

Izlaganje sa znanstvenog skupa

321.7.01

1 Rawls, J.

Primljeno: 26. ožujka 2003.

---

## Rawlsova liberalna utopija

---

HRVOJE CVIJANOVIĆ\*

### *Sažetak*

Autor problematizira nacrt Rawlsovoga liberalnog projekta kroz njegovu ideju pravednosti kao primarne vrline društvenih institucija. Rawls smatra da ispravno mora imati primat nad dobrom čime revitalizira deontološku etiku. Deontološki liberalizam Rawlsa počiva na uvjerenju da je pluralno društvo moguće ako slijedimo načelo prvenstva ispravnoga i time različitim koncepcijama dobra postavimo granice.

Sandel u svojoj kritici ističe *pro* i *contra* argumente deontološke etike, no zaključuje da je nemoguće spasiti Rawlsov deontološki liberalizam jer ga se ne može dosljedno izvesti. Kritika Johna Graya upućena Rawlsu ide u tri smjera: prvo, Gray smatra da je Rawlsova koncepcija osobe istrgnuta iz svog kulturno-povijesnoga konteksta i time ostatak zablude prosvjetiteljskog projekta; drugo, Gray smatra da je Rawls nasjeo iluziji primata prava nad dobrom, jer bi pravo bez sadržaja koje mu daje neka koncepcija dobrog bilo isprazno; i treće, Gray nadovezuje kako kod Rawlsa dolazi do nadomještanja područja političkoga pravom čime njegov politički liberalizam postaje bitno anti-politički.

Autor zaključuje kako nije nužno da ideja pravednosti mora zauzimati povlašćeno mjesto krajnje valorizacije određena društva, te u tom smislu ona ne može imati imperativni i obvezujući karakter.

*Ključne riječi:* pravednost, primat prava nad dobrom, deontološki liberalizam, pluralizam

U ovom ću tekstu ukratko pokazati kako Rawlsov liberalizam, zvali ga moralnim ili političkim, kao dio racionalističkog i univerzalističkog diskursa svoju supremaciju zasniva, između ostalog, na bezgraničnoj vjeri u um. Kao takvo vjerovanje, Rawlsov liberalizam predstavlja jedan oblik teologije – sustavnog razrađivanja i potkrepljivanja određenih liberalnih dogmi i vjerovanja. Rawlsova je filozofska arhitektonika impresivna, no nije osobito inovativna. Termini kao što su: pravednost kao poštenje (*justice as fairness*), izvorni položaj, veo neznanja, preklapajući konsenzus i drugi iz *A Theory of Justice* (*TJ*) i *Political Liberalism* (*PL*), prilagodbe su širokoga spektra liberalne i prosvjetiteljske tradicije mišljenja od Hobbesa i Lockeja, preko Rousseaua, Kanta i Johna

\* *Hrvoje Cvijanović*, znanstveni novak na projektu *Politološka paradigma* na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu.

Stuarta Milla. Središnja ideja jest ideja pravednosti koju u političkoj filozofiji Zapada nalazimo još od antičke Grčke u različitim oblicima. S obzirom na prioritet pravednosti, odnosno prava nad dobrom, težište ovog teksta bit će kritika Rawlsova deontološkog liberalizma. Kritika, u kojoj ću pokazati stajališta Michaela Sandela i Johna Graya, pokazat će neodrživost Rawlsova deontološkog liberalizma i upozoriti na njegovu antipolitičnost. Udarom na samu bit Rawlsove filozofske arhitektonike, Rawlsov liberalni projekt ostaje (ne osobito privlačnom) utopijom ili, u najboljem slučaju, samo *wishful thinking*.

### Rawls

Rawlsova liberalna utopija izgleda ovako: Imamo sliku “savršenoga” kontraktualnog svijeta<sup>1</sup> koji korespondira tradicionalnome “prirodnom stanju” teorijâ društvenog ugovaranja. U tom su svijetu ljudi razumni te pokušavaju dokučiti koja su to temeljna načela oko kojih bi se mogli složiti kako bi mogli zajedno živjeti. Oni shvaćaju kako imaju različite, čak inkompatibilne, metafizičke i aksiološke pretpostavke koje nekako moraju prevladati kako bi organizirali stabilne i solidarne društvene institucije. Da bi to uspjeli, oni u “izvornom položaju” (*original position*) biraju načela pravednosti iza “vela neznanja” (*veil of ignorance*). Veo neznanja ne “propušta” nikakva znanja o posebnim obilježjima i orijentacijama pojedinaca, eliminira sva znanja o položaju pojedinca u društvu, te eliminira i sva posebna znanja o društvu za koje se traže načela pravednosti.<sup>2</sup> Rawls vjeruje da će pojedinci tako izabrati dva različita principa pravednosti: prvo, princip jednakih osnovnih prava i sloboda za sve, te drugo, (a) da će društvene i ekonomske nejednakosti urediti tako da budu na korist najslabije stojećih i (b) da će društveni položaji biti otvoreni za sve pod poštenim (*fair*) uvjetima jednakosti.<sup>3</sup> Ideja pravednosti utemeljena je na ideji poštenja (*fairness*). Ključ te ideje Rawls je razradio mnogo prije izdavanja *TJ* u eseju *Justice as Fairness* u kojem ističe da je osobitost te ideje što je u njoj sadržano više nego puko slijeđenje određenih propisa. Rawls piše kako je nepošteno (*unfair*) ponašanje ono koje traži prednosti u određenom djelovanju

