

# Građansko prijateljstvo, demokracija i pravednost

NEBOJŠA ZELIČ

Odsjek za filozofiju, Filozofski fakultet, Sveučilište u Rijeci  
Sveučilišna avenija 4, 51000 Rijeka  
nzelic@uniri.hr

IZVORNI ZNANSTVENI RAD – PRIMLJEN: 19/03/2022 PRIHVACEN: 25/05/2022

---

**SAŽETAK:** Građansko prijateljstvo je zanemarena tema u raspravama o političkom liberalizmu. Tek su se nedavno pojavile neke rasprave vezane uz interpretaciju javnog uma kao građanskog prijateljstva iako je Rawls tu poveznicu vrlo jasno naznačio. U ovom radu pokušavam pronaći mjesto za ideju građanskog prijateljstva u razvoju Rawlsove misli. Pokušavam pokazati da je građansko prijateljstvo vezano uz ideju društva koju Rawls daje u *Teoriji pravednosti* i *Političkom liberalizmu*. Ako ozbiljno shvatimo javni um kao građansko prijateljstvo, onda to može imati određene implikacije za demokraciju. Možda je moguće jasnije naznačiti domenu i ulogu javnog uma u demokratskom društvu. Također, ozbiljno shvaćanje ideje građanskog prijateljstva vodi nas izvan legitimnosti i uvodi u pitanje pravednosti jer Rawls u *Teoriji pravednosti* upravo u svom načelu razlike vidi mjesto za građansko prijateljstvo. Ne možemo građansko prijateljstvo temeljiti samo na pitanju demokratske rasprave već trebaju biti zadovoljeni i pravedni pozadinski uvjeti.

**KLJUČNE RIJEČI:** Rawls, politički liberalizam, građansko prijateljstvo, jednakost, demokracija.

---

U svome članku o državi blagostanja Jonathan Wolff (2015) će istaknuti kako je jedna od važnih uloga političke filozofije vidjeti koje su važne ideje ili vrijednosti demokratskih društava zanemarene u javnom prostoru u odnosu na neke druge vrijednosti i usmjeriti reflektore javnosti na tu vrijednost. Njegov primjer u tom članku jest solidarnost. Solidarnost je vrijednost koju sva demokratska društva ističu kao važnu, ali je u odnosu na neke druge vrijednosti – poput slobode, jednakosti, odgovornosti i individualizma – stavljena u drugi plan. Potrebno je, dakle, pronaći dobro određenje solidarnosti i pokušati ukazati na njezinu važnost i mogućnosti

realizacije. Naravno, ne odnosi se to samo na doprinos javnom životu već je potrebno i unutar same političke teorije pronaći mjesto za takvu ideju i vidjeti kako se ona uklapa u sklop već čvrsto uspostavljenih vrijednosti.

U nekom smislu ću i ja pokušati u ovome članku pronaći mjesto jednoj ideji koja se često vezuje uz solidarnost, a to je ideja građanskog prijateljstva. Pokušat ću unutar jednog širokog teorijskog okvira, onoga koji je zadao Rawls u svoje dvije kapitalne knjige, pronaći mjesto i implikacije koje ideja građanskog prijateljstva može imati za teoriju, ali i za realizaciju tih teorijskih uvida u demokratskom društvu. Građansko se prijateljstvo spominje i u *Teoriji pravednosti* i u *Političkom liberalizmu* i vezano je za dvije stvari koje su u središtu mnogih rasprava iz tih knjiga – uz ideju javnoga uma u *Političkom liberalizmu* i uz načelo razlike u *Teoriji pravednosti*. Prvo ćemo vidjeti na koji se način ideja građanskog prijateljstva vezuje uz javni um. Čini mi se da bi nam shvaćanje javnog uma kao građanskog prijateljstva, o čemu se unutar tabora političkih liberala sve više raspravlja, moglo nešto reći o dosegui ideje javnog uma i o implikacijama javnog uma po demokraciju. Druga stvar na koju ću ukazati jest da ne bismo trebali smetnuti s uma da je građansko prijateljstvo, odnosno bratstvo (što ovdje smatram sinonimom ne ulazeći u povijest pojmova), Rawls iz dobrih razloga u *Teoriji pravednosti* vezao uz načelo razlike. Važnost toga nije u egzegezi Rawlsove misli već prije u tome da uvidimo da je načelo razlike (ili neko blisko načelo reciprocnosti u ekonomskoj distribuciji) konstitutivni aspekt građanskog prijateljstva, a to se često ne vidi u aktualnim raspravama o građanskom prijateljstvu u okviru političkog liberalizma.

