

Izlaganje sa znanstvenog skupa

321.7.01

1 Rawls, J.

Primljeno: 16. travnja 2003.

Neutralizacija političkoga: weberovska kritika Rawlsa

TONČI KURSAR*

Sažetak

Autor pokazuje da se Rawlsova koncepcija preklapajućega konsenzusa ne odnosi na vrijednosni pluralizam uopće, nego samo na tzv. razumni pluralizam. Autor je prvo izložio kritike koje su Rawlsovoj neutralizaciji političkoga uputili Gray i Mouffova, te nastoji pokazati da nijedna od tih kritika nije bila posve uspješna. Weberovska kritika, međutim, ne bi imala takve probleme. Weberov je liberalizam utemeljen na vrijednosnom pluralizmu, gdje je ključno to da ne postoji hijerarhija među vrijednostima. Usto, nijedna politička koncepcija ne može izbjeći osnovnim obilježjima političkoga djelovanja – *spoils sistemu* ili sustavu podjele političkog plijena te etičkoj izokrenutosti. Weberov liberalizma polazi od njegove maksime “Postani ono za što si sposoban!” kao i od “političkih karaktera” koji pripadaju svijetu klasičnog liberalizma. Politički vođa je stvoritelj institucija pa i same liberalne zajednice. Na ovaj je način Weber zaobišao tradicionalni liberalni fundacionalizam utemeljen na prirodnim pravima i utilitarizmu. Ovaj je tip liberalizma najmanje doktrinarn jer moralna pitanje ostaju dijelom političkoga spora.

Ključne riječi: liberalizam, neutralizacija, političko, Rawls, vrijednosni pluralizam, Weber

I

U ovom se izlaganju većim dijelom vodim Rawlsovim pitanjem iz V. predavanja njegove knjige *Politički liberalizam* koje me dovodi u nešto drukčiju poziciju od one koju su uživali moji prethodnici. Ili barem većina njih. Pri kraju predavanja ‘Prvenstvo ispravnog i ideje dobra’ Rawls kaže: “osim ako se ne pozovemo na neko gledište koje je s onu stranu političkog, kako možemo kazati kad su načini života vrijedni naše potpune privrženosti, ili kazati kad društvo sadrži dovoljno prostora?” (Rawls, 2000.: 188). Kako on, iako nevoljko, spominje mogućnost pozivanja na neko gledište koje je s onu stranu, treba naglasiti samo njegovoga shvaćanja političkog, ja ću je pokušati iskoristiti. Jasno je, dakle, da neću govoriti “iznutra” tj. popravljati ili dalje razvijati njegovo učenje.

* *Tonči Kursar*, viši asistent-istraživač Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetu Uvod u politologiju.

Prvo ću definirati “političko”, nakon čega ću pokušati pokazati neke elemente liberalne neutralizacije političkoga kod Rawlsa. U sljedećoj ću fazi pokazati da neke kritike njegove neutralizacije političkoga promašuju jer i same neutraliziraju političko. I na kraju ću izvesti Weberovo shvaćanje politike u kojem se ne teži neutralizaciji političkoga i koji može poslužiti kao mogući model kritike Rawlsova shvaćanja.

Prema Agnes Heller “političko” kao koncept treba odrediti “krucijalnu kvalitetu (ili faktor) koji transformira svaku stvar od ‘puke stvari’ u ‘političku stvar’” (Heller, 1991.: 330). Dakle, treba postojati kvaliteta ili faktor, tj. neki čin, odnos ili nešto takvo na osnovi čega se može odrediti “je li neki odnos, djelovanje ili konflikt bio po svojoj prirodi politički”.

