

Izvorni znanstveni rad  
Primljeno: 15. studenoga 2015.

---

## Pitanje društvenog jedinstva danas

---

VLADIMIR VUJČIĆ

Fakultet političkih znanosti, Sveučilište u Zagrebu

### *Sažetak*

Pokušali smo istražiti moguće izvore društvenog jedinstva danas, u uvjetima realnog društvenog pluralizma. Analiza je pokazala da suvremene teorije pravde nisu dostatne za takvo što zbog različitih razloga koje smo potanko objasnili pozivanjem na relevantne kritike teoretičara komunitarizma (Taylor, Sandel, MacIntyre), ali i drugih (npr. C. Mouffe). Svi oni koji zastupaju tezu o prvenstvu ispravnog pred dobrim zapravo osporavaju Aristotelovu ideju o čovjekovu dobrom životu, kojom se opravdava posebnost čovjeka kao vrste i nadilaze njegove različite prakse života. Svi oni polaze od pojedinca izvan povijesti i povijesno određenih društvenih spona pojedinaca i društvenih skupina. Zato se kod njih moral svodi na skup pravila neovisno o koncepcijama dobrog života za čovjeka i društvo. Zbog toga Taylor predlaže rješenje problema kroz koncepciju "načelnog okvira", dok Kymlicka i neki drugi uviđaju da zajednička načela pravde i jedna koncepcija dobrog života nisu dostatni za razumijevanje političke stabilnosti i društvenog jedinstva koje bi ljudima omogućilo političko djelovanje u uvjetima razložnog i ukupnog društvenog pluralizma.

Bez određenog pojma političke zajednice i, posebno, koncepcije nacionalnog identiteta takvo jedinstvo nije moguće zamisliti ili održati u modernim uvjetima. Time se potvrđuje misao kako pojam modernog građanstva koje se najčešće definira iz pozicije prava ili iz pozicije potreba nije više zamisliv bez koncepta identiteta, a među tim identitetima nacionalni identitet ima središnju ulogu u onome što određuje značenje političke zajednice.

*Gljučne riječi:* društveno jedinstvo, komunitarizam, nacionalni identitet, identitet, moderna politička zajednica

Živimo u uvjetima različitih varijanti liberalne demokracije koja nužno podrazumijeva postojanje različitih koncepcija dobrog života i slobode izbora određenog načina dobrog života. Zato se postavlja pitanje što u tim uvjetima predstavlja osnovu društvene stabilnosti i društvenog jedinstva građana. Kao što je poznato, Rawls je kao teoretičar političkog liberalizma odredio glavnu zadaću suvremene političke

filozofije – odgovoriti na pitanje kako je moguće uspostaviti dugotrajno stabilno i pravedno društvo slobodnih i jednakih građana koji su podijeljeni nesumjerljivim i nepomirljivim (religijskim, filozofskim i etičkim) koncepcijama dobrog života? To pitanje traži odgovor zato što je po njemu ključna pretpostavka liberalizma u tome da jednaki građani “imaju različite i zapravo nesumjerljive i nepomirljive koncepcije dobra” (Rawls, 2000: 271). Zato se u tim uvjetima društveno jedinstvo ne osniva na koncepciji dobra, kako je dano zajedničkom religijskom ili filozofskom doktrinom, nego na zajedničkoj javnoj koncepciji pravednosti koja odgovara koncepciji građana u demokratskoj državi kao slobodnih i jednakih. Rawls zato odbacuje shvaćanje antičke moralne filozofije u kojoj je “ideja najvišeg dobra” bila pravična ideja, kao razložno traganje za našom istinskom srećom. Drugim riječima, društveno jedinstvo u suvremenim liberalnim društvima ne može se ostvarivati na antičkom idealu najvišeg dobra ili jedne sveobuhvatne koncepcije dobrog života jer bi to značilo negaciju postojanja različitih (pluralnih) koncepcija dobrog života i sužavanje uvjeta za slobodu izbora.

Na osnovi opsežnih analiza svojih pogleda Rawls je došao do zaključka da se društveno jedinstvo više ne osniva na koncepciji dobra (ideji dobra), nego na zajedničkoj koncepciji pravednosti koja odgovara demokratskim građanima kao jednakima i slobodnima. Tako ispada da Rawls govori potpuno suprotno od onoga što zastupa Aristotel. Aristotel na samom početku *Politike* (prva knjiga) tvrdi da svaka država predstavlja neku zajednicu i da je svaka zajednica nastala radi nekog dobra. Država, dakle, ne postoji naprosto radi zajedničkog života ili suživota građana, nego radi mogućnosti ostvarivanja sreće svih, i sve u državi postoji radi tog cilja. Država po Aristotelu taj cilj ne može ostvariti ako ne radi na ostvarivanju svoga dobra, a to je pravda. Njegova je teza da se na pitanje najboljeg državnog uređenja ne može odgovoriti bez odredbi koji je način života najbolji. Bez odgovora na to pitanje ne može se znati ni koje je državno uređenje najbolje (*Politika*, knjiga 7). Kako je po njemu najviše dobro sreća koja se sastoji u djelovanju prema zakonima vrline, jasno je da on ne razlikuje najviše dobro (sretan život svih), pravednost države i pojedinaca te koncepcije vrline koje odgovaraju tako shvaćenom najvišem dobru. Po njemu, država je zajednica jednakih ljudi i i njezin je cilj najbolji mogući život (*ibid.*). A najbolji mogući život je život pun vrline, onako kako ih je Aristotel shvatio u *Nikomahovoj etici*. Pritom je Aristotel pravednost odredio kao opću vrlinu iz koje trebaju proizlaziti sve ostale. Postavlja se pitanje je li Rawls u cjelini u pravu kad tvrdi da je za antičke filozofe središnji problem bila doktrina o dobrom, dok je za moderne središnji problem koncepcija pravednosti (Rawls, 2000: xxxvii). To može stvarati zabunu jer vidimo da ni Aristotel koncept pravednosti ne ispušta iz rasprave o najboljoj državi i najboljoj koncepciji dobrog života. U čemu je razlika između ovih pristupa?

Ključna je razlika između Rawlsa i antičkih filozofa u tome što on kao politički liberal zastupa nužnost različitih koncepcija dobrog života, čak i njihovu nepomirljivost, te drugačije shvaća samu pravednost. Kod Aristotela je pravednost etička vrлина, dok je kod Rawlsa skup načela (političkih vrednota) kojima se definiraju uvjeti društvene kooperacije građana kao slobodnih i jednakih, iako podijeljenih različitim koncepcijama dobrog života. Tako se zapravo načelima pravednosti određuju prava i slobode građana u proceduralnom smislu, tim se načelima određuju samo uvjeti njihove kooperacije radi rješavanja zajedničkih interesa i problema. Takva su prava i slobode (tj. skup načela pravednosti) neutralni spram različitih koncepcija dobrog života. Tako shvaćena pravednost isključuje logiku vrednovanja, ona pretpostavlja pravo građana na slobodu izbora i autonomno potvrđivanje vlastite koncepcije dobrog života. Stoga su točna zapažanja Kymlicke da na taj način građani po Rawlsu mogu biti komunitaristi u privatnom životu, a liberali u javnom, kao i ona Sandela da pravednost ne pretpostavlja samo slobodu izbora, nego mora sadržavati i mogućnost vrednovanja, a vrednovati se ne može pravedno ako se ne polazi od određene koncepcije dobra.

