazi. One su po njemu u važnim aspektima "drugačije vrline" (1988, op. cit., 1281). Pojedinci jednostavno ne žive za vrline, kao kod Aristotela i u aristotelovskoj tradiciji, nego podržavaju i usvajaju određene vrline kao sredstva za neke druge ciljeve. Galston liberalne vrline shvaća kao sredstva za održavanje i uspješno funkcioniranje liberalnog društva i njegovih institucija. Stoga on ove vrline ne definira kao norme u klasičnom smislu riječi. One su prije svega empirijske hipoteze o vezama između pojedinčeva karaktera i socijalnih institucija. I kao takve one omogućuju pojedincima da imaju raznovrsne životne planove, da djeluju slobodno i samointeresno, ali da ipak znaju i mogu regulirati društvenu stabilnost i promjenu, te ulogu socijalnih institucija.

Galston sve instrumentalne liberalne vrline dijeli u četiri skupine: prvo su opće vrline (hrabrost, poštivanje zakona i lojalnost); drugo su socijalne vrline (individualizam ili sposobnost za samostalan život i raznovrsnost ili pravo na pluralizam, koje pretpostavlja toleranciju), treće su vrline liberalne ekonomije (poduzetnički duh i sposobnost za organizaciju; radna etika, sposobnost za odlaganje zadovoljstva i prilagodljivost na organizacijske i

tehnološke promjene); a četvrto su vrline liberalne politike (vodstvene ili liderske vrline i opće političke vrline kao što su kapacitet za sudjelovanje u javnoj debati i smanjivanje jaza između teorije i prakse u društvu).

Svaka dalja racionalna analiza teorije vrline pretpostavlja analizu odnosa između liberalne slobode i ideje općeg dobra (dobrog života), između privatnog i javnog interesa, između politike i vrline.

Kod Aristotela politika je sredstvo za ostvarivanje vrline, a ne obratno: "Cilj države je, dakle, srećan život građana i sve ovo postoje radi tog cilja... država postoji radi djelovanja prema moralnim zakonima, a ne naprosto radi zajedničkog života". (Aristotel, 68).⁸ Država po njemu nastaje radi održanja života, a postoji radi sretnog života. Svako djelovanje mora prema Aristotelu biti u suglasnosti s vrlinom. A vrline se ne nasljeđuju nego odgojem stječu. Odgoj je najvažnije sredstvo za održavanje društvenog uređenja koje počiva na vrlini. Ako liberalna društva ne počivaju na zakonu vrline, u aristotelovskom smislu, nego na zakonu slobode kao samointeresnog djelovanja, dakle na zakonu interesa, postavlja se pitanje kako riješiti potrebu nekakva općeg dobra da bi takva društva uopće funkcionirala. Rješenja neki nalaze na tragu Aristotelove distinkcije između "dobrog čovjeka" i "dobrog građanina". Aristotel, naime, uviđa takvu distinkciju i mogućnost njene egzistencije.

Svi ljudi moraju imati vrlinu koja ih čini dobrim građanima, iako svi ne mogu i ne moraju imati vrlinu koja čini dobrim čovjekom. A kako je to moguće? Aristotel misli da je to moguće zato što se vrlina dobra građanina sastoji upravo u tome što istovremeno može dobro i vladati i pokoravati se, dok je vrlina dobra čovjeka da zna vladati. Razlika je, dakle, bitna. Rečeno suvremenim jezikom dobar građanin, tj. građanin koji ima razvijenu demokratsku političku kulturu mora u sebi objedinjavati mnoge proturječne kvalitete — biti pasivan i aktivan, imati sposobnosti za kritiku i suprotstavljanje, ali i za traženje konsenzusa itd. Neki misle da je organizacijom i strukturom vlasti (podjelom vlasti, pravnom državom itd.) moguće osigurati da pojedinci budu dobri građani, iako ne moraju imati vrline dobra čovjeka. Drugi, pak, misle da će striktni tržišni odnosi, a ne socijalna država ili država blagostanja, učiti ljude da budu dobri građani, iako baš ne moraju biti dobri ljudi.

Na pitanje kako inkorporirati nepolitičke vrline u liberalni koncept slobode, a da se ne dira u bazične principe liberalne slobode, pokušavaju naći odgovor i Lyle A. Downing i Robert B. Thigpen (1993)⁹. Oni polaze od teze da podržavanje individualnih prava proizlazi iz distinkcije između prava (javno mandatiranog principa pravde) i dobra (tj. načina života kojega ljudi slobodno biraju). Nastojanje liberala da zaštite individualna prava vodi ih, prema mišljenju komunitarnih teoretičara, do ignorancije vrline (kvaliteta ili karakternih predispozicija koje određuju građanina). Međutim, liberali sada priznaju potrebu vrline, ali nemaju još uvijek pravi odgovor na postavljeno pitanje. Taj odgovor još uvijek traže.

⁸Aristotel, *Politika*, BIGZ, 1984, str. 68.

⁹L. A. Downing, R. B. Thigpen, "Virtue and the Common Good in Liberal Theory", *The Journal of Politics*, Vol. 55, No. 4., 1993.

Downing i Thigpen s pravom primjećuju da ovo pitanje nije lako riješiti. Oni posve ispravno primjećuju da je potrebno uspostaviti distinkciju između pojmova opće dobro i dobar život, jer kada bi oni bili identični onda bi svi ljudi imali isti životni plan, barem oko temeljnih moralnih normi. Tada bi život ljudi bio određen politički, a ne personalno. Sloboda izbora, kao temeljna odrednica liberalne slobode, bila bi tada negirana, jer ljudi ne bi mogli slobodno birati koncepciju dobrog života — tj. njihova koncepcija dobrog života bila bi istovjetna koncepciji općeg dobra.

Ako dobar život mora biti osobno određen, tj. slobodno izabran, onda mora postojati navedena distinkcija. Mora se, dakle, uvesti distinkcija između općeg dobra i personalnog dobra, a ova distinkcija odgovara razlici između javnog i privatnog. Pojedinci imaju pravo odlučivati o svome životu, o vlastitoj koncepciji dobrog života, pa je stoga ideja o općem dobru neodrživa za liberale. Ali je istodobno nemoguće govoriti o liberalnoj koncepciji vrline, ako se već ne priznaje mogućnost postojanja općeg dobra. Ako se, pak, osigura mjesto za opće dobro u liberalnoj političkoj teoriji, onda se osigurava i mjesto za nepolitičke vrline u njoj, tj. mjesto za razvoj vrlih građana.