Kao što je poznato, postoje dva teorijska pravca u utemeljivanju koncepta političkog. Prema prvomu, političko se drži nekom “stvari”, tj. “kvalitetom” ili “faktorom”. Drugi teorijski pravac političko shvaća kao područje odnosno sferu koja pripisuje političko svemu što ulazi u ovo područje, a isto tako, kad to prestaje biti političko, onda kad izlazi iz njega. U političkom kao javnoj sferi bitan aspekt ‘političkog’ nije konkretna politička ‘stvar’ nego stvari “mogu postati političke u većoj ili manjoj mjeri “kroz djelovanje, institucije, mišljenja, rasprave, prijedloge i ciljeve ovisno o njihovom udjelu u ‘političkom’”. To je, prema Hellerovoj, ‘političko’ kao “konkretizacija univerzalnih vrijednosti slobode u javnoj sferi” (342). Ona se odvija kao borba prijatelja i neprijatelja isto tako kao konkretizirana kooperacija ili rasprava, ili na neke druge načine i forme. Koncept je zamišljen kao normativni i empirijski. Oni koji prihvate ovaj koncept političkoga “kao regulativne ideje političkih akata sigurno nameću tabu rasizmu, da se ne spominju totalitarni režimi”. Može se reći da je Rawlsova koncepcija pripada ovom shvaćanju.

Rawlsov politički liberalizam nastoji odgovoriti na tradicionalni liberalni problem o tome kako uspostaviti mirnu koegzistenciju među pojedincima s različitim koncepcijama dobra. Po njemu, liberalna demokratska društva trebaju “oblik konsenzusa koji je dublji od jednostavnog *modus vivendi*”. Dakle, treba stvoriti barem minimalni moralni konsenzus o političkim temeljima. Tako dobivamo uvjete pod kojim ljudi s različitim koncepcijama dobra mogu živjeti zajedno u političkoj zajednici.

Ključno pitanje Rawlsova liberalizma jest: kako je moguće da tijekom vremena može postojati stabilno društvo slobodnih i jednakih građana koji su duboko podijeljeni razložnim religioznim, filozofskim i moralnim doktrinama? Riječ je o postizanju političke pravednosti i uspostavi *fair* uvjeta društvene kooperacije između građana koji se smatraju slobodnima i jednakima ali i podijeljenima dubokim doktrinarnim konfliktom. Rawls, kao što je poznato, zastupa ideju preklapajućega konsenzusa koja se odnosi na konsenzus razložnih obuhvatnih doktrina. Dakle, radi se o tome da “ključna činjenica nije činjenica pluralizma kao takvog, nego razložnog pluralizma” (Rawls, 2000.: 128). Nadalje, Rawls ne drži razložni pluralizam nesretnim stanjem “kako bi se moglo kazati za pluralizam kao takav koji dopušta doktrine koje nisu samo iracionalne nego i sulude i agresivne” (129). Zaključujem da Rawls nije za vrijednosni pluralizam nego samo za tzv. razložni pluralizam.

On vidi takvu pluralnost kao normalan rezultat djelovanja ljudskog uma u okviru ustavnog režima. Koncepcija pravednosti mora biti u mogućnosti da zadobije potporu svih

‘razložnih’ građana, unatoč njihovim dubokim doktrinarnim neslaganjima u drugim pitanjima. Za Rawlsa su razložne osobe one koje imaju dvije moralne moći, tj. da razumiju koncepciju pravednosti i sposobnost za neku koncepciju dobra. Rawls misli da treba postići takav konsenzus o pravednosti, koji unaprijed isključuje mogućnost kompromisa s nerazložnim koncepcijama, tj. onima koje se suprotstavljaju osnovnim načelima političkog moraliteta.

To se vidi kad govori o prvenstvu ispravnoga gdje kaže da ideje dobra koje se koriste moraju biti političke ideje, a ne obuhvatne koncepcije dobra, tj. samo one koje se uklapaju u političku koncepciju. Što to dalje znači? Prema Rawlsu, to znači da “načela pravednosti postavljaju granice dopustivim načinima života” jer “prvenstvo ispravnoga daje načelima pravednosti prilikom prosuđivanja građana strogu prednost i ograničava njihovu slobodu da promiču određene načine života”. Čini se ipak da razlikovanje između razložnog i nerazložnog služi i kao osnova za otkrivanje protivnika liberalizma. Dakle, prema Rawlsovoj koncepciji antiliberali nisu još spremni za liberalno demokratsko društvo. To se vidi na primjeru obrazovanja djece pripadnika vjerskih sekta koje žele voditi svoj život neovisno o nepoželjnim utjecajima. Rawls im, doduše sa žaljenjem, nudi da ih država obrazuje da budu u “potpunosti kooperirajući pripadnici društva”, da ih se osposobi “da budu samostalni” te da bi im trebalo “ohrabriti političke vrline tako da požele poštovati pravične uvjete društvene kooperacije u svojim odnosima prema ostatku društva” (179).

