
Rasprave

Pregledni rad
1 Rawls, J.:173.4
Primljeno: 21. svibnja 2007.

Javni um i pravo na pobačaj

NEBOJŠA ZELIĆ*

Sažetak

Autor razmatra tri problema vezana uz pitanje prava na pobačaj i ideje političke koncepcije pravednosti Johna Rawlsa. Politička koncepcija pravednosti zamišljena je za moderna demokratska liberalna društva čija je glavna značajka pluralizam različitih sveobuhvatnih doktrina i zato u njezinu sadržaju moraju biti samo političke vrijednosti za koje se može očekivati da su zajedničke svim građanima neovisno kojima doktrinama pripadaju. Pitanje prava na pobačaj aktualno je i zanimljivo zbog toga što se oko njegova opravdanja vode sporovi između određenih religijskih doktrina, koje se tome pravu protive, i javnoga zakonodavstva. Opravdanje tog prava u pluralističkom društvu mora biti u ograničenjima javnoga uma, odnosno mora se temeljiti na političkim vrijednostima koje su kao takve zajedničke svim građanima. Autor će proširiti Rawlsovo mišljenje o pravu na pobačaj, izneseno u *Političkom liberalizmu*, i na tome utemeljiti argument za njegovo opravdanje. Na kraju ću prikazati na koji način doktrine koje se ne slažu s tim pravom i dalje mogu prihvaćati političku koncepciju pravednosti, a da se ne smatraju nerazložnima od strane drugih i da se one same ne osjećaju isključenima iz javne rasprave. Da bi one bile razložne, važno je da prihvaćaju političke vrijednosti iz kojih se to pravo može izvesti, a da ne prihvaćaju samo to pravo.

Ključne riječi: Rawls, pravo na pobačaj, politička koncepcija pravednosti, javni um, J. J. Thomson

U ovom ću članku pokušati ukratko prikazati tri stvari vezane uz pravo na pobačaj i Rawlsovu ideju političke koncepcije pravednosti. Ideja političke koncepcije pravednosti zamišljena je za moderna demokratska društva čija je glavna značajka pluralizam različitih i često nespojivih sveobuhvatnih dok-

* *Nebojša Zelić*, asistent na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Rijeci.

trina¹. Konceptiju pravednosti političkom čini tri stvari: ponajprije, obilježje da je izrađena za političke, ekonomske i društvene institucije; potom to što je ona prikazana kao samostalno gledište, tj. da nije izvedena iz neke sveobuhvatne doktrine primijenjene na osnovnu strukturu društva kao da je ta struktura drugi predmet na koji se ta koncepcija primjenjuje; i konačno, to da je njezin sadržaj izražen s pomoću određenih fundamentalnih ideja koje se shvaćaju kao implicitne u javnoj političkoj kulturi demokratskoga društva (Rawls, 2000.: 10-13).

Najprije ću pokušati pokazati da je pravo na pobačaj sukladno s političkim idejama dobra liberalnih pluralističkih država. To znači da te ideje ne smiju biti izvedene iz neke sveobuhvatne, sekularne ili religijske doktrine. Ideje dobra koje ću prikazati su ideja dobra kao racionalnosti, ideja prvotnih dobara koja sadržava društvene osnove samopoštovanja i, na kraju, politička autonomija. Da bih pokazao da je pravo na pobačaj sukladno tim idejama, koristit ću se poznatim argumentom što ga je ponudila J. J. Thomson u obranu pobačaja. Potom ću pokušati pokazati kako to pravo može biti opravdano u društvu u kojem se nalaze vjerske skupine koje se tom pravu izričito protive. Sažeto, namjeravam pokušati prikazati kako bi se pravo na pobačaj moglo opravdati političkim vrijednostima javnoga uma u pluralističkom društvu koje čine i sveobuhvatne doktrine koje se tom pravu izričito protive, odnosno pokušati pokazati da se te doktrine i dalje mogu smatrati razložnima² iako se protive zaključcima koje javni um izvodi iz ravnoteže političkih vrijednosti.

¹ Sveobuhvatnim doktrinama Rawls smatra one koncepcije koje uključuju koncepciju što je vrijedno u ljudskom životu, ideale osobnih vrlina i karaktera, i drugih stvari koje imaju ulogu upravljati našim svakodnevnim životom i izvan političkih institucija te oblikuju nečiju koncepciju dobra (tj. smisao, vrijednost i svrhu ljudskoga života). Osim, dakako, religijskih doktrina, ovamo pripadaju i moralna i sekularna sveobuhvatna učenja kao što su npr. perfekcionizam, utilitarizam, idealizam i marksizam, ali i filozofske sveobuhvatne doktrine kao npr. Millov liberalizam. Vidi Rawls, 1987.

² Na ovome mjestu treba objasniti razliku između Rawlsova shvaćanja racionalnosti i razložnosti (*reasonableness*). Osobe su razložne kad su spremne predložiti načela i standarde kao pravične uvjete kooperacije te da ih se voljno pridržavaju ako postoji jamstvo da će i ostali to učiniti. Ideja razložnosti je jedna od temeljnih ideja društva kao sustava pravične kooperacije jer razložne osobe kooperiraju s drugima na temelju uvjeta koje svi mogu prihvatiti. Osobe su nerazložne kad se angažiraju u kooperaciji, ali su nespemne poštovati ili predložiti opća načela ili standarde za specificiranje pravičnih uvjeta kooperacije, te su spremne te uvjete narušiti kad to odgovara njihovim uvjetima. Za razliku od razložnoga, racionalno se odnosi na samostalnoga integralnog djelatnika s moćima suđenja i odlučivanja u nastojanju oko ciljeva i interesa koji su specifično njegovi vlastiti. Racionalno se odnosi na način na koji se ti ciljevi i interesi prihvaćaju i potvrđuju, kao i na način na koji im se daje prednost. Očito je da će zbog pravične kooperacije razložno ograničavati racionalno u javnoj sferi. Pritom treba reći da Rawls razlikovanje između racionalnoga i razložnoga pronalazi kod Kanta. U njegovoj interpretaciji Kanta nje-mačka riječ *Vernünftig* krije oba značenja, i racionalno i razložno. Rawls koristi razložno i racionalno kao priručne pojmove da bi označio razliku koju Kant čini između dva oblika praktičkog