Izlaz je u tome da liberali opće dobro moraju shvatiti kao aranžmane kojima se unapređuje život svih ljudi, tj. kao idealni tip života, a ne kao obvezujući aranžman za dobar život svakog pojedinca. U toj razlici između općeg dobra i personalnog dobra postoji mogućnost za slobodno djelovanje ljudi, za pluralitet životnih planova i koncepcija dobrog života. Bez koncepcije pluralizma oblika dobrog života nije moguće braniti liberalizam. Stoga su neki komunitarni teoretičari proglasili teoriju liberalne slobode u cjelini pogrešnom i neutemeljivom. Međutim, bilo bi zaista pogrešno odbaciti ideju o slobodi kao pravu izbora između raznih alternativa.

Postavlja se, pak, pitanje što znači ova distinkcija između općeg dobra i koncepcije dobrog života. Aristotel ovu distinkciju uvida kao odnos između dobra čovjeka i dobra građanina. Čini se da on tu distinkciju izvodi prije svega iz uloge građanina u društvu odnosno u odnosu na vlast. Građanin može biti podanik i vladar. Kao podanik mora imati vrline pokoravanja i vladanja, dok vladar mora imati samo vrline vladanja (mudrost i razboritost). Ali što je s distinkcijom između općeg dobra i personalnog dobra. Kako se odnosi personalno dobro prema općem dobru. To može biti pitanje stupnja, količine i prava na potpuno odbijanje općeg dobra.

Opće dobro može biti u personalnom dobru kao stvar stupnja. Tako, primjerice, netko može usvojiti radnu etiku, biti poduzetan i marljiv, ali do određene mjere, dok netko drugi može postati žrtva rada. Ono može biti zastupljeno u personalnom dobru količinski, jer netko može usvojiti samo neke vrline općeg dobra, a druge ne. Tako, primjerice, netko može biti ležalan, pravedan, iskren, hrabar, ali ne velikodušan i marljiv. Opće dobro ne mora biti uopće zastupljeno u personalnoj koncepciji dobrog života. To je teško prihvatiti, ali je to u skladu s liberalnom koncepcijom slobode. Ipak se postavlja pitanje što ako osoba odbacuje opće dobro u cjelini, jer to znači da prihvaća samosvojnu koncepciju dobrog života, koja negira dobro kao takvo. U tome slučaju ona prihvaća pravo na lijenost, neodgovornost, nediscipliniranost itd. Liberalna politika mora tolerirati takvu slobodu, ali ona ne može tolerirati onu slobodu ili slobodno izabranu koncepciju života koja može štetiti slobodama drugih ljudi. Stoga liberalna država mora

praviti distinkciju između prava i dobra i pravo u njoj mora imati prioritet nad općim i personalnim dobrom. Downing i Thigpen s pravom inzistiraju na distinkciji između prava (javno mandatiranog principa pravde), općeg dobra i personalno izabranog dobrog života (1993, 1055).¹⁰ Država može podržavati koncepciju općeg dobra, ali je ne može nametati. Ako je nameće bilo kojim sredstvima (prisilom ili indoktrinacijom ljudi) onda ona krši princip slobode.

Ova teorijska koncepcija o relaciji liberalne slobode i općeg dobra svakako zaslužuje određenu pažnju i predstavlja jedno moguće rješenje za koegzistenciju slobode i dobra.

Ima i drugih pokušaja rješavanja navedenog spora. Tako Shelly Burt (1993) polazi od sljedeće teze u pokušaju da riješi spor između liberalne slobode i općeg dobra: "Demokratska ili liberalna politika vrline koja transcendirira samo-interes zanimljiv je ali iluzoran ideal" (1993, 364).¹¹ Teza je posve jasna. Koncepcija općeg dobra i slobode koja zaobilazi interese pojedinaca je čista iluzija. Dakle, samointeres mora biti ugrađen ili čak mora biti polazište općeg dobra. Ovdje se polazi od teze da je ljudski interes javni interes. Prema tome, koncepcija javnog i privatnog interesa, javne i privatne vrline, javnog i privatnog dobra, mora pretrpjeti određenu transformaciju. Podjela na javno i privatno je neodrživa, jer ispada da je javno nešto suprotno privatnome. Stoga treba tražiti rješenje u koncepciji privatno orijentirane javne (građanske) vrline: unapređivanje privatnog interesa znači ujedno i ostvarivanje javnog dobra. Ali, kako primjećuje Burt, to bi bilo moguće ako bi postojao sklad između javnog dobra i privatnog interesa. A znamo da to nije uvijek tako.

Ova teorija općeg dobra koja polazi od interesa pojedinaca smatra da građane nije moguće motivirati da podržavaju demokraciju, civilne slobode, pravdu itd. kao plemenite ideale, kao apstraktne razloge za njihovo dobro (krijeposno, velikodušno itd.) djelovanje. Ljudi cijene demokraciju ne kao ideal, nego zato što ona osigurava slobodu djelovanja i daje mogućnost za sigurnost i materijalnu egzistenciju. Oni cijene demokraciju iz interesa, a ne zbog ideala. Stoga se građanska vrlina temelji na težnji građana za ostvarivanjem njihovih privatnih interesa kao njihovih bazičnih potreba. Samointeres nije zapreka javnoj vrlini (općem dobru) nego izazov pojedinčevu pridonosa javnom dobru. To bi doista bilo tako ako bi pojedinci bili u cjelini racionalna bića, ako bi se uvijek ponašali razumno, tj. tako da svoje privatne interese ostvaruju i kao javno dobro, zapravo tako da amalgam raznih samointeresa uvijek daje opće dobro, koje povratno koristi svakome pojedinačnom interesu. To nije samo uravnoteživanje privatnih interesa, djelovanje da se ne škodi drugome, nego je to ujedno ostvarivanje funkcionalnog općeg dobra. Ali znamo da to nije tako, da privatni interesi ne nalaze mjeru u općem interesu, koji bi povratno koristili svima. Ovaj problem je uočio i Locke, kada je ustvrdio da je osnova svakog vrijednog čovjeka u tome da se odrekne svojih želja, da vlada svojim željama i da se odriče svojih prohtjeva, i da jedino ide za onim što

¹⁰L. A. Downing, R. B. Thigpen, 1993, op. cit, str. 1055.