II

Ova je Rawlsova neutralizacija političkoga predmet različitih kritika. Tako, primjerice, kod nas razmjerno popularni hobbesijanac John Gray tvrdi da “ni metodom rezoniranja niti rezultatima Rawlsov politički liberalizam nema ni jedno obilježje nedefiniranosti i kontingencije koje krasi politički diskurs i praksu” (Gray, 1995.: 76). U konačnici je ovakav politički liberalizam “ispražnjen od supstance”.

Gray rješenje vidi u razvoju koncepcije pravnoga pluralizma i nastoji zadovoljiti zahtjeve za pravnim priznanjem različitih načina života “stvaranjem raznolikih jurisdikcija za različite zajednice”. Za ovu je koncepciju ključan vrijednosni pluralizam koji nastaje iz pluralnosti cijelih načina života, s njihovim povezanim moralitetima i često ekskluzivnim privrženostima. Dramatičan je ponor između radikalnoga vrijednosnog pluralizma i Rawlsu razmjerno bliskog ideala neutralnosti budući da ovaj drugi odbija *privatizaciju zakona*, tj. zadržava koncepcije dobra u privatnoj sferi.

Grayu se nameću dva razloga za prihvaćanje ove pozicije; prvi kaže da su zajednice ionako podijeljene pa bi pravno priznanje tih različitih zajednica i njihovo držanje posebnim jurisdikcijama moglo sve postaviti na Hobbesov *modus vivendi* koji promovira mir; drugi je da koncepcija omogućuje nosiocima različitih tradicija da se to iskaže u pravnim poretcima kojima su podređeni. Koncepcijski je model otvoren po pitanju forme državne organizacije tako da su mu prihvatljivi nacionalna država, konfederacija ili federacija ili carstvo. Temeljni je kriterij da određeni organizacijski oblik najbolje bude u mogućnosti da “osigura pluralistički režim mirnog *modus vivendi*”. Iako Gray kritizira Rawlsa za neutralizaciju političkoga, nije teško vidjeti da ako se slijedi hobbes-

ovski *modus vivendi*, također dolazi do neutralizacije političkoga. Naime, unutar takvog modela, a što se vidi i iz izbora država koje on navodi, npr. Kina, Malezija, Otomansko carstvo, autoritarna država ostaje izvan logike političkog sukoba koji se može temeljiti samo na društvenim antagonizmima.

Kritika koju Mouffeova upućuje Rawlsu ponešto je drukčija. Ona smatra da premda je svim oblicima liberalnog pluralizma svojstveno da nastoje pronaći procedure koje bi se bavile “razlikama, ustvari im je cilj učiniti ove razlike irelevantnim i protjerati ih u privatnu sferu” (Mouffe, 1996.: 246). Ona pluralizam drži ne samo *činjenicom*, nečim što nerado imamo ili pokušavamo reducirati, “nego je to aksiološko načelo”.