<sup>1</sup> Namjerno rabim riječ “svijet” kako bih istaknuo megalomanski Rawlsov projekt koji neki autori, poput Michaela Weinsteina, čak pejorativno nazivaju *Rawlsianom*.

<sup>2</sup> John Kekes ističe kako iza Rawlsova “vela neznanja” nisu ljudi nego lutke! Naime, Kekes naglašava da jednodušnost koju Rawlsove “lutke” trebaju postići “velom neznanja” ne odražava principe koje bi *realni* ljudi izabrali u realnom životu, s obzirom na to da su njihovi interesi nužno različiti i uvijek konfliktni. (Kekes, 2001.)

<sup>3</sup> Rawls, 2000.a: 13, 52-56. U knjizi *Politički liberalizam* Rawls je preinačio načela pravednosti tako da ona sada glase:

Svaka osoba ima jednako pravo na potpuno adekvatnu shemu jednakih osnovnih prava i sloboda koja je spojiva s istom shemom za sve, a u toj shemi jednakim političkim slobodama, i samo tim slobodama, valja jamčiti njihovu pravednu [*fair*, op. a.] vrijednost.

Društvene i ekonomske nejednakosti trebaju zadovoljiti dva uvjeta: prvo, trebaju se odnositi na službe i položaje dostupne svima pod uvjetima pravedne [*fair*, op. a.] jednakosti mogućnosti; drugo, trebaju biti od najveće koristi za najlošije stojeće članove društva.

“Ta načela”, ističe Rawls, izražavaju egalitaristički oblik liberalizma” i Rawls se ogradio od bilo kakve revizije tih načela u odnosu na *TJ* (Rawls, 2000.b: 5-6).

ili se koristi određenim pogodnostima.<sup>4</sup> Upravo pojmom *vela neznanja* Rawls želi ukloniti te prednosti u pregovaranju, tj. želi delegitimirati svaku društvenu, povijesnu i prirodnu nepredvidivost i slučajnost. Taj mi se Rawlsov stav čini kontroverznim. Naime, smisao svakog pregovaranja upravo i jest ostvarivanje određenih prednosti. Suprotno tome, Rawls misli kako takve kontingencije ne smiju utjecati na formiranje načela osnovne strukture društva koju čine glavne političke, društvene i ekonomske institucije (Rawls, primjerice, navodi: politički ustav, pravno priznate oblike vlasništva, organizaciju ekonomije, narav obitelji) (Rawls, 2000.b: 11, 21, 231). No, sam izgled Rawlsove osnovne strukture već je rezultat “ostvarivanja prednosti” jednog tipa institucija nad drugim. Drugim riječima, veo neznanja gubi smisao jer je sam prostor politike (a i većine drugih ljudskih aktivnosti poput ostvarivanja prednosti u izboru partnera, sklapanja posla, odnosno svake takmičarske aktivnosti) nezamisliv bez stalnih pokušaja ostvarivanja jednih interesa pred drugima.

Sljedeći je Rawlsov argument taj da birajući načela pravednosti, pojedinci daju primat pravu nad dobrom. Na samom početku u *TJ* Rawls piše:

Pravednost je prva vrlina društvenih institucija (...) S obzirom na to da su prve vrline ljudskih aktivnosti, istina i pravednost su beskompromisne (...) Principi prava, a također i pravednosti, određuju koja zadovoljstva imaju vrijednost; oni nameću restrikcije na ono što su razumne koncepcije nečijeg dobra (...) Principi pravednosti i njihova realizacija u društvenim oblicima postavljaju granice unutar kojih se odvija naše rasuđivanje (...) Jednom kad je koncepcija pravednosti uspostavljena, prioritet prava jamči prvenstvo njezinih principa (Rawls, 2000.a: 3-4, 27, 493-494).