¹¹S. Burt, "The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal", *American Political Science Review*, Vol. 87, No. 2, 1993, str. 366.

mu razum kaže da je najbolje, iako ga srce vuče u drugu stranu (Locke, 46). Ali je Locke bio svjestan da sam prirodni razum nije dostatan za vladanje svojim sklonostima (željama, nagonima). Stoga je on ocijenio da se snaga razuma mora ojačati odgojem pojedinaca. Sposobnost vladanja svojim sklonostima (željama, nagonima, interesima) mora poprimiti snagu navike. Ali se upravo tako derogira uloga razuma kao sposobnosti stalnog vrednovanja onoga što je dobro, a što loše za pojedinca. Locke tako ulazi u proturječnost vlastite teorije.

S. Burt ukazuje na razliku između liberalne i republikanske koncepcije vrline. Republikanski dobar građanin je onaj koji posjeduje kritičku sposobnost za sudjelovanje u javnom dijalogu, a liberalni dobar građanin je prije svega pasivni promatrač funkcioniranja vlasti, on je samo "dobar sudac" svoje vlade (države) i stanja svoje slobode. Ocjenjuje da ni jedna koncepcija nije uspješna. Građani sve manje aktivno participiraju u političkim akcijama, a predstavnici vlasti sve se više udaljavaju od građana i njihovih konkretnih interesa. Stoga se traže različita rješenja za odnos slobode i općeg dobra.

S. Burt navodi dva modela koja bi mogla primjereno funkcionirati u SAD. S. Elkin je predložio model samozaintersiranog građanina. Polazi od toga da građani moraju o politici razmišljati kao o široko promišljenoj i organiziranoj aktivnosti, te o političkom izboru kao razložitoj aktivnosti (djelovanju na bazi razloga), a ne kao o pukoj "agregaciji interesa" (Elkin, 1987, 150).¹² Politika se ne može reducirati na agregaciju interesa, ali ne može ni mimo tih interesa. Polazište politike je interes, a ne apstraktna ideja općeg dobra. Stoga Elkin smatra da se građani mogu aktivirati na lokalnim razinama oko njihovih konkretnih interesa (kao što su školska pitanja, pitanja infrastrukture, opskrbe itd.). Sudjelovanjem u aktivnostima izgradnje i odlučivanja o javnim politikama građani postaju dobri građani. Oni postaju vrlo (krijeposni) kroz aktivnost refleksije o pitanjima od posebnog interesa za njih. Stoga je ova koncepcija građanske vrline zapravo privatno orijentirana javna vrline, to je refleksija o konkretnim interesima, a ne o apstraktnim javnim vrlinama. Građani tako sudjeluju u izgrađivanju javne politike na bazi vlastitih interesa i tako postaju vrlo građani. Problem se ovdje ipak javlja oko odnosa lokalnih, državnih i saveznih interesa, te oko procesa moći artikulacije interesa i rješavanja njihovih konflikata. A opet se ukupni odnosi među ljudima ne mogu promatrati isključivo kao interesni odnosi, jer, primjerice, briga za stare, oštećene i nemoćne nije i ne može biti neko interesno, nego je prije svega moralno pitanje.

B. Ackerman (1984)¹³ je također definirao privatno orijentiranu koncepciju javne (građanske) vrline. I njegova koncepcija polazi od interesa pojedinaca. On smatra da je razvoj demokracije uvjetovan stalnom akomodacijom između samointeresa i javnosti. Polazi od teze o "dualnoj demokraciji". U "dualnoj demokraciji" građani djeluju samo povremeno, tj. kada ocijene ugroženost svoje slobode, kada treba redefinirati ciljeve politike, a

¹²S. L. Elkin, *City and Regime in the American Republic*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, str. 150.

¹³B. Ackerman, "The Storrs Lectures: Discovering the Constitution", *Yale Law Journal*, 1993, 1013-72.

sve ostalo prepuštaju parlamentu i vladi. Građani motre i sude o funkcioniranju vlasti, o njejoj responzivnosti prema njima, o svojoj slobodi itd., pa ako ocijene da je njihova sloboda ugrožena aktiviraju se politički i traže regulaciju svojih i javnih interesa. Postavlja se, međutim, pitanje tko je taj tko će u određenim trenucima organizirati političko aktiviranje građana, koliko su građani sposobni da organiziraju i artikuliraju svoje interese i kao javno dobro itd. Ovo jesu zanimljivi pokušaji, ali ipak njima nedostaje izvjesni normativni pristup javnom dobru.

Najcjelovitije pokušaje rješavanja odnosa između liberalne slobode i općeg dobra dali su J. Rawls, zatim J. Raz i W. Kymlicka. Ovdje ne možemo prikazati složenu koncepciju Rawlsove pravde, već treba reći da on svoj principe pravde (jednaka prava svih na bazična prava i slobode u društvu i jednakost šansi za njihovo ostvarenje uz prevalentno respektiranje potreba onih koji su najmanje privilegirani) pokušava objasniti kao političke, a ne kao metafizičke pojave. Ovi su principi naprosto socijalne, političke činjenice, a ne metafizičke kategorije.¹⁴ O njima se, po mišljenju Rawlsa, svi mogu složiti, iako mogu imati različita moralna uvjerenja (teološki ili filozofski objašnjena). Za neizbježni "fakat pluralizma" ne može se, po mišljenju Rawlsa odgovoriti kontroverznim religijskim i filozofijskim rasparavama što je dobro, a što nije, nego na taj fakat odgovor može dati samo politička teorija. Politička teorija može ponuditi nekontroverzne principe, o kojima se svi slažu, koji služe praktičnoj svrsi u pluralnim društvima. I on misli da je svojim principima pravde pronašao upravo takve konsenzualne principe kojima ne treba posebno metafizičko (teologijsko ili filozofsko) objašnjenje, već političko odnosno kontekstualno. Politička teorija dokazuje konsenzus o određenim principima slobode, a ne bavi se filozofskim dokazivanjem njihovih razlika, kako misli Rawls. Mnogi su kritizirali te pozicije.

