

Izlaganje sa znanstvenog skupa

321.7.01

1 Rawls, J.

Primljeno: 8. ožujka 2003.

Zašto Rawls nije kantovac?

DAVOR RODIN*

Sažetak

Autor polazi od tvrdnje da Rawls ne može biti kantijanac, budući da se – za razliku od Kanta, suočio s pluralizmom suvremenog inovativnog društva u kojem se pojedinci ne diferenciraju samo tradicijama, već i *inovacijama* na egzistencijalne *dobitnike* i *gubitnike*. Rawls misli da se ta činjenica pluralizma može samo *a posteriori* politički regulirati, tako da je se permanentno kultivira do građanima prihvatljivoga političkog, moralnog i pravnog poretka koji legitimira nejednakosti među građanima. Pojedinci su tako povezani u političku zajednicu pravdom shvaćenom kao *fairness*. U ovome tipu pravde građani međusobno priznaju nejednakosti jer žive u situaciji neizvjesnosti ili neodređenosti za koju autor smatra da je *condicio humana* u inovativnom društvu. U takvim uvjetima, zaključuje autor, *fairness* je sposobnost susreta s nepoznatom nepravdom.

Ključne riječi: inovativno društvo, Kant, pluralizam, pravda kao *fairness*, Rawls

Razdoblje nakon Drugoga svjetskoga rata karakterizirano je razvitkom države blagostanja. Taj tip državne politike razorio je stare interesne strukture klasnoga društva te pridonio konačnome prodiru konzumentskoga mentaliteta kao i razvoju stanovništva bez istaknutih političkih i moralnih svojstava i jasno profiliranih socijalnih i političkih interesa (“ljudi bez svojstava”, “gomila osamljenika”)¹. Uniformna politički nediferencirana priroda narodnoga suverena iz koje iskaču još samo brojnije nacionalne ili vjerske manjine, te stranci i gosti, na drugome političkom polu generira jako diferenciranje programa političkih stranaka, koje tu široku, sivu socijalnu zonu bez značajnih moralnih i političkih razlikovanja diferenciraju medijskom *agitacijom odozgo*. Dok smo u dvadesetim godinama 20. stoljeća u doba totalitarnih pokreta bili suočeni sa strategijama uniformiranja i homogeniziranja klasno diferenciranoga građanstva na programu klasnoga ili nacionalnoga jedinstva (jednostranačje), nakon Drugoga svjetskoga rata susrećemo se

* *Davor Rodin*, redoviti profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetu Metodologija društvenih znanosti.

¹ Gomilu osamljenika opisao je David Riesmann, a čovjeka bez svojstva Robert Musil.

sa strategijama razbijanja toga uniformiranoga narodnog suverena kako bi se spriječila realna mogućnost da se narod odazove sirenskom zovu ma kakve totalitarne ideologije koja bi se propagandom lako nametnula. Kao brana pred tom opasnošću lake medijske homogenizacije masa razvila se u nastavku 20. stoljeća strategija pluralizacije bezličnošću homogeniziranoga građanstva s pomoću brojnih političkih stranaka, koje odozgo medijski diferenciraju narodnog suverena, kako vlast ne bi nanovo izručio *jednom* pastiru.

Tako se pokazuje da višestranačje ponajprije ima funkciju sprječavanja lake homogenizacije biračkoga tijela koja bi dovela do stanja koje više ne bi bilo moguće parlamentarno kontrolirati, jer masovnoj, ili narodnoj demokraciji nije potrebna parlamentarna “brbljaonica”, ona “zna” što je njoj dobro, samo joj to treba jasno reći.