## Rawls i društvenost

Budući da je duga povijest tvrdnje da liberali negiraju vrijednost zajednice, uvoditi pojam društvenosti u liberalnu teoriju može izazvati sumnju kod mnogih. Komunitaristička kritika upravo počiva na tome da je liberalno insistiranje na individualizmu zanemarilo formativni socijalni kontekst osobe i moralnu važnost odnosa među osobama. Ipak, neki će autori istaknuti da kod Rawlsa i komunitarista nemamo sukob između pojedinca i zajednice, već različito shvaćanje zajednice.<sup>1</sup> Problem je u tome što su zbog autora poput Hayeka i Nozicka svi liberali obojani istom bojom, a što ne odgovara istini. Rawlsov je liberalizam drugačiji,

---

<sup>1</sup> Dobar pregled te rasprave je u Mullhal i Swift 2003.

iako zadržava središnje liberalne ideje individualne slobode, prava i pravédnosti.<sup>2</sup>

Nekoliko je važnih točaka iz kojih je jasno koju važnost Rawls pridaje društvenosti. Prvo, Rawls jasno kaže da društvo nije samo sredstvo za ostvarenje naših privatnih interesa već nam je stalo da imamo zajedničke krajnje ciljeve i da vrednujemo odnose i kolektivne poduhvate same po sebi (Rawls 1971/1999: 458). Rawls će ideju društvenog jedinstva koja proizlazi iz naše društvenosti suprotstaviti ideji “privatnog društva” u kojem pojedinci imaju samo vlastite ciljeve i sve odnose i institucije u društvu vide samo kao sredstva za ispunjenje svojih ciljeva.

Drugo, Rawlsov liberalni individualizam nikako ne zanemaruje utjecaj društva na karakter i samopoimanje pojedinaca. Osnovna struktura društva oblikuje koncepciju samih građana, njihove karaktere i ciljeve:

(O)sebujni aspekt političkog jest taj što dok je politička moć uvijek moć prisile, u ustavnom režimu to je moć javnosti, to jest moć slobodnih i jednakih građana kao kolektivnog tijela. Osim toga, institucije osnovne strukture imaju duboke i dugoročne društvene učinke te na fundamentalne načine oblikuju karakter i ciljeve građana, vrste osoba koje oni jesu i žele biti. (Rawls 1993/2000: 61)

Treće, važnost stabilnosti iz ispravnih razloga kod Rawlsa ima važnu ulogu. Da bi reciprocitet ostvaren u načelu razlike ili u javnom umu bio stabilan potrebna je određena briga za dobrobit drugih:

Da bismo osigurali stabilnost, ljudi moraju imati osjećaj pravédnosti ili brigu za one koji će biti u nepovoljnijem položaju njihovom nesuradnjom, najbolje oboje. Kada su ti osjećaji dovoljno snažni da nadjačaju iskušenja da kršimo pravila, pravédna shema je stabilna. (Rawls 1971/1999: 435)

Upravo u kontekstu društvenosti treba tražiti i određenje građanskog prijateljstva. Najkraće rečeno, građansko prijateljstvo je dobar odnos među građankama i građanima. Građansko prijateljstvo je dobronamjernost prema drugima, odnosno prema dobrobiti drugih bez neke prudencijalne koristi za nas same. Budući da kao građani ne znamo pojedine značajke naših osobnosti, ta se dobronamjernost ostvaruje političkim sredstvima, kroz participaciju u političkom životu i kroz političke institucije. Građansko prijateljstvo ne traži da građani usmjeravaju svoje privatne živote na dobrobit drugih već da su usmjereni na to da njihove političke institucije, kroz njihovu zajedničku participaciju, idu ka tome da doprinose dobru