Prioritet prava nad dobrom tako postaje temeljem Rawlsova liberalizma.<sup>5</sup> U knjizi *Liberalism and the Limits of Justice (LLJ)* Michael Sandel to učenje objašnjava ovako:

Primat pravde može se shvatiti na dva različita, ali povezana načina. Prvi je u moralnom smislu. Moralni primat pravde podrazumijeva njenu dominaciju nad ostalim moralnim i političkim interesima. Prema tom stajalištu, ona nije tek jedna od vrijednosti o kojima se, već prema prilikama, mora voditi više ili manje računa, nego je najviša ona čiji zahtjevi dolaze prije svih ostalih ... U deontološkom smislu, pravda, uz moralni primat, zadržava i povlašteni način kojim izvodi vlastita načela; pravo prethodi dobru, ne samo zbog toga što mu prethode nje-

<sup>4</sup> Rawls, 2001.: 60-61. Zapravo je riječ o pojmu koji se može obuhvatiti terminom *free-riding*, tj. djelovanju na štetu strane čije se prednosti ili pogodnosti uživaju. Rawlsov primjer za to je porezna evazija i odbijanje sindikalnog članstva: korištenje nekih prednosti, a ne pridonosenje istim resursima. No, primjer “free riding” kao odbijanja sindikalnog djelovanja okarakteriziran kao suprotnost *fair play* ponašanju čini se apsurdnim. Za Rawlsa bi bilo nepošteno ako se onaj tko nije član sindikata koristi prednostima sindikalnog djelovanja kao što su veće plaće, bolji uvjeti rada i slično. No, samim svojim nestupanjem u sindikalno “bratstvo”, ta osoba pokazuje da joj nije stalo do korištenja tih prednosti. Stoga je apsurdno da je ona “prisiljena” koristiti se tim prednostima kao kolektivnim postignućem i istodobno ju optuživati za nepoštenu igru.

<sup>5</sup> Kako sam Rawls navodi u *TJ* (f28), prioritet prava nad dobrom središnja je kategorija Kantove etike. Ta je ideja utjecala na razvoj Rawlsove filozofije. Ronald Dworkin u uvodu svoje knjige *Law's Empire* piše: “Mi živimo u i po zakonu. On određuje ono što jesmo: građani i zaposlenici, doktori i supružnici i ljudi koji posjeduju stvari (...) Mi smo subjekti carstva zakona, sljedbenici njegovih metoda i ideala...” (Dworkin, 1997.).

govi zahtjevi, nego i stoga što su njegova načela neovisno izvedena. To znači da, za razliku od ostalih praktičnih obveza, načela pravde ne ovise ni o kojem pojedinačnom viđenju dobra. Upravo suprotno: zbog svojega neovisnog statusa, pravo postavlja granice dobru (Sandel, 1998.: 2).

Deontološka etika kao etika prvog reda, čije se različite emanacije, među ostalim, mogu pronaći od evanđelista Mateja, preko Kanta do Rawlsa, suprotstavljena je teleologiji (Rawls za teleološku etiku daje primjer utilitarizma) i konzekvencijalizmu, tj. neovisna je o svojim ciljevima i njihovim konzekvencijama.<sup>6</sup> U *PL* deontološki liberalizam čini bitan element Rawlsova “političkog liberalizma”. Propalo je inzistiranje na obuhvatnoj moralnoj doktrini liberalizma iz *TJ*. Rawls prihvaća “činjenicu razumnog pluralizma”. Naime, naše su “obuhvatne” doktrine solipsističke, te da bismo ostvarili “društveno ujedinjenje društvenih ujedinjenja” politički prostor moramo pacificirati. Rawls vjeruje da:

(N)ajrazumnija politička koncepcija pravednosti za demokratski režim, bit će, općenito govoreći, liberalna. To znači da ona štiti poznata osnovna prava i pridaje im posebno prvenstvo (...) Suočeno s činjenicom razumnog pluralizma, liberalno gledište skida s političkoga dnevnog reda pitanja koja izazivaju najviše razdora ... (Rawls, 2000b: 140).

Ulog Rawlsove konstitucionalne demokracije (kao “posljednjeg” bedema očuvanja razuma) jest uspostava i očuvanje stabilnosti društvenog poretka. To se postiže tzv. “preklapajućim konsenzusom” (*overlapping consensus*) razumnih doktrina. Rawlsov je cilj pokazati kako je javna koncepcija pravednosti moguća kao neovisna o obuhvatnim vjerskim, filozofskim i moralnim doktrinama. Građani se jednostavno “jednom zauvijek” trebaju složiti u tome da određena pitanja neće više “potezati” u javnoj političkoj areni. Rawls zaključuje:

Politički liberalizam predstavlja, dakle, političku koncepciju pravednosti za glavne institucije političkog i društvenog života, ne za život u cijelosti. Dakako, on mora imati onu vrstu sadržaja koju u povijesnom smislu povezujemo s liberalizmom ... (Rawls, 2000b: 157).

Da bi to ostvario, politički liberalizam opet treba biti deontološki, tj. treba se osloniti na prvenstvo ispravnoga koje će građanima ograničiti slobodu promicanja (nerazumnih) načina života, a njihove solipsističke ideale potisnuti u nejavno.