Postavlja se pitanje: mogu li suvremene stranke odustati od starih nagona za totalnom ideološkom mobilizacijom biračkoga tijela? Prema Beymeu, *sadržaj minimalnoga konsenzusa* među strankama u kartelu jest očuvanje monopola nad državom i istodobno sprječavanje zauzimanja državne vlasti od bilo koje svenarodne stranke unutar ili izvan stranačkoga kartela. Riječju, stranke ne reprezentiraju narodnu volju, nego je politički formiraju i transformiraju. Imamo li to na umu, tada postaje jasno kako je sofisticirana suvremena politička igra unutar granica proturječnoga liberalno-demokratskog ustavnoga modela vladavine. Ta je igra uopće moguća samo zato što je u strankama sazrela svijest da se moraju distancirati od narodnoga suverena, kako bi ga spriječile i ograničavale u njegovoj legitimnoj suverenoj volji moguće totalne *homogenizacije* ili *anarhije*. Suvremene se političke stranke ne žele identificirati ni s narodnom voljom ni sa slobodnim pojedincima, nego se od njih diferenciraju kao poseban politički sustav s vlastitom samoreferentnom strukturom i vlastitim pravilima djelovanja. Imamo li na umu ovu paradoksalnu ulogu stranaka u višestranačkoj državi: njihovo laviranje između *diove vlasti i svevlasti*, tada postaje razumljivom i sofisticirana igra teatralnog nadmetanja i međusobna suprotstavljanja stranaka u parlamentima i javnosti, i zakulisna dogovaranja daleko od oka javnosti. Iz svega proizlazi da liberalna demokracija nije lak, a još manje savršen ili siguran oblik vladavine. Postavlja se stoga pitanje, u kojemu se pravcu razvija suvremena parlamentarna liberalno-demokratska višestranačka država, te kako i je li moguće i dalje ju održavati kao podnošljiv oblik vladavine? Odgovorom na ovo pitanje omogućilo bi se dvoje: *prvo*, otklonio bi se stalni prigovor lijevih i desnih radikala i izvanparlamentarne opozicije kako je parlamentarizam delegitimiran, jer je narodni suveren zasićen politikom permanentne manipulacije od strane kartela stranaka; *drugo*, otklonio bi se strah da se kriza parlamentarizma i liberalne demokracije može rasplesti samo prema novoj varijanti totalitarizma, despotizma i diktature. Postavlja se pitanje: Je li eventualno moguć neki drugi rasplet, te je li moguću krizu parlamentarne liberalne demokracije moguće “riješiti” izvan oprobanih klišeja *totalitarizma, diktature i izvanrednoga stanja*? Na ovo je pitanje, na temelju iskustva američke demokracije, pokušao odgovoriti John Rawls svojom *liberalnom* teorijom pravde kao *fairness*, a *komunitaristi* obnovom starih teorija *općega dobra*. Rawls nije imao pred sobom samo navedene probleme pluralističke višestranačke demokracije, nego i američko multikulturalno društvo koje dodatno komplicira probleme parlamentarne demokracije pitanjem o položaju različitih kulturnih grupa u političkoj zajednici. Imamo li na umu skicirane odnose između inovativnog *a rent seeking society* i kartela *političkih stranaka* kao dvaju različitih sustava (monopola) unutar suvremenoga civilnoga društva koji su transformi-

rali tradicionalna sredstva ekonomske i političke konkurencije (konkurencija inovacijama a ne socijalnim statusom), tada se pokazuje da teoretičari tradicionalne liberalne demokracije nisu shvatili Rawlsovu intervenciju u ovo novo stanje stvari. Nije bilo uzeto u obzir kakve razorne diferencijacije prijete *neokapitalističkom inovativnom društvu* u kojem se politička i ekonomska konkurencija bipolarno konstituiraju na *konzervativne* i *progresivističke* snage koje se u jagmi za *inovacijama* kao bitnom *resursu* vlasti i blagostanja diferenciraju kao egzistencijalni *dobitnici* i *gubitnici*. Ovo razvrstavanje na dobitnike i gubitnike pogađa sve slojeve američkoga društva i nije rezervirano samo za klasično određene siromahe. O tom nerazumijevanju svjedoče permanentna svođenja Rawlsove koncepcije pravde na tradicionalnu europsku filozofiju politike, na Kanta i Hegela koji su pred sobom imali društvo razjedinjeno na pojedince, staleže i klase, pa su te razlike nastojali nivelirati jedinstvenim transcendentnim umom, a ne pravdom kao procesom u kojem različiti građani *fair* prihvaćaju međusobne razlike jer se svi nalaze u istoj egzistencijalnoj neizvjesnosti.

Za razliku od tradicionalnih građanskih liberala, Rawls ne polazi od singularnoga umnog subjekta, nego od činjenice nesvodivoga i neprevladivoga pluralizma u kojem se pojedinci ne diferenciraju samo *tradicijama* nego i *inovacijama*. Takve konstitutivno različite pojedince nije moguće homogenizirati kantovskim republikanskim općim dobrom čak ni na kraju povijesti kad se pomiruju prisilno pravo i slobodno moralno uvjerenje umnih bića. Rawls je, riječju, usvojio Wittgensteinovu kritiku identitetnoga pojma istine i taj je uvid aplicirao na praktične odnose među građanima. To je evidentan dokaz da od početka nije mogao biti kantijanac, što god interpreti govorili, jer, na poslijetku, ni Fichte ni Hegel nisu bili kantovci. Nepredvidive kreativne pojedince nije moguće *juridički izjednačiti*. Njih je, prema Rawlsu, moguće povezati u političku zajednicu samo *pravdom* shvaćenom kao *fairness* koja građane ne *izjednačuje*, nego *konsenzualno regulira njihove međusobne razlike*. To znači da građani jedni drugima priznaju *nejednakosti* koje su proizveli vlastitim djelovanjem. S tog je stajališta razumljivo zašto se Rawls, poput Kanta, ne bavi *filozofijom prava*, nego *pravednošću* koja prethodi svojoj *juridičkoj kodifikaciji* i *institucionalizaciji*. Pravdu, dakle, ne jamči državna prisila, nego *fair* odnosi među građanima.