---

<sup>2</sup> Kymlicka će tako tvrditi da Rawlsovu tvrdnju da je sebstvo prvotnije od njegovih ciljeva treba razumjeti kao isticanje sposobnosti da se kritički distanciramo i vrednujemo zajedničke vrijednosti i projekte prije nego negiranje pripadnosti zajednici (Kymlicka 1990: 207).

njihova političkog društva.<sup>3</sup> Želja da živimo u zajednici s drugima odnosi se i na vrstu odnosa koji želimo imati u političkoj zajednici. Ostaje pitanje, dakle, gdje možemo pronaći temelje za odnos građanskog prijateljstva u demokratskom i pluralnom društvu.

## Građansko prijateljstvo kao javni um

Idemo prvo vidjeti koje mjesto građansko prijateljstvo ima u političkom liberalizmu. Rawls je sam vrlo jasno ulogu javnog uma vezao uz ideju građanskog prijateljstva: “Da bismo jasnije prikazali ulogu recipročnosti kako je ona izražena u javnom umu, treba istaknuti da je njezina uloga odrediti prirodu političkog odnosa u ustavnom demokratskom uređenju kao građanskog prijateljstva” (Rawls 1997: 771).

Neki su se autori strogo priklonili ovom shvaćanju i ponudili daljnje objašnjenje na koji način javni um ima ulogu građanskog prijateljstva u političkom liberalizmu.<sup>4</sup> Kada kažem javni um, onda pri tome mislim i na ono što će Rawls nazvati moralna dužnost uljudnosti koja od nas kao građana traži da “budemo u stanju da jedni drugima u pogledu onih fundamentalnih pitanja objasnimo način na koji načela i postupci što ih zagovaramo i za koje glasamo mogu biti poduprti političkim vrijednostima javnog uma” (Rawls 1993/2000: 195).

Kako javni um ispunjava ulogu građanskog prijateljstva u pluralnim društvima? Sama voljnost da se građani ograniče na javne razloge i zanemare svu snagu svojih privatnih razloga, čak i po cijenu realizacije svoje sveobuhvatne doktrine i koncepcije dobra, predstavlja odnos građanskog prijateljstva. Djelujući unutar granica javnog uma i ispunjavajući moralnu dužnost građanstva, građani konstituiraju svoj odnos kao odnos građanskog prijateljstva.

Andrew Lister smatra da sam taj čin, bez obzira na političku odluku koja će biti donesena, mijenja narav njihovog odnosa u samom trenu dok to čine i pretvara taj odnos u odnos građanskog prijateljstva. Građani zajednički prihvaćaju da u uvjetima dubokog neslaganja “javni um bude arbitar koji se sastoji od sudova koji će se razlozi smatrati javnim i koje politike ti razlozi impliciraju... To isključenje nejavnih razloga je konstitutivno za odnos uzajamnog poštovanja u svjetlu dubokog, trajnog neslaganja” (Lister 2013: 109). Ono što je važno uočiti jest posebno

<sup>3</sup> Više o značajkama građanskog prijateljstva vidi u Schwarzenbach 1996.

<sup>4</sup> Autori koje spominjem su Andrew Lister (2013), R. J. Leland i Hans van Wietmarschen (2016) i R. J. Leland (2019).

značenje recipročnosti koje je prisutno i u javnom umu i građanskom prijateljstvu. Prema tome shvaćanju, recipročnost nije odnos milo-zadrago već oslanjanje na razloge koji mogu prihvatiti svi razložni građani. Pronalaženje zajedničkog temelja za raspravu, a onda i za zajedničko djelovanje, osnovna je karakteristika recipročnosti koja definira odnos građanskog prijateljstva (Leland i van Wietmarschen 2016: 2).

