

Izlaganje sa znanstvenog skupa

321.7.01

1 Rawls, J.

Primljeno: 24. ožujka 2003.

Političko obrazovanje i Rawlsova koncepcija osobe i društvene kooperacije

VLADIMIR VUJČIĆ*

Sažetak

U ovome radu autor je pokušao pokazati odnos između Rawlsove koncepcije osobe, društvene kooperacije i političke edukacije. Rawls političku edukaciju precizno veže za liberalno političko stajalište, a ne za život u cjelini. Zato je u njegovoj koncepciji važna teza o "razložnom pluralizmu" i razložno nesuglasnim koncepcijama dobrog života. U radu se pokušava pokazati da je za Rawlsa upravo koncepcija razložne osobe cilj političke edukacije, zapravo sposobnost osobe da prihvati osnovna načela pravednosti kao uvjeta za društvenu kooperaciju, a "tereti suđenja" su izvor i okvir temeljnih političkih vrлина (tolerancije, respekta, reciprociteta, uljudnosti, itd.) koje Rawls zastupa i smatra značajnima za ideju javnoga uma, tj. određenu vrstu deliberativne demokracije, te za samu opstojnost i stabilnost političkog poretka. Tako se Rawls zapravo uključio u raspravu o koncepciji liberalnih vrлина i mogućnosti njihove političke socijalizacije i edukacije.

Ključne riječi: kooperacija, liberalizam, političko, političko obrazovanje, razložni pluralizam, Rawls, tereti suđenja

Uvod

Rawls je obuzet idejom o mogućnosti političkoga jedinstva i stabilnosti demokratskoga političkog poretka u uvjetima konfliktnoga i potrebnoga društvenog pluralizma. To je glavno pitanje njegove političke filozofije. Odgovor na to pitanje traži u okvirima teorije političkoga liberalizma ili političke koncepcije pravednosti. Pritom, međutim, ne ostaje u granicama klasičnoga ili sveobuhvatnoga liberalizma, poput Kantova ili Mill-ova. On se nastoji odvojiti od tzv. sveobuhvatnih liberalnih doktrina o političkoj koncepciji društva, te utemeljiti vlastitu koncepciju političkoga liberalizma.

U tome pokušaju on polazi od nekoliko teza. Njega na prvom mjestu zanima ideja dobro uređenoga društva s određenim općim obilježjima i određenim osnovnim institu-

* *Vladimir Vujčić*, redoviti profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetima Opća pedagogija, Didaktika i Metodika političkog obrazovanja.

cijama. Za tu mu je ideju potrebna politička koncepcija pravednosti koja polazi od ideje društva kao pravičnoga sustava kooperacije, koji se oslanja na ideju građana kao slobodnih i jednakih. Nas ovdje zanima upravo ideja građana kao slobodnih i jednakih, koju Rawls stavlja u središte svoje političke koncepcije.

Bitna razlika između Rawlsova dobro uređena društva, dakle, njegove koncepcije političkoga liberalizma, te drugih sveobuhvatnih liberalnih doktrina jest ta što takvo društvo nema “krajnjih ciljeva i svrha na način na koji ih osobe ili udruge imaju” (Rawls, 2000.: 37). U pravednom društvu samo građani imaju “zajedničke krajnje ciljeve” (Rawls, 1993.: 181), istu “političku koncepciju pravednosti”, kao i mnoge druge ciljeve koje moraju dijeliti i ostvarivati kroz svoja politička uređenja, a tu su i potrebe za razvojem dviju moralnih moći građana koje čine osnovu njihove jednakosti i slobode. Tek, dakle, pod tom pretpostavkom – dobro uređena društva – oblikuje se pojam razvoja i izvršavanja dviju moralnih moći građana.

U sveobuhvatnom liberalizmu, pak, društvo postavlja ciljeve razvoju osoba, kao kod Milla i Kanta, dok u Rawlsovu političkom liberalizmu društvo nema krajnjih ciljeva i svrha. U tome pogledu politička se moć u sveobuhvatnom liberalizmu može primijeniti tako da se isti modeli osobe “proture” svima, te da se tako čak ograniči načelo slobode izbora ili društvenoga pluralizma općenito.¹ Tako bi cilj razvoja osoba, prema Millu, trebao biti originalni individualizam (neponovljiva osobnost) (Mill, 1918.: 72) dok bi u Kanta to bila moralna autonomija. Rawls je, međutim, zaokupljen idejom kako očuvati društveni pluralizam (moralni, religiozni i filozofski), a istodobno imati osigurano političko jedinstvo i stabilnost kao nužne uvjete mirnoga razvoja osoba kao građana. U tom projektu koncepcija osobe ima važno mjesto i funkciju.

Rawls naglašava kako je važno imati na umu da “koncepcija osobe jest dio koncepcije političke i društvene pravednosti ... (Rawls, 1993.: 328). On razlikuje koncepciju osobe i koncepciju pravednosti. To su dvije različite, iako kompatibilne, koncepcije. Razlikuje ulogu političke koncepcije osobe od njezine uloge u osobnim ili udružbenim idealima ili u vjerskim ili moralnim načinima života. Tako je Rawls, kritizirajući neki, suprotstavio i razdvojio javno i privatno, političko i nepolitičko. Mislim, međutim, kako je nužno omeđiti političko, koje je uvijek vezano za određenu moć, kako bi se ostavio prostor za slobodu savjesti, privatnosti itd., ali kako bi se omeđila i uporaba moći ili čak zlouporaba demokratske politike, itd. Tu činjenicu kao da previđaju predstavnici tzv. “agonističkoga modela demokratske politike” (Benhabib, 1996.: 7). Benhabibova primjećuje da radikalne verzije agonističke politike, čiji su predstavnici C. Mouffe, B. Honig, S. Wollin, B. Barber i drugi, zaslužuju objekciju koju veoma uspješno rješava liberalno-konstitucionalna teorija, jer demokratski *demos* može biti nepravedan, rasiistički, ksenofobičan, prevrtljiv, kapriciozan. Kako mogu teorije agonističke demokracije sačuvati slobodu i pravdu, respekt za prava građana kao jednakih i slobodnih, ako one nisu spremne staviti neka ograničenja koja obvezuju, limitiraju, te inače ograničavaju volju suverenoga naroda? (Benhabib, 1996.: 8). Mislim, naime, da Rawlsova politička

¹ Vidjeti o tome opširnije u Hamburger (1999.) koji, naime, misli kako Mill nije šampion negativne slobode, jer je njegov cilj bio novi oblik moralne uniformnosti, društvo velike socijalne kontrole kako bi se održala nova religija humaniteta i kooperativni oblici socijalnog života, itd. Međutim, Moon upozorava da je glavni problem kod Milla taj što on misli da se “razložna nesuglasnost može prevladati” (Moon, 2003.: 127).

konceptija definirana kao politički liberalizam, uza sve moguće primjedbe, sadržava takva ograničenja. A politička konceptija osobe, kao dio političke konceptije pravednosti, također akceptira takva ograničenja te, prema Rawlsu, karakterizira način na koji “građani trebaju shvaćati sebe i druge građane u svojim političkim i društvenim odnosima ...”(Rawls, 1993.: 328). Tako je Rawls političkoj konceptiji građanina dao centralno mjesto u okviru svoje političke konceptije pravednosti. To, dakako, odgovara liberalnoj konceptiji općenito, ali ovdje na specifičan način.