<sup>6</sup> Lacanov primjer deontološkog djelovanja jednak je Antigoninu: Da bi pokopala svog brata Polinika, Antigona ide do kraja, tj. nju ne vodi nikakvo dobro – ni njezino (jer jedino “dobro” koje joj se može dogoditi jest to da je živu zakopaju u grob), ni bratovo (jer on je ionako već mrtav), a ni dobro zajednice utjelovljene u Kreontu (jer Antigonin čin ubrzava propast zajednice). Nasuprot dobru, Antigona je vođena jednim bezuvjetnim “treba” tj. inzistira na tome da brata treba pokopati. Možda je mogla odvagnuti koristi i posljedice s obzirom na ono što je znala da je očekuje, no u tom slučaju ne bismo imali *Antigonu*. (Zupančić, 2001.: 40-41).

### *Sandel*

Referiranjem na Kanta Michael Sandel započinje kritiku Rawlsova deontološkog liberalizma. U Rawlsovoj ideji pravednosti kao prvoj vrlini društvenih institucija sadržano je ono što Kant smatra supremacijom moralnog zakona. Za Kanta primat prava proizlazi iz pojma slobode, te nema veze ni sa kakvom empirijskom svrhom ili ciljem (Sandel, 1998.: 5-6; Kant, 2000.: 74). Svoju osnovu pravo pronalazi u subjektu sposobnom za autonomnu volju. Stoga Sandel zaključuje:

Pojam subjekta, koji prethodi svojim objektima i o njima je neovisan, nudi osnovicu moralnom zakonu (...) Kao što pravo prethodi dobru, tako i subjekt prethodi svojim ciljevima (Sandel, 1998.: 7).

Tako shvaćeno jastvo Sandel naziva neopterećenim (*unencumbered self*) (Sandel, 1984.: 81-96). No kako primjećuje Sandel, pravda može zadržati primat samo ako čovjeka shvatimo kao biće koje može zadržati distanciju od svojih uvjetovanosti. Deontološki liberalizam upravo pretpostavlja jednu takvu neovisnost. No, takvom gledištu postavljaju se dva izazova. Prvi se može nazvati sociološkim. Taj prigovor ističe presudni utjecaj društvenog okruženja na oblikovanje naših individualnih i političkih stavova. Pogreška je liberalizma što ustrajava na neutralnosti kad je neutralnost kao takva nemoguća. Stoga je neovisnost deontološkog subjekta liberalna iluzija koja je gluha i slijepa za naše posebnosti i ono što nas određuje. Prema tom gledištu, svaki poredak utemeljuje neke vrijednosti, samo se postavlja pitanje čije. No, Sandel ističe da je moguće reći kako sociološki prigovor krivo interpretira neutralnost i neovisnost. Neutralnost pravednosti ne znači da su sve vrijednosti ravnopravne, već da su njezina načela izvedena neovisno o bilo kojoj vrijednosti ili cilju i kao takva moraju isključiti sve partikularne svrhe koje bi mogle ugroziti njezin regulativni karakter. Također, neovisnost subjekta ne znači da on u može prevladati vlastite solipsističke nazore, već da oni ne određuju potpuno njegov identitet i životne ciljeve (Sandel, 1998.: 11-13).

Drugi prigovor, za razliku od prvoga, ne obara deontološki liberalizam, već ga na revidiran način pokušava poduprijeti. Sandel pokazuje da je to projekt koji je zaživio s Rawlsom. Rawls odbacuje Kantovu metafiziku i transcendentni idealizam pokušavajući ga prilagoditi, kako ističe Sandel, angloameričkom temperamentu. To je *deontologija s Humeovim licem* – načela pravednosti derivirana su iz svakodnevnih okolnosti, a ne iz kraljevstva svrha. No, Sandel misli da Rawls time nije riješio problem, naime:

(D)ontologija s Humeovim licem propada kao deontologija ili ponovno u izvornom položaju uspostavlja bestjelesni subjekt kojeg se pokušava riješiti. Pravednost ne može biti primarna u deontološkom smislu stoga što se ne možemo dosljedno smatrati takvim bićima kakvim deontološka etika – Kantova ili Rawlsova – traži da budemo (Sandel, 1998.: 14).

