

Izlaganje sa znanstvenog skupa

316.485

327.56

Primljeno: 29. lipnja 2004.

Politika pluralizma i mit općeg dobra

ENES KULENOVIĆ*

Sažetak

Autor se bavi pitanjem pravednog razrješenja sukoba. U prvom dijelu govori o važnosti razrješenja društvenih i političkih sukoba u svakoj zajednici, te o dva pogleda – *monističkom* i *pluralističkom* – na samu narav sukoba. U drugom dijelu govori o trima razinama sukoba – sukobu oko načina života i koncepcija dobra, sukobu oko načina na koji želimo ostvariti opće prihvaćene ciljeve, te na koncu, sukoba oko temeljnih načela pravednosti. U posljednjem djelu razmatram na koji način možemo pristupiti razrješenju sukoba, te koji je od tih pristupa, u svjetlu pluralističkih argumenata, najpravedniji.

Ključne riječi: vrijednosni pluralizam, Isaiah Berlin, karakter sukoba, razrješenje sukoba

*Da postoji samo jedna istina,
ne bismo mogli naslikati stotinu platna na istu temu.*

Pablo Picasso

Uvod

Radnja filma *Misija* smještena je u Južnoj Americi sredinom 18. stoljeća i govori o dva vrlo različita čovjeka, trgovcu robljem Mendози i jezuitskom svećeniku ocu Gabrielu. Nakon što Mendoza u napadaju ljubomore i bijesa ubije vlastitog brata u dvoboju, odluči se izgladniti do smrti. Na zamolbu lokalnog svećenika, otac Gabriel ponudi Mendози da mu se pridruži u izgradnji katoličke misije za Guarani Indijance koji žive u džungli na jedva pristupačnom vrhu planine. Mendoza pristaje, vukući sa sobom svoj oklop i oružje kao dodatnu muku uz težak uspon, te doživi osjećaj iskupljenja nakon što ga Guarani, koji ga prepoznaju kao čovjeka koji ih je prije lovio i prodavao u roblje, pri dolasku u njihovo selo prihvate. Otac Gabriel, nekoliko jezuitskih svećenika i Mendoza

* Enes Kulenović, asistent Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na istraživačkom projektu *Fenomenološka filozofija političkog svijeta*.

koji je u međuvremenu i sam postao jezuit, uspješno izgrade misiju i prijatelje se sa starosjediocima. No, ubrzo i misija i selo bivaju ugroženi kad se umiješaju interesi kolonijalnih sila Španjolske i Portugala, te Katoličke crkve oko podjele teritorija na kojem borave Guarani. Nakon neuspjelih pregovora da se misija i selo ostave na miru i nakon što Indijanci odbiju napustiti područje, Španjolci odluče poslati vojsku. Otac Gabriel i Mendoza odluče ostati uz Indijance, no do rasprave među njima dolazi kad Mendoza odluči iskoristiti svoje ratničke vještine kako bi organizirao Guarane i pružio oružani otpor Španjalcima. Otac Gabriel smatra kako im, kao jezuitskim svećenicima, jedino oružje smije biti molitva i stoga odluči dočekati španjolske vojnike s križem u ruci i molitvom na usnama.

Rasprava između Gabriela i Mendoze jest sukob oko temeljnog moralnog pitanja kako pravedno postupiti u danoj situaciji. Mendoza ne želi samo gledati kako Španjolci ubijaju Guarane i uništavaju misiju pa, iako zna da je oružani otpor protiv tolikog broja vojnika uzaludan, odluči umrijeti boreći se. S druge strane, Gabriel kaže Mendози kako je Bog ljubav, a ne borba, ubijanje i mržnja, te stoga smatra da će, ako pruže oružani otpor, biti isti kao njihovi protivnici. Kako odlučiti tko je u pravu, Mendoza ili Gabriel? Ništa ne mijenja na stvari to je li oružanim otporom doista bilo moguće svladati Španjolce ili ne. Čak i da je postojala mogućnost pobjede, Gabriel bi i dalje smatrao sudjelovanje u bitci pogrešnim. Isto tako, Mendoza je svjestan da su šanse za pobjedu nad Španjalcima nikakve, ali odlučuje se ipak za borbu kako bi, ako već mora umrijeti zajedno s Indijancima, pobio što veći broj neprijatelja. Posrijedi su, dakako, dva potpuno suprotstavljena moralna stajališta. Prvo, koje zagovara otac Gabriel, jest da nasilje rađa nasilje i da onomu koji nas ošamari trebamo ponuditi i drugi obraz. Drugo stajalište, kojim se vodi Mendoza, jest da se nikad ne treba predati i ako smo sigurni da ćemo poginuti, onda trebamo sa sobom u smrt povesti što više neprijatelja. Iako nam se drugo stajalište može činiti više pragmatičnim, osobito ako postoji mogućnost da pobijedimo, možemo li ocijeniti prvo stajalište kao pogrešno? Možemo li za povijesne ličnosti poput Isusa ili Gandhija reći da su bile u krivu? S druge strane, možemo li reći da su spartanski kralj Leonida i njegovih 300 ratnika pogriješili kad su odlučili žrtvovati svoje živote kako bi zadržali nadmoćnu perzijsku vojsku u termopilskom klancu? Isusu i Gandhiju se opravdano divimo na njihovoj sposobnosti da ne mrze i da ne žele upotrijebiti nasilje nad onima koji ih žele uništiti ili porobiti, kao što se divimo Leonidi i njegovim vojnicima na hrabrosti da ostanu na bojištu usprkos sigurnom porazu i smrti.