Odgovor na pitanje “Što opravdava recipročnost?” glavna je točka prijepora između onih koji javni um vide kao građansko prijateljstvo i onih koji javni um vide prvenstveno kao iskaz poštovanja. Standardno gledište jest da recipročnost proizlazi iz poštovanja. Prema tome gledištu “političke su odluke karakteristično prisilne i poštovanje zahtijeva da korištenje prisile od strane vlade mora biti opravdano onima koji su pod prisilom” (Leland 2019: 2). Dakle, građani su podređeni političkoj vladavini i razložni pluralizam može predstavljati prijatnu poštovanju individualnih građana ako se ne prihvaća recipročnost u vidu javnog uma. Martha Nussbaum je lijepo objasnila glavne postavke tog gledišta:

Rawls predlaže dublji razlog zašto bi građani prihvatili politički liberalizam i njegovu metodu izbjegavanja, iako mogu vjerovati da je njihova doktrina ispravna, a da su druge neispravne. Razlog je taj što poštuju svoje sugrađane i poštuju ih kao jednake. Njihova razložnost je etička razložnost: poštujući svoje sugrađane žele im pružiti dovoljno prostora da istražuju na svoj način, iako mogu vjerovati da su zaključci do kojih je većina došla pogrešni. Poštovanje je za osobe, a ne direktno za doktrine koje drže, te poštovanje za osobe ipak vodi do zaključka da trebaju imati slobodu da slijede odanosti koje leže u samom srcu njihovog identiteta, ako oni ne krše prava drugih građana i ne postoje neki drugi snažni razlozi da država intervenira. (Nussbaum 2011: 17-18)

No, da li uistinu svako kršenje javnog uma znači i nepoštivanje drugih kao jednakih? Ovo je usko vezano uz pitanje odnosa javnog uma i demokracije, specifično deliberativne demokracije. Ako opravdavamo recipročnost u javnom umu građanskim prijateljstvom, onda je kršenje granica javnog uma puno blaži problem od jasnog iskaza nepoštovanja prema drugima. U procesu deliberacije vjerojatno će doći do kršenja granica javnog uma i uvođenja nekih perfekcionistačkih razloga kojima su građani privrženi. Izgleda prestrogo tvrditi da je svaki takav čin iskazivanje nepoštovanja prema drugima i tretiranja drugih kao nejednakih. Poštivanje granica javnog uma nas čini zajednicom i kršenje javnog uma ugrožava osjećaj građanskog prijateljstva, ali teško je reći da nas njegovo kršenje uvijek stavlja u podređen položaj odnosno da nas uvijek pretvara u građane drugog reda ako to nije sustavno i učestalo. Drugim riječima, kršenje javnog uma ukazuje na problem polarizacije i političkog nepri-

jateljstva prije nego na stav direktnog nepoštivanja i tretiranja drugih kao nejednakih.

No, da bismo mogli doći do takvog zaključka važno je vidjeti odnose li se granice javnog uma na cijeli prostor demokratskog odlučivanja. Je li javni um uistinu strogi zahtjev deliberativne demokracije u pluralnom društvu? Autori poput Andrewa Listera i Jeremyja Waldrona kritiziraju izjednačavanje ideje javnog uma i ideje demokracije.<sup>5</sup> Naravno, ozbiljna će kršenja osnovnih sloboda implicirati negiranje jednakih odnosa među građanima i određene skupine i pojedince pretvarati u građane drugog reda. Kršiti javno opravdanje na način da se ne uzima u obzir interes neke manjine ili da im se negira pravo glasa sigurno je protivno svakom demokratskom načelu. U tim slučajevima kršenje javnog uma uistinu implicira kršenje demokratskih zahtjeva. No, zvuči manje plauzibilno tvrditi da svi zakoni koji su opravdani nejavnim razlozima (dakle, razlozima koji krše granice javnog uma) samim time negiraju jednaki odnos među građanima i neke pretvaraju u građane drugog reda. Waldron (1993: 817-819) tako ističe primjer u kojemu je ateist Abe prisiljen platiti veći porez zbog izdašnog socijalnog sustava kojeg je većina izglasala na temelju kršćanskog socijalnog nauka. Iako taj zakon sigurno krši granice javnog uma, teško da bismo mogli tvrditi da je taj zakon i njegovo opravdanje duboko nedemokratsko zato što Abea čini građaninom drugog reda. Zakon može biti pogrešan i donesen na pogrešnim razlozima, ali sigurno ne čini ateiste podređenom kastom. Prije bismo mogli zaključiti da takav slučaj može dovesti do nepovjerenja među građanima jer ne znamo hoće li u nekom drugom trenutku na istim temeljima biti izglasan zakon oko kojeg postoje krupna neslaganja. David Estlund smatra da je javni um kompatibilan s demokracijom, ali da predstavljati javni um kao nužan zahtjev demokracije znači prihvatiti “napuhani” pojam demokracije koji sadrži puno više od političke autonomije i političke jednakosti kao biti demokracije (Estlund 2009: 90). Puno je prihvatljivije reći da javni um čini mogućim oblik zajednice prikladan demokratskom društvu. Javni um, prema tome, nije implicitan u pojmu demokracije, ali je implicitan u pojmu demokratskog društva koje sadrži određene vrijednosti koje samu demokraciju približavaju političkom idealu.