Kasnije, u drugom izdanju svoje knjige *LLJ* (1998.), u odgovoru na Rawlsov “politički liberalizam” Sandel pokazuje kako Rawlsova asimetrija između prava i dobra više ne počiva na Kantovoj koncepciji osobe kao u *TJ*, nego na “činjenici razumnog pluralizma” o onome što predstavlja dobro. Pretpostavka je tog Rawlsova stava, prema Sandelu, da unatoč neslaganjima oko naših obuhvatnih moralnih i religijskih doktrina ne postoji usporediva “činjenica razumnog pluralizma” kad je u pitanju pravednost. Naime,

postoji pluralizam kao takav oko pitanja pravednosti, ali on, prema Sandelovoj interpretaciji, nije *razuman*.<sup>7</sup> Dakle, dok su za Rawlsa naše razlike u pitanjima morala i religije normalna, pa čak i poželjna odlika suvremenog života, tj. rezultat uporabe “slobodnoga praktičkog uma unutar slobodnih institucija”, to nije slučaj s razlikama kad je npr. riječ o distributivnoj pravednosti ili Rawlsovu “načelu razlike”. Kako ističe Sandel, Rawlsov “duh tolerancije ne proteže se na naša neslaganja oko pravednosti” (Sandel, 1998.: 206). No, ako su neka načela pravednosti “nerazumnija” od drugih, zašto to ne bi bio slučaj kad je u pitanju moralni status homoseksualizma ili pobačaja? Rawlsov politički liberalizam ostavlja ta pitanja izvan javne debate o pravednosti: i *pro* i *contra* aktivisti ne bi svoja prava mogli zahtijevati pozivajući se na moral tj. određenu koncepciju dobrog. No analogijski, ako je na određenom stupnju “refleksivne ravnoteže” liberalnim “javnim umom” moguće pokazati da se određene koncepcije dobra (poput navedenih) ne mogu više svrstavati u “činjenicu razumnog pluralizma”, tj. da uopće nisu ni razumne ni uvjerljive, onda Rawlsov deontološki liberalizam ili propada (jer na određenom stupnju “refleksivne ravnoteže” možemo izmijeniti našu koncepciju pravednosti ako za to imamo dobre argumente) ili “razumni pluralizam” sve više sliči “razumnom monizmu”. A ako je u pitanju ovo drugo, onda “razumni pluralizam” možda može isključiti umobolne, anarhiste, poligamiste, epileptičare i druge koji su početkom 20. stoljeća u Sjedinjenim Američkim Državama smatrani “nerazumnima”.<sup>8</sup> No, tad bismo imali posla s nekim oblikom liberalnoga fašizma.

<sup>7</sup> Na ovom stupnju argumentacije čini se da je Sandel na “tankom ledu” kad je u pitanju potkrepa njegove teze. Stoga, moram “uskočiti” s obranom Rawlsova argumenta, iako nevoljko. Iz Rawlsova kuta gledano u *PL* eksplicitno se ne navodi stav da je pluralizam kao koncepcijâ pravednosti nerazuman, naprotiv, Rawls kaže:

Emfatički prihvatiti ideju javnog uma i njegovo načelo legitimnosti ne znači, dakle, prihvatiti neku određenu liberalnu koncepciju pravednosti sve do u posljednje pojedinosti načela koja definiraju njezin sadržaj. O tim se načelima možemo razilaziti, a ipak se možemo slagati u prihvaćanju općenitijih obilježja koncepcije. Slažemo se u tome da građani imaju udjel u političkoj moći kao slobodni i jednaki, a da kao razumni i racionalni imaju dužnost uljudnosti da se pozivaju na javni um, no razilazimo se u pogledu toga koja su načela najrazumnija osnova javnog opravdanja. Gledište što sam ga nazvao “pravednost kao poštenje” (*justice as fairness*, op. a.) samo je jedan primjer liberalne koncepcije; njezin specifičan sadržaj za liberalnu koncepciju nije odlučujući (Rawls, 2000.b: 203.).

Čini se kako Sandel može spasiti svoj argument samo ako pojam “razumno” (*reasonable*) ograniči na sama načela pravednosti, odnosno preciznije na načelo razlike. Sandel kritizira Rawlsovo vjerovanje kako je *razumnije* da će ljudi prihvatiti njegovo načelo razlike prije nego alternativna načela pravednosti, poput, primjerice, libertarijanskoga. Sandel vjeruje da za to ne postoji nikakav empirijski dokaz, te stoga ne vidi po čemu bi to načelo bilo *razumnije* od drugih načela. Tako, misli Sandel, sva druga načela pravednosti “ispadaju” iz fokusa *razumnoga* i time iz “razumnog pluralizma”. Ako je tako, onda je asimetrija između prioriteta prava nad dobrom narušena, zaključuje Sandel (Sandel, 1998.: 189-218).