Rawlsova teorija pravde nije suprotstavljena samo novovjekovnoj filozofiji prava kojom se jedinstvenim umom horizontalno niveliralo pojedince ukidanjem vertikalne diferencijacije hijerarhijskoga, staleškoga društva. Konzekvenca te nivelacije hijerarhijskih razlika bila je *nepravedna jednakost* svijuu pred slijepim zakonom koji različitim ljudima sudi na isti način. Rawls je revidirao upravo takvu nepravednu jednakost svih pred zakonom, ali je pridonio dojmu da je još uvijek u okrilju tih teorija time što je ostavio suviše prostora nagađanjima da nije napustio, već samo transformirao Kantovu prednost racionalnoga prava nad *quasi* samovoljnom politikom, tj. da i dalje raspravlja o solipsističkom subjektu koji sam sebe ograničava zakonitim pravom te tako kao subjekt stoji iznad vlastitih pravnih konstrukcija. Te su pravne konstrukcije, dakako, prihvatljive svim racionalnim bićima, jer se sva racionalna bića susreću pod istim transcendentnim preduvjetima spoznaje i prava: *Pravda i istina, teorija i praksa, stoga su danosti istoga racionalnoga podrijetla, a upravo to ne zastupa Rawls*.

Rawlsov pojam *fairness* nije formalni preduvjet mogućnosti pravednoga društva, nego *nenasilni praktički diskurs među različitim pojedincima koji se toleriraju iako su*

različiti i u svojim tradicijama i u svojim inovacijama. U suvremenome je inovativnom društvu osviješteno da razlike među građanima nastaju mimo kontrole ma kakvog unaprijed danoga preduvjeta mogućnosti na temelju nepredvidiva djelovanja svake osobe, bez obzira na njezino poznato etničko, političko i ma kakvo drugo podrijetlo ili status. Riječju, razlike među građanima, njihovi različiti identiteti, nisu prirodni kao u starom hijerarhijskom društvu, niti su historijski stečeni kako su nasuprot prosvjetitelja držali romantičari, a danas komunitaristi, niti se takve razlike mogu anulirati pravnim poretkom. Razlike među građanima moraju opravdati i prihvatiti građani sami svojim *fair* odnosima. U takvim realnim uvjetima² i pojam pravde postaje paradoksalnim: “Pravedna je ne jednaka podjela rijetkih dobara (...) jer bilo bi nepravedno ili *un fair* da oni koji nisu jednako zaslužni dobiju jednake dijelove kao i zaslužni” (Tugendhat, 1997.: 364-391). Takve razlike i identiteti koji proizlaze iz nejednakih doprinosa slobodnih pojedinaca nije moguće pravedno regulirati politikom koju Kant razumije kao nauku u provođenju prava (*durchführende Rechtslehre*). Preduvjet mogućnosti pravde nije, ni *empirijski*, ni *teoretski* ni *kolektivni* subjekt, jer ono što je novo nije dano *ni u iskustvu, ni u apriornoj teoretskoj konstrukciji* Kantova tipa: “Jer kako da nešto posve besadržajno nešto konstituiraju”³. Na *fair* koegzistenciju, različite građane kao nerazumne bestije u Hobbesovu smislu, prisiljava prijeteca *neizvjesnost, ne određenost* ili *ne označeno mjesto (unmarked space)*, a ne apriorno zajedništvo poznatih interesa ili dobra. Ta *neizvjesnost* ili *veil of ignorance* sve građane stavlja u istu permanentno aktualnu ishodišnu poziciju. Ta je neodređenost anonimni preduvjet mogućnosti *fair* koegzistencije različitih pojedinaca. Veo neznanja nema svojstvo ni individualnoga komunikativnoga apriorija, on je jednostavno dana *condicio humana*.

Veil of ignorance ne prikriva poznate razlike među pojedincima u pluralnome multikulturalnom društvu, on nije apel za tolerancijom svih postojećih razlika među građanima, nego ime za zbiljsku hermeneutičku situaciju inovativnoga društva u kojemu nitko ne zna kakve će prednosti ili gubitke generirati svojim djelovanjem bilo pojedinac bilo neka komunikativna zajednica.

Za razliku od Rawlsa, Kant je jednostavno rekao: Pojedinac može jednako slobodno djelovati *dobro* kao i *zlo*, ali um koji je zajednički svim samovoljnim pojedincima vodi ih prema uvidu da je za svakog i najokorjelijeg egoista najbolje da djeluje u skladu s umnim pravom, jer to je pravo za njega i najveće dobro. Poštovanje prava prema umnom uvidu donosi korist svakomu, ma kako egoističnom pojedincu, pa su time *pravo* i *dobro, moralitet* i *legalitet* u povijesnoj perspektivi republikanski izjednačeni. Kant nije samo *liberal*, on je, kao i Aristotel, i *republikanac*. Novovjekovna i Kantova dominacija racionalnoga prava nad političkim djelovanjem, koje samo provodi prethodni pravni na-