Suprotno Rawlsu, J. Raz i W. Kymlicka tvrde da političko djelovanje, koje mora biti slobodno, mora biti opravdano idealom dobrog života. Zapravo Raz i Kymlicka, svaki na svoj način, tvrde da je liberalizam moguć u okviru idije dobrog života, a ne samo na bazi empirijskih interesa.

J. Raz se zapravo zalaže za moralnost političke slobode, jer cilj svakog političkog djelovanja jest da se "omogući pojedincima da slijede valjane koncepcije dobra" (Raz, 1986, 133).¹⁵ Dok je glavna struja u liberalnoj teoriji ona koja zastupa antiperfekcionizam, jer je on navodno nužnost "fakta pluralizma", Raz zastupa pluralistički perfekcionizam i odbacuje individualizam kao antiperfekcionizam. On polazi od shvaćanja slobode kao vrijednosti, od autonomije kao slobode izbora, ali ne samo izbora između raznih raspoloživih alternativa, nego između moralno vrijednih opcija. Ne postoji samo jedan moralno vrijedni oblik života, nego mnoštvo njih. Autonomija je vrijedna samo ako je u težnji dobrog života. Ne postoji jedno opće dobro nego postoje razni oblici dobrog života. Svatko bira zahvaljujući slobodi neki moralno vrijedni oblik življenja. R. P. George

¹⁴J. Rawls, "Justice As Fairness: Political, not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 1985, Vol. 14, str. 223-251.

¹⁵J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, str. 133.

primjećuje da autonomija mora biti uvjet praktične mudrosti (razboritosti), ali ona sama po sebi nije neko intrinzično dobro. Netko tko je potpuno neautonoman ne može doći do praktične razboritosti, ali netko tko je potpuno autonoman može biti nerazborit (George, 1991, 670).¹⁶ Čini se da bez slobode nema autonomije, ali i bez autonomije, kao razvijene razboritosti, kao usvojenih moralnih normi i principa, nema slobode.

A sada ćemo поближе navesti dva različita pristupa rješavanju odnosa između slobode i općeg dobra. Pristupi su zanimljivi zato što oba zastupaju moralnu koncepciju slobode, iako na različitim osnovama. J. Raz, primjerice, u svome radu o autonomiji, toleranciji i principu štete, otprilike zastupa ovo: pojedinac da bi bio slobodan mora biti autonoman, a da bi bio autonoman mora slijediti koncepciju dobrog života ili moralno prihvatljive opcije. Autonomija je vrijednost samo ako se ostvaruje u slijeđenju dobrog života. Ali moralna teorija koja priznaje vrijednost autonomije neizbježno podržava pluralistički pogled, a "moralni pluralizam je pogled da postoje razni oblici i stilovi života koji svjedoče različite vrline i koji su inkompatibilni" (Raz, 1988, 159).¹⁷ Međutim, ovi inkompatibilni oblici života, iako uvažavaju autonomiju, moraju biti moralno prihvatljivi, tj. moraju slijediti neku koncepciju dobrog života. Drugim riječima autonomija kao praktična sloboda mora biti moralno prihvatljiva, iako ne mora biti moralno identična — može biti moralno inkompatibilna. Raz, međutim, smatra da za moralni pluralizam nije dostatno postojanje inkompatibilnih i ujedno moralno prihvatljivih načina života. To nije dostatno za moralni pluralizam ili pluralizam moralne autonomije. Moralni pluralizam zahtijeva ne samo da su inkompatibilni oblici života moralno prihvatljivi, već da oni iskazuju različite vrline, od kojih se svaki slijedi radi njega samoga. Ako aktivni i kontemplativni životi nisu samo inkompatibilni već također iskazuju distinktivne vrline, onda je potpuni moralni perfekcionizam neodrživ. Koji god način života netko slijedio postoje vrline koje izbjegava zato što su one raspoložive samo ljudima koji slijede alternativne i nespojive forme života... Vjerovanje u vrijednosni pluralizam je vjerovanje da postoji nekoliko maksimalnih oblika života" (Raz, 1988, str., 159). Tako definirani moralni pluralizam je tzv. slabi a ne jaki moralni pluralizam. Kakvo je, primjerice, mjesto tolerancije u ovakvoj koncepciji pluralizma moralne autonomije? Na to pitanje Raz odgovara precizno: "Svi oblici života su ne samo moralno legitimni već također takvi koji trebaju biti raspoloživi ako će svi pojedinci imati autonomiju. Stoga respekt za autonomiju koji zahtijeva kompetitivni moralni pluralizam također uspostavlja potrebu za tolerancijom". Naravno, ovako shvaćena autonomija može generirati konflikte između moralno vrijednih ali inkompatibilnih oblika života. Rješavanje ovih konflikata uvjet je postojanja naznačene autonomije. Nema autonomije bez njezinog uvažavanja. A jedini način da se ona uvažava jest da se uvažava princip tolerancije. To bi bilo osnovno kod Raza. Ipak treba reći da nije baš sve jasno ovdje oko moralnog pluralizma. Jasno je da mogu postojati različiti stilovi života, ali nije baš sve jasno oko moralno različitih stilova

¹⁶R. P. George, "The Unorthodox Liberalism of Joseph Raz", *The Review of Politics*, Vol. 53, No. 4., 1991, str. 653.

¹⁷J. Raz, "Autonomy, toleration, and the harm principle", u: S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration*, Cambridge Univ. Press, 1988, str. 159.

života. Znači li to da netko može biti pošten, hrabar, lojalan itd., ali istodobno radno, socijalno itd. neodgovoran? To iz Razova apstraktnog izlaganja oko moralnog pluralizma nije posve jasno. Zapravo je jasno da Raz zastupa tezu o moralnome pluralizmu ili koncepciji različitih, iako dobrih, oblika života, ali u smislu nedostatka jednih a zastupljenosti nekih drugih vrlina. Ta parcijalna ili minimalistička koncepcija morala omogućuje Razu pravdanje njegove teze o inkompatibilnim, a ipak moralno prihvatljivim oblicima dobrog života. On zapravo svoj "moralno prihvatljivi pluralizam" opravdava tezom o parcijalnom i minimalističkom moralu pojedinaca. Time pravda i svoju tezu o nužnosti autonomije pojedinaca. Stoga su u pravu oni koji tvrde da ovoj teoriji autonomnog građanina nedostaje jasna i konzistentna teorija vrline.