Ključni prigovori Rawlsu o koncepciji društvenog jedinstva dolaze prije svega od tzv. komunitarista u političkoj teoriji. Oni (Taylor, Sandel, MacIntyre) prije svega kritiziraju tezu o prvenstvu ispravnog pred dobrim, tj. tezu o preklapajućem konsenzusu o načelima pravednosti (slobodama i pravima građana) neovisno o nekoj koncepciji dobrog života i neovisno o zajednici i njenim historijskim iskustvima i povezanostima ljudi. Sandel kritizira Rawlsa sa stajališta rasprave o samoj pravednosti. On smatra da mora postojati jača veza između pravednosti i koncepcije dobrog života. Smatra da se pravedno društvo ne može zasnivati na maksimiziranju koristi ili sprečavanju štete ili naprosto osiguravanju slobode pojedincima da biraju svoje ciljeve i koncepcije dobrog života. Tvrdi da za postizanje pravednog društva “moramo skupa razmisliti o značenju dobrog života i ostvariti javnu kulturu gostoljubivu spram neslaganja do kojih će neizbježno doći” (Sandel, 2013: 258). I s obzirom na to da komunitaristi smatraju da sebstvo (*self*) nije odvojeno od dane društvenosti pojedinaca, da su pojedinci društveno ukorijenjeni, Sandel se pita kako je moguće priznati moralnu težinu zajednice u određivanju sebstva, a ipak ostaviti prostora ljudskoj slobodi? Njegova je ključna teza da se u pravednosti ne radi samo o ispravnom načinu raspodjele već o “ispravnom načinu vrednovanja” (*ibid.*: 259). I tako se u političkoj i moralnoj filozofiji zaoštrila rasprava oko teze o prvenstvu ispravnog (*right*) pred dobrim (*good*), kako se razvijala od Kanta do Rawlsa, Habermasa i drugih (šire u Joas, 1997: 161-186).

## Osvrt o prvenstvu ispravnog pred dobrim

Rawls zapravo slijedi Kanta u obrazlaganju potrebe za prvenstvom ispravnog pred dobrim. Njegova je teza da se načela pravednosti kao politička načela ne mogu izvesti iz bilo koje obuhvatne (moralne, religijske ili filozofske) koncepcije dobrog života, jer bi se tako onemogućio politički liberalizam koji zastupa tezu o realnosti i potrebi postojanja u društvu onoga što realno postoji, a to su nepomirljive i nesumjerljive koncepcije dobrog života. Kako je u tim uvjetima moguće uspostaviti trajno i stabilno društvo? Po njemu nikako, ako se u političkoj konstituciji polazi od samo jedne koncepcije dobrog života, jer bi to značilo sektašenje i poništavanje pluralizma načina dobrog života. Zato po njemu načela pravednosti kao sadržaj preklapajućeg konsenzusa između različitih koncepcija dobrog života, naravno, onih razložnih a ne jednostavnih (svih mogućih), definiraju prava, slobode, mogućnosti i neke obveze građana kao jednakih i slobodnih, te se odnose neutralno spram vjerskih i moralnih doktrina kao obuhvatnih koncepcija dobrog života. Dakle ona kao takva određuju granice dobrog života, ono što je dopustivo u društvu kao različito i razložno, ne dopuštaju svu moguću različitost (različita neliberalna shvaćanja). Tako se dolazi do paradoksa prema kojemu načela pravednosti kao načela ispravnog postupanja, a ne vrednovanja, određuju granice dobrog života (granice dobroga), a sama po sebi određuju i smisao života. To je inverzija aristotelovskog shvaćanja odnosa između dobrog državnog poretka i dobrog života. Kod Rawlsa zapravo dobar poredak utemeljen na konsenzualnim načelima pravednosti kao pravičnosti određuje granice smisla dobrog života, dok je kod Aristotela obratno. Aristotel je jasan u tome kad kaže da onaj tko hoće razmotriti pitanje “najboljeg državnog uređenja... treba najprije odrediti koji je način života najbolji” (*Politika*, knjiga 7: 170). To po Rawlsu ne dolazi u obzir jer bi takav pristup isključio mogućnost političkog liberalizma, odnosno postojanje različitih razložnih koncepcija dobrog života. Zato treba tražiti načela (vrijednosti) koja će odrediti što je ispravno (prava i slobode jednakih građana), a ne ono što je za njih dobro. Otuda kod njega potreba za prvenstvom ispravnog pred dobrim. To je na neki način paradoks u suvremenoj političkoj teoriji, prije svega u okviru liberalnih koncepcija, koji se očituje u tome da ispravno određuje granice vrijednosno određenog dobrog života koji daje smisao tome životu. Dakle načela ispravnog postupanja određuju granice dobroga ili onoga što daje smisao životu. Postavlja se pitanje može li se tako lako zaskočiti Aristotela samo zato što suvremeni društveni i politički uvjeti podrazumijevaju postojanje različitih koncepcija dobrog života (dakle društveni pluralizam)? MacIntyre bi rekao da nam takva moderna pluralistička retorika služi samo za “prikriivanje dubine naših sukoba” (2002: 274).

Ovdje bi svakako trebalo reći nešto o Aristotelovom poimanju pravednosti i državno-političkog jedinstva. Moglo bi se zaključiti da Aristotel pod državnim jedin-

stvom razumijeva unitarno političko djelovanje, zato što najbolje državno uređenje mora prvo odrediti najbolji mogući način života ljudi, zato što mora odrediti dobro zajednice prije nego se odredi dobar poredak. Već smo rekli da je to dobro za kojim država teži po Aristotelu pravda. Važno je uočiti da Aristotel određuje pravdu kao najvišu kategoriju dobra, jer kaže da ljudi radi onoga što misle da je dobro rade sve. Njegova je teza da svijest o dobru (dobrom životu) pokreće ljude na djelovanje, na akciju, pa bi u tom pogledu bilo iluzorno očekivati da će se oni angažirati izvan granica onoga što određuje smisao njihova života.

Zanimljivo je da Aristotel prvi ne prihvaća Platonovu tezu o jedinstvu cijele države kao najvećem mogućem dobru. Smatra da će država u svom napredovanju k tom jedinstvu, postajući jedinstvena, prestati biti država. To je problem, smatra Aristotel, zato što se država ne sastoji samo od mnoštva ljudi, nego od različitih vrsta ljudi (ljudi različitih zanimanja i uloga). Prema tome, država po njemu ne nastaje od jednakih, nego od različitih ljudi, ali iz toga ne izvlači zaključak, kao što to čini Platon, da s nejednakima treba postupati nejednako, nego smatra kako su građani unatoč svojoj različitosti “svi po prirodi jednaki” (*Politika*, knjiga 2: 24) i da je upravo zato pravedno da vlast bude podijeljena između njih, bez obzira na njene ishode (dobre ili loše). Ako se to ne čini, država može možda opstati, ali će svakako biti gora država, otprilike tako kao kad bi se “simfonija svela na homofoniju ili ritam na jedan jedini takt” (*ibid.*: 30).