Rawls je u svojim djelima bio jako skroman u pokazivanju primjene svoje teorije na konkretnija pitanja. Iznimka je pitanje prava na pobačaj, kao vrlo aktualno u neslaganju sveobuhvatnih religijskih doktrina i zakonodavstva, ali se i ono vrlo malo spominje. Najpoznatiji je citat vezan uz tu temu onaj iz *Političkog liberalizma* i to u obliku bilješke:

Pretpostavimo da je pitanje [pobačaja] razmatrano u svjetlu ovih triju važnih političkih vrijednosti: dužnog poštivanja ljudskog života, uredne reprodukcije političkog društva tijekom vremena, uključujući i obitelj u nekom obliku i, na koncu, jednakost žena kao jednakih građana ... Vjerujem da će svaka razložna ravnoteža tih triju vrijednosti ženi dati primjereno kvalificirano pravo da odluči hoće li ili neće prekinuti svoju trudnoću tijekom prvog tromjesečja. Razlog za to jest taj što je na tom stupnju trudnoće politička vrijednost jednakosti žena najvažnija, a to je pravo potrebno da bi joj dalo sadržaj i snagu (Rawls, 2000: 218).

Iako ovaj citat može izgledati kao obrana prava na pobačaj, Rawls to poriče. U članku *The Idea of Public Reason Revisited* kaže da to nije argument za pravo na pobačaj, nego samo primjer kako se doktrine mogu razlikovati u podupiranju razložne ravnoteže političkih vrijednosti u javnom umu. Taj citat izražava njegovo mišljenje, ali njegovo mišljenje nije argument (Rawls, 1997.: 605). Problem pobačaja još se vrlo malo spominje u *Justice as Fairness: A Restatement* također samo kao primjer na kojem pokazuje da se na to pitanje treba odgovoriti samo u političkim vrijednostima i da teološke i sveobuhvatne doktrine moraju biti isključene iz odlučivanja o tom pitanju (Rawls, 2001.: 117). Iz tih se fragmenata može zaključiti da Rawls podupire pravo na pobačaj, ali da daje samo smjernice na koji se način to pravo ima izraziti i opravdati. Dakle, to se pravo može izraziti samo u svjetlu političkih vrijednosti, lišenih argumenata koje nude sveobuhvatne doktrine i mora se opravdati javnim umom. Napominjem da to ne znači da ga svi građani moraju opravdati unutar svojih sveobuhvatnih doktrina i koncepcija dobra, nego samo da ga mogu prihvatiti kao legalno i legitimno pravo.

Najprije ću pokazati da je pravo na pobačaj sukladno Rawlsovoj ideji političke koncepcije pravednosti i dobro uređenoga društva. U tu svrhu pitanje prava na pobačaj ne može se postaviti kao moralno pitanje jer bi tada odgovor bio unutar neke moralne doktrine, religijske ili filozofske, koja je kao takva sveobuhvatna. No, u pluralističkom društvu argumentirati iz jedne sveobuhvatne doktrine značilo bi nametati tu doktrinu ostalim građanima, a to bi u najblažem smislu bilo nerazložno. Zato se to pitanje mora postaviti kao pitanje političkih prava i političkih vrijednosti, vrijednosti koje svi gra-

uma, čistoga i empirijskoga, a s time i distinkciju između kategoričkog i hipotetičkog imperativa. Vidi Rawls, 1989.: 503.

dani priznaju kao slobodni i jednaki.³ To ne znači da je ta rasprava potpuno lišena moralnosti jer su političke vrijednosti već same intrinzično moralne. One su intrinzično moralne jer su derivirane, za svakoga pojedinca i kulturalnu skupinu, iz njihove sveobuhvatne doktrine⁴. Ono što daje prednost političkim vrijednostima jest to što argumenti koji ih podupiru moraju biti razložni da bi bili prihvatljivi svim građanima i time potpali pod granice javnog uma, a argumenti za moralne vrijednosti ovise o različitim doktrinama koje građani prihvaćaju.

Kako postavljamo problem pobačaja u svjetlu političkih prava i vrijednosti, pitanje se pretvara u opravdanje ozakonjenja prava na pobačaj u liberalnoj državi koja je vođena političkom koncepcijom pravednosti, tj. pravednosti kao pravičnosti kako ju je predstavio Rawls. Čim postavljamo problem zakona, susrećemo se s problemom državne prisile nad pojedincima. Pitanje koje nam se nameće jest kada je država opravdana da ograničava slobodu djelovanja pojedinca ili da koristi svoju moć prisile? Koje načine življenja država ima pravo obeshrabrivati, a koje ohrabrivati? Ta pitanja osobito dolaze do izražaja kad u filozofiji politike država prestaje biti najviše dobro koje usmjeruje građane ka moralnom životu kao kod Platona i Aristotela. Za razliku od klasične filozofije politike u tradiciji društvenoga ugovora, koju prihvaća i sam Rawls, postavlja se pitanje kada i zašto je netko ovlašten da vrši političku moć nad drugima. Liberalizam daje još veće značenje tom pitanju pripisujući prednost osnovnim pravima, slobodama i mogućnostima, osobito u suprotnosti sa zahtjevima općega dobra i perfekcionističkih vrijednosti. Rawls pogotovo daje značenje pluralizmu kao bitne značajke modernih demokracija, što znači da postoji više različitih koncepcija dobra koje građani prihvaćaju. Liberalna država ne može imati jednu ideju općega dobra kojoj se moraju podrediti načini života građana, a u pluralizmu bi to još značilo i opresivnu silu države nad pojedincima različitih koncepcija dobra.