Margaret Moor (1991) primjećuje da Raz i Kymlicka zadržavaju jednu temeljnu nekoherenciju u formulaciji liberalizma. Oni s jedne strane konkretiziraju autonomiju kao vrijednost nezavisnu od sadržaja, kao formalnu a ne supstantivnu vrijednost, a s druge strane tvrde da je autonomija moguća, tj. da je ona vrijednost samo kroz izbor moralno vrijednih opcija, tj. moralno vrijednih oblika života, koji mogu biti veoma različiti, a ipak dobri. Ovdje se, dakle, postavlja pitanje što je prije: kokoš ili jaje? Što je prije: autonomija kao sloboda izbora moralno vrijednih opcija ili moralno vrijedna opcija kao uvjet autonomije? Čini se da je problem u razdvajanju slobode i općeg dobra, pa onda nastojanje da se naknadno objasne njihove veze. M. Moor primjećuje da ovim teorijama nedostaje teorija "objektivnih vrijednosti"¹⁸, tj. teorija o moralno vrijednim oblicima života ili jednostavno kazano teorija vrline. Bez takve teorije teško je raspravljati odnos slobode i općeg dobra.

Teško bi bilo izgraditi jednu koherentnu teoriju koja bi dokazala da postoje moralno vrijedne opcije koje su međusobno nespojive. Stoga se mora postaviti pitanje da li pojedinci biraju moralno vrijedne opcije dobrog života, ili pak na neki način biraju organizaciju moralnih vrijednosti. Neki će, primjerice, više cijeniti marljivost, točnost, razboritost, discipliniranost, a drugi tolerantnost, uslužnost, respekt za druge itd. Tako se dobivaju različite organizacije vrijednosti (općeg dobra), a ne i različite, međusobno nespojive moralno vrijedne opcije, kako to misli Raz. Prema tome, pluralistički perfekcionizam je zaista moguć, iako može biti stvar stupnja, pa i količine, u neizbježnostima "fakta pluralizma", ali se on može izraziti kroz slobodu izbora vrijednosnih orijentacija kao posebnih i različitih načina organizacije vrijednosti. I ovo pitanje zaslužuje bližu analizu, ali je svakako jedna od mogućnosti rješavanja tenzije između slobode i vrline kao općeg dobra, između dobrog čovjeka i dobrog građanina.

Jedno drugo rješenje između slobode i morala (općeg dobra), koje je bitno različito od Razovog, zastupa Stephen Nathanson (1994). I ovaj autor polazi od morala, ali ne od moralnog pluralizma kao načina i cilja života. Kao prvo, ovaj autor ne smatra da se struktura i bit moralnosti može izvesti iz mnoštva ciljeva koje pojedinci mogu imati ili sebi postaviti. Pojedinci, primjerice, mogu imati za cilj osobnu sreću ili grupnu sreću, proizvodnju znanja i tsl. Ali ako bi to bila struktura moralnosti, "tada bi

¹⁸M. Moor, "Liberalism and the Ideal of the Good Life", *The Review of Politics*, Vol. 53, No. 4, 1991, str. 672-691.

postojao mandatni cilj (ili skup ciljeva) i od svih bi bilo moralno zahtijevati da teže prema njemu" (Nathanson, 1994, 381).¹⁹ Ovaj autor smatra da to nije ispravno, tvrdeći da moralnost dopušta posjedovanje vlastitih ciljeva i da ona ne propisuje bilo koji pojedini cilj kao mandatni za sve ljude. Prema tome, "moralnost nema prema cilju orijentiranu strukturu" (Nathanson, 1994, op. cit. 381). Ciljevi života, dakle, mogu biti veoma različiti (profesionalni, socijalni, politički itd.), a moralnost ne može biti izvedena iz takve raznovrsnosti. Ovdje nije riječ o moralnome pluralizmu o kojem govori J. Raz, već o teleološkom (ciljnom) pluralizmu. Možemo imati pluralizam ciljeva, ali ne i moralni pluralizam. Bit moralnosti nije u raznovrsnosti ciljeva života nego u prihvaćanju "moralnih ograničenja u odnosu na radnje učinjene za ostvarivanje bilo kojeg cilja" (op. cit. 379). Moralnost nam, dakle, govori da možemo "težiti našim vlastitim ciljevima, dok postoje stvari koje ne smijemo učiniti za njihovo ostvarenje" (Nathanson, op. cit., 379). Ova pozicija je veoma jasna. Autonomija pojedinaca je u izboru ciljeva, a ne u načinu njihova ostvarivanja. Čini nam se da je ovo obrazloženje veoma važno i razložno, jer ono ne sputava autonomiju (slobodu izbora), ali ne odstupa ni od biti moralnog fenomena (regulacije ponašanja ljudi).

Zaista je teško naći jedan zajednički nazivnik za navedene pokušaje rješavanja odnosa između liberalne slobode i općeg dobra. Ali je naša analiza pokazala da je rješenje moguće i potrebno.

Na bazi navedenih teorijskih rješenja moguće je i potrebno voditi (od strane države) odgovarajuću politiku vrline ili rješavanja odnosa između dileme o "dobrom čovjeku" i "dobrom građaninu".

Politika vrline

Politika vrline, tj. koje vrline i na koji način politika (država) može i treba podržavati, korespondira teoriji općeg dobra i teoriji slobode. Kao što postoje različiti odgovori o tome što je opće dobro, napose u odnosu na koncept slobode, tako postoje i različiti odgovori o vođenju politike vrline u nekom društvu. Postavlja se, naime, pitanje može li država (politika) javno podržavati određenu koncepciju općeg dobra, dakle i određenu koncepciju građanina, a da se time ne ugrozi neizbježni "fakat pluralizma" u suvremenim demokratskim društvima.