<sup>8</sup> Ovo je namjerno zaoštreno do krajnosti, iako je malo vjerojatno da bi Rawls bio sposoban tako nešto tvrditi. No, to se dogodilo jednim useljeničkim aktom iz 1903. godine kojim su u Sjedinjenim Američkim Državama navedene grupacije građana (ali ne samo one) bile isključene iz javnog diskursa kao nedovoljno razumne. U tom kontekstu, a vraćajući se na pitanje pojma *razumnog* u Rawlsovoj teoriji, problematično mi izgleda to što Rawls, kad je u pitanju sudjelovanje obuhvatnih doktrina, dopušta njihovu uporabu kao argumentaciju u javnom umu, no samo u “posebnim” slučajevima. Njegov je primjer pitanje pobačaja gdje on kaže kako zbog uvjeta “razumne ravnoteže” u javnom umu mi možemo koristiti argumente neke obuhvatne vjerske doktrine samo ako “ona može bolje zadovoljiti preduvjet šireg javnog uma ili ga može zadovoljiti barem onoliko dobro koliko i druge doktrine” (Rawls, 2000.b: XLVIII, f31). Slično pitanje otvara i Sandel s

## Gray

Kritiku Rawlsova liberalizma na nekoliko je razina izveo i John Gray, a ona je po Rawlsa još pogubnija od Sandelove. U knjizi *Enlightenment's Wake (EW)* Gray svoju kritiku liberalne utopije (tzv. “novog liberalizma”) fokusira na tri međusobno povezana područja. To su: (1) kritika liberalnog poimanja osobe – predstavlja Grayev napad na prosvjetiteljstvo i otvara pitanje vrijednosnog pluralizma; (2) kritika ideje pravednosti kao supremacijskoga regulativnog ideala – predstavlja Grayevu kritiku deontološkog liberalizma; (3) kritika političke filozofije s jurisprudencijskim ili legalističkim karakterom – što ima za posljedicu tvrdnju da je politički liberalizam antipolitički (Gray, 1995.: 120-140).

Prvo, Gray pokazuje kako je Rawlsova koncepcija osobe predstavljala neki oblik relativiziranog kantijanizma u smislu da je Rawlsov subjekt bio istrgnut iz svojih kulturno-historijskih identiteta i bio pretvoren u puki broj kao nositelj prava (*rights-bearing cipher*). To je odraz naslijeđa prosvjetiteljskog projekta čiji je zadatak bio uspostaviti racionalni moral kao podlogu za univerzalnu civilizaciju, ističe Gray. Za to je bilo potrebno prikazati kulturne raznolikosti kroz ideju *izbora*, preferencije, koncepcije dobra, tj. nametnuti ideju da su identiteti konstituirani voluntaristički, a ne da su činjenica kulturno-historijskog naslijeđa. Kako ističe Gray, taj oblik liberalizma ima amerocentrični karakter i svojstven je američkoj akademskoj nomenklaturi (Gray, 1995.: 3, 121; Gray, 1997.: 53). Grayevo rješenje, koje on smatra prikladnim današnjem povijesnom trenutku, nije više čak ni agonistički liberalizam<sup>9</sup>. On u *EW* piše da odustaje od svoga prvotnog uvjerenja kako je agonistički liberalizam ili postliberalizam moguć i počinje na kraju zagovarati snažni vrijednosni pluralizam koji više nužno nema uporište u liberalnim institucijama. Jer, dok je postliberalni pogled odbacio fundacionalističke, univerzalističke i doktrinarne liberalne stavove, on je i dalje bio utemeljen na središnjim elementima liberalnoga političkog morala. Naprotiv, pluralni politički poredak nije utemeljen na individualističkom, kaže Gray – “najvažniji nositelji prava (i obveza) u pluralističkome političkom poretku bit će zajednice, ili oblici života, ne individuumi.” (Gray, 1995.: 138).

Prema drugoj i trećoj Grayevoj kritici, obilježje je liberalnih mislilaca (Gray ih naziva liberalnim legalistima) poput Rawlsa, Dworkina, ali i Hayeka i Nozicka, da na političku filozofiju gledaju kao na granu filozofije prava. Ti liberalni legalisti (bili oni libe-

primjerom abolicionista koji su tražili ukidanje ropstva pozivajući se na vlastitu obuhvatnu doktrinu prema kojoj je ropstvo u suprotnosti s Božjim zakonom (Sandel, 1998.: 214). Nameće se zaključak da ako postoje izuzetci kojima se u javnom umu može argumentirati sa stajališta obuhvatnih doktrina, onda će ti izuzetci uvijek biti fundamentalna prijeporna pitanja. U takvim će slučajevima kod Rawlsove dihotomije razumno/racionalno doći do izvođenja razumnoga iz racionalnog, što Rawls kategorički odbacuje (Rawls, 2000.b: 47). Tako, zadobije li takva opcija k tome i većinski konsenzus, propada i konzistentnost s argumentom o prvenstvu ispravnoga nad dobrom jer je ispravno izvedeno iz specifičnoga dobra.