Rawls je, naime, uvjeren kako se sloboda i jednakost, kao dvije temeljne vrijednosti demokracije, ne mogu ostvariti bez razvijenih sposobnosti građana za njihovo ostvarivanje. Na nekim mjestima ističe kako sigurnost demokratskih sloboda zahtijeva aktivno sudjelovanje građana koji posjeduju “političku vrlinu potrebnu za održavanje ustavnoga režima” (Rawls, 1993.: 183-4). Sloboda i jednakost neodrživi su zapravo bez dviju moralnih moći građana, kako ih Rawls naziva, a to su: sposobnost za osjećaj ispravnoga i pravednosti (sposobnost da se poštuju pravični uvjeti društvene kooperacije i sposobnost za neku konceptiju dobra), te moći razuma (sudenja, mišljenja i zaključivanja). Moralne moći čine osobe slobodnima, a razumske ih moći čine jednakima. Tako je zapravo Rawls slobodu i jednakost smjestio u same građane, dok je konceptija pravednosti samo regulativni princip njihove slobode i jednakosti.

Rawls naglašava kako je pojam osobe u filozofiji i pravu oduvijek vezan za pojam subjektivnog *aktera* u društvenom životu, te stoga može poštovati i izvršavati različita prava i dužnosti. Takva osoba može biti samo građanin, zapravo normalni i u potpunosti kooperirajući pripadnik društva. U demokratskom mišljenju građanin je slobodna i jednaka osoba. Kasnije, u uvodu za meko ukoričeno izdanje *Političkoga liberalizma* (1995.) Rawls nešto preciznije objašnjava razliku između osobe i građanina. On misli da osoba može imati moralnu osobnost s punom sposobnošću za moralno djelovanje, a da ipak ne bude građanin. To je zato što se u političkoj konceptiji pravednosti kao pravičnosti, za razliku od obuhvatne doktrine pravednosti u *Teoriji* (Rawls, 1971.), osoba transformira u ideju građanina. Tu se osoba shvaća, dakle, u političkom liberalizmu, ponajprije kao slobodan i jednak građanin, tj. politička osoba moderne demokracije s političkim pravima i dužnostima građanina, kao netko tko stoji u “nekom političkom odnosu prema drugim građanima” (Rawls, 1995/2000.: xxxviii). Ovime je, svakako, Rawls aktualizirao aristotelovsko pitanje o odnosu dobra čovjeka i dobra građanina. Pa i osim toga, ili zbog toga, on slobodu i jednakost osoba kao građana povezuje s dvjema moralnim moćima te moćima razuma. Dvije moralne moći (sposobnost za osjećaj pravednosti i za neku konceptiju dobra) Rawls primarno veže za pojam razloznoga, a moći razuma (sudenja, mišljenja i zaključivanja) za pojam racionalnoga. Bez ovih moći građani ne bi mogli biti slobodni i jednaki.

Prema Rawlsu, građani su slobodni na tri načina: prvo, slobodni su po tome što sebe i druge shvaćaju kao vlasnike moralne moći da imaju neku konceptiju dobra (dobra života); drugo, slobodni su po tome što sebe smatraju subjektima društva, koji imaju pravo konstituirati društvo i svojim institucijama postavljati valjane zahtjeve kako bi promicali svoje konceptije dobra, i treće, slobodni su po tome što sebe shvaćaju kao sposobne da preuzmu odgovornost za svoje ciljeve, itd. Slobodni su, dakako, ponajprije po tome što imaju razvijen osjećaj pravednosti, to jest sposobnosti da se razumije javna konceptija pravednosti koja određuje pravične uvjete društvene kooperacije, te sposob-

nost da se ona primjenjuje i da se na temelju nje djeluje. Osobe su, međutim, jednake po tome što moralne i umne moći posjeduju u potrebnome minimalnom stupnju kako bi u potpunosti bili kooperirajući pripadnici društva. Prema tome, jasno je da Rawls slobodu i jednakost osoba kao građana temelji na njihovim razložnim i racionalnim moćima. Osobe su slobodne i jednake zato što su razložne i racionalne. Svjestan je i činjenice da se ove moći razvijaju i formiraju tijekom života, a ne samo povijesno, te da i odgoj u tome ima veliku ulogu. Upravo o tome želim ovdje govoriti.

Postavlja se, naime, pitanje o tome kako i u kojem smjeru razvijati ove moći (razložnoga i racionalnoga) u građana kao pretpostavke njihove slobode i jednakosti. Rawls se time bavi samo na jednom mjestu gdje kaže: “Ovdje valja uočiti da na pitanje o obrazovanju djece pokušavamo odgovoriti posve unutar političke koncepcije. Skrb društva oko njihova obrazovanja jest u njihovoj ulozi kao budućih građana pa stoga i u tako bitnim pitanjima kao što su njihovo stjecanje sposobnosti da razumiju javnu kulturu te da sudjeluju u njezinim institucijama, u njihovoj ekonomskoj nezavisnosti i sposobnosti da budu samostalni pripadnici društva tijekom svojega cjelokupnoga života te u njihovu razumijevanju političkih vrлина, a sve to s političkoga stajališta” (Rawls, 1993/2000.: 180). Rawls je ovom rečenicom vrlo pregnantno izrazio svoju filozofiju odgoja i obrazovanja. Na prvi pogled ništa neobično. Međutim, valja primijetiti da on naglašava kako sve postavljene obrazovne svrhe društvo treba ostvarivati “unutar političke koncepcije”, zapravo “s političkoga stajališta”². To je veoma važno naglasiti jer se u toj tezi ogleda *differentia specifica* Rawlsove političke koncepcije (tj. političkoga liberalizma) od ostalih liberalnih sveobuhvatnih doktrina poput Millove i Kantove.

Rawls, dakle, precizno naglašava da pravednost kao pravičnost “ne nastoji kultivirati specifične vrline i vrijednosti liberalne autonomije i individualnosti (kao kod Kanta i Milla – V. V.), zapravo ne nastoji kultivirati vrline i vrijednosti nijedne obuhvatne doktrine” (Rawls, 1993.: 179). Ako bi, pak, to činila, onda bi ona “prestala biti oblik političkoga liberalizma”. Obrazovati ljude s političkog stajališta, to jest unutar političke koncepcije, znači samo to da trebaju razviti osjećaj pravednosti za pravične uvjete društvene kooperacije te sposobnost za samostalnu koncepciju dobrog života. To zapravo znači da trebaju postati racionalni i razložni građani. Ništa više od toga. Kad je u pitanju političko obrazovanje, naglasak je na ovom razložnom. Zato ću se ovdje koncentrirati na tu kvalitetu građanina.

Razložne osobe i doktrine: razložnost kao realni cilj liberalne političke edukacije

Rawls govori o razložnim osobama, kao i o razložnim doktrinama. Razložne doktrine (moralne, religiozne, filozofske) u njegovoj političkoj koncepciji pravednosti imaju veliku ulogu. Treba naglasiti da Rawls razlikuje razložne doktrine kao uvjet razložnoga

² Ovakvo Rawlsovo razumijevanje obrazovanja, osobito njegovih svrha, upozorava kako je obrazovanje političko pitanje, pa tek onda u svojim različitim aspektima i nijansama stručno (pedagoško, psihološko itd.). To govori o tome da je svaka reforma obrazovanja ponajprije političko pitanje, a ne toliko uže stručno kako bi se u nas htjelo predstaviti.

pluralizma, od jednostavnoga pluralizma. Ključna činjenica nije činjenica pluralizma kao takvog, nego razloznoga pluralizma³. Upravo ta činjenica razloznoga pluralizma omogućuje razumijevanje građana kao slobodnih i jednakih i ono što Constant naziva slobodama modernih naroda. I drugo, ta ideja o razloznim koncepcijama i faktu razloznoga pluralizma omogućuju bitnu novovjeku promjenu: od grčkog mišljenja pa sve do modernih dana smatralo se da postoji samo jedna razložna i racionalna koncepcija dobra. Sada se pak misli, kao što se i zna, kako postoji mnoštvo razloznih, iako suprotnih, obuhvatnih doktrina, od kojih svaka ima vlastitu koncepciju dobra. One, ponajprije, predstavljaju, kako sam Rawls kaže, pozadinsku kulturu građanskoga društva. To je kultura društvenoga, a ne političkoga; riječ je o kulturi svakodnevnoga života, kulturi civilnoga društva i njegovih udruga. One omogućuju oblikovanje građana kao slobodnih i jednakih, zatim omogućuju da se politička moć koristi razložno (tj. ograničeno) i konačno, one omogućuju društveni pluralizam bez kojega nema suvremene liberalno shvaćene demokracije.