Dio odgovora na ovo pitanje nalazimo u prethodnom poglavlju o liberalizmu i općem dobru ili građanskoj vrlini. Ako gotovo svi suvremeni liberalni teoretičari priznaju nužnost općeg dobra i javne vrline građana, onda moraju priznati i pravo politike da podržava javno takvo opće dobro i da nalazi načine kako da građani usvoje vrline dobrog građanina, ako ne i u aristotelovskom pogledu i vrline dobrog čovjeka. Na ovo pitanje nije lako odgovoriti zato što svaki odgovor mora priznati neizbježni "fakat pluralizma" (Rawls) i pravo osobe da sama određuje vlastitu koncepciju dobrog života(!?)

¹⁹S. Nathanson, "Nacionalizam, patriotizam i tolerancija", *Filozofska istraživanja*, 1994., No. 53-54, str. 381.

Već smo vidjeli da je moguće podržavati liberalni koncept slobode i ujedno određeni koncept općeg dobra i mogućnosti izgrađivanja vrljih građana. Ali razlike i oko toga postoje. Teško je zapravo i dati jednu sigurnu sintezu mnogih prijedloga odnosno teorijskih rješenja o tome.

Aristotelovska koncepcija odnosa politike i vrline već je diskutirana. Vidjeli smo da je u ovoj koncepciji politika (država) sredstvo za izgrađivanje vrljih građana. Prema ovoj koncepciji država po svome političkom ustroju mora odgovarati koncepciji vrline (dobrog čovjeka i dobrog građanina) a odgoj, kao najbolje sredstvo za održavanje određene političke zajednice, mora također odgovarati koncepciji te zajednice i koncepciji vrline. Dakle, dva su najznačajnija faktora za održavanje državnog uređenja prema ovoj koncepciji, a to su samo državno uređenje i njemu primjereni odgoj.

Druga koncepcija ne vidi politiku kao sredstvo za ostvarivanje općeg dobra (vrljih ljudi i vrljih građana), već obratno vidi vrline građana kao sredstva za ostvarivanje određene politike. Liberalna teorija slobode i društvenog ustroja uklapa se u ovu koncepciju, iako s različitim teorijskim rješenjima. Tako i Galston u svojoj teoriji liberalnih vrlina u osnovi smatra vrline sredstvima politike, tj. ostvarivanja liberalne slobode. Politika definira ciljeve, a vrline služe kao sredstva za njihovo realiziranje. Na primjer, "fakat pluralizma" nije moguće ostvarivati bez tolerantnih građana. Tolerancija, prema mnogim teoretičarima, nije cilj određene politike, nije intrinzična vrijednost ili vrijednost po sebi, koja bi određivala smisao života, nego je sredstvo (građanska vrline) za ostvarivanje pluralizma i raznolikosti životnih planova i pogleda ljudi u liberalnom društvu. Možda bi netko mogao pomisliti da na koncu dođe na isto ako politiku promatramo kao sredstvo a vrlinu kao cilj ili obratno. A nije tako. Živjeti i djelovati u skladu s vrlinom nije isto kao živjeti i djelovati prema vrlini za nešto drugo, na primjer za materijalno blagostanje, za slobodu i jednakost, za demokraciju, za mir, za privatnost itd. U prvome slučaju smisao života je djelovati i živjeti u skladu s vrlinom, u drugome slučaju smisao života je djelovati i živjeti u skladu s konkretnim potrebama i stvarnim interesima ljudi.

W. Kymlicka i W. Norman (1994) pokušali su dati pregled raznih rješenja, u okviru različitih tradicija i teorija politike i slobode, o mogućnosti izgrađivanja vrljih građana odnosno građanskih vrlina, koje bi služile funkcioniranju društva i stabilnosti demokracije.

Klasična liberalna teorija uglavnom tvrdi da se demokracija može održavati bez naročito vrljih građana, zastupa se pluralistički imperfekcionizam, a to se može postići prije svega proceduralno-institucionalnim mehanizmima politike i vlasti (podjelom vlasti, većinskim odlučivanjem itd.). Nova desnica žestoko kritizira koncept socijalne države i socijalnog građanina, tvrdeći da je koncept države blagostanja poticao pasivnost kod građanina, gušio njegovu inicijativu, poduzetnost i brigu za sebe, čineći ga kulturno i gospodarski ovisnim itd. Prema tome, sve treba prepustiti tržištu, natjecanju, konkurenciji pa će ljudi brzo naučiti što znači biti poduzetan i odgovoran, što su njihova prava a što obveze i odgovornosti u pluralnome društvu. Međutim, pokazalo se je da to nije rješenje, da se tako ne može riješiti pitanje odgovornosti i brige za zajednicu, za razne zajedničke (nacionalne, manjinske i druge) identitete itd. Što je to što veže, što je

zajedničko, na primjer u multinacionalnoj i multikulturalnoj zajednici. I na to se pitanje traže odgovori koji ne bi remetili "fakat pluralizma".

Odgovor da je puka koegzistencija različitosti, bez onoga što veže, što tvori zajedničko, dostatna po sebi, pokazao se je neprimjerenim. Stoga su u pravu W. Kymlicka i W. Norman kada pišu: "U većini poslijeratnih političkih teorija, temeljni normativni koncepti bili su demokracija (za ocjenjivanje procedura) i pravda (za ocjenjivanje političkih posljedica). Građanstvo (citizenship) ako je uopće bilo moguće, bilo je uobičajeno shvaćano kao derivativ demokracije i pravde — tj. građanin je onaj tko ima demokratska prava i pravo na mnoga prava. Međutim, primjećuje se sve veći porast podrške, na raznim stranama političkog spektra, za pogled da građanstvo mora igrati nezavisnu normativnu ulogu u svakoj plauzibilnoj političkoj teoriji, i da promocija odgovornog građanstva mora biti urgentan cilj javne politike" (Kymlicka and Norman, 1994, 368).²⁰

Predstavnici ljevice i participativne demokracije smatraju da će aktivno sudjelovanje građana u politici, u javnome životu, tj. u kreiranju i definiranju javnih politika, riješiti problem odnosa između prava (slobode) i odgovornosti. Politička i svaka druga participacija u procesu političkog odlučivanja, smatraju predstavnici participativne demokracije, učinit će građane odgovornima, tolerantnima itd. Ali pokazalo se je da takvo pretjerano uvjerenje u moć političke participacije u odnosu na građanske vrline bilo neprimjereno. (J. Fletcher, 1988).²¹