Zanimljivo je ovdje spomenuti Aristotelovu tezu o ulozi odgoja u stvaranju države jedinstvenom zajednicom. On smatra da se načinom političkog ustroja i vladanja ne može uspješno ostvariti država, koja se sastoji od mnoštva različitih ljudi, jedinstvenom zajednicom, jer to ne bi bilo pravedno. No iz svega je jasno da različitost ljudi u državi mora biti uvažena u stvaranju pravednog društva i dobrog državnog ustroja. Ta se različitost sastoji u bogatstvu, slobodi i vrlini. Iz toga izvlači zaključak da mora postojati toliko državnih uređenja koliko ima načina da se vlast raspodijeli prema prednostima i prema razlikama između pojedinih dijelova države. Na toj osnovi Aristotel dalje raspravlja o dobrim i izopačenim tipovima državnog uređenja.

Tu tezu zastupa i Rawls u svom političkom liberalizmu koji se zasniva na tezi o nužnosti uvažavanja “razložnog pluralizma” u konstituciji političkog poretka. Ali dok Aristotel u ono vrijeme vidi različitost samo kroz tri kriterija (bogatstvo, slobodu i vrlinu), Rawls i mnogi moderni teoretičari pluralizam (različitost) promatraju kroz svjetonazorske (filozofske, religijske i etičke) razlike i podjele. I baš zato smatraju da se u modernim demokracijama politički ustroj ne može izvoditi iz jedne koncepcije dobrog života teleološki određene iz teze da je čovjek razumno biće i da djeluje u skladu s logosom vrline u težnji da ostvari sretan život. I da baš zato ne može biti govora o prvenstvu ispravnog pred dobrim. Ono što je pretpostavljeno

dobro (dobar život), pretpostavka je i dobrog državnog uređenja i zakona koje takva država donosi. Ovdje dobar život, kako ga je sagledao Aristotel, određuje ono što bi trebalo zvati dobrim državnim uređenjem (*politeia*) i to je ono što on označava pravednošću države. To suvremeni mislioci (Kant, Rawls) osporavaju tvrdnjom da bi se tako osporila mogućnost zasnivanja etičkih pravila koja bi važila *a priori* (Kant) i mogućnost uvažavanja svjetonazorskih pluralizama (različitim koncepcija dobrog života) ili, kako Rawls kaže, “razložnog pluralizma”. Zato oni zastupaju tezu o nužnosti prvenstva ispravnog pred dobrim. Zato su kod Rawlsa načela pravednosti neutralna spram koncepcija dobrog života, iako određuju granice razložnom pluralizmu (nije sve dopušteno). Kod Rawlsa je pravednost skup načela kojima se regulira mogućnost kooperacije građana u javnom prostoru radi rješavanja zajedničkih problema i interesa, ona jamče jednakost i slobodu (temeljna prava i obveze: slobodu govora, izbora i kretanja, jednakost pred zakonom, dostupnost javnih službi i resursa, društvene osnove samopoštovanja) u procesu kooperacije i ništa više.

### **Kritika prvenstva ispravnog pred dobrim**

Sandel je ispravno uočio kako za Kanta i Rawlsa teorije koje počivaju na određenom pitanju dobrog života (religijskom ili sekularnom) “nisu u skladu sa slobodom” (Sandel, 2013: 214), jer se tako drugima nameću koncepcije dobrog života, osobe se ne smatraju slobodnima i sposobnima birati vlastite ciljeve života. Stoga osobna sloboda izbora i koncepcija neutralne države spram vrijednosno određenih načina dobrog života idu zajedno. Zbog toga što su osobe slobodne i neutralne, trebamo okvir prava (načela pravde) koji je neutralan spram njihovih ciljeva i koncepcija dobrog života.

Sandel primjećuje da je sama ideja (kod Kanta i Rawlsa) da osobe same trebaju birati svoje ciljeve moćna moralna ideja. Međutim, ona ne govori ništa o tome kako živjeti svoj život. Traži samo da se poštuju prava drugih na osnovi načela reciprociteta. Zato privlačnost neutralnog okvira leži upravo u tom neprihvatanju poželjnog načina života i poimanja dobrog. Ali Sandelova ključna teza je da je to shvaćanje slobode kod Kanta i Rawlsa, kao jedine moralne obveze koja nas veže, pogrešno unatoč snažnoj privlačnosti. Zato smatra da nakon dugih filozofskih razmatranja može zaključiti da “sloboda izbora – pa čak i sloboda izbora pod pravičnim uvjetima – nije adekvatna osnova za pravedno društvo” (*ibid.*: 219). Njegova je teza da ako sebe razumijevamo isključivo kao slobodna i neovisna bića, ne možemo shvatiti niz političkih i moralnih obveza koje uobičajeno priznajemo. Među njima su solidarnost i lojalnost, povijesno ponašanje i vjera, sve su to moralni zahtjevi koji dolaze iz zajednice i tradicija koje oblikuju naš identitet. Zato je Sandel odlučan: “Treba odbaciti pretenziju na prvenstvo ispravnoga pred dobrim i dokazati da pravednost ne može rezonirati apstrahujući od naših ciljeva i povezanosti” (*ibid.*). Ali

se ipak pita kako je moguće priznati moralnu težinu zajednice, njezin utjecaj na naše poimanje dobrog života, a ipak ostaviti prostora ljudskoj slobodi?

Tu se poziva na MacIntyreya koji smatra da se odlučivanje između ciljeva zasni-va na interpretaciji, a ne na suverenom aktu volje. On vrlinu veže za narative života jer smatra da nitko ne može tražiti dobro ili prihvatiti vrlinu samo “qua individuum”. Sandel na toj osnovi kritizira utilitarističku i liberalnu koncepciju pravednosti jer smatra da se pravedno društvo ne može postići naprosto maksimiziranjem koristi ili osiguranjem slobode izbora. Za postizanje pravednog društva potrebno je skupno promišljati o značenju dobrog života i ostaviti prostora neslaganjima do kojih će neizbježno doći. Njegova je ključna teza da se kod pravednosti ne radi samo o načinu raspodjele već i o ispravnom načinu vrednovanja, a to ne ide bez uvažavanja određene koncepcije dobra. To međutim nužno vodi do spora s tezom o postojanju različitih i nesumjerljivih oblika dobrog života (razložnog pluralizma).

Charles Taylor, možda još važniji kritičar liberalizma, smatra kako je problem sa slobodom izbora (razvoj individualnosti koja sama bira, kao kod J. S. Milla) u tome da se, ukoliko neke opcije nisu značajnije od drugih, lako zapada u trivijalnosti života i besmislenost. Po njemu, ideja samoizbora kao ideal ima smisla samo zato što su neke opcije značajnije od drugih (Taylor, 2009: 45). Smatra da se treba pitati što je uključeno u priznavanje jednake vrijednosti različitih načina postojanja. Upravo to priznavanje jednake vrijednosti. Ali što daje temelj jednakosti vrijednosti? Puka razlika (spolna ili neka druga) to ne može biti (*ibid.*: 57).