Nakon analize demokracije i njezina povijesnog hoda, poznati je britanski politolog Bernard Crick zaključio: “Nitko ne može imati oboje, slobodu i uniformnost” (Crick, 2000.: 119). Razlika je, dakle, postala uvjetom suvremene liberalne i, općenito shvaćene, demokracije. To priznavanje razlika pokrenulo je neviden razvoj političke filozofije. Neki su ustvrdili kako “politika razlike” ometa mogućnost zajedničkog dobra, drugi da potkopava mogućnost klasne solidarnosti, a neki da se politika razlike ne može reducirati na politiku identiteta itd. (Young, 2000.: 84-86). Rawls je, pak, ustvrdio da je glavni zadatak političke filozofije kako da se specificiraju pravični uvjeti kooperacije između različito različitih osoba. No, ipak se postavlja pitanje kako izići na kraj s tim razlikama. Na to pitanje odgovara Rawlsova politička koncepcija liberalizma. Prema Rawlsu, politički liberalizam predstavlja političku koncepciju pravednosti za glavne institucije političkoga i društvenoga života, “a ne za život u cijelosti” (Rawls, 1993.: 157). Tako Rawls ograničava političko. Smatram da je to opravdano, jer bez toga postoji opasnost od sveukupne politizacije života. Upravo zato što se politički liberalizam mora oslanjati na različite ideje dobra, dakle, na društveni pluralizam, on mora biti podvrgnut izvjesnim ograničenjima, samo pitanje glasi: kojim ograničenjima podvrgnut politički liberalizam to može učiniti?

Rawls odgovara da je, najvjerojatnije, glavno ograničenje sljedeće: ideje dobra koje su tu uključene moraju biti političke ideje, to jest moraju pripadati razložnoj političkoj koncepciji pravednosti, tako da možemo pretpostaviti: a) da ih dijele, odnosno da ih mogu dijeliti građani shvaćeni kao slobodni i jednaki, i b) da ne pretpostavljaju nikakvu u potpunosti (ili djelomično) obuhvatnu doktrinu. Ovdje se pojavljuje svojevrsni paradoks u teoriji: liberalizam polazi od razlika, priznaje ih kao takve, a istodobno ih “zastavlja” ili gura u područje privatnoga. E. Callan dobro je upozorio na problem odnosa između političke koncepcije i osobno dobrog života, na primjer između koncepcije

³ Prihvatajući postojanje razloznoga pluralizma, politički liberalizam prihvaća centralnost konflikta u političkom životu. Moon (2003.: 126.) analizira nasuprot Millovoj teoriji, važnost ideje “razložne nesuglasnosti” u suvremenome liberalnom projektu. Osobito analizira problem ideala “autonomije” u koncepciji političkoga liberalizma, tj. u odnosu na nužnost razloznoga pluralizma u liberalnoj demokraciji. Umjesto ideje “autonomije”, on predlaže ideju “racionalne agencije” koja treba omogućiti ljudima da uspješno slijede svoje osobne koncepcije dobrog života.

obrazovanja iz političkoga stajališta (političkoga liberalizma), te edukacije iz pozicije obuhvatnih doktrina. Callan misli da cilj invencije političke koncepcije, koja koherira s mogućim različitim načinima života što ih ljudi potvrđuju u nekom društvu, te cilj akomodiranja unutar ove koncepcije razloznoga i samo razloznoga pluralizma, nisu nužno komaptibilni. Zato proizlazi da je mirenje ovih dualnih ciljeva zapravo “Ahilova peta političkoga liberalizma” (Callan, 1997.: 20).

Rawls, međutim, misli da se to ograničenje u političkom liberalizmu ili pravednosti kao pravičnosti izražava prvenstvom ispravnoga. A u svojem općenitom obliku to prvenstvo znači da dopustive ideje dobra, tj. ideje razloznoga pluralizma, moraju poštovati granice političke koncepcije pravednosti te unutar nje igrati neku ulogu (Rawls, 1993.: 157). Iz svega se toga može zaključiti da su različite razlike, a Rawlsa zanimaju prije svega one kulturološke, uvjet političkoga liberalizma, jer bez priznavanja razlika nema liberalne demokracije. Ali te su razlike istodobno i njegove granice: tako ove razlike postaju “kamenom smutnje”, ali i “kamenom poticaja” za suvremenu političku filozofiju⁴. One otvaraju novo poglavlje u razvoju političke filozofije. Nije slučajno Seyla Benhabib (1996.) uredila knjigu radova poznatih političkih filozofa, od Habermasa do Dahla i drugih, pod naslovom *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. U svome se uvodnom tekstu pita: Počiva li demokracija na homogenizirajućim modelima identiteta? Može li ideal univerzalnoga građanstva akomodirati razlike? (Benhabib, 1996.: 5). I upravo o tome već postoji mnoštvo odgovora, a jedan od njih jest i ova sjajna Rawlsova teorija političkoga liberalizma.

Jasno je da razložne doktrine pretpostavljaju i zahtijevaju i razložne osobe. Samo razložne osobe mogu naći osnovu za prekoračivanje granica koje omogućuju društvenu kooperaciju između osoba s različitim i često sukobljenim obuhvatnim doktrinama. Sam Rawls naglašava da pravednost kao pravičnost polazi od “fundamentalnih ideja društva kao pravičnoga sustava kooperacije zajedno s koncepcijom osobe kao slobodne i jednake” (Rawls, 1993.: 149). Te se ideje uzimaju kao središnje za demokratski ideal. Osobe se tretiraju kao slobodne i jednake, ali istodobno kao razložne i racionalne. U Rawlsovoj je koncepciji to međusobno uvjetovano. Upravo bih o tim razložnim osobama ovdje želio reći nešto više. Rawls je, to moramo priznati, razradio jednu zadivljujuću teoriju o tom odnosu, teoriju koja postaje nezaobilaznom u svakom promišljanju političke koncepcije suvremena demokratskoga društva i moguće političke edukacije građana za takvo društvo.

Dvije moralne moći specificiraju osnove jednakosti i slobode i omogućuju ideju društva kao pravičnoga sustava kooperacije. Razložno i racionalno su, dakle, dvije različite, iako komplementarne, osobine osobe. Rawls naglašava da se razložno ne izvodi iz raci-

⁴ Vidjeti o tome opširnije u Cooke, (2000.: 961-962). Cooke, naime, misli da je Rawlsova koncepcija o “faktu razloznoga pluralizma” neodrživa, jer polazi od toga da su etičke razlike nepomirljive, a to pak nije ključni element moderne zapadne historije i tradicije, kao što je to, primjerice, personalna autonomija koju Rawls zabacuje. Zato Cooke misli da je Habermasova koncepcija u vezi s tim superiornija jer dopušta produktivnu razmjenu, kao i moguće transformacije suprotstavljenih etičkih pogleda, te da se bolje slaže s intersubjektivnim aspektom etičke autonomije. Primjedba je zanimljiva, ali se ne može lako uklopiti u Rawlsovu teorijsku konzistenciju jer bi to narušilo njegovu kritiku obuhvatnih doktrina kao osnova za političku koncepciju društva.

onalnoga jer racionalni pojedinci nemaju “određeni oblik moralne senzibilnosti” (Rawls, 1993.: 46) za pravednost kao pravičnost. A upravo taj određeni oblik moralne senzibilnosti za ideje dobro uređena društva, dakle za pravednost kao pravičnost, sadržan je u ideji razložnoga atributa osobe kao građanina. Tek pod pretpostavkom političke koncepcije pravednosti ili dobro uređena društva možemo oblikovati pojam “razvoja i izvršavanja dviju moralnih moći”, ističe Rawls.