³ Političke vrijednosti, kao što su osnovne slobode, građani prihvaćaju i opravdavaju unutar svoje doktrine, ali to ne znači da to isto mogu činiti i s posljedicama tih prava i vrijednosti. Jer dok svaka razložna doktrina opravdava slobodu savjesti i udruživanja ne mora jednako tako opravdavati istospolne veze koje proizlaze iz te slobode.

⁴ Raspravljajući o stabilnosti pluralističkoga društva, Rawls uvodi ideju preklapajućega konsenzusa različitih sveobuhvatnih doktrina oko zajedničkih političkih vrijednosti koje svaka doktrina može drukčije opravdati unutar svoga učenja. Preklapajući konsenzus je takav konsenzus koji uključuje sva oprečna filozofska i metafizička učenja i na zajedničkim idejama tih učenja gradi političku koncepciju pravednosti. Ideja preklapajućega konsenzusa podrazumijeva da će se sadržaji različitih doktrina međusobno preklapati i da će područje njihova preklapanja obuhvatiti političku koncepciju pravednosti, tj. da će ta koncepcija činiti sadržaj preklapajućega konsenzusa pripadnika različitih doktrina. To znači da potvrđivanje različitih doktrina koje zbog različitih razloga potvrđuju političku koncepciju ne mora sprječavati građane da imaju zajedničko gledište iz kojega mogu riješiti bitna pitanja pravednosti.

To ne znači da liberalna država ne smije sadržavati ikakve ideje dobra. Ali, te ideje dobra ne smiju biti izvedene iz sveobuhvatne, sekularne ili religijske doktrine. Te ideje dobra moraju poštovati neka ograničenja koja im nalaže politička koncepcija pravednosti. To jest, uključene ideje moraju biti političke ideje. Kao političke ideje one moraju pripadati razložnoj političkoj koncepciji pravednosti, što znači da moraju ispunjavati dva uvjeta, da mogu biti zajedničke svim građanima i da ne podrazumijevaju neko sveobuhvatno učenje.⁵ Rawls navodi pet takvih ideja dobra: i) ideja dobra kao racionalnosti; ii) ideja prvotnih dobara; iii) ideja dopustivih sveobuhvatnih koncepcija dobra; iv) ideja političkih vrlina; v) ideja dobra (političkoga) društva koje je dobro uređeno. Za potrebe ove rasprave prikazat ću samo prve dvije ideje dobra, koje se i same nadopunjuju.

Najprije, ideja dobra kao racionalnosti. Pojam racionalnosti pritom koristim u Rawlsovu smislu, a ne epistemološkom. Ta ideja podrazumijeva da pripadnici demokratskoga društva imaju, barem na intuitivan način, racionalni plan življenja u svjetlu čega oni planiraju svoje najvažnije poduhvate i raspoređuju svoje raznovrsne mogućnosti (uključujući one duha i tijela) tako da slijede svoje koncepcije dobra tijekom cijeloga života, ako ne na najracionalniji, onda barem na svjestan (ili zadovoljavajući) način (Rawls, 1988.: 85). Ljudi sami biraju način života kojem su privrženi, mora im biti omogućena sloboda da sami naprave svoj racionalni plan življenja. Iako sveobuhvatna doktrina koju oni možda prihvaćaju mora biti razložna kao dio preklapajućega konsenzusa, njihov životni plan mora ovisiti samo o njihovim odlukama, dakako određen njihovim položajem u društvu, sve dok ne prelazi granice zajamčenih i jednakih sloboda drugih građana.

Da bi ljudi uopće mogli samostalno planirati svoj životni plan, oni postavljaju zahtjeve za nekim dobrima. Ti zahtjevi također moraju potpasti unutar granica političke koncepcije pravednosti, to jest, oni moraju biti zajednički svim građanima neovisno o njihovim sveobuhvatnim doktrinama. Rawls daje osnovnu listu takvih primarnih dobara (ali ne i konačnu, i sam naznačuje da se ta lista može nadopuniti): i) osnovna prava i slobode; ii) sloboda kretanja i slobodan izbor zanimanja na osnovi raznovrsnih mogućnosti; iii) moći i ovlasti službi i položaji odgovornosti u političkim i ekonomskim ustanovama osnovne strukture; iv) prihod i bogatstvo; v) društvene osnove samopoštovanja (Rawls, 1988.: 87).

Dakle, građanima mora biti zajamčena društvena osnova samopoštovanja, što znači da država građanima mora osigurati njihovo dostojanstvo kao osobama i pružiti im osjećaj samopouzdanja u postizanju ciljeva njihova ži-

⁵ To ograničenje Rawls naziva prvenstvom ispravnoga koje u svom općem obliku znači da dopustive ideje moraju poštovati ograničenja i služiti ulozi unutar političke koncepcije pravednosti.

votnog plana. To mora biti zajamčeno svim osobama neovisno o njihovoj koncepciji dobra sve dok je ona razložna.

Iz ideje dobra kao racionalnosti i društvene osnove samopoštovanja, za koje je vjerojatno da će ih prihvatiti svi građani neovisno o njihovoj koncepciji dobra, proizlazi da dok ne kršimo slobodu drugih, država nam mora osigurati zakonsku neovisnost i integritet u planiranju našega života, a time ujedno i jednak dio u prakticiranju političke moći. Sada možemo iz ove dvije političke ideje izvesti i treću, a to je politička vrijednost autonomije. Politička autonomija upravo znači zakonsku neovisnost, osiguran integritet građana i jednak udio u prakticiranju političke moći, za razliku od moralne vrijednosti autonomije koja je dio filozofskoga sveobuhvatnog učenja (Rawls, 1997.: 586). Politička autonomija nam ujedno osigurava i samostalno odlučivanje o našem tijelu.