Mora postojati neki odgovor o vrijednosti ili će u suprotnom formalno načelo jednakosti biti prazno i lažno. Po njemu, priznavanje razlike, poput samoizbora, zahtijeva obzore značenja, a to znači zajednički obzor. Sami zahtjevi za priznavanjem razlike vode nas iznad puke proceduralne pravednosti (kao što je Rawlsova). Njegova je ključna teza ova: “Ali kad jednom marginaliziramo osjećaj ili viziju dobra i počnemo ih smatrati nevažnim za moralno mišljenje (kao što čini Kant – op. a.), onda naše shvaćanje praktičnog rasuđivanja mora biti proceduralno” (Taylor, 2008: 142). Zato se suprotstavlja Kantu, smatrajući da se osjećaj za dobro mora utkati u naše razumijevanje vlastitog života kao dinamične priče. Na toj osnovi smatra da u modernoj filozofiji dominira usko shvaćanje morala. Moral se shvaća isključivo “kao vodič za akciju”, jer se misli da je on u službi onoga što je ispravno uraditi prije negoli onoga što je dobro biti. Kako u ovoj filozofiji nema mjesta za shvaćanje dobra (u smislu dobrog života ili predmeta naše privrženosti), primjereno ih je nazvati filozofijama obveznog postupka (a to i jest bit Kantova kategoričkog imperativa). Zato smatra da su ovako shvaćene teorije morala isključile mogućnost “kvalitativnim distinkcijama”, jer je sve usmjereno na kriterije obveznog postupka (*ibid.*: 132). Često odbacivanje kvalitativnih distinkcija može se shvatiti kao oslobađanje sebstva. To se može vidjeti i kod Kanta u stavu da se ništa ne može nazvati dobrim za čovjeka osim “dobre volje”.

No ovdje se svakako treba usmjeriti na pitanje razgovijetne artikulacije dobra, jer ako se to ne učini, komunitaristička kritika ostaje nedovršena. Taylor i sam to uviđa i pokušava odgovoriti. Smatra da dobra postoje za nas pomoću neke artikulacije. Artikulacija dobra je po sebi nužan uvjet za privrženost njemu, dok je razumijevanje dobra kao izvora morala potisnuto u glavnom tijeku moralne svijesti. Ustvari, naše vizije dobra jako su povezane s našim razumijevanjem sebstva, tj. identiteta. Taylor posvećuje puno prostora analizi koncepcije dobra kao izvora morala (od Platona pa dalje). Tek Kant najjasnije i najodlučnije odbacuje takav pristup shvaćanju izvora morala. Kantova je teza kako su stari (antički filozofi) griješili u moralnoj filozofiji jer su uvijek polazili od pitanja najvišeg dobra kao izvora morala, pa su tako uvijek zastupali i tezu o heteronomiji praktičkog uma iz koje “nikad ne može proisteći moralni zakon, koji apriori općenito zapovijeda” (Kant, 1974: 103). Moralni zakon kod njega mora doći iz unutrašnjosti čovjekova bića, a ne iz nekih vanjskih određenja. Tu je korijen usmjerenosti protiv cjelokupnog antičkog morala i kopernikanski zaokret u gledanju na odnos između dobra (dobrog života) i ispravnog postupanja.

Međutim, rezultat takve Kantove teorije jest štovanje zakona kao svetog iz dužnosti, a ne zbog dužnosti. Posljedica je toga da mi zapravo nismo gospodari zakona, iako je on rezultat naše dobre volje i slobode umnog djelovanja, nego njegovi podanici. Tako nastaje etički paradoks: ljudi sami stvaraju svoje moralne zakone i tako postaju svjesni sebe i svoje slobode (slobodne volje), a na kraju ipak postanu podanici tih zakona, a ne njihovi gospodari. Moralno djelovanje iz dužnosti jest djelovanje iz nužnosti umnog zakona (nužnosti kategoričkog imperativa). Tako se moralno djelovanje oslobođeno od nužnosti prirodnog djelovanja pretvara u slobodu kao nužnost umnog djelovanja. Ovdje nužnost umnog djelovanja valja razumjeti samo kao poslušnost pravilima morala. I zato u toj moralnoj filozofiji nema mjesta vrlini u aristotelovskom smislu, jer se predanost načelima i vrlinama odvaja od svakog čvrstog vjerovanja u dobro za čovjeka (o tome više u pronicljivoj raspravi u MacIntyre, 2002).

### **“Načelni okvir” kao moguće rješenje spora**

Taylor se suprotstavlja svim koncepcijama morala i politike u kojima se zapostavlja ono što treba da odredi smisao života, a to je određena koncepcija dobra. Njegova je teza jasna: “osjećaj za dobro mora biti utkan u naše razumijevanje vlastitog života kao dinamične priče” (Taylor, 2009: 82). Smatra da u suvremenoj filozofiji vlada usko shvaćanje morala, usko zaokupljeno onim što treba da radimo, a ne onim što je također vrijedno po sebi ili onim čemu treba da se divimo ili volimo. Zaključuje kako je suvremeno shvaćanje slobode i epistemološka sumnja u pogledu “snažnih dobara” povezala utilitariste i naturaliste svih boja, kao i kantovce (Taylor, 2008:



140). Moral se tako svodi na ispravno postupanje, bavi se onim “što je ispravno uraditi prije nego onim što je dobro” (*ibid.*: 131).

Dakle u ovoj filozofiji nema mjesta za shvaćanje dobra. Tako shvaćene filozofije morala Taylor naziva filozofijama obvezatnog postupka jer se moral svodi na ispravno postupanje, na proceduralno poimanje onoga što je ispravno, a ne na supstancijalno poimanje onoga što je dobro. Zato smatra da tako shvaćene teorije morala (od Kanta do Rawlsa i drugih) ne ostavljaju prostor za “kvalitativne distinkcije”, jer je sve usmjereno na kriterije obvezatnih postupaka. Uvida da se često odbacivanje tih kvalitativnih distinkcija može shvatiti kao oslobađanje sebstva od raznih heteronomija. Njegova je ključna teza ova: “Ali kad jednom marginaliziramo osjećaj za viziju dobra i počnemo ih smatrati nevažnim za moralno mišljenje, onda naše shvaćanje praktičnog rasuđivanja mora biti proceduralno” (*ibid.*: 142). Dobro je ono što kategorički nalaže našu ljubav i privrženost, ono daje smisao životu. Zato njegovo isključivanje iz objašnjavanja ljudskog postupanja vodi do etike ispravnog postupka, a ne traganja za onim što je dobro, vrijedno. Dobro je po njemu posljednji izvor snažnog vrednovanja, nešto što samostalno stoji kao nastojanje i traženje, a ne samo kao poželjno pod pretpostavkom naših postojećih ciljeva i požuda.