Što je razložno? Rawls o tome govori na više mjesta u svojim studijama. On o tome polemizira i s Habermasom. Rawls ovo razložno veže uz prvu moralnu moć, tj. uz sposobnost za osjećaj ispravnoga i pravednosti (sposobnost da se poštuju pravični uvjeti društvene kooperacije) te stoga da se bude razložan, (269). Drugu moralnu moć ili sposobnost za neku osobnu koncepciju dobra (te stoga sposobnost da se bude racionalan), Rawls veže, prije svega, za ono racionalno u ljudskom biću. Ova druga sposobnost jest sposobnost da se stvara, revidira i racionalno slijedi neka koncepcija dobra. Ona obuhvaća želje i svrhe života, privrženosti i odanosti različitim udrugama i osobama, te različite svjetonazore (moralne, religijske, filozofske). Ove koncepcije nisu fiksirane te se tijekom života mogu mijenjati.

Razložno je pak nešto specifično. To je moralna moć koja se ogleda u sposobnosti da se predlože ili prihvate pravični uvjeti kooperacije zbog njih samih te da se njima bude potaknut na djelovanje (Rawls, 49). To je bitna društvena vrlina. Razložnost je sposobnost za osjećaj pravednosti ili sposobnost da se razumije djelotvorna želja da se djeluje na temelju načela pravednosti kao pravičnih uvjeta društvene kooperacije (a ne tek u skladu s njima). Kohlbergovskim jezikom rečeno, načela pravednosti nisu puka pravila za političko djelovanje, nego razlozi za to djelovanje⁵. Dok se racionalno odnosi na osobno, razložno je vezano za društvene odnose ljudi. Razložni građani ne uzimaju druge u obzir kao puke pojedince koji imaju samo puke potrebe, želje i interese, nego ih uzimaju kao povijesno određene s njihovim obuhvatnim (moralnim, religijskim, filozofskim) doktrinama. I upravo to uzajamno uzimanje u obzir oblikuje moralnu kvalitetu javne političke kulture društva (356). Treba naglasiti da građani ne uzimaju sadržaj doktrine u obzir, te da tako ostaju “unutar granica političkoga” (Rawls, 1993.: 356). Ono što uzimaju u obzir jesu samo činjenice razložnoga preklapajućeg konsenzusa.

Razložno se ne veže izravno na supstancijalne vrijednosti. Kriteriji razložnoga nisu moralne istine, nego spremnost i sposobnost na sudjelovanje u društvenoj kooperaciji radi stvaranja načela pravednosti i slobode te djelovanja u skladu s njima. Razložni građani ne djeluju u svojoj političkoj kooperaciji s drugima ni iz pozicije osobnih interesa ni iz pozicije obuhvatnih doktrina. Rawls je to dobro objasnio na primjeru glasanja. On kaže kako se u ideji *javnoga uma* glasanje ne može shvatiti kao osobna stvar. Jedno je gledište da ljudi mogu primjereno glasovati u korist svojih sklonosti i interesa, te da je u tome smislu demokracija vladavina većine i da većina može postupati kako želi. U tome bi smislu, dakle, uporaba političke moći mogla biti arbitrarna. Drugo je, pak, gledište, bitno različito, da ljudi mogu glasovati u korist onoga što shvaćaju kao ispravno i istinito, ovisno o tome kako ih usmjeravaju njihova obuhvatna uvjerenja. Tada je društveni sukob neminovan, tj. politička polarizacija i ostajanje u okvirima pukoga *modus vivendi* koji je krhka osnova društvene stabilnosti. Rawls ističe kako su oba gledišta

⁵ Vidjeti o Kohlbergovoj koncepciji opširnije u Thomasa Lickona (1976.: 31-52)

slična po tome što nijedno ne priznaje “dužnost uljudnosti i nijedno ne poštuje granice javnoga uma u glasovanju o pitanjima bitnih elemenata ustava osnovne pravednosti” (Rawls, 1993.: 197). Prvim gledištem, kaže on, upravljaju “naše sklonosti i interesi”, dok drugim upravlja ono što shvaćamo kao “cijelu istinu” (197). Tako je Rawls zapravo i protiv agregativnih ili epistemčkih modela demokracije, ali i protiv komunitarno-republikanskih modela deliberativne demokracije. To se može vidjeti i iz njegove teze da javna rasprava postaje “više od borbe za moć i položaj”, te da ona “odgaja građane da se koriste javnim umom i njegovim vrijednostima političke pravednosti usredotočujući svoje pozornosti na osnovna pitanja ustava” (215), a ne na sva pitanja društvenoga života.

Međutim, u uvodu za meko izdanje (1995.) Rawls kao da donekle revidira odnos razložnih doktrina i političke koncepcije. O tome govori u vezi sa sudjelovanjem u javnom rasuđivanju i pita se možemo li tada uključiti i razloge svojih obuhvatnih doktrina? Tvrdi da je to moguće pod određenim uvjetom, koji specificira kao preduvjet za ono što sada naziva širokim shvaćanjem javnoga uma (Rawls, 1993.: xliv). Tako se Rawls zapravo založio za model deliberativne demokracije u kojemu postoji potreba za političkim opravdavanjem prijedloga koji ulaze u javnu raspravu.⁶ Upravo u ovome modelu građani postaju slobodnima i jednakima. Tako, primjerice, Joshua Cohen (1996.) misli kako je demokracija kolektivno odlučivanje ili kolektivna autorizacija državne vlasti ili moći svih članova društva. Ali, što kad se ideja kolektivne autorizacije događa u uvjetima različitih pozadina, tj. u uvjetima u kojima nema zajedničkoga sveobuhvatnoga moralna ili religiozna pogleda, Rawls bi rekao u uvjetima sveobuhvatnih doktrina. To je rawlsovsko pitanje. Cohen smatra da upravo ta situacija, karakteristična za moderno doba, omogućuje da se članovi društva razumiju kao slobodni i jednaki. Cohen se pita tjera li nas ova promjena u pozadini na potpuno proceduralno shvaćanje demokracije i kolektivnoga odlučivanja? On misli da to nije tako i svojim radom pokazuje kako je u deliberativnoj demokraciji moguće pomiriti proceduru i supstanciju.

Te promjene u pozadini demokracije sažete su u “faktu razložnoga pluralizma”, te upravo tome faktu treba prilagoditi koncepciju demokracije. Cohen, čini se slijedeći Rawlsa, misli kako ovaj fakt razložnoga pluralizma oblikuje koncepciju građana kao slobodnih i jednakih. U demokraciji, dakle, nitko ne može reći da su jedni članovi društva vredniji nego drugi ili da su interesi jedne grupe važniji od interesa neke druge. Upravo zato pozadinska koncepcija građana kao jednakih postavlja dopustive razloge koji mogu figurirati unutar deliberativnog procesa. Ne mogu, dakle, u javnom umu figurirati bilo koji razlozi ili razlozi koji bi isključivo dolazili iz sveobuhvatnih doktrina dobra života. To je zato što su u uvjetima razložnoga pluralizma građani slobodni jer nijedna obuhvatna doktrina ne osigurava definirajući uvjet članstva u društvu ili temelj za autorizaciju obnašanja političke moći. U deliberativnoj je demokraciji važan pojam po-

⁶ Maeve Cooke (2000.: 960) uspoređuje Rawlsov i Habermasov model deliberativne demokracije i smatra da je Habermasov superiorniji, jer je više otvoren i transformativan, dok je Rawlsov esencijalno “monološki” ili privatno orijentiran, determiniran načelima pravednosti i nije primjenjiv na pozadinsku kulturu društva; to je neodrživo, jer se tako u pozadinskoj kulturi (ustanove civilnoga društva) mogu održavati osjećaji i ponašanja koja nisu kompatibilna s demokratskim vrijednostima; on tako kritizira Rawlsovo oštro razdvajanje javne od ne-javne sfere, te smatra da je to izvor tenzija u Rawlsovoj političkoj teoriji. Primjedba je točna, ali otvara pitanje o odnosu (granicama) između političkoga i nepolitičkoga.

litičkog opravdavanja prijedloga ili kolektivnih odluka, a u njoj je svatko obvezan, za razliku od agregativne ili proceduralne demokracije, dati razloge koji mogu biti prihvatljivi za sve druge. Upravo je prezentiranje razloga “koji mogu biti prihvatljivi za sve druge” u uvjetima razložnoga pluralizma uvjet demokracije, a taj uvjet omogućuje model deliberativne demokracije. Zato ovaj model može pomiriti slobode starih i modernih naroda, individualne interese i opće dobro, participaciju i državnu zaštitu. Hoće li ona biti korištena, to je pitanje politike, a ne modela kao takvog.