Ako prihvatimo stajalište da je fetus samo dio majčinoga tijela, onda nam ove tri vrijednosti, ideja dobra kao racionalnosti, društvena osnova samopoštovanja i politička autonomija, već pokazuju da su Rawlsove ideje i pravo na pobačaj sukladne i da nam ostaje samo problem opravdanja. No, rasprava o pobačaju je preopširna da bismo ovdje stali. Nameće nam se pitanje, što ako fetus nije samo dio majčina tijela, nego je već osoba, što i je glavni argument protivnika prava na pobačaj. Onda izgleda da mi pravom na pobačaj kršimo osnovno načelo pravednosti jer kršimo temeljno pravo jedne osobe, pravo na život⁶.

U tom slučaju okrećem se argumentu što ga je dala J. J. Thomson u obranu prava na pobačaj (Thomson, 1995.)⁷, pri čemu smatram da je taj argument sukladan Rawlsovim političkim idejama. Argument J. J. Thomson upravo se poziva na autonomiju u odlučivanju o svom vlastitom tijelu, čak i da je fetus osoba. Argument je prikazan u obliku misaonoga eksperimenta. Zamislimo da se jedno jutro probudimo u bolnici cjevčicama povezani za tijelo nekoga čovjeka. Liječnik nam objasni da je taj čovjek poznati violinist i da boluje od kobne bolesti bubrega i da će umrijeti ako mu mi ne pomognemo. Udruženje poklonika glazbe nas je otelo jer samo mi imamo prikladnu krvnu grupu. Ako sljedećih devet mjeseci ostanemo povezani s violinistom, on će se potpuno oporaviti, a ako prekinemo vezu, umrijet će. Dakle, život violinista, potpuno nevine osobe s pravom na život ovisi o nama, tj. o korištenju našega tijela, a pomoć violinistu od nas traži goleme žrtve.

⁶ Iako bi se ovdje mogao pojaviti prijedlog da fetus nije samo dio majčinog tijela, ali nije niti osoba, kao što na primjer smatra P. Singer, ja ovdje uzimam političku koncepcije osobe kao one koja ulazi u društvo u kojem je rođena i u kojem obično provede cjelokupan život.

⁷ Sažetiji prikaz tog argumenta nalazi se u Prijić-Samaržija (2000.).

J. J. Thomson tvrdi da bi bilo jako lijepo ostati kraj violinista, ali se to od nas nikako ne smije zahtijevati jer unatoč tome što violinist ima pravo na život, on nema nikakvo pravo na korištenje tuđega tijela. Thomson smatra da je ta situacija analogna situacijama u kojima žena nije odgovorna za trudnoću, kao što su silovanje ili pogreške na kontracepcijskim sredstvima.

Odmah moram istaknuti da je odgovornost za trudnoću relevantna za argument J. J. Thomson jer u svom članku ona traži moralno pravo. Za našu raspravu odgovornost za trudnoću nije toliko relevantna jer mi samo tražimo je li pravo na pobačaj kao takvo sukladno Rawlsovim političkim idejama i može li ono biti opravdano javnim umom. No, ako se ipak nastoji na odgovornosti za trudnoću, držim da se to pitanje može razmatrati u okviru ideje dobra kao racionalnosti. Jer ako je žena potpuno svjesno i odgovorno zatrudnjela, a onda odlučila pobaciti u tako kratkom vremenu od tri mjeseca, može se postaviti pitanje o njezinu racionalnom životnom planu u ostvarivanju vlastitih ciljeva. Pritom pojam racionalnosti čak može izići iz Rawlsovih okvira i postati čisto epistemološki, no to više ne pripada ovoj raspravi⁸.

Upravo je autonomija na upravljanje našim tijelom ono što bismo trebali uočiti kod argumenta J. J. Thomson. Pogledajmo sada kako tri spomenute političke ideje mogu poduprijeti ovaj argument. Prisiljavanje da moramo ostati uz violinista potpuno bi negiralo vrijednost ideje dobra kao racionalnosti. To bi bilo nasilno interferiranje države ili društva u naš racionalni životni plan. Bilo bi nam posve oduzeto bilo kakvo naše samopouzdanje u postizanju vlastitih životnih ciljeva, što bi značilo i negiranje društvene osnove samopoštovanja. Dakako da bi bilo lijepo od nas ostati uz violinista, ali to od nas nitko nema pravo tražiti. Iako cijela Rawlsova teorija ide ka građanskoj solidarnosti, što i jest krajnji aspekt same njegove ideje razločnosti, to ne znači da mi po bilo koju cijenu moramo pomagati drugima u nevolji. Ta bi se solidarnost trebala shvatiti u svjetlu Kantovih savršenih i nesavršenih dužnosti, dužnost dobročinstva je nesavršena, iako je dužnost, ona ne zahtijeva od nas da je se pridržavamo kad zbog toga trpimo velike žrtve.

Dakle, pravo na pobačaj posve je sukladno s Rawlsovim idejama. Ono pruža mogućnost ostvarivanja našega racionalnog životnog plana, naše političke autonomije i potvrđuje društvenu osnovu samopoštovanja. U slučaju zabrane pobačaja, sve bi ove vrijednosti bile upitne i tada bi se moglo postaviti pitanje je li Rawls uopće postavio dobre ideje dobra za liberalnu državu i primjerene zahtjeve građana u obliku primarnih dobara? U slučaju neslaganja s njegovim idejama trebali bismo pronaći nove koje zadovoljavaju uvijek pluralnosti modernih demokracija. To jest, one koje mogu prihvatiti svi građani neovisno o njihovim sveobuhvatnim doktrinama.

⁸ Za raspravu o problemu racionalnosti unutar Rawlsove teorije i bioetike vidi Baccharini (2001.).