Mouffeova navodi knjigu koju je napisala s Laclauom *Hegemony and Socialist Strategy* u kojoj je ocrtan pristup po kojemu je “bilo koja društvena objektivnost u krajnjoj liniji političko i da se moraju pokazati tragovi akata isključivanja koji upravljaju njezinim ustrojem”. Ovo je odlučujuća točka jer je svakom objektu “upisano u samo njegovo biće nešto drugo od njega samoga i kao rezultat, sve je konstruirano kao *razlika*, i da njegovo biće ne može biti konstruirano kao čista ‘prisutnost’ ili ‘objektivnost’”. Kako je to ‘konstitutivno vanjsko’ prisutno iznutra kao uvijek realna mogućnost, svaki identitet postaje čisto kontingentnim. Iz toga proizlazi da se moć ne smije shvatiti kao eksterni odnos dvaju još nekonstituiranih identiteta, nego kao “konstituiranje samih identiteta”. Ovu sjecišnu točku između moći i objektivnosti oni nazivaju “hegemonijom”. Ona zaključuje da otud u demokraciji nijedan akter ne bi trebao biti u mogućnosti da zahtijeva gospodarenje temeljem društva ili reprezentiranje totaliteta. Iz toga izvodi da onda glavno pitanje demokratske politike “ne postaje kako eliminirati moć, nego kako konstituirati oblike moći koji su kompatibilni s demokratskim vrijednostima” (248). Nalazi da Rawlsov pluralizam nema dimenziju *političkoga* jer su odnosi moći i antagonizmi izbrisani i mi smo “prepušteni tipično liberalnoj iluziji pluralizma bez antagonizma” (247). Upravo je negiranje neiskorjenjiva karaktera antagonizma i nastojanje na univerzalnom racionalnom konsenzusu prava prijatnija demokraciji. Poricanje potrebe za konstruiranjem kolektivnih identiteta, ali na način koji zanemaruje zahtjeve ustanovljene borbom protiv podređenosti na različitim razinama, vodi u zanemarivanje odnosa moći. Dakle, ona odbacuje pluralizam koji je “prepreka prepoznavanju kako su određene razlike nastale kao odnosi podređenosti”.

Iako Mouffeova pluralizam uzima kao konstitutivan “konceptualnoj razini same prirode moderne demokracije”, ipak odbacuje totalni pluralizam zato što je, kako kaže, “važno prepoznati granice pluralizma koje traži demokratska politika koja nastoji dovesti u pitanje široki raspon odnosa podređenosti”. Dakle, i ovdje je političko neutralizirano za potrebe projekta koji naziva “radikalnom i pluralnom demokracijom”. Taj projekt priznaje da specifičnost moderne pluralističke demokracije “nije u odsutnosti dominacije i nasilja nego u uspostavi skupa institucija kroz koje oni mogu biti ograničeni i osporavani”.

III

Za razliku od Rawlsa, Weber zastupa pluralizam vrijednosti među kojima “ne postoji objektivna hijerarhija” (Lassman, Peter/ Spiers, Ronald, 1994.: xxiii). To se vidi iz

pitanja koje postavlja u tekstu *Politika kao poziv*: “Čime se razlikuje vladavina savjeta radnika i vojnika od bilo kojeg moćnika u starom režimu ako ne osobom vlastodršca i njegovim diletantizmom? A u čemu se razlikuje polemika većine predstavnika nove etike, okrenute protiv protivnika koje kritizira, od bilo koje druge demagogije? Reklo bi se: po plemenitoj namjeri! Dobro. Ali sredstvo je ono o čemu je ovdje riječ, dok plemenitost svojih zadnjih namjera za sebe prisvajaju s punom subjektivnom stvarnošću svi sukobljeni protivnici” (Weber, 1998.: 203). Mislim da je bolje koristiti izraz pluralizam vrijednosti nego pomalo pomodan izraz vrijednosni pluralizam zato što je Weber bliži etičkom relativizmu. Pozovemo li se na Crowdera, vrijednosni pluralizam obuhvaća četiri elementa: univerzalne vrijednosti, pluralitet vrijednosti, nesumjerljivost, sukob vrijednosti. Weber odbacuje tvrdnju da su neke vrijednosti univerzalne što znači da su “vrijedne za sve ljude u svim vremenima i svim kulturama” (Crowder, 2002.: 45). U tom je smislu on bliži etičkom relativizmu. Etički relativizam najviše dolazi do izražaja kad se utvrdi da Weber poziva da se slijedi vlastiti Đavo ili Bog, tj. da nema razlike između dobrog i lošega djelovanja. Ključno je samo da se to radi punim srcem, a ono što je nisko, to je biti ravnodušan ili nezainteresiran za ideale ili vrijednosti (vidi, Strauss, 1978.: 2. poglavlje).