U tom svjetlu zalaze se za uspostavljanje “načelnog okvira” koji bi odgovarao našim suvremenim uvjetima, ali tako da on mora pretpostaviti određeno dobro. “Načelni okvir” obuhvaća po njemu ključni skup “kvalitativnih distinkcija” koje podrazumijevaju snažno vrednovanje, tj. da je jedan oblik života bolji nego drugi. On navodi primjere tih načelnih okvira tijekom povijesti koji se mogu naći u različitim etikama, kao što je na primjer “etika časti” u homerovsko doba (život ratnika i heroja smatrao se višim od puke egzistencije običnog života). Kod Platona je viši život onaj kojim vlada um, a sam se definira po uzoru na kozmički red i poredak stvari (kao ideja dobra). Za utilitariste racionalnost se svodi na maksimiziranje koristi, a za Kanta i kantovce na oslobađanje od svih nužnosti osim dobre volje i čistoća uma. Zajednička nit suvremenih teorija mora služiti opravdavanju isključivanja kvalitativnih distinkcija i snažnih vrednovanja. To je, kaže Taylor, princip prvenstva ispravnog pred dobrim. A on je posljedica moderne afirmacije običnog života i modernog shvaćanja slobode, što podrazumijeva odbacivanje kvalitativnih distinkcija kao takvih, dok su život i sloboda, po Tayloru, odraz kvalitativnih distinkcija i sa svoje strane pretpostavljaju neko shvaćanje kvalitativnih dobara. Ustvari, naše vizije dobra neodvojive su od naših identiteta. MacIntyre bi rekao da će to stajalište izgledati čudnovato tek onima koji brane koncepciju moralnog individualizma; s individualističkog stajališta “ja sam ono što sam odaberem”. Za liberalni individualizam zajednica je jednostavno arena u kojoj svaki pojedinac traga za svojom koncepcijom dobrog života, a vlada je samo servis takvih prava (MacIntyre, 2002: 210).

Na toj osnovi govori se i o izvorima sukoba modernosti. Taylor navodi da smo mi danas nasljednici dugotrajnih moralnih shvaćanja slobode, dobronamjernosti i potvrđivanja običnog života. I zaključuje da kao nasljednici toga slijeda naročito snažno osjećamo zahtjev za univerzalnom pravdom i dobročinstvom, osobito smo osjetljivi na zahtjeve za jednakošću, zahtjeve za slobodom i autonomijom doživljavamo kao samoopravdane i smatramo izuzetnim prioritetom izbjegavanje smrti i patnje. Tako je sažeto pokazao posljedice različitih shvaćanja morala na dugom putu borbe za oslobađanje sebstva od različitih heteronomija. Posljedica toga jesu navedene vrednote koje gotovo svi univerzalno prihvaćaju. Ali zaključuje da se ispod površine općeg slaganja pojavljuju i duboki raskoli “pri razmatranju konstitutivnih dobara, a otuda i izvora morala koji podupiru ove standarde” (Taylor, 2008: 741). Njegov je zaključak da postoji veliko slaganje oko standarda, ali opet uz podjele oko izvora morala, što potiče na razvoj etike “bez bilo kakvog pozivanja na dobro” (*ibid.*: 742). Dakle ispod slaganja o standardima morala leži neizvjesnost i podjela u pogledu konstitutivnih dobara.

Kritizira instrumentalistički pristup razumijevanju morala i društva u kojemu su utilitaristička vrijednosna shvaćanja ugrađena u institucije trgovačkog, kapitalističkog i, konačno, birokratskog načina života, u kojemu se nastoji isprazniti život od njegova bogatstva, dubine i smisla. Posljedica toga jest razdvajanje razuma od čulnog života, što sve vodi k logici racionalnog izbora i kalkulacije koristi. Takvo atomističko usredotočivanje na individualne ciljeve rastvara zajednicu i dijeli nas jedne od drugih. Tvrdi da bi naglasak na potpuni subjektivizam vodio k praznini, jer se ništa ne bi moglo uzimati u obzir u ispunjenju u svijetu “osim samoispunjenja” (*ibid.*: 758). Posljedice su toga očite: “Društvo ljudi koji sami sebe ispunjuju, čije se veze sve više shvaćaju kao opozive, ne može izdržati identifikaciju s političkom zajednicom koja je potrebna javnoj slobodi” (*ibid.*: 759).

Ne smatra kako subjektivno ispunjenje samo po sebi nije dobro, ali ono samo treba biti “dio paketa”, za njim se treba tragati unutar života koji za svoje ciljeve ima i druga dobra. Njegov postupak ne obezvređuje rivalska dobra. Radi se o zagovaranju višestrukih dobara, a ne o dualističkom zagovaranju. Taylor smatra da je njegova analiza izvora sebstva i njegova značenja tijekom povijesti (od Platona do Kanta, Rawlsa i drugih) pokazala da su sva ta shvaćanja morala preuska, jer suviše brzo i podcjenjivački odbacuju izvjesna dobra čija se valjanost pokazuje ako se pažljivije sagleda razvoj modernog identiteta (*ibid.*: 764).

Uviđa da je istraživanje poretka kroz osobni doživljaj glavna meta napada svih ostalih, jer ispada iz svih misaonih struktura. To je po njemu glavni izvor jaza u modernom mišljenju. Zaključuje da se sada nalazimo u epohi u kojoj je javno dostupni kozmički poredak značenja nemoguć (kao onaj kod Platona). Smatra kako je većina dominantnih tumačenja modernosti i instrumentalizma suviše uska, zato što ne po-

klanja “puno priznavanje višestrukih dobara” i otuda ne priznaje konflikt i dileme koje proizvode to tumačenje.

Njegova je analiza pokazala (od Locke, Descartes i drugih) da je dinamička moć oslobođenog i samodostatnog razuma potvrdila shvaćanje subjekta kao nesituiranog, neukorijenjenog, čak punktualnog sebstva, da smo po prirodi “odvojivi od svega što nam je jednostavno dato – kao što je rastjelovljena duša (Descartes) ili punktualna moć samopreoblikovanja (Locke) ili čisto racionalno biće (Kant)” (*ibid.*: 768). Njegov je zaključak odlučan: to je razumijevanje sebstva pogrešno i usko. Zato se velik dio filozofije 20. stoljeća razvijao kao pokušaj poboljšanja slike oslobođenog subjekta (Ponty, Heidegger, Polony).

### **Novost u objašnjavanju izvora društvenog jedinstva**

Novi pristup u objašnjavanju društvenog jedinstva ljudi u svojim političkim zajednicama dolazi od onih teoretičara koji uviđaju važnost sagledavanja sebstva kao identiteta, ili vezivanja sebstva za identitete, a ne oslobađanja od identiteta. Tu priču započeli su komunitaristi (Taylor i drugi), ali je tome jako doprinio W. Kymlicka. Njegova je teza da ako nema pomaka u rješavanju problema pravednosti, i jedna se takva utjecajna teorija (kao Rawlsova) smatra nedostatnom za odgovor na pitanje kako osigurati stabilno društvo u uvjetima “dopustivog pluralizma”. Kritičari te teorije kažu da svi oblici liberalnog pluralizma počinju s naglašavanjem “činjenice pluralizma” i zatim nastoje pronaći procedure za postupanje s razlikama kako bi se upravo te razlike učinile nevažnima, a pluralizam odgurao u sferu privatnog. Ono što takav pluralizam zapostavlja jest dimenzija političkog (*political*) za razliku od politike (*politics*), tako se odnosi moći i antagonizma brišu, pa ostajemo s tipično liberalnom iluzijom o pluralizmu bez antagonizma (vidi Mouffe, 1996: 247). MacIntyre u svojoj analizi dva modela pravednosti (Rawlsova i Nozickova) dolazi do zaključka kako ni u jednom od tih modela nema mjesta za zaslugu, a to je zato što u njima nema mjesta za povijest ljudi i njihovih zajednica, jer oba polaze od razumijevanja društva kao skupine pojedinaca, od kojih svaki ima svoje vlastite interese, koji se nekako moraju povezati kako bi odredili zajednička pravila života. U oba su prikaza pojedinci primarni a društvo sekundarno, dok ideja zasluge o kojoj govori MacIntyre funkcionira “jedino u kontekstu zajednice čija je primarna spona zajedničko razumijevanje kako dobra za čovjeka tako i dobra te zajednice i gdje pojedinac određuje svoje primarne interese s obzirom na ta dobra” (MacIntyre, 2002: 271).