Pitanje je sada koju političku moć ima dobro uređeno društvo da opravda pravo na pobačaj u društvu koje se sastoji od različitih sveobuhvatnih doktrina, od kojih se neke žestoko protive tome pravu. Politička moć u dobro uređenom društvu je javni um. Budući da je dio same demokracije pluralizam različitih sveobuhvatnih doktrina, od kojih svaka ima svoju koncepciju onoga što smatra istinitim ili ispravnim, osnovna pitanja pravednosti moraju se rješavati u terminima onoga što je politički razložno, a ne onoga što je istinito ili ispravno. Za djelotvorno uređenje društva moraju postojati i specificirane smjernice javnoga istraživanja koje to istraživanje čine slobodnim i javnim te specificiraju načine rasuđivanja i kriterije za one vrste informacija koje su relevantne za politička pitanja. Treba postojati mogućnost argumentirane javne rasprave o političkim pitanjima. Javni um je način na koji političko društvo formulira svoje planove i uređuje svoje ciljeve u poredak prvenstva te u skladu s tim donosi svoje odluke. On je javan na tri načina: kao um građana, on je um javnosti; njegov je predmet dobro javnosti i pitanja fundamentalne pravednosti; njegova narav i sadržaj dani su idealima i načelima izraženim koncepcijom političke pravednosti te se provode na toj osnovi otvoreni pogledu svih (Rawls, 2000.: 191).

Budući da je javni um, kao takav, um svih građana, on mora sadržavati neke granice u osnovi kojih će se voditi rasprava o pitanjima pravednosti u pluralističkom društvu. Te granice znače da u javni um ulaze samo političke vrijednosti jer samo one mogu riješiti takva fundamentalna pitanja kao što su: tko ima pravo glasovanja, koje se religije mogu tolerirati, kome treba biti osigurana pravična jednakost mogućnosti ili posjedovanje imovine (Rawls, 2000.: 193). Političke vrijednosti sačinjavaju domenu unutar koje građani mogu jedni drugima objasniti osnovu svojih postupaka znajući da pripadaju različitim vjerskim i moralnim doktrinama. To ograničenje također znači da se u raspravi o bitnim elementima ustava i pitanjima osnovne pravednosti ne smijemo pozivati na obuhvatne vjerske i filozofske doktrine (na ono što mi kao pojedinci ili članovi udruga shvaćamo kao cijelu istinu) niti na metode i zaključke znanosti kad su oni sporni (Rawls, 2000.: 201-202).⁹

Budući da smo rekli da su glavni predmet javnoga uma bitni elementi ustava i pitanja osnovne pravednosti, onda je jasno da se javni um primjenjuje na fundamentalna pitanja u javnom političkom forumu, dakle na suce kad objašnjavaju svoje odluke, u govoru državnih službenika i u govoru kandidata u političkim kampanjama. Ideal javnoga uma je u javnom političkom forumu realiziran kad državni službenici djeluju sukladno s njim, slijede ga i objašnjavaju drugim građanima njihove razloge za podupiranje fundamentalnih političkih pozicija u svjetlu političke koncepcije pravednosti za koju smatraju da je najrazložnija (Rawls, 2000.: 193). No, kako smo rekli da

⁹ To znači da se osim nepozivanja na obuhvatne vjerske i filozofske doktrine nećemo pozivati niti na, npr. iscrpno razvijene ekonomske teorije o općoj ravnoteži, ako su one sporne.

je u dobro uređenom društvu politička moć u rukama svih građana, to onda znači da se javni um i njegove granice odnose i na građane koji nisu državni službenici. On se odnosi na građane kad glasuju o bitnim elementima ustava ili pitanja koja se tiču osnovne pravednosti. Kod građana je ideal javnoga uma postignut na glasovanju kad razmišljaju o sebi kao da su zakonodavci i pitaju se koja rješenja, poduprta kojim razlozima su najrazložnija za sve druge slobodne i jednake građane (Rawls, 2000.: 194). Ideal javnoga uma tako upravlja ne samo javnim diskursom izbora u onoj mjeri u kojoj su tu uključena fundamentalna pitanja, nego i načinom na koji će građani glasovati o tim pitanjima.

Kad kažemo da se javni um primjenjuje na građane kad odlučuju o fundamentalnim pitanjima pravednosti, onda se pojavljuje i pitanje zašto bi građani poštovali granice javnoga uma? Kako može biti razložno i racionalno da se građani pozivaju samo na javnu koncepciju pravednosti, a ne na cijelu istinu kako je shvaćaju? Ovo Rawls naziva paradoksom javnoga uma. Ta će problematika biti jasnija kad budemo vidjeli odnos javnoga uma prema pitanju opravdanja prava na pobačaj u pluralističkom društvu, a bit će još razrađenija u objašnjenju načina na koji se doktrine koje se protive tome pravu odnose prema političkim vrijednostima koje se nalaze unutar javnoga uma. Zasad kažimo to da demokracija uključuje politički odnos između građana unutar osnovne strukture društva, a to implicira jednaki udio u prinudnoj političkoj moći koju građani izvršavaju jedni nad drugima glasovanjem i na druge načine. Tako možemo postaviti pitanje: kada građani svojim glasovanjem mogu jedan nad drugim dolično izvršavati svoju prinudnu političku moć kad je riječ o fundamentalnim pitanjima? Rawls na to pitanje odgovara tako da kaže da je naše izvršavanje političke moći opravdano samo kad se izvršava u skladu s ustavom za čije se bitne elemente od svih građana može razložno očekivati da će ih prihvatiti u svjetlu načela i ideala koji su prihvatljivi za njih kao razložne i racionalne (Rawls, 2000.: 195). Dakle, vidimo da za politička pitanja, kao što su bitni elementi ustava, moramo davati opravdanja samo u političkim vrijednostima jer za njih očekujemo da su zajedničke svim građanima, a time i u potpunosti prihvatljive dok bi to bilo neplauzibilno očekivati od moralnih vrijednosti koje proizlaze iz različitih sveobuhvatnih moralnih doktrina. Rawls smatra da su političke vrijednosti ostvarene od strane dobro uređenoga ustavnog režima vrlo velike vrijednosti i ne mogu biti lako nadjačane, a ideali što ih izražavaju ne mogu se jednostavno napustiti.