Weber nije utemeljio liberalizam ni na prirodnim pravima ni na utilitarizmu. Na čemu se onda temelji njegov liberalizam? Umjesto prirodnih prava i utilitarizma, Weber utemeljuje liberalizam, zajednicu i institucije u svojoj teoriji političkoga vodstva. Ili u političkom vodi koji je postao, kako Weber kaže, ono za što je sposoban! Na ovaj su način, za razliku od Rawlsove koncepcije, “moralna pitanja prepuštena političkom sukobu da ih riješi” (Warren, 1988.: 33).

Za objašnjenje Weberova shvaćanja političkog dobro je opet se pozvati na Hellerovu (1991.) Ona pokazuje da je u predmodernu doba političko bilo određeno aktima onih koji su pripadali političkoj klasi. Ono što čine oni koji ne pripadaju političkoj klasi nije političko po definiciji, bez obzira što oni činili. Dakle, pitanje nije bilo što je političko, nego tko je političko. Za Webera politička birokracija nije prava politička klasa modernog doba. Upravo je ovo prijelomna točka u kojoj se Weber našao pred pitanjem karaktera “političkoga”, odnosno pronalaznja “kriterija za određivanje koje je djelovanje, fenomen i institucija političke provenijencije” (Heller, 1991.: 331). Dakle, pitanje više nije “tko je država”, nego “što je to”.

Prije samog izvoda treba dati nekoliko napomena o Weberovu metodologijskom postupku, shvaćanju politike i političkoga djelovanja uopće. *Politika kao poziv* je, ponajprije, napisana kao sociologija političkog poziva. Drugi je dio ovoga spisa politička filozofija jer se odnosi na “etos politike kao ‘stvari’”. Ja ću nastojati pratiti njegov redoslijed. Politiku je deziluzionistički definirao kao “težnju za sudjelovanjem u moći ili utjecajem na raspodjelu moći, bilo između država, bilo između grupa ljudi unutar jedne države”. Dakle, onaj koji se bavi politikom teži moći kao sredstvu u službi drugih ciljeva (idealnih ili egoističnih) ili moći radi nje same. Ne iznenađuje, stoga da Weber misli da je tragično čitavo ljudsko djelovanje, pogotovo ono političko. Ovom shvaćanju politike prilagodio je mjestimično zaista jezovit rječnik koji koristi u djelu *Politika kao poziv*. Čitatelj nerijetko nailazi na sintagme kao što su “pakt s dijaboličnim silama”, “Đavo je star”, “demon politike”, “smrtni grijeh”, itd. Ipak, i u ovakvom rječniku strši riječ “poziv”. Weber koristi dva značenja te riječi. Poziv kao profesiju i poziv kao unu-

tarnje nagnuće. Razlikovanje izvodi iz dvaju načina pretvaranja politike u “osnovni poziv”. Moguće je živjeti *za* politiku ili *od* politike. U osnovi, razlika je ekonomska. *Od* politike kao poziva “živi onaj koji teži tome da u njoj pronađe trajni izvor prihoda”. S druge strane, onaj tko živi *za* politiku mora “biti ekonomski nezavisan od prihoda koje mu može donijeti politika”. Ukratko, taj mora biti imućan rentijer, tj. onaj koji svoje prihode ostvaruje “bez ikakva rada”. Ovdje treba naglasiti da Weber ne tvrdi da i oni koji žive *za* politiku ne iskorištavaju to da žive i *od* politike. On samo želi reći da oni koji žive *za* politiku “nisu prisiljeni da za svoj politički rad neposredno zahtijevaju materijalnu naknadu na što je prinuđen svatko tko ne posjeduje sredstva za život”. Ova je pojava osobito došla do izražaja demokratizacijom političkoga života, tj. uvođenjem masovnoga biračkog prava. Demokratizacija je pretvorila političke stranke u ključni instrument “pretvaranja socijalne moći u političku”. Politička se djelatnost tako strukturalno izmijenila. Proces demokratizacije svaku je socijalnu skupinu prisilio da se bori za masovnu potporu što je značilo i znatnu promjenu u organizaciji stranke.