Zastupnici građanskog republikanizma također naglašavaju važnost političke participacije za uspostavljanje ravnoteže između prava i odgovornosti, ali se ne traži da ljudi budu stalno politički energizirani, već da djeluju povremeno, kako bi definirali ciljeve javne politike i "prisilili" vlasti na responzivno ponašanje prema njihovim interesima. Teoretičari civilnog društva (Walzer, 1992)²², naglašavaju nužnost civilnosti (civility) i samoobuzdavanja za razvoj zdrave demokracije, ali misle da su samo tržište i politička participacija nedostatni za razvoj ovih građanskih kvaliteta. Za razvoj ovih vrlina potrebne se društvene institucije (obitelj, crkva i druge građanske udruge). Civilnost se može naučiti, po mišljenju Walzera, u tzv. "asocijativnim mrežama" civilnog društva. Država nema pravo intervenirati u ove "asocijativne mreže" civilnog društva, a one su pravo mjesto za razvoj uljudenosti, respekta za druge, tolerantnosti itd. Međutim, primjećuju s pravom Kymlicka i Norman, ove društvene institucije ipak nisu uvijek demokratske i pogodne za razvoj demokratske kulture. Obitelj često djeluje despotski i autokratski, a crkva netolerantno, ortodoksno itd.

To je što se tiče javnih vrlina, ali što je zapravo izvor jedinstva ("onoga što veže" u multikulturalnoj i multinacionalnoj zajednici? Rawls misli da tu

²⁰W. Kymlicka and W. Norman, 1994, op. cit., str. 368.

²¹J. F. Fletcher, "Participation and Attitudes toward Civil Liberties: Is there an 'Educative' Effect?" *International Political Review*, Vol. 11, No. 4, 1990, str. 440-453.

²²M. Walzer, *The Civil Society Argument*, u: C. Mouffe (ed.), *Dimension of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community*, Routledge, London, 1992.

vezu ostvaruje zajednička, konsenzualna koncepcija pravde, dok Young smatra da se koncepcija dobrog građanina mora graditi na principu razlike među njima, a ne na principu zajedničkog dobra te predlaže koncepciju "diferenciranog građanina"²³. Ova teorija traži da se razlike (klasne, nacionalne, etničke, religiozne) ne transcendiraju u ime nekog apstraktnog općeg dobra, nego da se one uvažavaju i ugrade u teoriju i politiku građanina.

Young razlikuje tri različite vrste grupa i njima pripadajuća prava, a to su: a) specijalna reprezentativna prava (za oštećene i hendikepirane itd.), b) multikulturalna prava (za imigrante i religiozne skupine) i c) samoupravna prava (za nacionalne manjine). On smatra da ova diferencirana prava imaju funkciju integracije pojedinaca i posebnih skupina u širu društvenu zajednicu, a ne njihovo podvajanje. To važi za prva dva prava, ali ne i za samoupravno pravo. Samoupravno pravo u pravilu vrši dezintegrirajuću funkciju u društvu, jer nema, kako tvrdi ovaj i neku drugi teoretičari, neke prirodne točke na kojoj bi se zaustavilo traženje sve više kulturnih i drugih samoupravnih prava (Kymlicka i Norman, 1994, op. cit. str. 375). Neki, pak tvrde, da bi odbacivanje samoupravnih prava za manjine povećalo njihov zahtjev za secesijom, ali jednako tako povećavanje samoupravnih prava može stvoriti uvjete za samu secesiju. Što je to što bi zaista vodilo ove grupe da se povezuju, integriraju sa širom zajednicom, a ne da se izoliraju i povećavaju aspiracije za secesijom. To je, po svemu sudeći veoma otvoreno pitanje. Ni Rawlsovi navodno konsenzualni principi pravde ne mogu riješiti pitanje zajedništva u multikulturalnim i multinacionalnim zajednicama, iako je on uvjeren da baš oni, kao konsenzualni principi, mogu u pluralnome društvu "podržavati veze građanskog prijateljstva i osigurati jamstvo povezivanja" (Rawls). Međutim, neki teoretičari s pravom primjećuju da zajednički principi pravde ne generiraju nužno potrebu za zajedničkim identitetom i ne istiskuju rivalne identitete koji se baziraju na etnikumu (Kymlicka i Norman, 1994, 376-67). Moramo konstatirati da je ovo pitanje još uvijek i teorijski i politički otvoreno za istraživanje i praktično rješavanje.

Evo još jednog zanimljivog stava o tome pitanju, tj. o pitanju odnosa slobode izbora, identiteta i multikulturalizma. Riječ je zapravo i pitanju zajedništva ("onoga što veže") i tolerancije. U svojoj zanimljivoj i intrigantnoj raspravi o oikofobiji i ksenofobiji R. Scruton (1994) najprije ističe da kada o "vrijednostima" govorimo radi se o tome da ih čovjek ima ili nema. A imati ih, znači zanjekati alternative. Vrijednosti se ne mogu slobodno birati, već naprotiv, one postavljaju granice izbora. Različita moralna ponašanja (prisile, mučenja itd.) nisu ponašanja prema drugim "vrijednostima", nego su to naprosto zla ponašanja. Multikulturalizam jest jedan pokušaj pluraliziranja nečeg što je bitno singularno — mog identiteta kao društvenog bića. Smatrati ljudski svijet zbirkom jednako vrijednih "stilova života", "kultura" i "vrijednosti", znači uvoditi izbore tamo gdje oni ne postoje. Izabrali kulturu, ili skup vrijednosti, znači upravo ne posjedovati ni kulturu ni vrijednosti. Ako ljudi to ne vide, to je zbog toga što imaju pogrešnu koncepciju tolerancije. Tolerantna osoba nije osoba koja

²³I. M. Young, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Ethics*, Vol. 99, 1989, str. 258.

drži da je sve moguće i da ništa nije važno — takva osoba uopće nije tolerantna, ona je samo ravnodušna. Tolerantna osoba je ona koja se miri s onim što ne odobrava da bi izbjegla građanski sukob. Tolerancija je kamen temeljac američkog društva; međutim, ona se sve više troši ovom novom stvari koja samo uzima privid tolerantnosti, mada to uopće nije" (R. Scruton, 1994, 357).²⁴ Prema tome, tolerancija postoji tamo gdje postoje kulturni identiteti koji imaju svoje posebne vrijednosti; ona se javlja tamo gdje se razlike u vrijednostima javljaju i kada se te razlike uočavaju i poštivaju. Tamo gdje se drži da je sve jednako vrijedno, tamo zapravo nema ni potrebe za tolerancijom. Ali to nije stvar ove rasprave.