Pravo na pobačaj mora, dakle, biti opravdano javnim umom, umom svih građana kojim god sveobuhvatnim doktrinama pripadali. U modernim demokratskim društvima politička bi moć trebala biti u rukama svih građana koji kao kolektivno tijelo jedni nad drugima izvršavaju vrhovnu političku i prinudnu moć donoseći zakone i mijenjajući svoj ustav. To znači da bi se oko pitanja bitnih elemenata ustava i osnovne pravednosti osnovna struktura

i njezina javna politika trebala moći opravdati svim građanima neovisno o sveobuhvatnoj doktrini kojoj pripadaju. Upravo to Rawls podrazumijeva pod idejom javnoga uma.

Dakle, u raspravi o bitnim elementima ustava i o pitanjima osnovne pravednosti ne smijemo se pozivati na obuhvatne vjerske i filozofske doktrine, a niti na neke ekonomske teorije ako su one sporne. Naše izvršavanje političke moći dolično je te se stoga može opravdati samo kad se izvršava u skladu s ustavom za čije se bitne elemente od svih građana može razložno očekivati da će ih prihvatiti u svjetlu načela i ideala koji su prihvatljiviji za njih kao razložne i racionalne. Moramo biti u stanju jedni drugima u pogledu onih temeljnih pitanja objasniti način na koji načela i postupci što ih zagovaramo i za koje glasujemo mogu biti poduprti političkim vrijednostima javnoga uma.

Uočimo kako smo se kao objekti političke moći u slučaju prava na pobačaj pozivali pretežno na našu racionalnost u odlučivanju o našim postupcima, dok se sada kao subjekti političke moći moramo pozivati na razložnost kao temeljnu vrlinu, živjeti politički s drugima u svjetlu razloga za koje se može razložno očekivati da će ih prihvatiti svi.

Građani moraju biti u stanju jedni drugima objasniti svoj glas na temelju razložne ravnoteže političkih vrijednosti. Ravnoteža političkih vrijednosti što ih zastupa neki građanin mora biti razložna i takva da je i drugi građani mogu smatrati razložnom. Upravo tu nastaje problem za javni um. Obuhvatne doktrine koje ne mogu poduprijeti razložnu ravnotežu političkih vrijednosti izgleda da moraju doći u sukob s javnim umom. Upravo objašnjavajući ovaj problem, Rawls daje već citirani primjer pobačaja u kojem nudi popis triju političkih vrijednosti, dužnost poštovanja ljudskoga života, uredne reprodukcije političkoga života tijekom vremena i jednakost žena kao jednakih građana. Zaključuje da će svaka razložna ravnoteža tih triju vrijednosti ženi dati pravo da odluči hoće li ili neće prekinuti trudnoću u prvom tromjesečju, zato što je na tom ranom stupnju trudnoće politička vrijednost jednakosti žena najvažnija. Ali, Rawls nam ničime ne pokazuje zašto je ova politička vrijednost važnija od drugih dviju. Moramo, dakle, vidjeti na koji je način prednost te političke vrijednosti razložna.

Pokazujući to, proširiti ću prijedlog koji je ponudio Daniels (Daniels, 1996.: 163). On kaže da bi uskraćivanje prava na pobačaj davalo veliku težinu jednoj političkoj vrijednosti, dužnoga poštovanja prema ljudskom životu, u odnosu prema drugoj političkoj vrijednosti, jednakosti žena. Ako bismo to učinili tada bismo sigurno povrijedili javni um. Zašto? Opravdanje pridavanja tolikoga značenja političkoj vrijednosti dužnoga poštovanja prema ljudskom životu u slučaju prava na pobačaj, neminovno bi značilo uvođenje nekih vjerovanja koja proizlaze iz nejavnih umova i sveobuhvatnih doktrina. Vjerovanje koje bismo morali uvesti da bi ta politička vrijednost nadjačala vrijednost jednakosti žena bilo bi to da je fetus osoba. Problem je u tome što

to vjerovanje proizlazi iz jedne sveobuhvatne doktrine (kao što je, primjerice, katoličanstvo) i ne dijele ga svi građani. Dapače, upravo je to vjerovanje predmet neslaganja razložnih građana i time ono ne može biti prihvaćeno unutar granica javnoga uma svih građana. Politička vrijednost jednakosti žena prihvaćena je kao zajednička svim građanima, dakle razložna, i s time ona ne može biti nadjačana vrijednošću dužnoga poštovanja prema ljudskom životu. Dakako da to ne znači negiranje vrijednosti dužnoga poštovanja prema ljudskom životu, dužno poštovanje prema ljudskom životu također je razložna vrijednost, ali u slučaju problema pobačaja ona ne može nadjačati jednakost žena jer u tu svrhu traži uvođenje nerazložnih i diskutabilnih vjerovanja. Ako na temelju takvoga vjerovanja zabranimo pravo na pobačaj, time bismo priznali da je jedno nerazložno vjerovanje nadjačalo razložnu političku vrijednost jednakosti žena, a kao što smo i prije pokazali, i razložne političke ideje dobra kao racionalnosti, društvene osnove samopoštovanja i političke autonomije. Zabrana prava na pobačaj time bi opravdano bila proglašena nerazložnom, pa i nasilnom i okrutnom.

Pitanje koje nam se sada nameće glasi: jesu li sveobuhvatne doktrine koje se u svojim učenjima protive pravu na pobačaj samim time nerazložne i provodi li time javni um, koji opravdava pravo na pobačaj, opresiju nad tim doktrinama?