Ideja kako postoje jednako valjane vrijednosti koje su neusklađene i međusobno sukobljene i kako ne postoji unaprijed određeni način kako da takve sukobe razriješimo u srži je Berlinove teorije *vrijednosnog pluralizma* koji stoji nasuprot prosvjetiteljskom idealu racionalnog konsenzusa oko temeljnih načela pravednosti u političkoj zajednici. U ovom ću se kratkom eseju pozabaviti upravo mogućnošću pravednog razrješenja sukoba. U prvom dijelu govorim o važnosti razrješenja društvenih i političkih sukoba u svakoj zajednici, te o dva pogleda – monističkom i pluralističkom – na samu narav sukoba. U drugom dijelu govorim o trima razinama sukoba – sukobu oko načina života i koncepcija dobra, potom o sukobu oko načina na koji želimo ostvariti općeprihvaćene ciljeve, te konačno, o sukobu oko temeljnih načela pravednosti. U posljednjem dijelu razmatram na koji način možemo pristupiti razrješenju sukoba, te koji je od tih pristupa, u svjetlu pluralističkih argumenata, najpravedniji.

Razrješenje sukoba kao glavna zadaća politike

Prema liberalnom shvaćanju, jedna od glavnih zadaća politike jest razrješenje društvenih sukoba. Cinici bi rekli da je jedna od glavnih zadaća politike stvaranje sukoba, no kad govorimo o politici kao o normativnom pojmu, kao o onome što bi ona trebala uistinu biti, liberalno shvaćanje politike čini se prihvatljivim. Iz tog shvaćanja proizlazi i liberalno razumijevanje moderne države ponajprije kao arbitra u međusobnim sporovima njezinih građana, arbitra koji ima legitimni monopol na primjenu sile u sprječavanju ili razrješenju sukoba. Stoga nas ne treba čuditi da je znatan dio suvremene političke teorije u velikoj mjeri zaokupljen pitanjem uvjeta i procedure pravednog razrješenja sukoba.

Prvo pitanje na koje trebamo odgovoriti jest – zašto uopće dolazi do sukoba između pojedinaca ili društvenih grupa? Na to pitanje možemo ponuditi dva odgovora koja ću, slijedeći Berlina, nazvati *monističkim* i *pluralističkim*. Monistički argument počiva na pretpostavci da za jedan etički ili politički problem postoji samo jedno valjano rješenje te će svi ljudi koji promišljaju i djeluju racionalno doći do istog odgovora. Kad dođe do sukoba između dvije strane, moguće je da jedna od njih bude u pravu ili da obje budu u krivu, ali ne i da obje budu u pravu. Prema monističkom određenju, racionalnosti sve istinski racionalne vrijednosti i iz njih izvedeni interesi i zahtjevi su kompatibilni. Čak i kad se čini da su dva valjana principa u sukobu, postoji univerzalna hijerarhija vrijednosti utemeljena u umu s pomoću koje možemo razriješiti takve moguće sukobe. No, ako su vrijednosti i ciljevi svih racionalnih osoba u međusobnom skladu ili jasno određenom hijerarhijskom odnosu, zbog čega uopće dolazi do sukoba među ljudima? Upravo zbog toga što svi ljudi ne djeluju racionalno, nego su često vođeni nagonima, strastima, predrasudama, prizemnim i sebičnim interesima, te ostvarenjem osobnog zadovoljstva na račun drugih. No, zahtjeve ljudi koji djeluju na takav način možemo slobodno nazvati pogrešnima ili nepravednima i stoga ih zanemariti. Ovaj je argument u srži svih utopijskih projekata i onoga što ću nazvati mitom općeg dobra – bez obzira na to je li riječ o Platonovoj *Državi*, Moreovoj *Utopiji*, Rousseauovu konceptu opće volje, Smithovoj nevidljivoj ruci ili Marxovu besklasnom društvu – ideji da je istinski pravedna zajednica ona u kojoj nema bitnih sukoba među njezinim članovima i u kojem su svi legitimni interesi i zahtjevi u međusobnoj harmoniji. Kako kaže Berlin, ovaj stav počiva na pretpostavci da sva istinska rješenja za sve prave probleme moraju biti kompatibilna: i više od toga, ona se moraju uklapati u jedinstvenu cjelinu; jer to je ono na što se misli kad ih se naziva racionalnim, a svijet harmoničnim (Berlin, 2000.). Stoga, glavno je pitanje monističke političke teorije kako najbezbolnije i najpravednije postići društvenu harmoniju. To pitanje je “(...) utemeljeno u optimističkom stavu – koji je u srcu metafizičkog racionalizma – da sve dobre stvari moraju biti kompatibilne, te su stoga sloboda, red, znanje, sreća (...) kompatibilni, i možda čak pretpostavljaju jedno drugo u sistematiziranom sustavu. No, ovaj stav nije samorazumljivo istinit (...) on je možda jedan od najmanje uvjerljivih stavova što su ga su zastupali znameniti i utjecajni mislioci” (Berlin, 1999.: 255).