<sup>9</sup> Pojmom “agonistički liberalizam” (*agonistic liberalism*) Gray označava onu vrstu liberalizma koju je u svojim radovima zagovarao Isaiah Berlin. Pojam je izveden iz grčke riječi *agon* koja je označavala sukob likova u grčkoj tragediji. Takav tragični sukob nije bio sukob dobra i zla, nego sukob različitih prava. Analogno tome, taj pojam označava sukob konkurentnih i nesumjerljivih vrijednosti i načina života (Gray, 1995.: 64-86, 132-133).

ralni egalitaristi ili libertarijanci) imaju zajedničku iluziju da pravo, odnosno pravednost prethodi dobru. Gray kaže:

[N]jihova je zajednička iluzija da njihovi pogledi na prava ne predstavljaju suparničke poglede na dobra. Zapravo, Rawls i Hayek imaju suprotstavljene koncepcije pravednosti, ne zato što imaju različite stavove u filozofiji prava, nego zato što posjeduju antagonističke koncepcije dobrog života (Gray, 2000.: 17).

Strogi “politički liberalizam” koji nije ovisan ni o kakvoj koncepciji dobra nije samo nemoguć, nego je i utopijski. “Pravo nikad ne može imati prioritet nad dobrom”, ističe Gray, stoga što je “pravo isprazno”<sup>10</sup> bez sadržaja koji mu daje neka koncepcija dobrog. Na taj se zaključak nadovezuje i treća Grayeva kritika prema kojoj je posljedica deontološkog liberalizma nadomještanje *političkoga* pravom.<sup>11</sup> Stoga, Gray vjeruje da je Rawlsov liberalizam posljedično antipolitički. Na koji se način može doći do takvog zaključka? “Pravo” je, kao vrhovni arbitar, utjelovljenje impersonalnog uma, te bi stoga u javnoj debati, kad iskrсне neko “vruće” društveno i političko pitanje (poput legalizacije droga, homoseksualnih brakova, eutanazije, kloniranja ili pobačaja) jednostavno trebali vjerovati da će odluka koja bude donesena biti vrijednosno neutralna. No, iluzorna je impersonalnost legalističkog poretka – poznato je da ta pitanja u SAD-u razrješava Vrhovni sud (*Supreme Court*) pri čemu nije svejedno koji sudac i s kakvim političkim ili svjetonazorskim uvjerenjima u njemu sjedi, te, shodno tome, jedan glas može odnijeti prevagu i utjecati na zakonitost ili nezakonitost nekog prava. Ako nekoliko sudaca najvišega sudskog tijela imaju prerogative i *potenciju* (mogućnost) da posljedica njihove odluke postane pravno obvezujućom (npr. u slučaju pobačaja), onda je rezultat takve strategije dihotomija na pobjednike i poražene (ili, ako želimo još više zaoštriti, na prijatelje i neprijatelje kao kod Schmitta), pri čemu je stabilnost društva dovedena u pitanje. To je ono što Gray vidi kao opasnost potkopavanja legitimnosti poretka i očuvanja društvene stabilnosti kad su sva fundamentalna pitanja “ispražnjena” od političkog odlučivanja (Gray, 1995.: 6; Gray, 2000.: 16). Legitimnan režim mora, nasuprot tome, “reflektirati pluralnost i hibridnost zajedničkih identiteta” (Gray, 2000.: 122) tako da “stvori jednu različitost jurisdikcija za različite zajednice” (Gray, 1995.: 137).

<sup>10</sup> Gray, 2000.: 19. Sličnu kritiku Rawlsu upućuje i Chantal Mouffe u svojoj knjizi *The Return of the Political (RP)*:

(P)ostojanje pravâ i jedne koncepcije pravednosti ne može prethoditi i biti neovisno o specifičnim oblicima političke asocijacije – što po definiciji implicira jednu koncepciju dobra – i stoga postaje očitim da nikad ne može postojati jedan apsolutni primat prava nad dobrom (Mouffe, 1993.: 46).

<sup>11</sup> Opet se referiram na Chantal Mouffe koja je u *RP* uočila opasnost po demokratske institucije u potiskivanju *političkog* u sferu prava ili u ne-javno kako to predlaže Rawlsov projekt “političkog liberalizma”. Ona ističe da je za pluralni poredak nužno postojanje antagonizama u sferi *političkog*, a ne transformiranje *političkog* u administrativno ili tehničko (Mouffe, 1993.: 48). Postojanje antagonizama ne znači podjelu društva po Schmittovoj dihotomiji prijatelj/neprijatelj. Moramo razlikovati “neprijatelja” od “suparnika” (*adversary*) čije je postojanje legitimno i mora biti tolerirano” (Mouffe, 1993.: 4), dok su neprijatelji oni koji ostaju izvan demokratskog procesa.