Najprije moramo vidjeti što doktrine uopće čini razložnima. Doktrine su razložne po trima glavnim obilježjima. Prvo je da obuhvaćaju glavne vjerske, filozofske i moralne aspekte ljudskog života na manje-više konzistentan i koherentan način. To jest, da organiziraju i karakteriziraju priznate vrijednosti tako da su one međusobno kompatibilne te izražavaju razumljiv pogled na svijet. Drugo je to da izabiru koje vrijednosti valja računati kao osobito značajne te kako ih uravnotežiti kad se sukobe. Treće je obilježje da njihovo razložno obuhvatno gledište najčešće pripada tradiciji mišljenja i doktrini ili se na njih oslanja (Rawls, 2000.: 53).¹⁰

Ako neka sveobuhvatna doktrina u sklopu svoga mišljenja nijeće pravo na pobačaj, ona još uvijek može sadržavati sva ova tri obilježja. Ona još uvijek može biti dio razložnoga preklapajućega konsenzusa i sudjelovati u raspravi o političkim vrijednostima unutar javnoga uma. Kao što i sam Rawls kaže, to što neka doktrina u jednom ili čak više slučajeva vodi do nerazložnoga zaključka, ne znači da je ona nerazložna, ona ipak većinu vremena može biti razložna (Rawls, 2000.: 218).

Jedno od obilježja razložnih doktrina je to da same izabiru na koje vrijednosti treba računati kao osobito bitne i time same unutar svoga nejavnog uma stvaraju i ravnotežu političkih vrijednosti. Na neki način to je jedna od

¹⁰ Rawls sam kaže da je ovaj opis razložnih obuhvatnih doktrina namjerno neprecizan, ali je za naše svrhe posve dovoljan.

stvari zbog kojih se sveobuhvatne doktrine i razlikuju. U slučaju prava na pobačaj sveobuhvatna doktrina kao katoličanstvo daje veću prednost političkoj vrijednosti dužnosti poštovanja života nego jednakosti žena jer unutar svoga nejavnog uma ona toj vrijednosti pripisuje neka svoja uvjerenja, kao npr. da je fetus osoba od začeca. No to ne znači da ta doktrina potpuno negira političku vrijednost jednakosti žena, u nekim drugim raspravama oko bitnih pitanja ustava i pravednosti, kao što je, na primjer, pravo glasa ili jednaka mogućnost pri zaposlenju, ona može pridavati veliko značenje toj vrijednosti. U slučaju kad ta doktrina uopće ne bi prihvaćala tu vrijednost, tada bismo ju mogli smatrati nerazložnom.

Sada smo se dotaknuli jedne bitne razlike – razlike između javnoga uma i nejavnih umova razložnih doktrina¹¹. U javnom umu se rasuđivanje obavlja na način stvaranja razložne ravnoteže političkih vrijednosti oko pitanja fundamentalne pravednosti koje se tiču općega dobra javnosti. Za razliku od toga nejavni umovi u rasuđivanju imaju različite postupke i metode svojstvene različitim sveobuhvatnim doktrinama. Tako će se neka teološka rasprava o donošenju novoga crkvenog zakona voditi u okviru dogmi i enciklika koje nisu predmet sveukupne javnosti i građana općenito. Pritom je bitno da političke vrijednosti koje su sadržane u javnom umu budu izvedene ili sukladne s učenjima sveobuhvatnih doktrina. To je bitno da bi društvo bilo stabilno uređeno preklapajućim konsenzusom zajedničkih promišljenih uvjerenja, a ne samo dogovorom iz koristi kao što je *modus vivendi*. Nejavni umovi sveobuhvatnih doktrina moraju zagovarati političke vrijednosti koje zagovara i javni um. Javni um razložnom ravnotežom političkih vrijednosti nudi zaključke kad se postave neki problemi pravednosti¹². Sveobuhvatne doktrine ne moraju na isti način podupirati te zaključke kao što podupiru političke vrijednosti, to jest ti zaključci ne moraju biti sukladni ili izvedeni s učenjem tih doktrina. Kao što je već rečeno, doktrina može unutar svoga nejavnog uma posložiti drukčiju ravnotežu političkih vrijednosti nego što čini javni um. Javni um i ne zahtijeva da ta ravnoteža bude jednako posložena. Katoličanstvo iz svoga učenja može izvesti sve političke vrijednosti koje smo u slučaju pobačaja predstavili, ali to ne znači da ono mora isto tako prihvatiti pravo na pobačaj koje javni um izvodi upravo iz tih vrijednosti. Katolici imaju zajamčeno pravo da ne prakticiraju pravo na pobačaj i na političku borbu protiv toga prava. Upravo to i jest smisao deliberativne demokracije, da se vodi rasprava o političkim pitanjima, a pogotovo pitanjima pravednosti. Katolici i drugi protivnici pobačaja i dalje imaju pravo nastaviti

¹¹ Iako se pojam “nejavni um” odnosi na bilo kakva udruženja, kako ona što ih zovemo doktrinama, tako i znanstvena, pa čak i obitelj, ovdje se bavim samo nejavnim umom udruženja koja se mogu držati sveobuhvatnim doktrinama.

¹² Kažem da to čini javni um, no u stvari to čini vrhovna sudbena vlast, koju u modernim demokracijama čini Vrhovni ili Ustavni sud vođen javnim umom.

svoju argumentaciju protiv toga prava. Javni um od njih zahtijeva da ta argumentacija bude u granicama političkih vrijednosti, a ne u obliku nametanja svoje istine drugim građanima.