Jedna od tih vrijednosti koju javni um ostvaruje je odnos građanskog povjerenja ili građanskog prijateljstva. Kada je prihvaćanje načela javnog uma učinjeno dijelom javnog znanja, tada građani prepoznaju želju kod drugih da u političkoj sferi djeluju na način koji svi mogu vidjeti da je

---

<sup>5</sup> Vidi u Lister 2008 i Waldron 1993.

u službi javnog ili zajedničkog dobra. Takav duh recipročnosti je temelj zdravog demokratskog društva na kojemu počiva demokracija kao oblik vladavine, političkog uređenja ili donošenja političkih odluka.

Je li nekonzistentno reći da građansko prijateljstvo dopušta fleksibilnije tumačenje javnog uma, iako smo gore rekli da se građansko prijateljstvo upravo ostvaruje kroz javni um? Ustvari nije, zato što taj problem postoji samo ako smatramo da se granice javnog uma odnose na sve razine političkog odlučivanja – od pitanja ustavnih načela, osnovne strukture društva i temeljnih prava pa do svakodnevnog demokratskog odlučivanja. To je pitanje dosega javnog uma i ako doseg javnog uma ograničimo samo na temeljna pitanja osnovne strukture, onda nam ta slika postaje manje problematična. Građansko prijateljstvo upravo može objasniti zašto je dobro na taj način ograničiti primjenu javnog uma.

Sam je Rawls (1993/2000: 193) smatrao da se granice javnog uma trebaju odnositi isključivo na bitne elemente ustava i pitanja osnovne pravédnosti. Razlog za to je što ustavno uređenje ima bitan utjecaj na naš život i na poimanje nas samih. Zato pitanja osnovnih prava i sloboda, oblika (formalnog ili pravičnog) jednakosti mogućnosti i dosega društvenog minimuma moraju imati opravdanje strogo unutar granica javnog uma. Također, javni um se odnosi i na opravdanje demokratskih procedura koje spadaju pod bitne elemente ustava i posebno političkih prava vezanih za dostupnost političkog djelovanja. Političko opravdanje na ovoj razini razlikuje se od političkog opravdanja unutar onoga što možemo zvati političkim odlučivanjem o raznim stvarima koje parlamenti ili lokalna predstavnička tijela provode na tjednoj ili mjesečnoj osnovi. Ako granice javnog uma ograničimo samo na osnovna prava i bitne elemente ustava, onda to znači da dopuštamo da se političko odlučivanje na nižoj razini ne mora voditi isključivo javnim razlozima primjerenim za višu političku razinu. Ova svakodnevna razina odlučivanja, da bi bila legitima, provodi se kroz institucije i pravila koja moraju imati ispravnu vrstu opravdanja, iako sam politički argument na nižoj razini može uključiti i premise i vrijednosti koje nisu primjerene za opravdanje samih temeljnih prava i procedura. Možemo ovo nazvati uskim gledištem javnog uma.