Rawls polazi od ideje o moralnoj jednakosti ljudi bez obzira na njihove društvene okolnosti i prirodne obdarenosti, jer ih smatra moralno irelevantnima (nezasluženima). Te osobno nezaslužene razlike ne mogu biti izvor društvene pravednosti. Kymlicka smatra da Rawls izbjegavanjem tih nezasluženih razlika među ljudima,

kako bi opravdao načela pravednosti kao moralna načela, zapostavlja pravo ljudi na slobodu izbora njihovih načina života ovisno o njihovim naporima i ambicijama. Problem je te teorije što iz rasprave o pravednosti isključuje nezaslužene razlike (na primjer, urođene talente i obdarenosti), iako znamo da bez odgoja i osobnog napora (učenja, vježbanja) te razlike mogu ostati nerazvijene i tako osobno i društveno beznačajne. Dakle odnos između nezaslužene i zaslužene razlike nije tako jednostavan. Ljudi su ono što oni učine od svoje “nezaslužene” prednosti. Postoje dakle ozbiljni problemi i pukotine u poznatim liberalnim modelima pravednosti kao mogućeg izvora društvenog konsenzusa, stabilnosti poretka i društvenog jedinstva ljudi.

Zatim se osvrće na ključne razlike između komunitarista i liberala u gledanju na osnovu društvenog jedinstva i ulogu države u tome. Komunitaristi zastupaju ideju općeg dobra, ali ne preferencijalno, već supstancijalno, dok liberali traže neutralnost države spram koncepcija dobrog života zbog sposobnosti ljudi da sami biraju svoje ciljeve i potvrđuju svoje koncepcije dobrog života. Liberali smatraju da pojedinci prethode društvu i da sami biraju svoje ciljeve, dok komunitaristi smatraju da pojedinci samo otkrivaju svoje društveno određeno sebstvo.

Kymlicka dalje raspravlja o mogućnosti usklađivanja liberalizma i komunitarizma. Pritom uviđa da komunitaristička misao o “sraslosti sebstva” (tj. o njegovoj društvenoj određenosti) za liberalne nije prihvatljiva, jer se tako građani ne mogu odnositi kritički prema sebi i samoizboru svojih ciljeva. To je otvorilo raspravu o tome je li temeljna vrijednost liberalne teorije autonomija ili tolerancija. Liberalna autonomija i tolerancija dvije su strane iste medalje, jer je liberalna tolerancija posvećena autonomiji, tj. ideji pojedinaca koji su slobodni racionalno birati i revidirati svoje ciljeve. Neliberalna tolerancija kao u “miletskom sustavu” samo priznaje vjerske slobode između grupa, ali ne i slobodu izbora unutar grupa. Rawls u svojoj teoriji zbog naglašavanja nužnosti pluralizma ne prihvaća stajalište o autonomiji (npr. Kantovo), s obrazloženjem da neki ljudi i društvene skupine smatraju kako je nedopustivo revidirati njihove koncepcije dobra, pa bi obrana državnih institucija na tim osnovama vodila “sektašenju”, a ne priznavanju različitih koncepcija dobrog života. Na toj osnovi Rawls razlikuje svoj “politički liberalizam” od tzv. “obuhvatnog liberalizma”.

Kymlicka se ne slaže s time da Rawls tumači slobodu izbora i slobodu savjesti pojedinaca, jer uviđa da je on tumači kao mogućnost izbora i revizije vlastitih ciljeva i kao mogućnost potvrđivanja jedne obuhvatne koncepcije dobra. Kymlicka pak misli da to nije primjereno jer da ne postoji sloboda savjesti unutar neliberalnih grupa, pa se zato liberali i komunitaristi mogu složiti oko slobode (tolerancije) između grupa, ali ne i unutar grupa (npr. da se pojedinci upuste u herezu, apostaziju ili prozelitizam). Zato Kymlicka smatra da “preklapajući konsenzus ne postoji u pogledu onih daljnjih sloboda” (Kymlicka, 2009: 262).

Kymlicka smatra da to ukĺapanje komunitarističkih grupa u liberalizam nije uspješno jer povlači oštru podjelu između javnog i privatnog. Tako ispada da ljudi mogu biti komunitaristi u privatnom životu, a liberali u javnom prostoru. Zapravo bi tako ispalo da njihove koncepcije dobrog života (obuhvatne koncepcije dobra), koje daju smisao njihovim životima, funkcioniraju odvojeno od liberalnih načela pravednosti koja svi prihvaćaju kao uvjete društvene kooperacije. Kymlicka zaključuje da sve ovo ukazuje na veliku tenziju između komunitarističke koncepcije sebstva i liberalne posvećenosti prioritetu građanskih prava (pravednosti kao pravičnosti). Zato smatra kako je Rawlsov pokušaj mirenja liberala i komunitarista neuspješan.

Kymlicka se pita zašto Rawls ne prihvaća, na primjer, ni Kantovu tezu o moralnoj autonomiji ni Millovu tezu o slobodi izbora kao isključivim osnovama običnog liberalizma. To ne čini zato što bi to značilo “sektašenje” ili isključivanje drugih obuhvatnih koncepcija dobrog života koje ne počivaju na autonomiji. Obrana individualnih prava zasnovanih na autonomiji poziva se na ideale i vrijednosti koje nisu zajedničke svima u demokracijama, pa tako ne mogu osigurati dovoljno suglasnosti za zasnivanje liberalizma na autonomiji. A opet, kako je moguće uopće zamisliti liberalizam bez autonomije? Zbog toga je Rawls svojom koncepcijom osobe, koja po njemu posjeduje dvije moralne moći (racionalnosti i razložnosti), zapravo vratio moralnu autonomiju u svoju koncepciju političkog liberalizma kao “razložnog pluralizma”, ali je to učinio prikriveno, na “mala vrata”, a ne izravno.