Stoga, nasuprot monizmu, vrijednosni pluralizam tvrdi kako postoje jednako valjane vrijednosti i racionalno utemeljeni interesi koji nisu nužno uskladivi, te mogu biti čak i međusobno isključivi. Pluralisti ne brane relativističku poziciju, te smatraju kako postoje iracionalni i nelegitimni zahtjevi koji počivaju ili na zanemarivanju i falsificiranju

empirijskih činjenica ili su logički nekonzistentni i nekoherentni. No, istodobno, pluralizam odbacuje monističku pretpostavku prema kojoj su svi valjani ciljevi i sve istinske vrijednosti nužno u međusobnom skladu, te određenje racionalnosti prema kojem je sukob između racionalno utemeljenih zahtjeva nemoguć zbog toga što u dubini ljudskog razuma postoji samo jedan univerzalno valjani odgovor na jedan mogući problem. Berlin kaže: “jasno je da se vrijednosti sukobljavaju ... vrijednosti se mogu sukobljavati i unutar samog pojedinca; iz toga ne slijedi da su neke od njih ispravne, a druge pogrešne” (1990.: 12). Dakle, za razliku od monista, za pluraliste je moralni i politički sukob neizbježan, baš kao što je tragičan izbor između suprotstavljenih vrijednosti i različitih dobara – tragičan utoliko što koju god opciju izabrali, naš izbor podrazumijeva određeni gubitak – neizostavan dio politike. Berlinovim je riječima “pojam savršene cjeline, konačnog rješenja u kojem sva dobra koegzistiraju, ne samo neodrživ – to je truizam – već i konceptijski nekoherentan (...) neka od Velikih Dobra ne mogu živjeti zajedno (...) osuđeni smo da biramo, a svaki izbor može uključivati nepovratni gubitak” (1990.: 13). Prema ovom pristupu, glavno pitanje političke teorije kako svesti na minimum žrtvovanje određenih vrijednosti i dobara.

Narav sukoba

Drugo pitanje kojim bih se želio pozabaviti jest pitanje razina sukoba koje se mogu pojaviti unutar određene političke zajednice. Prvi sukob bio bi sukob između različitih svjetonazora i koncepcija dobra. Pojedinci i grupe u zajednici često imaju različite poglede na svijet i različite ideje oko temeljnih koncepata – primjerice, pitanja o postojanju i prirodi Boga, određenja čovjeka, estetičkih i etičkih kategorija, seksualnosti i, općenito govoreći, shvaćanja dobrog života. One koji po tom pitanju drže monističku poziciju danas obično smatramo fanaticima – bez obzira na to jesu li posrijedi vjerski fanatici koji smatraju da samo vjera u pravog Boga i određen način života vode ka vječnom spasenju ili ideološki fanatici koji smatraju ispravnom samo potporu posve određenom političkom projektu. Ako postoji isključivo jedan ispravan svjetonazor, isključivo jedna prava vjera, jedan valjan skup vrijednosti ili samo jedan model života koji možemo nazvati vrijednim, posve je opravdano izvesti na pravi put, ako treba i silom, one koju su zastranili. Paternalistički im nalažući kako trebaju živjeti mi radimo za njihovu korist jer oni sami, na žalost, zbog toga što su u zabludi, nisu dovoljno razumni, vođeni prizemnim strastima i nagnućima nisu spremni spoznati istinu i stoga rade protiv vlastitog dobra i dobra svih ljudi.