Prema Weberu, ovo otvara dvije mogućnosti na razini političkog sustava. Prva je demokracija bez vođe, a druga je demokracija s vođom. Demokracija bez vođe znači vladavinu političara čiji je to “poziv”, ali koji nemaju pozvanosti, koji nemaju, kako on kaže, “unutrašnjih, karizmatičkih svojstava koja od nekog stvaraju vođu”. Ovaj tip demokracije otvara prostor “špekulantstvu uglednika oko mjesta u hijerarhiji”, interesnim grupama i klikama, “što vodi stvaranju nepolitičkog parlamenta u kojem nema mjesta za princip istinskog vodstva.” Iz ovoga je lako zaključiti da Weber preferira demokraciju s vođom koji bi trebao biti izabran plebiscitarno. Ipak, prije treba reći da smo iz naslova ovoga spisa došli do drugog značenja riječi ‘poziv’. Ono se odnosi na pozvanost ili karizmu, što znači da se radi o “specifičnim darovima duha i tijela koji se misle kao natprirodni”. Političari koji ih posjeduju politički su karakteri što podjelu živjeti *od* ili *za* politiku čini još jasnijom.

Ovdje se svakako otvaraju određene kontroverzije budući da ustavni ideal demokracije s vođom dovodi u pitanje Weberov liberalizam. Demokracija s vođom podsjeća na politički sustav koji je bio na djelu tijekom prošloga desetljeća u Hrvatskoj i malo ga je tko smatrao liberalnim. Upravo suprotno, jedna varijanta njegove koncepcije demokracije bez vođe ili čistoga parlamentarizma bila je gotovo idealizirana. Mogući spas za Weberov liberalizam interpreti nalaze u ideji da se tako spašavaju politički ciljevi klasičnoga liberalizma od masovne demokracije. Weber, naime očito misli da politika “može i smije biti samo zadaća za to pozvanih pojedinaca” čime se svrstava u sljedbenike staroga liberalizma. U tom smislu, stvaralačka snaga njegova iznimnoga pojedinca jedina je prepreka vladavini klika i organiziranih interesa u parlamentu i društvu u cjelini.

Sad bi se trebalo pozabaviti onim što on naziva *ethos* politike kao “stvari”. Osnovni je problem ovdje da bez obzira na koju se vrijednost mi pozivali, ne možemo izbjeći specifičnim posljedicama političkoga djelovanja. Weberovski rečeno, “tko teži sreći vlastite i spašavanju drugih duša, neka to ne pokušava na putu politike”. To je tako jer tu ne vlada načelo da iz dobra proizlazi samo dobro, iz zla zlo, nego je često obratno. U politici se ne može uskladiti stvarnost s vrijednošću tako da sredstva za realizaciju nekoga cilja mogu biti suprotna njegovu sadržaju. Ovaj etički paradoks povećava tragediju ljudske sudbine.