² Amerikanci se, za razliku od Europejaca, homogeniziraju i individualiziraju diskursom o ovom *paradoksu pravde*. Razlike među građanima poravnavaju se u praktičkom odnosu pojedinaca podjednako izloženih *neizvjesnoj* budućnosti koja je svima podjednako nepredvidiva i iz koje svatko može polučiti legitimne, ali nepredvidive prednosti i zasluge. Iz takve situacije slijedi pravedna ali nejednaka podjela dobara, tj. *fairness*. Amerikanci nisu opterećeni historijskim identitetima i diferencijama, nego se identificiraju i diferenciraju u faktučkom djelovanju gdje svi imaju podjednako pravo na razlike koje su sami proizveli. *Riječju, Amerikancem se postaje, Europejac je historijski oblikovan.*

³ Usporedi Hegel, *Glauben und Wissen*.

crt u djelo, posve je strana Rawlsovu konsenzualizmu kao revidiranoj ugovornoj koncepciji. Kreativni pojedinci nemaju sredstva da apriorno utvrde je li njihovo političko djelovanje dobro ili zlo, pravedno ili nepravedno, to ne doznaju ni u diskursu s drugim građanima, nego tek u djelovanju u kojem se očituju nepredvidive i neugovorene posljedice djelovanja⁴. U situaciji tako shvaćenoga *vela neznanja* pojedinac ne samo da ne bi smio znati tko su drugi, kako bi prema njima mogao pravedno postupati, nego on ni sam ne zna djeluje li dobro ili zlo, a to mu ne mogu *a priori* priopćiti ni drugi, jer i oni tek *post rem* procjenjuju njegovo djelovanje.

Sandelov prigovor Rawlsu ne ide tako daleko. Sandel samo *quasi* nasuprot Rawls-ova liberalnoga subjektivizma utvrđuje da drugi bolje od pojedinca razumiju njegovo djelovanje. Nepredvidivoga liberalnog, kreativnog pojedinca, kakvoga navodno zastupa Rawls, Sandel nadopunjuje *intersubjektivnom* ili *komunikativnom* zajednicom (srodstvo, prijateljstvo susjedstvo) koja sukonstituira Rawlsova apstraktnoga pojedinca. Opće dobro zajednice bolje od slijepe pravednosti i prava štiti pojedinca od opasnosti koje kao pojedinac i ne vidi te time pravo i pravednost ustupaju mjesto dobru. Dakako, time se Sandel od Rawlsa razlikuje po tome što na mjesto Rawlsova pretpostavljenoga individualnoga liberalnog subjekta konstituira kolektivni subjekt: “Mi sebe na taj način ne možemo promatrati kao nezavisne pojedince, a da ne platimo danak onim lojalitetima i uvjerenjima čije moralne snage djelomično sadržavaju činjenicu da naše samorazumijevanje i naš život nije rastavljiv od njihova, da smo, naime, kao posebne osobe članovi obitelji, zajednice, nacije ili naroda, dakle, da smo sudionici te historije, sinovi i kćeri te revolucije, te republike” (Sandel, 1990.: 179).

Kao i mnogi drugi, Sandel *fairness* interpretira u Kantovu smislu kao preduvjet mogućnosti pravde i prava, a ne kao proceduralnu pravdu sada i ovdje. Time je *fairness* vraćena u kolotečinu starog apriorizma umjesto da je se analizira kao praktičko-političku proceduru kojom se *nejednakosti* među građanima proceduralno plauzibiliziraju kao *pravedne*, *zaslužene* ili *fair*. Slično Sandelovu komunitarističkom kolektivnom *aprioriju* i Habermas je Rawlsa protumačio kantovski uz pomoć kompleksnoga Apelova *komunikativnog* ili *sadržajnoga apriorija*. Nasuprot Kantova formalnog apriorija Apelo v pretpostavlja kulturno-historijsku predodređenost građana koji su na temelju tog povijesno stečenoga komunikativnog apriorija jednaki te mogu komunicirati i tako se, kao pripadnici iste komunikativne zajednice, međusobno *fair* odnositi⁵. Građani nisu, kao u Kanta, umni, neutralni i prazni transcendentni subjekti, nego različiti pojedinci koji se međusobno razumiju kao pripadnici iste povijesno oblikovane komunikativne zajednice.

Rawls je djelomično akceptirao ovu Habermasovu, Sandelovu, Apelovu i Gadamerovu hermeneutički popravljenu Kantovu transcendentnu poziciju, ali je na poslijetku ipak uvidio da je hermeneutika samo promijenjena dlaka starog, hereditarno opterećenoga, metafizičkoga vuka, te se otesao te tradicije jasnim stavom: “Javna koncepcija

⁴ Tu je hermeneutičku situaciju Rawls označio kao *vela neznanja*, dok kontinentalna moralna filozofija ovo stanje stvari nastoji osvijeliti s pomoću *responzivne fenomenologije* (Waldenfels).