Nakon pomne analize odnosa između komunitarista i liberala, Kymlicka o ivotnosti liberala kaže kako zajednička politička načela mogu biti nužan uvjet za političko jedinstvo jer duboko neslaganje oko pitanja pravde može dovesti i do građanskog rata. Ali zaključuje kako “zajednička politička načela nisu dovoljna za jedinstvo” (*ibid.*: 287). Slični pogledi na načela pravde nisu dovoljni za održavanje solidarnosti, društvenog jedinstva. Zato nije opravdano kad Rawls političku zajednicu svodi na načela pravednosti kao “preklapajući konsenzus” između građana koji su realno podijeljeni nesumjerljivim obuhvatnim doktrinama dobrog života. Kymlicka uviđa da i Rawls i Dworkin priznaju da prihvaćanje načela ne može objasniti granice između liberalnih demokracija; oni ih prihvaćaju kao danosti. Sve to upućuje na to da stabilnost ne zahtijeva suglasnost o načelima, nego i o političkoj zajednici koja donosi ta načela. Nisu dakle dovoljna zajednička načela (konstruirani konsenzus iza “vela neznanja”). I tako Kymlicka sljedećom tvrdnjom dolazi do novoga gledanja na osnove društvenog jedinstva: “Građani moraju osjećati da pripadaju istoj zajednici. To je osjećanje zajedničke pripadnosti i identiteta koji pomažu odnosima povjerenja i solidarnosti koji su potrebni da bi građani prihvatili rezultate demokratskog odlučivanja i obveze liberalne pravde” (*ibid.*: 290-291).

Ključni je spor između liberala i komunitarista vezan za shvaćanje pojma političke zajednice, a time i onoga što se često kolokvijalno naziva zajedništvom. Ko-

munitaristi se pitaju zašto bi ljudi iskazivali uljudnost (*civility*: poštivanje normi jednakosti u okviru javnog prava) prema sugrađanima ako se negira potreba i mogućnost općeg dobra, zašto bi bili solidarni s onima s kojima se u tome što je dobro duboko ne slažu. To je Taylorov izazov liberalizmu. Liberali pak smatraju da građani imaju osjećaj za pravdu i racionalno djelovanje (to su dvije moralne moći pojedinca) te da zato što su u tome jednaki moralno imaju sposobnost zajedničke posvećenosti načelima pravde (zajedničkim političkim vrednotama), a upravo to osigurava osjećaj solidarnosti među ljudima s različitim koncepcijama dobra. Međutim, "liberalni nacionalisti" tvrde da je društveno jedinstvo prema načelima pravde tanko i suviše racionalističko (prosvjetiteljsko) i da se mora dodatno ojačati. A to se ne može bez razumijevanja zajedničkog osjećaja nacionalnosti, zasnovanog na zajedničkoj historiji, jeziku i javnim institucijama (to u nekim svojim radovima Kymlicka naziva "socijalnom kulturom društva"). Ili, kako tvrdi britanski politolog D. Miller, zajednički je osjećaj nacionalnog identiteta preduvjet za ostvarivanje političkih ciljeva kao što su društvena pravda i deliberativna demokracija (Miller, 2000: 162).

Kymlicka se pita što je osnova osjećanja zajedničke pripadnosti osim zajedničkih načela pravедnosti (načela prava kao slobode i jednakosti). On smatra da je to jedno od velikih neriješenih pitanja suvremene zapadne političke filozofije. Komunitarizam naglašava zajednički način života i zajedničku koncepciju dobrog života, ono što Taylor zove "načelnim okvirom" koji ostavlja prostora slobodi izbora i varijantama dobrog života, ali ne isključuje potrebu i mogućnost snažnih vrednovanja. Ali što je s onima koji su bili marginalizirani, potlačeni na različite načine? Kymlicka smatra da je to dovelo do drugog usklađivanja komunitarista i liberala kroz pojam "liberalnog nacionalizma" (šire u Yael, 1993). Time se odbacuje tradicionalno liberalno shvaćanje da se solidarnost održava pomoću zajedničkih vjerovanja u univerzalne vrijednosti pravde, ali i komunitarističko da je ona izraz zajedničkih vjerovanja u određenu koncepciju dobra. Smatra da nijedno od ta dva načela ne može objasniti obvezu solidarnosti i jedinstva, jer prihvaćena su načela pravde široka i prelaze granice država, dok vjerovanja u dobar život (ono što predstavlja najbolji život) nisu zajednička ljudima ni unutar granica pojedinih država. O tome se vode relevantne rasprave, na primjer rasprava o "kulturalnom ratu" u SAD-u (Davison Hunter i Wolf, 2006), a postoje i empirijska istraživanja kojima se potvrđuje opravdanost takve teze (Jacoby, 2014). Jacoby na osnovi svojih istraživanja zaključuje kako je za američko društvo karakterističnije ekstremno vrijednosno neslaganje nego pristajanje na niz zajedničkih temeljnih načela. Glavno izvorište vrijednosnog konflikta veže se za političke ideologije; republikanci i konzervativci naglašavaju u svojoj vrijednosnoj strukturi moral, patriotizam i društveni red, a demokrati i liberali ističu važnost ekonomske sigurnosti, jednakosti i u nešto manjoj mjeri slobode. Podjela je prilično jasna oko tih vrijednosnih orijentacija, tako da po

mišljenju Jacobya postoji dovoljno jak dokaz za hipotezu o tzv. “kulturalnom ratu” u Americi (*ibid.*: 767).

Kymlickina je teza da države nastaju kako bi razvijale solidarnost pozivajući se na ideale nacionalnosti, zajedničkog pripadanja naciji. Usporedite to stajalište s Aristotelovim da “država postoji radi djelovanja prema moralnim zakonima, a ne naprosto radi zajedničkog života” (*Politika*, 1281a: 66).

No što je osnova tog zajedničkog nacionalnog identiteta u liberalnoj državi? Kymlicka smatra kako to ne može biti etničko porijeklo, religija ili koncepcija dobra, iako može biti u neliberalnoj državi koja isključuje pluralizam. Uobičajeni je odgovor da su to zajednička povijest, teritorij, jezik, javne institucije, iako se države mogu razlikovati po etnicitetu, vjeri ili koncepcijama dobra. Liberalne države ne promoviraju identitet na jednoj posebnoj koncepciji dobra i ne rangiraju prednosti različitih načina života.

Zajednički nacionalni identitet ne podrazumijeva zajedničku koncepciju općeg dobra, i to ga čini prikladnim za liberalnu, a ne za komunitarističku politiku. On čini osnovu povjerenja i solidarnosti i dovoljan je za podnošenje dubokog neslaganja s koncepcijama dobrog života i mogućnosti izbora određenih vrijednosti i vjerovanja. Kymlicka se poziva i na određena istraživanja iz kojih proizlazi da je nacionalnost “osigurala dosad najbolju osnovu za razvoj povjerenja i solidarnosti zajednice bez ograničavanja slobode pojedinaca da formiraju i preispituju svoje koncepcije dobra” (Kymlicka, 2009: 303).