Samo razložno, prema Rawlsu, ima dva aspekta: a) spremnost da se predlažu i prihvate pravični uvjeti društvene kooperacije (načela pravednosti), te da ih se pridržava pod uvjetom da to čine i drugi, i b) spremnost da se priznaju “tereti suđenja” te da se prihvate njihove posljedice po uporabu javnoga uma u usmjerivanju legitimnog izvršavanja političke moći u ustavnom režimu (Rawls, 1993.: 49). Dakle, razložno određenje osobe ima dva vida. Iz svega se jasno može zaključiti da je razložnost u svoj svojoj kompleksnosti najvažnija politička vrlina građana u demokraciji. Razložnost je izvor političkih vrijednosti kao i političkih vrlina građana.

Razložno predstavlja izvor i osnovu političkih vrijednosti kao velikih vrijednosti društva i pojedinaca, te političkih vrlina građana koje omogućuju kooperaciju i ustavni režim društva. Rawls razlikuje dvije skupine liberalnih političkih vrijednosti, kao velikih vrijednosti, a to su: a) *vrijednosti pravednosti* (jednake političke i građanske slobode, pravična jednakost mogućnosti, društvene jednakosti i ekonomske recipročnosti, itd.), te b) *vrijednosti javnoga uma* (smjernice za javno izražavanje i istraživanje). Ove su vrijednosti prikladne za ustavni poredak i osnova su “javnoga uma” i “opravdavanja” unutar njega. Građani, dakako, posjeduju i druge (nepolitičke) vrijednosti koje su vezane za njihove koncepcije dobra života. Zato oni uvijek imaju dva gledišta: obuhvatno i političko. Zato nam se čini da je Rawls upravo glavno dinamičko težište političkoga života stavio u odnos između ovih dvaju gledišta.

Dalje nas, međutim, zanima onaj drugi aspekt razložnoga, a to je sposobnost da se priznaju “tereti suđenja” u javnoj raspravi i društvenoj kooperaciji, koju Rawls smatra fundamentalnom.

“Tereti suđenja” kao izvor političkih vrlina

Što su “tereti suđenja”? Tereti suđenja su zapravo izvori razložnoga neslaganja između razložnih osoba. Ovi su tereti suđenja u Rawlsovoj političkoj koncepciji donekle enigmatični. Oni nisu tako jednostavna ideja. E. Callan, primjerice, misli da su tereti suđenja čak subverzivnija ideja nego što je Rawls predstavlja (Callan, 1997.: 34). Međutim, u spomenutom uvodu za meko izdanje svoje knjige *Political Liberalism*, Rawls i sam objašnjava težinu “tereta suđenja”, kad govori o granicama pomirenja na osnovi javnoga uma u suvremenim pluralnim i konfliktnim odnosima. On kaže da postoje tri glavne vrste sukoba: sukobi koji proizlaze iz sukobljenih obuhvatnih (moralnih, religioznih i filozofskih) doktrina građana; sukobi koji proizlaze iz njihovih različitih statusa (klasnoga položaja i zanimanja, nacionalnosti, spola i rase); te sukobi koji proishode iz tereta suđenja.

Rawls misli kako politički liberalizam prvu vrstu sukoba (sukoba doktrina) može ublažiti, ali je ne može otkloniti, “jer su obuhvatne doktrine, politički govoreći, nepomirljive i ostaju međusobno nekonzistentnima” (Rawls, 1993.). Uostalom, ove različite doktrine predstavljaju i sam uvjet liberalne demokracije, pa bi njihovo eliminiranje bilo nerazložno. Ali u slučaju druge vrste sukoba (sukoba različita statusa) politički liberalizam može na osnovi načela pravednosti razložno pravednoga ustavnog režima dovesti do pomirenja tih sukoba. On vjeruje da se ta vrsta sukoba može najvećim dijelom ukloniti razložno pravednim ustavnim režimom čija načela političke pravednosti zadovoljavaju kriterij recipročnosti, koji je zapravo u samoj osnovi političke koncepcije pravednosti. Rawls naglašava da se politički liberalizam ne bavi tim sukobima i ostavlja ih da budu riješeni pravednošću kao pravičnošću ili nekom drugom političkom koncepcijom pravednosti. Tako je zapravo otvorio pitanje o odnosu obuhvatnih doktrina i političke koncepcije pravednosti u rješavanju socijalnih sukoba, nejednakosti i razlika. Chantal Mouffe bi rekla da su u Rawlsovoj političkoj koncepciji “odnosi moći i antagonizama izbrisani”, te da smo prepušteni “tipičnoj liberalnoj iluziji o pluralizmu bez antagonizama” (Mouffe, 1996.: 247). U svakom slučaju tzv. strukturalne nejednakosti u Rawlsovoj koncepciji nekako “vise u zraku”, iako on smatra da se one mogu realno politički rješavati. I, konačno, sukobi koji proizlaze iz tereta suđenja, ističe Rawls, “uvijek ostaju i ograničuju doseg mogućega sporazuma” (Rawls, 1993.: lii.). Kako to razumjeti?

Rawls na više mjesta govori kako građani moraju biti sposobni priznati terete suđenja i njihove posljedice na uporabu javnoga uma. Oni, dakle, moraju: a) priznati njihovo postojanje i b) priznati njihove posljedice. To govori o složenosti i važnosti tereta suđenja u njegovoj koncepciji. Čini nam se da je takvim pozicioniranjem tereta suđenja Rawls i samu ulogu političkoga vezao prije svega za ove terete. Upravo tu ono političko, a ne samo moralno, ima trajno mjesto i otvorenost svoje opstojnosti. Tu se ogleda dinamika odnosa moralnoga i političkoga u vječnoj potrazi za jedinstvom i razlikom.

Priznati “terete suđenja” znači priznati izvore razložnoga neslaganja u društvu. Kako je moguće razložno neslaganje u društvu između razložnih osoba? Rawls kaže da ideja razložnoga neslaganja uključuje opis izvora ili uzroka neslaganja između razložnih osoba. Te izvore opisuje kao terete suđenja. A ispravno objašnjenje glasi “da izvor razložnoga neslaganja – tereti suđenja – između razložnih osoba jesu snage opasnosti sadržane u ispravnom (i savjesnom) izvršavanju naših moći uma i suđenja u običnom tijeku političkoga života” (Rawls, 1993.: 50). Rawls se pita zašto naš savjestan pokušaj da jedni druge uvjerimo razlozima ne vodi razložnom sporazumu. To je, čini se, zato što su načini prosuđivanja svojih i drugih zahtjeva i želja podložni različitim ograničenjima ljudskoga razuma, ali i socijaliziranim oblicima društvene svijesti i savjesti. Callan dobro upozorava da tereti suđenja upravo omogućuju ljudima da shvate kako mnogi pluralizmi u društvu nisu posljedica zla i gluposti ljudskoga uma, “nego inherentnih limita ljudskog razuma” (Callan, 1997.: 44). Callan misli kako je ovo glavna ideja u Rawlsovoj političkoj koncepciji osobe i da kao takva ima veliko političko-obrazovno značenje. Bez “tereta suđenja” kao svojevrstnih ograničenja (opasnosti) sadržanih u “ispravnom (i savjesnom) izvršavanju naših moći uma i suđenja” u procesu političkoga života, ne bi mogao biti postignut razložan nivo pluralizacije društva. Ljudi nisu zli po prirodi i pluralizam ne proizlazi iz gluposti i zloće, nego iz ograničenja racionalnoga uma koja sprečavaju mogućnost postizanja istih zaključaka. To je i sretna i otegotna okolnost za čovjeka, jer ona je izvor društvenog pluralizma, pa su “tereti suđenja, kako

kaže Rawls, od prvorazredna značenja za demokratsku ideju tolerancije” (Rawls, 1993.: 53.).