Posve suprotno tome je pluralističko stajalište koje je u srži modernih liberalno-demokratskih društava i prema kojem postoje različita, neusporediva i često neusklađiva vjerovanja i shvaćanja dobrog života koja možemo smatrati valjanima i vrijednima. Jedna od glavnih vrijednosti liberalnih društava jest da osiguravaju pravni i politički okvir unutar kojega ljudi različitih pogleda na svijet – vjernici i ateisti, askete i hedonisti, heteroseksualci i homoseksualci, konzervativci i liberali, tradicionalisti i ekscentrici – mogu ostvariti svoje koncepcije dobra bez upletanja drugih. Jedino je ograničenje to da ostvarenjem naše koncepcije dobra ne smijemo izravno ugrožavati druge. To je ono što Rawls misli kad govori i prioritetu prava nad dobrom i kad tvrdi da “zajedništvo društva i prihvaćanje zajedničkih institucija od strane njegovih građana ne počiva na

predstavljanju jednoga racionalnog koncepta dobra, nego na dogovoru što je pravedno za slobodne i jednake moralne osobe s različitim i suprotstavljenim koncepcijama dobra” (prema Plant: 1991.: 74). Vezu između liberalnih institucija i vrijednosnog pluralizma objašnjava Joseph Raz kad kaže kako je liberalizam predan moralnom pluralizmu, tj. stavu prema kojem postoje mnogi vrijedni i valjani odnosi, dužnosti i planovi života koji su međusobno nekompatibilni” (Raz, 1982.). Ovo stajalište ima korijene u Kantovoj napomeni da ne postoji univerzalni recept za ostvarenje osobne sreće (prema Plant, 1991.: 74) i njegovu argumentu o tome da temeljno dostojanstvo čovjeka proizlazi upravo iz njegove sposobnosti da kao moralno biće može bez prisile i nesmetano birati vlastite ciljeve, kao i Millove teze o vrijednosti raznolikosti i originalnosti nasuprot osrednjosti i uniformnosti, vrijednosti “slobode ukusa i težnji, izgrađivanja plana našega života” i ostvarivanja svoga dobra “na svoj vlastiti način” (Mill, 1988.: 120). Ova su dva principa u srži pojma neutralnosti države što ga zagovaraju suvremeni liberali. Neutralnost ovdje ne podrazumijeva da se koncepti i institucije koje zagovaraju liberali mogu legitimirati apriornim univerzalnim argumentom koji je objektivian i neovisan o bilo kojoj filozofskoj ili moralnoj tradiciji. Naprotiv, pluralistički liberali priznaju kontingentnost, te posve određeni povijesni i kulturni kontekst unutar kojega su norme, politički model i institucije koje oni zagovaraju stvorene i razvijene. Neutralnost države, dakle, ne znači da zakoni i politike trebaju ili uopće mogu biti neovisni o svakoj filozofskoj, religijskoj ili moralnoj doktrini, nego da država ima dužnost stvoriti pravni i politički okvir unutar kojeg svaki pojedinac može, bez upletanja drugih ili same države, donijeti presudne odluke u svojem životu.

No, za razliku od pitanja u kojima pojedinci trebaju odlučiti samostalno i koja stoga potpadaju u privatnu sferu – recimo, pitanja o vjeri u Boga ili seksualnosti – postoje i pitanja koja su po svojoj naravi javna jer se tiču svih ili velike većine građana, kao što su to odluke o javnim politikama ili temeljnim načelima pravednosti. Druga razina sukoba o kojoj ću govoriti jest ona kad građani ili različite grupe u zajednici imaju drukčija shvaćanja društvenih prioriteta. Ako se svi građani i mogu složiti oko toga da su sloboda, jednakost, sigurnost, solidarnost ili pravednost valjane vrijednosti, to ne znači da se slažu oko njihove hijerarhije, tj. kojoj od njih i do koje mjere treba dati prednost kad se dvije ili više njih nađe u sukobu – recimo, sloboda i jednakost, milost i pravednost, sigurnost i privatnost. Ovaj se problem pojavljuje u raspravama oko fiskalnih pitanja i javnih politika gdje treba odlučiti treba li više resursa uložiti u obrambene snage ili obrazovanje, sponzoriranje kulturnih manifestacija ili socijalnu pomoć nezaposlenima, zaštitu okoliša ili ekonomski razvoj. Dobar primjer ovoga problema su aktualne rasprave u velikom broju europskih država oko reformi visokog obrazovanja i zdravstva – ako studenti i bolesnici trebaju plaćati obrazovne ili medicinske usluge većim dijelom iz vlastitog džepa, to će skoro sigurno osigurati veću kvalitetu tih usluga, ali istodobno to znači da će ta kvaliteta biti dostupna samo onima koji to mogu i platiti.