Međutim, neki misle da zajednička nacionalnost nije više dovoljna osnova jedinstva zbog sve većeg multikulturalizma, transnacionalizma i globalizacije. Sve se više govori o kraju nacionalnih država i o razvoju regionalizama. Kymlicka odgovara da potreban izvor solidarnosti ne može biti lokalni i ne može se osnivati na jednoj općoj koncepciji dobra. Ukratko, zaključuje, “potreban je zajednički nacionalni identitet” (*ibid.*: 304). Taj zaključak dolazi iz ova dva uvida: prvi je da komunitaristička koncepcija o “sraslosti sebstva” nije spojiva s liberalnom koncepcijom racionalnog djelovanja i mogućnosti revizije ciljeva i načina života; drugi glasi da su komunitaristi u pravu kad tvrde da individualne slobode imaju društveni karakter i zabrinuti su zbog rastuće fragmentacije (atomizma) u društvu, ali je problem kad jedinstvo traže u općoj koncepciji dobrog života, jer to poništava liberalizam i pluralizam istovremeno. Rješenje je dakle jedino u zajedničkom nacionalnom identitetu, uz napomenu da se time ne osporavaju značajni uvidi analiziranih teoretičara o pravednosti (načelima pravde), o razložnim doktrinama dobrog života, o tome da se sebstvo ne može apsolutno subjektivizirati, da je ono društveno i intersubjektivno. Sve ovo, naravno, otvara raspravu o odnosu građanstva i nacionalnog identiteta (Miller; Habermas; Isin i Wood; Kymlicka). U svakom slučaju, građanstvo se ne može više opravdavati kao jednaki status u društvu, kao skup prava i obveza, od-

vojeno od pitanja identiteta, prije svega od pitanja nacionalnog identiteta koji je pretpostavka ili razlog za formiranje države kao suvremene političke jedinice i zajednice. Različiti oblici integracija država ili postojanja transnacionalnih identiteta ne umanjuju značenje nacionalnog identiteta, dapače, osnažuju ga i potiču na stalno propitivanje, vrednovanje i osnaživanje.

To se jasno naslućuje i iz MacIntyreove analize o tome kako suvremene teorije pravednosti koje počivaju na jednakosti građana ne mogu doći do rješenja problema same jednakosti jer u svom prikazu pravednosti ne govore o zasluži, a tek taj pojam podrazumijeva nužnost vrednovanja ljudi prema određenim kriterijima. Zato je u svim liberalnim teorijama pravde pojedinac primaran, a društvo sekundarno, kao nešto nekonstitutivno za njegovo sebstvo. A upravo po MacIntyreovu mišljenju ideja zasluge funkcionira tek u kontekstu zajednice čija je primarna spona zajedničko razumijevanje kako dobra za čovjeka tako i dobra te zajednice. Njegova je teza jasna: bez pojma zasluge ne može se doći do pojma pravde, a bez pojma zajednice i zajedničkog razumijevanja dobra ne može se doći do pojma vrline građana. U svakom slučaju, pojam političke zajednice mora uključiti pojam nacije, nacionalne države i nacionalnog identiteta. Pojam političke zajednice podrazumijeva najmanje tri stvari: pravo i želju određene skupine ljudi s nekim sličnim obilježjima i zajedničkim historijskim okolnostima (jezik, vjera, obrana i sl.) da žive na određenom teritoriju (životnom prostoru), pravo na suverenitet (vladanje sobom) na tom prostoru i pravo na identitet (od imena do jezika, simbola, tradicija i sudbine). Životni prostor (teritorij i njegove granice), suverenitet i identitet zajedno i povezano čine sadržaj onoga što se može zvati pojmom političke zajednice (usp. Hearn, 2006). Takav pojam političke zajednice pretpostavka je i izvorište same države, pravednosti i solidarnosti među građanima, te uvjet njihove političke povezanosti i patriotizma kao neizostavne vrline. Kada postoje jaki prijepori i krznanja oko pitanja političke zajednice, postoje i jake nesuglasnosti oko pitanja poimanja građanstva i identiteta te njihova odnosa (što znači i nacionalne države), političke kooperacije i deliberacije, pravednosti i solidarnosti, ali i ozbiljni konflikti i duboke podjele u vođenju vanjske i unutrašnje politike.

## LITERATURA

Aristotel. 1984. *Nikomahova etika*. BIGZ, Beograd.

Aristotel. 1984. *Politika*. BIGZ, Beograd.

Davison Hunter, James, Wolfe, Alan. 2006. *Is There a Culture War? A Dialogue on Values and American Public Life*. Pew Research Center, Bookings Institution Press, Washington, D.C.



- Galston, William. 1988. Liberal Virtues, *American Political Science Review*, Vol. 82, No. 4: 1277-1290.
- Habermas, Jurgen. 1994. Citizenship and National Identity, u: Bart van Steenberghe (ur.), *The Condition of Citizenship*, Sage Publication, London.
- Hearn, Jonathan. 2006. *Rethinking Nationalism, A Critical Introduction*. Palgrave Macmillan, New York.
- Inin, F. Engin, Wood, K. Patricia. 1999. *Citizenship & Identity*. Sage Publications, London.
- Jacoby, William. 2014. Is There a Culture War? Conflicting Value Structures in American Public Opinion, *American Political Science Review*, Vol. 108, No. 4: 754-771.
- Joas, Hans. 1997. *The Genesis of Values*. Polity Press, Cambridge.
- Kant, Imanuel. 1974. *Kritika praktičkog uma*. Naprijed, Zagreb.
- Kymlicka, Will. 2009. *Suvremene političke filozofije*. NSPM, Beograd.
- Kymlicka, Will, Norman, Wayne. 2000. Citizenship in Culturally Diverse Societies, u: *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford University Press, Oxford.
- MacIntyre, Alasdair. 2002. *Za vrlinom*. KruZak, Zagreb.
- Miller, David. 2000. *Citizenship and National Identity*. Polity Press, Cambridge.
- Mouffe, Chantal. 1996. Democracy, Power, and the "Political", u: Seyla Benhabib (ur.), *Democracy and Difference*. Princeton Univ. Press, Princeton, New York.
- Platon. 1997. *Država*. Naklada Jurčić, Zagreb.
- Rawls, John. 2000. *Politički liberalizam*. KruZak, Zagreb.
- Sandel, Michael. 2013. *Pravednost*. Algoritam, Zagreb.
- Taylor, Charles. 2008. *Izvori sopstva, Stvaranje modernog identiteta*. Akademski knjiga Novi Sad, Novi Sad.
- Taylor, Charles. 2009. *Etika autentičnosti*. Verbum, Split.
- Vujčić, Vladimir. 2008. *Kultura i politika*. Politička kultura, Zagreb.
- Yael, Tamir. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton Univ. Press, Princeton, New York.
- Young, Iris Marion. 2005. *Pravednost i politika razlike*. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.

Vladimir Vujčić

## A QUEST FOR THE BASIS OF SOCIAL COHESION TODAY

### *Summary*

Author tries to analyze possible sources for social cohesion in the realm of social pluralism. Analysis has shown that contemporary theories of justice do not provide sufficient explanatory potential. This argument is based on theo-

ries of communitarianism and others such as Taylor, Sandel, MacIntyre and Mouffe. Moral as a social problem should be contextualized and not perceived on its own. This means that without a certain notion of political community such as the one based on national identity, social cohesion is neither possible nor sustainable. With this argument it becomes clear that the terminology taken from the position of rights or needs of citizens does not represent a possible source of social cohesion.

*Keywords:* Social Cohesion, Communitarianism, National Identity, Identity, Contemporary Political Community

Kontakt: **Vladimir Vujčić**, Fakultet političkih znanosti, Sveučilište u Zagrebu, Lepušićeva 6, 10 000 Zagreb. E-mail: [vladimir.vujcic@fpzg.hr](mailto:vladimir.vujcic@fpzg.hr)