Ljude jednostavno treba naučiti (odgajati) da prihvaćaju posljedice tereta suđenja. A te posljedice su sljedeće: a) demokratska ideja tolerancije, b) mogućnost društveno obuhvatnih doktrina – pluralizam obuhvatnih doktrina, c) sloboda savjesti i mišljenja, d) mogućnost ideje javnoga uma, te e) opreznost (suzdržanost) oko korištenja ili moguće zlorabe političke moći. Na temelju ovoga nastaju *vrline* kao što su vrline tolerancije, spremnosti na ustupke i pomoći drugima, razložnosti i osjećaja pravičnosti. Rawls misli kako su upravo te vrline one koje omogućuju pravičnu društvenu kooperaciju na osnovu reciprociteta ili međusobna poštovanja i što one nisu nespojive s vrijednostima obuhvatnih doktrina. Uvjeren je u veliku važnost ovih vrlina⁷ u demokratskom društvu. Sam o tome kaže: “Kad su te vrline u društvu široko rasprostranjene i podržavaju njegovu političku koncepciju pravednosti, one tada čine veoma veliko javno dobro, dio političkoga kapitala društva” (Rawls, 1993.: 140). Zanimljivo je da i R. Putnam, poznati američki politolog, završava svoju knjigu o demokraciji u akciji tako što ističe važnost “socijalnoga kapitala” za demokraciju (političke participacije, političke jednakosti, reciprociteta, solidarnosti, povjerenja i tolerancije, te socijalne kooperacije u civilnome društvu), ali i potrebu njegova izgrađivanja. Ističe kako “izgrađivanje socijalnoga kapitala neće biti lako, ali to je ključ za djelotvornu demokraciju”.⁸ On misli, kao i Rawls, da ove vrline treba stalno obnavljati jer se troše kao i svaki drugi kapital. Primjerena sredstva za tu su svrhu politička socijalizacija i odgoj građana.⁹

Callan dobro uočava da u Rawlsovoj političkoj koncepciji razložnoga pluralizma “tereti suđenja” pomažu održavanje takvoga razložnoga, a ne pukoga jednostavnog pluralizma. Bez tereta suđenja osobe gotovo prirodno “guraju doktrinu izvan granica razložnoga pluralizma” (Callan, op. cit., 30). Odgoj u doktrinama u okviru obitelji koristan je za pluralizam, ali može biti i opasan ako gura izvan rečenih granica. Tada se privatna doktrina (koncepcija dobrog života) pokušava progurati kao javna politička koncepcija. Callan misli da upravo zato učenje tereta suđenja mora izići iz obiteljskoga kruga, a pravo mjesto za to jest škola kao javna ustanova. U školama se razlike propituju iz različitih perspektiva¹⁰. Tako se originalne odanosti koncepcijama dobrog života mogu održati, ali je razlika kad su one puke poslušnosti doktrini ili su, pak, samostalne (moralno autonomne) refleksije o dotičnoj doktrini. U školi se, dakle, stvara osnova za širu socijalnu refleksiju razložnih doktrina, te tako za mogućnost njihove autonomne ratifi-

⁷ Danas su veoma aktualne rasprave o tzv. politici liberalnih vrlina, vidjeti o tome u Galston, 1988.: 1277-1289.; Burt, 1993.: 360-367.; Spragens, 1999.; van den Brink, 2000.

⁸ O tome opširnije u Putnam (1993.: 185).

⁹ Vidjeti o tome u Vujčić (1993.).

¹⁰ O problemu reprezentacije i prezentacije interesa, mišljenja i perspektiva vidjeti više u Young, (2000). Ona, naime, misli kako je socijalna perspektiva primjereniji model re/prezentacije od interesa i mišljenja, jer ne “sadržava određeni sadržaj”, ona je samo “gledište za socijalni proces”, “okvir za interpretaciju”, te tako omogućuje deliberativnu demokraciju (137.). U tome pogledu u demokratskom odgoju primjerenije je razvijati koncepciju socijalnih perspektiva o društvenim problemima i sporovima kod učenika, nego “osobnih mišljenja i interesa”.

kacije, a ne samo puke ili dogmatske i heteronomne internalizacije. Učenje prihvaćanja tereta suđenja nije podupiranje sekularnoga humanizma, općega moralnog skepticizma ili antireligioznoga stava. Ali učenje tereta suđenja može poticati kulturalnu raznovrsnost, mogućnost i potrebu razložnih doktrina, te utjecati na promjene i inovacije u oblicima dobrog života.

Stara dilema: dobar čovjek i/ili dobar građanin?

Ovaj je problem aktualan s obzirom na činjenicu da je Rawls u svojoj političkoj teoriji razdvojio političko od nepolitičkog, javno od privatnoga, kao što su to činili i mnogi drugi. Ovo je pitanje pokrenuo Aristotel pitajući se je li vrlina dobrog čovjeka ista kao i vrlina valjanoga građanina ili nije (Aristotel, 58). Jasno, Aristotel je dao određenu analizu tvrdeći da vrlina građanina mora biti vrlina u odnosu na oblik državnog uređenja, te s obzirom na tu činjenicu da građanin može biti dobar iako nema one vrline koje čovjeka čine dobrim. Aristotel ipak tvrdi da u najboljoj državi vrlina čovjeka i građanina mora biti ista (86). A najbolje državno uređenje mora biti ono u čijem poretku svaki građanin, ma tko on bio, može djelovati u skladu s vrlinom i živjeti sretno (172).

Kod Aristotela je dobar čovjek onaj koji posjeduje potpunu vrlinu, dok građanin može biti dobar, iako nema one vrline koje čovjeka čini dobrim. Tako je zapravo Aristotel pretpostavio dobrog čovjeka dobromu građaninu. Pokazao je kako između njih može postojati razlika ali i sklad, što zavisi od samoga državnog uređenja. Rawls je, međutim, pretpostavio dobrog građanina dobromu čovjeku, a to se vidi iz mnogih njegovih stavova. Primjerice, kad govori o potpunoj autonomiji ljudi, on ističe kako potpunu autonomiju postižu građani, jer je ona politička, a ne etička vrijednost. Politički liberalizam kao koncepcija pravednosti kao pravičnosti naglašava tu suprotnost: “Ona potvrđuje političku autonomiju za sve, no što se tiče važnosti etičke autonomije, odluku prepušta svakom građaninu zasebno u svjetlu njegovih obuhvatnih doktrina” (Rawls, 1993.: 70). Rawls ističe kako je njegova politička koncepcija upravo politička a ne metafizička, te da su njezine političke vrijednosti samostalne u odnosu na druge vrijednosti (Rawls, 1993.: 9). On jasno ističe ključnu pretpostavku liberalizma – da jednaki građani imaju “različite i zapravo nesumjerljive i nepomirljive koncepcije dobra” (Rawls, 1993.: 271). Pluralizam je, dakle, nužna pretpostavka liberalne demokracije. Ako dakle građani trebaju imati različite i nepomirljive koncepcije dobra, tj. dobra života, što uključuje i moralnu koncepciju dobra života, onda je posve jasno da je Rawls dobrog građanina pretpostavio dobromu čovjeku. I upravo je to razlog činjenici da Rawls o odgoju i obrazovanju ljudi govori, ali isključivo s političkog stajališta. Drugim riječima, društvo se ne bi moglo miješati u moralni odgoj pojedinaca¹¹, jer je to pitanje njihova slobodnog izbora, pitanje privatne sfere njihova života.