Stvar ove rasprave je pitanje odnosa između slobode i općeg dobra (onoga što je "zajedničko", onoga što veže"). Iz Scrutonova izlaganja izlazi da ljudi nisu slobodni birati vlastitu kulturu i vlastite identitete. Oni, kako nam se čini iz njegova izlaganja, kulturu ne biraju nego procesima socijalizacije i odgoja naprosto usvajaju. Zalaganje za "multikulturalizam" zapravo je zalaganje za rastvaranje nečije osobite kulture, za miješanje s drugim kulturama, te na toj osnovi za rastvaranje onoga što je singularno, a to je osobni i grupni (nacionalni) identitet svakog pojedinca. Ako bi se to rastvaranje posbnih identiteta nastavilo ukinuo bi se i smisao ljudske tolerancije. Tolerancija se je i javila onda kada se javila svijest o potrebi uvažavanja raznih različitosti i raznih identiteta. Pokušaji umjetnog sintetiziranja tih različitosti, njihova umjetnog amalgamiranja, vodi do nihilizacije vrijednosti, jer ako je sve jednako vrijedno, onda ništa više nije vrijedno. U tome okviru tolerancija gubi smisao. Scruton, dakle, kao da indirektno vrši i određenu kritiku Razova stajališta o moralnome pluralizmu ljudske autonomije, ali i kao da zastupa tezu o "diferenciranome građaninu" kao načinu rješavanja spora između slobode i zajedništva, između slobode i općeg dobra.

Zaključak

Ova analiza odnosa između liberalizma, liberalnog shvaćanja slobode, kao djelovanja bez prisile i ograničenja i uočene potrebe za nekom koncepcijom zajedništva, općeg dobra, pokazala nam je koliko je to pitanje složeno i još uvijek veoma otvoreno za istraživanje.

Oni koji zastupaju autonomiju pojedinaca na bazi slobode izbora između raznih alternativa i opcija "dobrog života" strahuju da bi neko univerzalno opće dobro, ako bi se prihvatilo i prakticiralo, samo ugrožavalo tako shvaćenu slobodu, dok oni koji misle da bez općeg dobra nije moguće održati stabilnost u društvenim odnosima ljudi, strahuju od liberalno shvaćene slobode kao načina rastvaranja zajednice i mirnog življenja, kao sredstva za stvaranje anarhije, slobostine, djelovanja bez pravila, izjednačavanja vrijednosti, pa tako i njihove nihilizacije. Uloženi su mnogi teorijski naponi da se nade primjereno teorijsko, a onda i praktično-političko rješenje, za navedeni problem.

²⁴R. Scruton, "Oikofobija i ksenofobija", *Filozofska istraživanja*, 1994, br. 53-54, str. 357.

Vladimir Vujčić

LIBERALISM AND THE POLITICS OF COMMON GOOD

Summary

The author demonstrates that the envisaged solutions for the conflict between the liberal concept of freedom and the common good differ greatly. Also presented is a miscellany of possible solutions as well as the related contentious issues. However, the analysis has shown that almost all the mentioned authors see the need for some common good, for a "measure of freedom", but their proposed ways for solving the issue vary: while some think that the universal common good is necessary for regulating procedures conducive to the achievement of freely chosen individual aims, others think that the tolerance of cultural and value differences is a sufficient condition for solving the said problem. For example, J. Raz emphasizes moral pluralism as the basis of autonomy, while S. Nathanson thinks that pluralist aims can exist, but not morally varied ways of their achievement. These different concepts of the relationships between freedom and common good can have different effects on the concepts and the practice of public politics in contemporary societies. That is why the need for looking into the conflict between freedom and common good, differences and unity, private and public interest, is highly topical and represents a true challenge for all those who want to contribute to solving the problems of modern age and liberal democracies.

Ponuđena rješenja za navedeni spor između liberalno shvaćene slobode i općeg dobra su veoma različita, čak i potpuno proturječna. Čini nam se da smo u ovome radu uspjeli u značajnoj mjeri prezentirati šarenilo mogućih rješenja i ujedno definirati sporna mjesta u njima. Analiza je, međutim, pokazala da gotovo svi navedeni autori uvidaju potrebu za nekim općim dobrom, za "mjerom slobode", ali se u odgovoru na to pitanje veoma razlikuju: dok jedni misle da je opće dobro nužno za reguliranje postupaka kojima se ostvaruju slobodno izabrani ciljevi pojedinaca, drugi misle da je uvažavanje kulturnih, vrijednosnih, razlika dostatan uvjet za rješavanje navedenog problema. Tako, primjerice, J. Raz ističe moralni pluralizam kao osnov autonomije, a S. Nathanson misli da mogu postojati samo pluralistički ciljevi, a ne i moralno različiti načini njihova ostvarivanja itd. Ovakve različite koncepcije odnosa između slobode i općeg dobra mogu imati i različite efekte na vođenje javnih politika u društvu — na primjer, politike odgoja, politike nacionalnog identiteta, multikulturalne politike itd. Zapravo, bez konzistentnih teorijskih odgovora za navedeni problem nije ni moguće uspješno voditi odgovarajuću javnu politiku u suvremenome pluralistički konstituiranome društvu. Da je to tako, i da je to veoma otvoreno pitanje, svjedoče i suvremene bolne (ratom obilježene) tendencije u stvaranju nacionalnih država, nacionalnih identiteta, kulturnih i osobnih identiteta itd. Prema tome, potreba za istraživanjem spora između slobode i općeg dobra, različitosti i zajedništva, privatnog i javnog interesa itd., veoma je aktualna i predstavlja veliki izazov za sve one koji žele da pridonose rješavanju problema suvremenog doba.