U slučaju zabrane pobačaja žena ne bi imala nikakvu slobodu izbora, kao što ima u slučaju ozakonjenja tog prava. Provodila bi se opresivna sila države u ime jedne sveobuhvatne doktrine nad drugim razložnim i racionalnim građanima. Bile bi osujećene ideje samostalnoga planiranja života, društvene osnove samopoštovanja i političke autonomije. Politička vrijednost jednakosti žena bila bi nadjačana vrijednošću u čiju argumentaciju neke od njih uopće ne vjeruju. Ovaj put je pitanje bi li razložni i racionalni građani, a ne doktrine, željeli živjeti u društvu koje zanemaruje te političke vrijednosti i ideje u ime vjerovanja koje nije zajedničko?

Ovo pitanje postaje vrlo bitno i u aktualnim raspravama oko ustava Europske Unije, ali i zakona država članica o pitanju ozakonjenja prava na pobačaj. Naime, rasprava oko spominjanja boga u ustavu EU-a upravo je rasprava u okviru ovoga članka. Europska Unija kao jedno izrazito pluralističko društvo zbog svoje stabilnosti i privrženosti svojih građana koji ne pripadaju religijskim doktrinama mora poštovati ograničenja javnoga uma. Pozivanje na boga i određenu religijsku doktrinu u tom je slučaju nešto za što se ne može ni pretpostaviti da je zajedničko svim građanima na koje se taj ustav odnosi. Jednako je tako još aktualnije pitanje zabrane prava na pobačaj država članica kao što je, primjerice, Irska, ili vrlo jakih tendencija da se te zabrane uvedu, što se u zadnje vrijeme događa u Poljskoj. Ako se te zabrane temelje pozivanjem na vjerovanja sveobuhvatne doktrine kao što je Katolička crkva, tada su uređenja tih država vrlo blizu onoga što Rawls zove 'dobro uređenim hijerarhijama' (*well-ordered hierarchies*) u kojima određena sveobuhvatna doktrina snažno utječe na vladinu politiku i zakonodavstvo. U takvim se uređenjima očito krši ideja razložnosti kao bitna značajka demokracije koja u tim slučajevima postaje jednostavnim načelom vladavine većine, a ne javna argumentacija temeljena na zajedničkim vrijednostima. Ujedno je to i nametanje istine kako je ona shvaćena unutar jedne doktrine građanima koji prihvaćaju drukčije koncepcije dobra, što se u pluralističkim društvima može okarakterizirati kao opresija što je oprečno idejama na kojima se zasnivaju moderne zapadne demokracije.

Zaključno bih dodao da ako postoji razložni konsenzus oko političkih vrijednosti na kojima se temelji politička koncepcija pravednosti, pitanje istinitosti tih vrijednosti ima biti postavljeno i opravdano unutar svake zasebne sveobuhvatne doktrine, a ne u okviru javne političke domene. U javnoj političkoj domeni u kojoj se donose zakoni koji jednako obvezuju sve građane istina treba ustupiti svoje mjesto razložnosti. Moja je namjera u ovom članku bila pokazati da bi dobro uređeno društvo, koje prihvaća činjenicu pluralizma i zbog toga poštuje ograničenja javnoga uma, opravdalo pravo na

pobačaj, a da time ne bi iz javne rasprave isključilo sveobuhvatne doktrine koje to pravo ne zagovaraju.

Literatura

- Baccarini, Elvio, 2001.: Rawls and the Question of Physician – Assisted Suicide, *Croatian Journal of Philosophy*, Vol. I, No. 3, KruZak, Zagreb
- Daniels, Norman, 1996.: *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge
- Prijić-Samaržija, Snježana, 2000.: *Moralno i zakonsko utemeljenje prava na pobačaj*, “Vladavina prava”, 5, 2
- Rawls, John, 1987.: Ideja preklapajućeg konsenzusa, u: Matulović, Miomir (ur.), 1993.: *O liberalizmu i pravednosti*, Hrvatski kulturni dom, Rijeka
- Rawls, John, 1988.: Prvenstvo ispravnoga i ideje dobra, u: Matulović, Miomir (ur.), 1993.: *O liberalizmu i pravednosti*, Hrvatski kulturni dom, Rijeka
- Rawls, John, 1989.: Themes in Kant's Moral Philosophy, u: Freeman, Samuel (ur.), 1999.: *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, MA
- Rawls, John, 1997.: The Idea of Public Reason Revisited, u: Freeman, Samuel (ur.), 1999.: *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, MA
- Rawls, John, 2000.: *Politički liberalizam*, KruZak, Zagreb
- Rawls, John, 2001.: *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge, MA
- Thomson, J. J., Obrana pobačaja, u: Prijić-Samaržija, Snježana (ur.), 1995.: *Pobačaj – za i protiv*, Hrvatski kulturni dom, Rijeka

Nebojša Zelić

PUBLIC MIND AND THE RIGHT TO ABORTION

Summary

The author looks into the questions of the right to abortion and John Rawls' political concept of justice. The political concept of justice was envisioned for modern democratic liberal societies whose main feature is a pluralism of various comprehensive doctrines. That is why its content ought to encompass solely those political values that are common to all citizens, regardless of which doctrines they espouse. The question of the right to abortion is also topical and interesting because its justification has been a bone of contention between various religious doctrines opposing it and the public legislation. The justification of this right in a pluralist society must stem from the public mind's limitations i.e. must be based on the political values that all citizens share. The author builds upon Rawls' opinion on the right to abortion as stated in *Political liberalism*, and argues in favour of this right using this as his starting point. Finally, the article shows how the doctrines opposed to this right can nevertheless accept the political concept of justice and not be regarded as unreasonable or to feel excluded from public debate. In order for them to be reasonable it is essential for them to be accepting of the political values this right may be derived from without accepting the right itself.

Key words: Rawls, right to abortion, political concept of justice, public mind, J. J. Thomson



Mailing address: Filozofski fakultet, Omladinska 14,
HR 51 000 Rijeka. *E-mail:* nebojsaz@yahoo.com