Kant je, pak, o tome mislio drukčije. On je, naime, mislio da su ljudi u postojećim državnim odnosima tek na stupnju civiliziranosti, odnosno civilizacije, ali ne i potpune

¹¹ Izvršnu studiju o tome sporu, tj. o odnosu “razložnoga pluralizma i razložnih nesuglasnosti” u liberalizmu i nekih zahtjeva za moralnom autonomijom kao ciljem ili uvjetom liberalne demokracije i edukacije, napisao je Moon (2003.: 125-135).

kulturalizacije. Da bi se to ostvarilo, tj. djelovanje prema kulturi ili moralnom zakonu, potrebno je da svaka politička zajednica “temeljito i dugo radi na unutrašnjem obrazovanju svojih građana” (Kant, 2000.: 28). On jasno ističe kako svako dobro, ako nema podlogu u moralu, nije istinsko dobro. Kant je, dakle, mislio da u civiliziranom stanju čovjek može biti silom prilika dobar građanin, iako nije dobar u moralnom smislu (134). On zna o nužnostima povijesnoga procesa u kojemu postoji nesuglasnost morala i politike. Ali zna da je to asimptotički tegobni proces približavanja morala i politike u kojemu “bog koji čuva granice morala ne uzmiče pred Jupiterom, bogom koji štiti granice sile” (138). U krajnjoj instanciji dobar čovjek mora odrediti dobroga građanina. Istinska politika, kaže Kant, “ne može učiniti ni jedan korak, a da se prije toga ne pokloni moralu (...) Jer moral presijeca čvor koji politika nije mogla odriješiti čim se te dvije snage suprotstave jedan drugoj” (147). To je, dakako, vječno pitanje odnosa morala i politike¹², što ne može biti predmetom ove rasprave.

Problem je, pak, u tome što Rawls svoju političku koncepciju pravednosti također određuje kao moralnu koncepciju, iako je prethodno ustvrdio da ona nije nešto što proizlazi iz neke obuhvatne doktrine, niti je njezin dio. Politička koncepcija pravednosti mora sadržavati vlastiti intrinzični normativni i moralni ideal, iako mora biti različita od bilo koje obuhvatne moralne doktrine (kao, na primjer, Kantove). Rawls ističe kako su politička prava i dužnosti unutar njegove političke koncepcije društva upravo “moralna prava i dužnosti, jer su ona dio političke koncepcije koja je normativna (moralna) koncepcija s vlastitim intrinzičnim idealom, iako sama nije obuhvatna doktrina” (Rawls, 1993.: xxxvii). Na prvi bi se pogled moglo tvrditi da je u pojmu građanina Rawls pomirio dobrog čovjeka i dobrog građanina, ali to nije baš tako, jer on ostavlja prostor privatnom čovjeku, kao također moralnoj osobi da slijedi vlastitu koncepciju moralno dobra života. U čemu je problem? Problem je u tome što Rawls političku koncepciju pravednosti, kao skup moralnih prava i dužnosti, ne određuje kao svrhu (smisao) pojedinca, kao ni samoga društva, nego samo kao pravične uvjete društvene kooperacije. Tako bi, dakako, moglo ispasti da je politička koncepcija instrumentalna u odnosu na različite koncepcije dobra života. I to bi moglo biti prihvatljivo kad koncepcije “dobra života” ne bi bile isključivo sfere privatnoga djelovanja.

Rawls, jasno je, tvrdi da građani imaju uvijek dva gledišta: obuhvatno i političko. Problem je u tom odnosu između dvaju gledišta¹³, kao što je oduvijek bio problem odnosa između koncepcije dobra čovjeka i dobroga građanina. Nije slučajno Rousseau raspolovio čovjeka na privatnu i javnu osobu, kako bi mogao uspostaviti opće dobro. Problem je, pak, u tome što sam Rawls na jednom mjestu kaže kako je svaki građanin “slobodan da sam odlučuje kako se vrijednosti političke domene odnose prema drugim vrijednostima u njegovoj obuhvatnoj doktrini” (Rawls, 1993.: 125). Prije toga je ustvrdio da su političke vrijednosti velike vrijednosti, “te stoga ne mogu biti lako nadjačane”

¹² Vidjeti o tome opširnije u Pažanin (2001.).

¹³ Cooke (2000.: 965) također ističe kako Rawls mora priznati personalnu, a ne samo političku autonomiju u svojoj političkoj koncepciji društva. Problem je složen, jer ako se osobna (moralna) autonomija uzme kao cilj političke koncepcije društva, onda, barem prema Rawlsu, nema iskoraka iz klasične liberalne koncepcije društva – društvo ostaje zarobljenim u jednoj sveobuhvatnoj moralnoj doktrini, a upravo je to ono što Rawls želi prevladati.

(124), a sada pak tvrdi kako svaki pojedinac slobodno odlučuje o njihovom odnosu prema vrijednostima u vlastitoj obuhvatnoj doktrini. Ovom analizom ne možemo riješiti problem odnosa između dobra čovjeka i dobra građanina, nego samo pokazati kako i u Rawlsovoj koncepciji postoji određena aporema u tom odnosu. Zato su neki predlagali uvođenje koncepcije “općega dobra” u Rawlsovu koncepciju političke koncepcije kao javnoga dobra (javnoga prava) i osobnog dobra (pojedinačno dobra života) (Downing/Thigpen, 1993.: 1051). Ideja je da bi odnos između općega dobra i osobno dobra života trebao počivati na slobodi izbora, što je izgleda jedino i moguće, tako da bi to omogućilo pluralizam dobra života, ali istodobno bi tako društvo svojom koncepcijom općega dobra promicalo ono što se smatra da je istinski univerzalno i što može biti dobro za sve ljude.

Problem je, dakle, u tome kako integrirati nepolitičke vrline u liberalnu koncepciju slobode i političkog poretka. Polazi se od sljedećih teza: prvo, liberalizam mora održati distinkciju između prava (mandatnog prava) i osobno izabrana dobra; drugo, dobro je personalni projekt, zato pogledi o dobrom životu ne mogu biti poduprti od liberalne države; treće, kako bi se inkorporirale nepolitičke vrline u politički poredak, traži se treći pojam – treba reformulirati pojam općega dobra. Liberali, pak, misle da bi inzistiranje na općem dobru izazivalo konflikte u društvu zbog pluralizma životnih planova, pa je ključna pretpostavka liberalizma, kako smo već istaknuli i kod Rawlsa, “da jednaki građani imaju različite i zapravo neusmjerljive i nepomirljive koncepcije dobra” (Rawls, 1993.: 271). Oni također misle da bi se političko tako moglo pretvarati u moć nasilja jednih nad drugima, a to žele izbjeći jer bi se u slučaju postojanja općega dobra država mogla koristiti planovima određenih grupa, ako je već opće dobro nužnost. Downing i Thigpen, pak, misle da to nije nužno, a bilo bi moguće takvo ponašanje države samo kad bi “opće dobro i dobar život bili identični” (1993.: 1051). U tom bi slučaju svi morali imati isti životni plan, barem oko temeljnih moralnih normi. Tada bi život ljudi bio određen politički, a ne personalno. Međutim, ideja općega i privatnoga dobra temeljna je za distinkciju javnog i privatnog, a pravo na privatnost znači da pojedinci imaju pravo odlučivati o svome privatnom životu.