Do sukoba u ovim pitanjima dolazi zbog ograničenosti resursa – novca, ljudi, prostora ili vremena, te je glavna zadaća javnih politika odlučiti kako raspodijeliti ograničene resurse i odrediti ciljeve koji trebaju imati prioritet. Monistički pristup razrješenju ovog problema bio bi da odlučimo na temelju jedne vrijednosti (recimo, slobode ili jednakosti), tj. principa (primjerice, utilitaristički princip najveće sreće za najveći broj) za koji smatramo da treba imati prednost nad svima ostalima. Nasuprot tome, pluralistički bi pristup značio da, uzevši u obzir interese svih uključenih strana, pokušamo postići

najprihvatljiviji kompromis. Kompromis, dakako, podrazumijeva da su zahtjevi obje strane valjani, ali ne do kraja pomirljivi, te će svaka strana morati prihvatiti određeni gubitak i žrtvovati dio svojih interesa.

Treća razina sukoba odnosi se na sukobe oko načela pravednosti. Ti se sukobi razlikuju od sukoba u javnim politikama u tome što se referiraju na shvaćanje temeljnoga pravnog i političkog okvira određene političke zajednice i u tome što je u tim pitanjima puno teže ili čak i nemoguće postići kompromis utoliko što su različita načela pravednosti često međusobno neusklađiva. Nije posrijedi, dakle, sukob oko toga koju metodu ili koja sredstva upotrijebiti kako bismo što bezbolnije ostvarili općeprihvaćeni cilj, nego sukob oko samoga cilja koji želimo ostvariti. Prema monističkoj formuli, ciljevi racionalnih osoba ne mogu biti međusobno isključivi. Ta je formula možda najdosljednije izložena u Rousseauovu konceptu opće volje i Kantovu pojmu kategoričkog imperativa, te kod ranog Rawlsa u njegovoj ideji izvornog položaja, gdje do temeljnih načela pravednosti dolazimo apstrahiranjem od onih osobnih karakteristika – spola, boje kože, vjere, inteligencije, fizičke snage, ljepote, zdravlja, ambicija, profesije, socijalnog statusa, pa čak i ideje dobroga života ili osobne sreće – koje bi nas mogle potaknuti da bismo načela pravednosti na temelju osobnoga, a ne općeg interesa. Prema njima biti racionalan znači zanemariti svoje kontingentne i partikularne vrijednosti i interese, te uzeti u obzir samo univerzalne norme koje su zajedničke svim umom obdarenim osobama. Za njih, iako nije ispravno tvrditi da postoji samo jedno racionalno i ispravno shvaćanje dobroga života ili osobne sreće, univerzalan odgovor moguće je pronaći kad je riječ o temeljnim moralnim vrijednostima i pitanju temeljne društvene pravednosti.

Pluralisti ne negiraju sposobnost ili važnost odmaka od isključivo vlastitoga gledišta i osobnih interesa kad želimo raspravljati o općim načelima pravednosti. No, suprotno monističkoj formuli, smatraju da nas takav odmak od vlastite pozicije ne dovodi u položaj neutralnog promatrača i ka univerzalnom, općevrijedećem odgovoru na pitanja društvene pravednosti, nego nam omogućuje da sagledamo stvari iz tuđe perspektive. To je ono što Vico misli pod pojmom *entrare* ili Herder pod pojmom *Einfühlen*, tj. ono što Berlin naziva simpatetičkom imaginacijom (1990.: 11) – sposobnošću da uronimo u drugi svjetonazor ili drugu kulturu i sagledamo stvari iz drukčije perspektive. Za razliku od prosvjetiteljskog ideala umne osobe kao one koja se skriva u svakome čovjeku i koja nalaže svim ljudima univerzalne moralne zakone, Berlin tvrdi da “ne postoji temeljno, čisto, prirodno biće koje izranja jednom kad odbacimo sva umjetno stvorena vjerovanja, običaje, vrijednosti, načine života i ponašanja koji su bili nametnuti ovom čistom, prirodnom biću. To je ono što mislim pod poricanjem predodređene ljudske prirode: ne vjerujem da su svi ljudi u svojem najvažnijem određenju isti “ispod kože”, točnije, vjerujem da je raznolikost dio ljudske egzistencije” (prema Galipeau, 1994.: 54).