⁵ Svi konzervativci od Ch. Maiera do Lübbea, Böckenfördea i Gebharda postavljaju sebi isto pitanje: koliko heterogenosti može podnijeti demokracija?

pravednosti mora biti politička, a ne metafizička”⁶. Metafizička prevaga teorije nad praksom ne može se pobijati zajedničkom povijesnom svijješću; ta vrsta neopozitivizma ili historizma, odnosno komunitarizma, antikvirana je već Husserlovim intervencijama, a dokrajčena Heideggerovom ironijom: “U teoriji (a to će reći i u historiji) ne ‘krčka’ nikakva dubokoumnost”. U Rawlsovoj koncepciji pravde kao *fairness* sadržana je praktičko-politička relegitimacija pravde, tj. oslobađanje pravde kako od formalnoga, praznoga subjektivnog uma, tako i od sadržajnoga, kolektivnoga historijskog uma, pa onda i države kao reprezentanta toga racionalnog i historijskog apriorija, kojim se pravda reducira na *jurisprudenciju* koju represivno provodi država legitimirana bilo zajedničkim umom, bilo demokratskom većinom.

Svojom teorijom pravde Rawls se suprotstavio kako novovjekovnome umstvenom deontološkom ili *apriornom*, tako i demokratski, naime većinski legitimiranome pravu koje prisilno vrijedi za sve građane države kao “jednaka” umna bića, te tako *unfair* izjednačuje ono što se ne može izjednačiti, naime, ne samo različito kulturno-povijesno podrijetlo osoba, nego i nepredvidivu kreativnost svih osoba neovisno o njihovu povijesnom identitetu.

Rawlsov problem, za razliku od Kantova, nije u tome da se vrijednosni, iskustveni, historijski, antropološki pluralizam reducira na univerzalno jedinstvo tih patoloških devijacija univerzalnoga uma. Za Rawlsa je pluralizam nepropitljiva antropološka činjenica od koje treba poći, ali koju nije moguće ni metafizički, ni demokratski nivelirati i univerzalizirati, jer je izvorno neprevladiva i nepredvidiva pa ju je moguće samo *a posteriori* politički regulirati⁷. Politika nije sluga prava, nego poseban sustav odnosa koji semantički utječe na oblikovanje prava. Pluralizam, kako onaj povijesno *naslijedeni*, tako još više onaj koji neprestano nastaje u pogonu inovativnoga društva, treba političkom praksom permanentno kultivirati do građanima prihvatljivoga političkog, moralnog i pravnog poretka koji legitimira nejednakosti među građanima, čineći da nejednakosti građanima postanu prihvatljive i razumljive.

Pravda kao *fairness* plauzibilizira liberalne razlike među građanima, a demokratska politika inzistira na jednakosti svih građana pa se time liberalizam i demokracija odnose kao različiti autonomni sustavi, koji se međusobno semantički nadopunjuju u pravcu društva mogućega *nerepresivnoga prava* kojemu prethodi (kao političko politici) diskursom ili *fair* plauzibilizirana *nepravedna* podjela vlasti, moći i drugih oskudnih dobara, o kojima je potreban procesualni preklapajući konsenzus oko sadržaja ustava (Hinsch, 1994.: 30). Pravo ne konstituira politiku niti politika pravo, oni se međusobno aficiraju silom neprovidnih i nepredvidivih egzistencijalnih prijetnji. Preklapajući konsenzus je pragmatični odgovor na neprekidno otvorene prijetnje koje kucaju na vrata s onu stranu svakog iskustva i svake teorije, prijetnje gubitkom uznemiruju sve građane, a ne samo siromahe i pripadnike manjina. Rawls, nasuprot novovjekovnoj prirodno-pravnoj tradiciji, zastupa tezu prema kojoj pravo nije dio političkoga sustava koji jamči jednakost svih građana kao umnih ili historijski ujednačenih bića. On se, naprotiv, pita kako su različiti pojedinci sposobni razviti kulturu pravednosti pod pretpostavkom kul-

⁶ Usporedi Rawls (1994.).

⁷ Prividno nasuprot Rawlsova liberalizma sličnu tezu zastupa Barber (1984.).