Čini nam se da je ovaj problem, tj. problem odnosa između političke koncepcije pravednosti, kao javno mandatiranoga prava, i koncepcija dobra života, uočio i sam Rawls. To je uočio u svome uvodu u meko ukoričenom izdanju kad je pokušavao obrazložiti logiku javnoga uma. Na jednom se mjestu pita: “Kad smo angažirani u javnom rasuđivanju, možemo li tada uključiti i razloge svojih obuhvatnih doktrina?” Kaže da sada vjeruje te donekle revidira neka prijašnja stajališta, zapravo da takve “razložne doktrine mogu biti uvedene u javni um u bilo kojem trenutku” (Rawls, 1993.: xlv), pod uvjetom da to ne proturječi javno prihvaćenoj političkoj koncepciji pravednosti. To opisuje kao preduvjet koji specificira ono što sada naziva “širokim prihvaćanjem javnoga uma” (str. xlv.). Javni se um, prema Rawlsu, ne bi smio shvatiti previše restriktivnim i zato što bi se moglo činiti kako on sva pitanja rješava unaprijed. Čini se da je to njegova refleksija na Habermasov prigovor. Međutim, javni um kao takav “ne određuje niti rješava pojedinačna pravna ili politička pitanja” (xlv.). Ponajprije on specificira javne razloge u čijem svjetlu ta pitanja treba politički riješiti. Moglo bi se, dakle, reći kako Rawls odnos između svoje političke koncepcije i koncepcija dobra života postulira kao odnos između općih načela javne politike ili općih načela teorije racionalnog izbora (teorije racionalna djelovanja) i posebnih javnih politika. Na razini posebnih javnih politika moguća su rje-

šenja koja ne bi proturječila određenoj koncepciji općega dobra, ako to ne bi proturječilo političkoj koncepciji javnoga dobra (shvaćenog kao javno pravo).

Problem treba rješavati u okviru teza o nerješivosti ili čak neodlučnosti o svim aktualnim razlikama u društvu¹⁴. Ako ukinemo pluralizam, ukidamo konflikt, a kad dokinemo konflikt, dokidamo smisao i misiju politike¹⁵. Demokracija je mješoviti, a ne čisti model vladavine ili načina života. Čini nam se da je Rawls, gradeći svoju političku teoriju, sve to imao na umu. Zato će njegova teorija dugo biti kriterij u budućim teorijama i analizama političkih sustava i koncepcija dobrog života.

Literatura

Aristotel, *Politika*, BIGZ, 1984.

Benhabib, Seyla (ur.), 1996.: *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey

Benhabib, Seyla, 1996.: The Democratic Moment and the Problem of Difference, u: Benhabib, S. (ur.), *Democracy and Difference*, Princeton Univ. Press, Princeton, New Jersey

Barber, Benjamin R., 1996.: Foundationalism and Democracy, u: Benhabib, S. (ur.), *The Democracy and Difference*, Princeton Univ. Press, Princeton, New Jersey

Brink, Ber van den, 2000.: *The Tragedy of Liberalism*, Albany, SUNY Pres, NY

Burt, Shelly, 1993.: The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal, *American Political Science Review*, (87) (2)

Callan, Eamonn, 1997.: *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*, Clarendon Press, Oxford

Cohenn, Joshua, 1996.: Procedure and Substance in Deliberative Democracy, u: Benhabib, S. (ur.), *Democracy and Difference*, Princeton Univ. Press, Princeton, New Jersey

Cooke, Maeve, 2000.: Five Arguments for Deliberative Democracy, *Political Studies*, (48)

Crick, Bernard, 2002.: *Democracy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press

Crick, Bernard, 2000.: *Essays on Citizenship*, Continuum, London, New York

Downing, Lyle A., Thigpen, Robert B, 1993.: Virtue and the Common Good in Liberal Theory, *The Journal of Politics*, (55) 4

Galston, William A., 1988.: Liberal Virtues, *American Political Science Review*, (82) 4

Hamburger, Joseph, 1999.: *John Stuart Mill on Liberty and Control*, Princeton Univ. Press, Princeton, New Jersey

¹⁴ Cooke, pak, upozorava da je u Rawlsa prisutna teza o “faktu razložnoga pluralizma” kao *statičnom* fenomenu, tj. da su razlike između obuhvatnih pogleda o dobrom životu nepomirljive (Rawls, 1997.: 766); prema tome njegova koncepcija zahtijeva vrstu tolerancije etičkih razlika kao neupitno dobrih i nemogućih rješenja, da ih se izuzme iz javne deliberacije prije nego ih se pokuša produktivno prevladati (Cooke, 2000.: 961). Mislim, naime, da Rawlsova koncepcija tolerancije nije baš u granicama teze o *modus vivendi*.

¹⁵ Vidjeti o tome izvrsnu analizu u Warren, (1999.: 208-231).

- Kant, Immanuel, 2000.: *Pravno-politički spisi*, NIZ Politička kultura, Zagreb
- Lickona, Thomas (ur.), 1976.: *Moral Development and Behavior*, Holt, Rinehar and Winston, New York
- Mill, John S., 1918.: *O slobodi*, Hrvatska politička biblioteka, Zagreb
- Moon, Donald J., 2003.: Liberalism, Autonomy, and Moral Pluralism, *Political Theory*, (31) 1
- Mouffe, Chantal, 1996.: Democracy, Power, and the “Political”, u: Benhabib, S. (ur.), *Democracy and Difference*, Princeton Univ. Press, Princeton, New Jersey
- Pažanin, Ante, 2001.: *Etika i politika*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb
- Putnam, Robert, 1993.: *Making Democracy Work*, Princeton Univ. Press, Princeton, New Jersey
- Rawls, John, 1973.: *A Theory of Justice*, Belnap Press of the Harvard Univ. Press, Cambridge
- Rawls, John, 1993./2000.: *Politički Liberalizam*, KruZak, Zagreb
- Rawls, John, 1997.: The Idea of Public Reason Revisited, *Law Review*, (64) 3
- Spragens, Thomas, 1999.: *Civic Liberalism*, Rowman & Littlefield, Lanham
- Vujčić, Vladimir, 1993.: *Politička kultura i politička socijalizacija*, Alinea, Zagreb
- Vujčić, Vladimir, 1995.: *Politička tolerancija*, Defimi, Zagreb
- Vujčić, Vladimir, 2001.: *Politička kultura demokracije*, Panliber, Zagreb
- Warren, Mark E., 1999.: What is Political?, *Journal of Theoretical Politics*, (11) 2
- Young, Iris M., 2000.: *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford

Vladimir Vujčić

*POLITICAL EDUCATION AND RAWLS' CONCEPTION OF THE
PERSON AND SOCIAL COOPERATION*

Summary

In this paper the author has tried to describe the relationship between Rawls' concept of the person, social cooperation and political education. Rawls precisely links political education with the liberal political outlook and not to life in general. Hence the importance for his theory of the notion of "reasonable pluralism" and the reasonably disagreeing conceptions of a good life. The author has tried to show that for Rawls it is the concept of the reasonable individual that is the goal of political education, i.e. the ability of a person to adopt the fundamental principles of justice as the conditions for social cooperation, while the "burdens of judgement" are the source and the framework of fundamental political virtues (toleration, respect, reciprocity, politeness, etc.) that Rawls promotes and considers important for the idea of the public reason, i.e. a sort of deliberative democracy, as well as for the very existence and stability of a political system. Thus Rawls got involved in the debate on the conception of liberal virtues and the possibility of their political socialization and education.

Key words: cooperation, liberalism, the political, political education, reasonable pluralism, Rawls, burdens of judgement



Mailing address: Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, HR 10000 Zagreb.