Stoga, odmakom od vlastite pozicije ne možemo se staviti u poziciju svih nego samo u poziciju drugih. Na prvi pogled može izgledati kao da je posrijedi druga strana iste medalje, drukčiji način da kažemo isto, no razlika između monističke i pluralističke strategije ide puno dublje. S jedne strane, nužan rezultat je racionalni konsenzus prihvatljiv svim racionalnim osobama, a s druge strane uvid da postoje vrijednosti, argumenti i načela suprotstavljena našima koja nisu ništa manje racionalna i valjana. Budući da pitanja o temeljnim načelima pravednosti u zajednici najčešće imaju ili-ili karakter, tj. iziskuju univerzalan i jednoznačan odgovor velika je razlika, kako upozorava Ber-

nard Williams (2001.: 100), hoćemo li onima čije shvaćanje pravednosti nije prihvaćeno od strane većine reći, kao što je to Rousseau želio (1993.: 103), da su se našli na strani gubitnika zbog toga što su njihovi zahtjevi bili iracionalni i nepravedni ili pak priznati njihove zahtjeve kao opravdane i valjane, te prihvatiti da je gubitak i žrtvovanje određene vrijednosti, na žalost, nužna posljedica mirnog suživota u svakoj zajednici.

Dobre primjere nemogućnosti univerzalnog konsenzusa oko temeljnih pitanja pravednosti navodi Alasdair MacIntyre u drugom poglavlju svoje knjige *After Virtue* kad govori o racionalno utemeljenim, ali nepomirljivim pozicijama oko pitanja pravednoga rata, pobačaja, te privatnih škola i privatne medicinske prakse (MacIntyre, 1985.: 6-7). Dakako, sukob između Mendoze i oca Garbriela o kojem sam govorio na početku eseja možemo također uzeti kao slučaj gdje nije moguće odrediti koja je pozicija pravednija. No, ja ću navesti primjer iz rasprave između Rawlsa i Nozicka koja je u velikoj mjeri označila američku političku teoriju sedamdesetih godina 20. stoljeća. Dio drugoga Rawlsova načela pravednosti koji jamči redistribuciju dobara u korist onih najgora stojećih u društvu temelji se na racionalnom uvjerenju da je posjedovanje prirodnih talenata, upravo kao i imovinski status obitelji u kojoj smo rođeni, naš spol ili boja kože, stvar slučajnosti, tj. okolnosti na koje nikako nismo mogli utjecati, te stoga nejednaka obdarenost prirodnim talentima ne bi smjela biti razlogom velikih materijalnih nejednakosti. Prirodnu nepravdu možemo i trebamo ispraviti putem socijalne redistribucije dobara (Rawls, 1971.: 60). Nasuprot tome, Nozick, Rawlsov kolega s Harvarda, nudi ništa manje uvjerljiv argument prema kojem na svoje prirodne talente možemo gledati kao na svoje vlasništvo, te bi oduzimanje plodova našeg talenta bez našeg pristanka značilo nelegitimno oduzimanje našeg vlasništva (Nozick, 1974.: 169).

Bilo bi pogrešno reći da je jedan od ovih dvaju stavova neutemeljen, pogrešan ili iracionalan, napose ako jedini argument koji možemo ponuditi počiva na monističkoj pretpostavci koja tvrdi da, budući da su ova dva stava međusobno isključiva, jedan od njih mora biti pogrešan.

Razrješenje sukoba

Pitanje koje ne bismo smjeli zaobići kad raspravljamo o naravi sukoba jest kako je moguće razriješiti moguće društvene sukobe. Najprije, moguće je da one koji se ne slažu s nama jednostavno uništimo ili im zaprijetimo uništenjem ako ne prihvate našu poziciju. Tu bismo opciju mogli smatrati pravednom samo u slučaju da smo spremni prihvatiti zastrašujući Trazimahov argument da je pravednost korist jačega (Platon, 1997.: 56). Nadalje, moguće je da, prema unaprijed određenim pravilima, razriješimo sukob silom, kao što je to, primjerice, slučaj s dvobojem. Glavni problem tog rješenja jest u tome što će pobjednik gotovo sigurno biti onaj koji je vještiji u nečemu što ni na koji način nije povezano s time tko je u pravu, a tko u krivu – recimo, u mačevanju ili pucanju iz pištolja. To možemo smatrati pravednim samo ako vjerujemo u određeni koncept božje ili kozmičke pravde prema kojem će onaj tko je u pravu nužno pobijediti, neovisno o njegovu umijeću pucanja iz pištolja ili baratanja mačem. Treća bi opcija bila da obje strane prihvate kako je rizik međusobnog uništenja previsok te se odluče za određeni *modus vivendi*, tj. da ostave sukob nerazriješenim, i toleriranje druge strane. Kako upozorava Brian Barry, ovo rješenje funkcionira samo pod pretpostavkom da obje