turne i svake druge nejednakosti među građanima. Politički poredak države tako ne reducira pravdu pravom, već pravni poredak usklađuje s građanskom, diskursno, ili *fair* uspostavljenom pravdom. Pravda se stoga ne aplicira jednakom mjerom na različite pojedince zato što je umna, ili što je izraz demokratske kvantitativne većine, već obratno: isključivo uz privolu pojedinaca koji *fair* uvažavaju međusobne razlike: "... te pluralističke vrijednosti očituju se u idealu liberalne politike tako da se politička moć u času kad su u igri bitni sadržaji ustava izvršava samo tako da se s umnim razlogom može očekivati da će svi građani u svjetlu svog uma dati svoju privolu" (Rawls, 1994.: 348). Taj koncept nerepresivne pravde počiva na nerepresivnom konsenzusu. On je odgovor na pitanje kako je politički liberalizam paradoksalne pravedne nejednakosti među građanima moguć. Taj odgovor, međutim, ne otkriva dovoljnom jasnoćom pitanje na koje je Rawls njime odgovorio. Puni opseg pitanja koje postavlja suvremena politička teorija, kao i Rawlsova teorije pravde, glasi: *Je li liberalizam moguć na demokratski način*, tj. zadovoljava li demokratska legitimacija vladavine radikalne zahtjeve političkoga liberalizma: nepovredivu originalnost pojedinca, ne samo u njegovu biografskom i povijesnom određenju, nego i u njegovim nepredvidivim kreativnim očitovanjima? Na to ključno pitanje Rawls odgovara svojom revidiranom teorijom *paradoksalne pravde*. Međutim, to su pitanje iz Rawlsova odgovora pročitali samo malobrojni interpreti.⁸ Ako se liberalni individualizam ne može s dovoljnom ili poželjnom sigurnošću legitimirati ni *demokratski* (većinski) ni *republikanski* (općim dobrom i univerzalnim umom), nego samo pravdom shvaćenom kao *fairness*, tada su time odškrinuta vrata obrani liberalizma od prijetnji nepredvidive *totalitarne demokracije* i *totalitarnoga republikanizma*. Pravda koja ima izravnu, *fair*, a ne demokratski posredovanu privolu građana, dakle pravednost koja nije zajamčena ni demokracijom, ni državnom prisilom, nego građanskom kulturom i aktivnim građanima koji političkim diskursom usklađuju međusobne nejednakosti, takva je pravda realna dopuna demokratskoj legitimaciji vladavine kao i represivnoj državnoj zaštiti prava na jednakost građana, koje je faktično nepravedno u smislu: *Omnes jus omnia injuria est*.

Nema sumnje da se Rawls takvom interpretacijom liberalizma s individualističke strane znatno približio *komunitarističkim* kolektivističkim tezama i to treba razumjeti u kontekstu njegova elementarnog iskustva s američkom demokracijom: Kad *biračko tijelo* pa ni *kartel parlamentarnih stranaka* više, evidentno, nije pouzdan kontrolor izvršne državne vlasti, tada nezavisno sudstvo postaje bitan i vjerodostojan forum kontrole pripadnika i dispenenata državnoga monopola. Ali tim binarnim odnosom *institucionalizirane pravde* i *institucionalizirane političke moći* nisu riješena sva pitanja konkretnoga građanina. To su činjenice koje su evidentno pokretale Rawlsa. Njegova teorija pravednosti kao *fairness* spušta pravednost do razine "realnosti najnižega političkoga ranga"⁹, tj. do političko-praktičnih odnosa među konkretnim građanima u lokalnim zajednicama gdje se susreću različite moralne, etničke i ostale socijalne grupe u stvarnim nepredvidivim životnim relacijama tako da *veo neznanja* nije samo sredstvo zabrava da je netko Hrvat ili Srbin, nego da je usto nepredvidiva kreativna osoba s pravima na nejednakost koja joj jamče građani sami s onu stranu zakonom definiranih zaštita.

⁸ Usporedi Höffe (1989.: 462 i dalje).

⁹ Sintagma je preuzeta od Stasiuka (2002.).

Veo neznanja realno je stanje stvari u inovativnom društvu, a ne antički pravni postulat prema kojemu pravda ništa ne smije znati, osim zakona samog, makar svijet propao, kako su ironično dodali Rimljani. Jedino nas tako shvaćena pravda može zaštititi od realne prijetnje raspada liberalne demokracije u totalitarizam odozdo, ili despotizam odozgo čijim bi zagovornicima u jednom trenutku bilo dosta kaosa što ga proizvode raznovrsni kreativni pojedinci: *dobitnici i gubitnici iz procesa modernizacije*.

Liberalizam se, sukladno Rawlsu, mora braniti na “najnižim instancijama političke realnosti” u odnosima među susjedima nekoga naselja. Samo tako praktički ili *fair* konstituirana pravednost može imati u vidu oštećena pojedinca, jer njega je moguće zadovoljiti samo uspostavljanjem pravde u konkretnom ambijentu gdje se nepravda dogodila, a nikako univerzalistički pa ni demokratski. Liberalizam se, *ergo*, prema Rawlsu, ne može ni legitimirati ni očuvati samo demokratski i republikanski, već i uz djelotvornu asistenciju pravednosti, a to znači visokom kulturom *iskustva* pravednosti koje nerepresivno ili *fair* tolerira nejednakosti među građanima.