Weber tvrdi da se ukupno etički orijentirano djelovanje može podvesti pod dvije maksime. Prva je "etika uvjerenja" koja se u tekstu još naziva "etikom poziva" i "apsolutnom etikom", druga je "etika odgovornosti" koja bi se mogla nazvati i utilitarnom etikom. Za ilustraciju etike uvjerenja Weber daje religioznu maksimu: kršćanin postupa ispravno, a uspjeh dolazi od Boga. Iz ovoga se zaključuje da je tu važna isključivo namjera, a ne i posljedice. Za razliku od ove etike, etika odgovornosti polazi od toga da "čovjek za (predvidive) posljedice svog djelovanja mora biti odgovoran". S druge strane, etičar uvjerenja odgovoran je samo da "se ne ugasi plamen čistog uvjerenja". Postavlja se pitanje kojoj je etici Weber bliži. U najvećem dijelu teksta on se opredjeljuje isključivo za etiku odgovornosti sve dok potkraj teksta ne kaže da se "politika, doduše, obavlja glavom, ali sasvim izvjesno ne samo glavom". Svakako razočarava racionaliste u politici kad kaže da nitko ne može propisati kad da se ponašamo kao etičari uvjerenja, a kad da budemo etičari odgovornosti. Ovaj obrat nije iznenađenje jer već smo vidjeli da Weber preferira karizmatičke političare. Ipak treba reći da mu se objašnjenje ovog obrata ne može svesti samo na to. Ono je neusporedivo potresnije, gotovo egzistencijalno, jer Weber vjeruje da i najzreliji čovjek "koji punom dušom osjeća odgovornost za posljedice (...) u jednom trenutku može kazati: ne mogu drugačije to je moj stav." Na ovaj način etika odgovornosti i etika uvjerenja nisu apsolutne suprotnosti, nego tek "zajedno formiraju istinskog čovjeka koji može imati 'poziv za politiku'". To je na posljetku čovjek koji može staviti ruku 'među žbice kotača povijesti' odnosno onaj koji je "postao ono za što je sposoban". To se u politici izgleda mora prihvatiti.

Bez obzira na sve naznačene kontroverzije, Weber daje jednu pluralističku koncepciju liberalne demokracije i dovoljna jamstva individualnoj slobodi. Iz tog razloga ona može poslužiti kao osnova za realističniju koncepciju liberalizma nego je to Rawlsova koja se pokazuje kao odviše restriktivna i nepolitična.

Literatura

Crowder, George, 2002.: *Liberalism and Value Pluralism*, Continuum, London/New York

Gray, John, 1995.: *Enlightenment's Wake*, Routledge, London

Heller, Agnes, 1991.: The Concept of the Political Revisited, u: Held, David, (ur.), *Political Theory Today*, Stanford University Press, Stanford: 330-343

Lassman, Peter/ Spiers, Ronald, 1994.: Introduction, u: Lassman, Peter/ Spiers, Ronald, (ur.), *Weber: Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge: vii-xxv

Mouffe, Chantal, 1996.: Democracy, Power, and the "Political", u: Benhabib, Sheila (ur.), *Democracy and Difference*, Princeton Univ. Press, Princeton, New Jersey

Rawls, John, 2000.: *Politički liberalizam*, KruZak, Zagreb

Strauss, Leo, 1968.: *Prirodno pravo i istorija*, Veselin Masleša, Sarajevo

Warren, Mark, 1988.: Max Weber's Liberalism for a Nietzschean World, *American Political Science Review*, (82) 1: 31-50

Weber, Max, 1999.: Politika kao poziv, u: Weber, Max, *Vlast i politika* (Katunarić, Vjeran, ur.), Jesenski i Turk, Zagreb: 161-214

Tonči Kursar

*NEUTRALIZATION OF THE POLITICAL:
A WEBERIAN CRITIQUE OF RAWLS*

Summary

The author shows that Rawls' conception of the overlapping consensus does not apply to value pluralism in general but only to the so-called reasonable pluralism. The author first gives an account of the criticisms directed at Rawls' neutralization of the political by Gray and Mouffe, and tries to demonstrate that neither of these critiques is entirely valid. A Weberian critique, however, would not display these shortcomings. Weber's liberalism is based on value pluralism, and its key assumption is that there is no hierarchy of values. Besides, no political concept may escape the fundamental features of political activity – the *spoils system* or the system of the distribution of political gains and the ethical irrationality. The fundaments of Weber's liberalism can be found in his maxim "Become what you are made for!" as well as in the "political characters" that belong to the world of classical liberalism. A political leader is a creator of institutions and liberal communities with which Weber eschews the traditional liberal foundationalism based on natural rights and utilitarianism. Hence his liberalism is the least doctrinaire one because moral issues remain a part of the political conflict.

Key words: liberalism, neutralization, the political, Rawls, value pluralism, Weber



Mailing address: Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, HR 10 000
Zagreb. *E-mail:* tkursar@fpzg.hr