strane pridaju dovoljnu važnost društvenom miru i da je odnos snaga takav da se ni jedna strana ne usudi pokušati uništiti svoga protivnika zbog prevelike vjerojatnosti da bi to moglo dovesti do njihova vlastitoga uništenja (Barry, 1991.: 26–27). Četvrta je mogućnost da prema unaprijed određenim pravilima neutralni arbitar koji nema izravan interes da jedna od strana pobijedi odluči tko je u pravu, a tko u krivu. Primjer takvog arbitra bio bi sudac u pravnom postupku ili sudac u sportskom natjecanju. Još jedno moguće rješenje spora mirnim putem jest da pokušamo uvjeriti drugu stranu u ispravnost naše pozicije putem propovijedi, tj. monologa kojim ćemo dokazati drugoj strani zašto je racionalno, ispravno i u njezinu interesu prihvatiti naš stav. Dobar primjer takvog pristupa bio bi katolički misionar.

Kroz sva ova rješenja, bila ona nasilnoga ili miroljubivoga karaktera, provlači se monistička teza o postojanju isključivo jednoga valjanog rješenja sukoba. Mnogi su sukobi uistinu takvi – jedna je strana svakako u krivu – recimo, u krivičnom postupku ili sportu. No, niti jedno od ovih rješenja ne čini se prihvatljivim u onim slučajevima o kojima govore pluralisti, gdje obje strane zastupaju nesumjerljive i nepomirljive vrijednosti. Moguće rješenje takvih sporova bilo bi prepuštanje slučajnosti – bacanjem novčića ili kocke. No, kad su posrijedi važna društvena i politička pitanja poput javnih politika ili načela pravednosti, takvo se rješenje čini neozbiljnim. U tom je slučaju najpravednije rješenje otvoreni dijalog, tj. princip *audi alteram partem* – čuti drugu stranu (Hampshire, 2000.: 8). Taj je pristup u srži onoga što se u etici naziva teorijom diskursa, a u političkoj filozofiji deliberativnom demokracijom. U temelju je tog pristupa naša spremnost da prihvatimo sugovornika kao ravnopravnog, poslušamo različito mišljenje i da, ako se pokaže potrebnim, promijenimo vlastitu poziciju – ono što Iris Marion Young naziva razumnošću (*reasonableness*) (2000.: 26). No, je li dijalog uistinu pluralističkog karaktera ovisi o tome s kojom pretpostavkom sugovornici ulaze u raspravu. S jedne strane, mogu poći od monističke pretpostavke da je samo jedno moguće rješenje sukoba najbolje, najpravednije i najracionalnije, te je stoga svrha dijaloga, nakon što preispitamo sve mogućnosti stvoriti konsenzus oko toga rješenja. Onda, kako kaže Berlin, “u društvu u kojem su zajednički ciljevi univerzalno prihvaćeni, problem može biti jedino pitanje sredstva, koja su sva rješiva tehnološkim metodama” (1990.: 15). S druge strane, mogu krenuti s pluralističkom pretpostavkom da, nakon što isključimo rješenja koja su uistinu iracionalna, neutemeljena ili logički nekonzistentna, postoji mogućnost da se nećemo moći složiti oko najpravednijega i najracionalnijega rješenja, te morati prihvatiti da ćemo, za koje god se rješenje odlučili, izgubiti nešto vrijedno. Berlin upozorava “kad se takve nedoumice pojave, jedna je stvar reći da se mora poduzeti svaki napor da bi ih se razriješilo, a posve druga da je *a priori* sigurno da se ispravno, konačno rješenje mora uvijek, u principu, moći otkriti – nešto što je izgleda starija racionalistička metafizika garantirala” (1990.: 55).