Do ovih je teza Rawls došao nakon naknadne samointerpretacije svoga prvotnoga prodora u *Teoriji pravde* u esejima *Die Idee des politischen Liberalismus*¹⁰. Nema sumnje da je na Rawlsovu reviziju izvorne argumentacije djelovala Sandelova knjiga *Liberalism and the Limits of Justice* (1990.). Sandel je u njoj kritizirao navodno Rawlsovo prihvaćanje novovjekovnoga kreativnog *Ja*, koje svoju samovolju ograničava *apriornim* deontološkim pravom iznad kojega bez obzira na okolnosti (176) stoji to kreativno i samovoljno *Ja* ili u oštroj Sandelovoj formulaciji: “Što se ne može naći, treba stvoriti” (176). Sandel prigovara Rawlsu da pravda nije zavisna samo od toga kreativnog subjekta koji *apriorno* stoji iznad svakoga prava i pravde, nego i od drugih sugrađana: “Kao konstruktori mi u stvari ne konstruiramo, niti kao birači biramo. Iza vela neznanja ne zbiva se ni ugovor ni sporazum, već ako išta, onda otkriće” (178). Što se otkriva iza vela neznanja? Na žalost, samo ono što oduvijek znamo, naime da osoba nipošto nije apstraktna *causa sui*, nego je historijski suoblikovana od drugih osoba koje suodređuju njezino samorazumijevanje. Drugi nas vide bolje nego što sami sebe vidimo. *Granice pravednosti su drugi članovi zajednice, to je bit Sandelove komunitarističke kritike liberalizma*.

Takva komunitaristička kritika liberalnog individualizma izvršena je u Europi pod etiketom *responzivne fenomenologije*. Je li naše djelovanje moralno ili amoralno, pravedno ili nepravedno, dobro ili zlo, prosuđuju drugi. Ali tko su ti drugi koji otkrivaju nas, ili mi njih iza vela neznanja? I mi, i ti drugi, to je naša teza, nasuprot Sandelovoj interpretaciji Rawlsa, pogođeni smo hermeneutičkom situacijom koja se nalazi izvan *koda znanje – neznanje, pravedno – nepravedno dobro – zlo*. Za inovativno društvo koje je tema Rawlsove teorije, *pravda, dobro i istina* nisu obuhvaćeni kodom znanje – neznanje. Mi unaprijed ni kao pojedinci ni kao kolektiv ne znamo ni što je istina, ni što je opće dobro, ni što je pravda. U uvjetima *neodređenog apriorija* ne možemo znati što će nama i drugima biti dobro, pravedno i istinito. U takvim uvjetima ne znanja *fairness* je način da u susretu s nepoznatim prednostima i ugrozama ne povrijedimo ni sebe ni

¹⁰ Rawlsova knjiga *Die Idee des politischen Liberalismus* sadržava članke i studije iz razdoblja od 1978. do 1989. U njima Rawls interpretira vlastitu poziciju izloženu u knjizi *A Theory of Justice* iz 1971. Ove je studije skupio i izdao Winfried Hirsch za potrebe njemačkih čitatelja.

druge. *Fairness* je, riječju, diskurs kojim susrećemo nepredvidivosti i tako se štitimo od kaotičnoga korištenja neočekivanih prednosti i hendikepa modernizacije. *Suodređenost s neodređenostima* jest ona viša egzistencijalna instancija koja čini zastarjelim Sandelovo razumijevanje Rawlsa. Zlu se ne možemo oduprijeti ni sami, ni u kolektivu, ni liberalno ni komunitaristički, jer zlo koje Rawls ima na umu nije suprotstavljeno dobru, već je *neodređeno* i u tom je smislu veća opasnost od svih poznatih zala.

U toj neizvjesnoj situaciji Rawls i nakon Sandela zastupa ideju pravednosti kao *fairness* kao preventivnu strategiju protiv onih nepravdi koje se *moгу* dogoditi iza vela neznanja i o kojima *apriorno* ništa ne znamo niti možemo znati. Veo neznanja ukratko prethodi svim preduvjetima mogućnosti, zvali se oni apstraktno samovoljno *Ja* kao u Kanta, ili historijski formirana *zajednica* kao u Sandela i komunitarista. Sandelova kritika apstraktnoga subjektivizma sa stajališta kolektivizma odnosno *komunitarizma*, jednako je opsoletna kao i taj subjektivizam. Sandel je kritizirao slabe strane Rawlsove teorije, a nije ojačavao jake. Rawls mu je odrješito odgovorio: “Javna koncepcija pravde mora biti politička a ne metafizička”. *Zadatak je politike u inovativnom društvu da pomiri one razlike među građanima koje nastaju mimo kontrole ma koje apriorne teorije prava, ili općega dobra.*

Pitamo se, je li kritika novovjekovnog ili kantovog subjektivizma što ga Sandel podmeće Rawlsu moguća s pomoću intersubjektivnosti? *Mi odgovaramo da nije.* U esejima nakon Sandelovih prigovora Rawls problematizira i dijelom odbacuje kako koncepciju demokratske legitimacije liberalizma, tako i ideju sadržajno praznoga subjekta kao ishodišta samovoljna djelovanja (Kant). Liberalna demokracija kao *oxymoron* ili simbioza dviju nesumjerljivih političkih pozicija nadopunjena je sustavom *preventivne pravde* kao *fairness* i tako skrenuta s puta stalnoga razdora između demokratskih većina i liberalnih manjina u pravcu pravde koja ne regulira samo iskustvene razlike među građanima, već i one *prediskustvene* koje nisu teoretske, ali ni republikanske (zajedničko dobro), nego *inovativne* i tako omogućuje političku zajednicu u uvjetima inovativnog društva koje nije suspektno prema napretku već ga forsira kao *resource*: zajednicu koja nije *a priori* racionalna, već se nastoji *a posteriori* u diskursu racionalno odnositi prema nepredvidivim situacijama.