### Zaključak

Esej sam započeo Rawlsovom tvrdnjom da je pravednost prva vrlina društvenih institucija, a završio tezama autorâ koje pokazuju da ona to nije, tj. da ne može imati prvenstvo pred koncepcijama dobrog. Pravednost je samo jedna od dimenzija kojima možemo prosuđivati društva, ali nije jedina niti je superiorna. Različiti vrijednosni stavovi između pravednosti i drugih dobara uglavnom su međusobno konkurentni, pa i nesumjerljivi, te je upitno može li se pravednost postaviti kao kriterij krajnje valorizacije. Završit ću jednom filmskom analogijom. U filmu *Treći čovjek* Orsona Wellesa, on kao Harry Lime skicira relativne vrijednosti i dosege Švicarske i Firence ranoga novovjekovlja. On primjećuje da je Firenca u to doba jedno divlje i opasno mjesto gotovo bez ikakve društvene pravde, no unatoč tome Firenca je “proizvela” Michelangela i renesansu. Suprotno tomu, Švicarska je bila model mira, *fair* odnosa i solidarnosti, a njezin je krajnji doseg bio – sat (*cuckoo clock*)! Glavni junak misli kako to, dakako, nije slučajnost. On zaključuje da ne samo da postoji više dobara koja su bolja od pravednosti, nego je pravednost zapravo štetna za određena dobra i ima obilježja jedne dosadne i ukroćene vrline!

Problem s Rawlsovom utopijskom idejom pravednosti je, između ostalog, u tome što ona svojom deontološkom “superiornošću” pokušava zapovjediti pružanje više “ljubavi” svojim sugrađanima, nego što smo je neki spremni dati, zapravo više od obične građanske solidarnosti. Takav je pokušaj osuđen na propast jer, ako se prisjetimo, još je Kant u svojoj *Kritici praktičkog uma* uočio da se ljubav prema Bogu i čovjeku ne može zapovijedati, nego samo dragovoljno izvršavati. Takva bi zapovijed sama po sebi bila proturječna “jer ako već sami od sebe znamo što smo obvezni činiti i ako bismo, povrh toga, bili svjesni da to činimo dragovoljno, onda je zapovijed da se to čini posve nepotrebna”.

Grayeva kritika, i to samo kao jedna među brojnim, pronašla je u Rawlsovu projektu niz teško održivih premisa. Unatoč tomu, Rawls ostaje velikanom političke filozofije – ističe se poput Gullivera u zemlji Lilliput, no baš kao i Gulliver sputan Liliputancima i Rawls je svakim svojim novim “manevrom” postajao sve zapetljaniji i sputaniji.

### Literatura

- Dworkin, Ronald, 1997.: *Law's Empire*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
- Gray, John, 1995.: *Enlightenment's Wake*, Routledge, London
- Gray, John, 1997.: *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*, Polity Press, London
- Gray, John, 2000.: *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, London
- Kant, Immanuel, 1799.: *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd
- Kant, Immanuel, 2000.: *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb
- Kekes, John, 2001.: Dangerous Egalitarian Dreams, *City Journal*, (11), 4
- Mouffe, Chantal, 1993.: *The Return of the Political*, Verso, New York

- Rawls, John, 2000a: *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, revised edition
- Rawls, John, 2001.: Justice as Fairness, u: John Rawls, *Collected Papers*, Harvard University Press, Harvard
- Rawls, John, 2000b: *Politički liberalizam*, KruZak, Zagreb
- Sandel, Michael, 1998.: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge
- Sandel, Michael, 1984.: The Procedural Republic and the Unencumbered Self, u: *Political Theory*, (12), Sage Publications
- Zupančić, Alenka, 2001.: *Realno iluzije*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb

Hrvoje Cvijanović

*RAWLS' LIBERAL UTOPIA*

*Summary*

The author looks into the design of Rawls' liberal project via his idea of justice as the primary virtue of social institutions. Rawls thinks that what is just must have primacy over what is good, by which he has revitalized the deontological ethics. Rawls' deontological liberalism is based on the conviction that a plural society is possible if we stick to the principle of the primacy of what is just and by this limit the various concepts of the good.

In his critique, Sandel highlights the *pro* and *contra* arguments of the deontological ethics, but concludes that it is impossible to save Rawls' deontological liberalism since it cannot be consistently derived. John Gray's criticism of Rawls is threefold: first, Gray claims that Rawls' concept of the individual is taken out of its cultural-historical context and thus represents a vestige of the Enlightenment project fallacy; second, Gray argues that Rawls fell for the misconception of the primacy of the law over the good, because law without substance provided by a concept of the good would be hollow; and third, Gray says that Rawls substituted the sphere of the political by law, which makes his political liberalism essentially anti-political.

The author concludes that it is not essential for the idea of justice to occupy a privileged position as the ultimate valorization of a society, and in that sense it cannot be imperative and obligatory.

*Key words:* justice, primacy of the law over the good, deontological liberalism, pluralism



*Mailing address:* Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, HR 10 000 Zagreb. *E-mail:* hrvoje.cvijanovic@zg.hinet.hr