Tu se možemo vratiti na razliku između monističkoga i pluralističkoga određenja racionalnoga rješenja i reći kako je racionalni diskurs o kojem govore zagovornici deliberativne demokracije istinski pravedan onda kada ne inzistira na konsenzusu oko pitanja općega dobra i kad nije nužno, kako kaže Joshua Cohen, “osigurati dogovor između svih koji su predani slobodnom dijalogu između jednakih” (1997.: 147). Treba prihvatiti da nam čak i Habermasov recept “snage boljeg argumenta” (1975.: 108) ne može pomoći kad smo suočeni s dva ili više argumenta od kojih ni za jednoga ne možemo ustvrditi da je bolji. Ako su pluralisti u pravu onda je republikanski ideal općega dobra

kao onih politika i načela pravednosti koje, nakon javne rasprave, svi racionalni građani mogu bezrezervno prihvatiti u stvari mit. “Ako su, kao što vjerujem, ciljevi kojima ljudi teže mnogobrojni, i ako svi od njih nisu u principu spojivi jedni s drugima, onda se mogućnost sukoba – i tragedije – nikada ne može u potpunosti ukloniti iz ljudskog života, bilo osobnog ili društvenog. Nužnost da se odabere između apsolutnih zahtjeva tada je neminovna karakteristika situacije u kojoj se nalazi čovjek (Berlin, 2000.: 283). Ako su gubitak i žrtvovanje određenih dobra i vrijednosti u zajednici neizostavan dio politike, pojam općega dobra treba ostati rezerviran samo za ona prava i slobode pojedinaca koje im omogućuju da nesmetano ostvaruju vlastitu koncepciju dobrog života, te potporu onim institucijama koje osiguravaju prostor unutar kojega građani mogu slobodno iznijeti svoje zahtjeve i uključiti se u dijalog sa svojim sugrađanima. To je ono što misli Stuart Hampshire kad tvrdi kako ne trebamo pokušavati odrediti jednoznačan sadržaj načela pravednosti, nego stvoriti okvire za pravednu proceduru razmatranja pitanja dobra svih građana (2000.: 4). Ako odbacimo ideju monolitnog koncepta općega dobra, “najbolje što se može učiniti, kao opće pravilo, jest održati privremeni ekvilibrij koji će spriječiti pojavljivanje očajničke situacije neizdrživog izbora – to je prvi uvjet pristojnog društva” (Berlin, 1990.: 18).

Literatura

- Barry, Brian, 1991.: How Not To Defend Liberal Institutions, u: *Liberty and Justice (Essays in Political Theory 2)*, Clarendon Press, Oxford: 23-39
- Berlin, Isaiah, 1990.: The Pursuit of the Ideal, u: *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton University Press, New Jersey
- Berlin, Isaiah, 1999.: From Hope and Fear Set Free, u: *Concepts and Categories*, Pimlico, London
- Berlin, Isaiah, 2000.: *Četiri eseja o slobodi*, Feral Tribune, Split
- Cohen, Joshua, 1997.: Deliberation and Democratic Legitimacy u: Gooding, R.E./ Pettit, P. (ur.), *Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford: 143-155
- Galipeau, Claude J., 1994.: *Isaiah Berlin's Liberalism*, Clarendon Press, Oxford
- Habermas, Jürgen, 1975.: *The Legitimation Crisis of Late Capitalism*, Beacon Press, London
- Hampshire, Stuart, 2000.: *Justice is Conflict*, Princeton University Press, New Jersey
- MacIntyre, Alasdair, 1985.: *After Virtue*, Duckworth, London
- Mill, J. S., 1988.: O slobodi, u: *Izabrani politički spisi I*, Informator, Zagreb
- Nozick, Robert, 1974.: *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books Publishers, New York
- Platon, 1997.: *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb
- Plant, Raymond, 1991.: *Modern Political Thought*, Blackwell Publishers, Oxford
- Rawls, John, 1971.: *Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
- Raz, Joseph, 1982.: Liberalism, Autonomy and the Politics of Neutral Concern, *Midwest Studies in Philosophy*, 7

Rousseau, J. J., 1993.: O društvenom ugovoru, u: *Politički spisi*, Informator, Zagreb

Williams, Bernard, 2001.: Liberalism and Loss, u: *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York Review Books, New York

Young, Iris Marion, 2000.: *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford

Enes Kulenović

*POLITICS OF PLURALISM AND THE MYTH OF THE COMMON
GOOD*

Summary

The author deals with the issue of the just conflict resolution. The first part of the article is devoted to the analysis of the importance of resolving social and political conflicts in every community. It also tackles the two views – *monistic* and *pluralistic* – of the very nature of conflict. The second part looks into the three levels of conflict – the conflict concerning the way of life and the concept of the good, the conflict regarding the manner in which we want to accomplish universally accepted goals and, finally, the conflict surrounding the fundamental principals of justice. In the last part the author analyses the methods we can adopt in conflict resolution and discusses which of those approaches is most righteous from the point of view of pluralism.

Key words: value pluralism, Isaiah Berlin, character of conflicts, conflict resolution



Mailing address: Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, HR 10000
Zagreb. *E-mail:* ekulenovic@email.htnet.hr