To je nakon svih kritika, koje je dijelom i uvažio, konzekvencija Rawlsove obrane liberalizma. Od pada u komunitarizam Rawls se zaštitio tezom o *prednosti pravde nad idejom dobra*¹¹, jer se i prema različitim koncepcijama dobra moramo fair – pravedno odnositi. U svojoj kritici demokratske legitimacije liberalizma Rawls je dovoljno jasan: Ustavna država mora biti legitimirana i autonomnom i konsenzualnom pravdom, a ne samo demokratskom većinom, ili njezinim ideološkim surrogatom, većinskim uvjerenjem u ma kakvu ideju metafizički ili empirijski, ili historijski stilizirana dobra: “Tlačenje hereza bilo je u srednjem vijeku potrebno da bi se očuvalo zajedničko religijsko vjeronanje ... Koncepcija pravde koja ustavnoj državi služi kao javni temelj njezine legitimacije mora biti tako formulirana da je mogu podržati u osnovi veoma različiti, dapače nesumjerljivi nauci. U protivnome, država ne može biti trajno sigurna” (Rawls, 1994.: 335). Ovoj bi formulaciji, nadopunjujući Rawlsa, trebalo dodati da bi koncepcija pravde

¹¹ Usporedi studiju: Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten, (Rawls, 1994.: 364-395).

moralna biti tako formulirana da može biti prihvaćena ne samo od *nesumjerljivih*, već i od *nepredvidivih* nauka.

Poželjno je da ustavna država bude legitimirana i pravdom, a ne samo demokratskom većinom i općim dobrom, jednostavno zato što je *demokratska većina* represivna moć nad različitim interesima, a opće dobro nad divergentnim koncepcijama dobra. Sandelov stav da je pravo konstrukcija, a dobro izbor (Sandel, 1990.: 176), očituje bit Sandelova neopozitivizma, njegovo objašnjavanje poznatih liberalnih činjenica s pomoću poznatih komunitarističkih struktura. *Fairness* je, suprotno tome, sposobnost susreta s nepoznatom nepravdom, dakle, oblik korekcije rutinskih, bilo demokratskih represija *većinom*, bilo republikanskih represija *općim dobrom* koje *ex post* i *pro futuro* zna što je dobro a što zlo, kao da i opće dobro nije promjenljiva vrijednost ... To vrijedi pogotovo onda kad višestranačka demokratski legitimirana država kao stranački monopol svoje usluge, naime sigurnost građana, prodaje iznad cijene koju slobodni građani mogu i žele platiti, jer uviđaju da je kvaliteta pravednosti i sigurnosti koju im pruža, kako *narodna komuna* tako i država, ugrožena i od komune i od države.

Literatura

Barber, Benjamin, 1984.: *Strong Democracy*, University of California Press, Berkeley

Hinsch, Wilfried, 1994.: Uvod, u: Rawls, J., *Die Idee des politischen Liberalismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Höffe, Otfried, 1989.: *Politische Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Rawls, John, 1994.: *Die Idee des politischen Liberalismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Sandel, Michael, J., 1990.: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.

Stasiuk, Andrej, 2002.: *Galizische Geschichten*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Tugendhat, Ernst, 1997.: *Vorlesungen über die Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Davor Rodin

WHY RAWLS IS NOT A KANTIAN?

Summary

The author's starting point is the argument that Rawls cannot be a Kantian, because he – unlike Kant – was faced with the pluralism of the contemporary innovative society, in which individuals are not divided into the existential *winners* and *losers* solely on the basis of different traditions but also of different *innovations*. Rawls thinks that this fact of pluralism may only be a posteriori politically regulated in a way that it is permanently cultivated to the level of political, moral and legal order, acceptable for citizens, which gives legitimacy to the inequalities among them. Individuals are thus linked into a political community by means of justice understood as *fairness*. In this type of justice, citizens allow for the inequalities because they live in uncertainty or vagueness, which the author considers to be *conditio humana* in the innovative society. Under such circumstances, the author concludes, *fairness* is an ability to cope with an unfamiliar injustice.

Key words: innovative society, Kant, pluralism, justice, fairness, John Rawls



Mailing address: Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, HR 10 000 Zagreb. *E-mail:* davor.rodin@zg.tel.hr