S druge su strane oni koji smatraju da i ove svakodnevne odluke na nižoj razini također imaju bitan utjecaj na živote građanki i građana.<sup>6</sup> Politička participacija građana počinje od djelovanja na nižoj razini. Povjerenje da drugi poštuju iste temeljne vrijednosti kao i mi gradi se upravo na nižoj političkoj razini. Jednostavno, puno vremena i političkog

---

<sup>6</sup> Najznačajniji predstavnik ovakvog gledišta je Quong 2011: 273-289.

prostora zauzima političko odlučivanje na nižoj razini i nema nekog razloga zašto bismo granice javnog uma ograničili samo na temeljne institucije i procedure koje reguliraju i unutar kojih se odvijaju svakodnevne demokratske politike. Ovo je šire gledište javnog uma.

Utječe li na ovu raspravu shvaćanje javnog uma kao građanskog prijateljstva? Jasno je da je shvaćanje javnog uma kao iskaza poštovanja prema drugima sklonije širem gledištu. Naime, ako kršenje granice javnog uma implicira da ne poštujemo druge osobe ili da ne poštujemo razložni pluralizam, onda stvarno nema neke razlike iskazujemo li to nepoštovanje na nižoj ili višoj razini političkog odlučivanja.

No, što se događa ako je građansko prijateljstvo važan razlog prihvaćanja ideje javnog uma? S jedne strane možemo reći da nam to također daje dodatni argument za šire gledište javnog uma. Građansko prijateljstvo upravo manifestiramo većinu vremena na nižim razinama političkog odlučivanja. Možemo tako reći da je zahtjev građanskog prijateljstva jednako tako držati se granica javnog uma na svim razinama političkog odlučivanja, odnosno prihvatiti šire gledište javnog uma.

S druge strane mogli bismo prihvatiti i drugačiji zaključak. Zaključak koji je skloniji gornjoj raspravi o javnom umu i demokraciji. Ako prihvatimo da je jedan od važnih aspekata javnog uma ostvarenje građanskog prijateljstva, onda možemo puno lakše dopustiti da se na određenim razinama ne trebaju strogo slijediti granice javnog uma. Može postojati razina naše suradnje na kojoj branimo neke političke odluke na temelju nečega što smatramo posebno vrijednim i što nismo spremni staviti u zagrada. Dakle, možemo imati jednu razinu političkog prostora unutar kojega koristimo perfekcionistačke razloge, a da to ne znači direktno iskazivanje nepoštovanja prema drugima. Možemo li to opisati kao građansko prijateljstvo? U neku ruku, to izgleda plauzibilno. Upravo zato što smo na razini bitnih elemenata ustava spremni perfekcionistačke razloge staviti u zagrada pokazujemo da želimo surađivati s drugima, da smo spremni poštivati pravila na zajedničkim temeljima. No, na neki način, to ima smisla i dobiva svoju snagu samo ako postoji jedna politička razina na kojoj možemo iskazati svu našu različitost i politički zastupati neke stavove koji, ako odnesu pobjedu, neće uzrokovati ozlojeđenost ili neprijateljstvo na drugoj strani. Naravno, to ne znači da je u domeni svakodnevne politike nepoželjno argumentirati unutar granica javnog uma već samo to da to nije potrebno da bi odluke bile moralno legitimne. Na neki način time dajemo prostor razložnosti da se iskaže. Dijelom je razložnost sposobnost koja se manifestira i time da smo spremni razlučiti na kojoj političkoj razini djelujemo i kada je



potrebno strogo poštivati granice javnog uma. Teško je tu granicu jasno odrediti. Mislim da je Paul Weithman u pravu kada kaže da građani mogu argumentirati samo na temelju svojih perfekcionistačkih razloga – naravno, na nižoj razini političkog odlučivanja – sve dok drugi ne posumnjaju u to da i oni prihvaćaju autoritet javnog uma (Weithman 2010: 330). Ako se u drugih građana takva sumnja ne pojavi ili je oni ne iskazuju, taj se uvjet ne primjenjuje i građani nisu dužni pružiti javne razloge za svoje odluke. Međutim, ako se takva sumnja pojavi “te je drugima potrebno jamstvo njihova prihvaćanja javnog uma, oni moraju to jamstvo pružiti rasuđivanjem na temelju zajedničke perspektive koju pružaju javni razlozi” (Weithman 2010: 331). Jednako će tako i Rawls reći da se “detalji o tome na koji način zadovoljiti taj uvjet [da se moraju pružiti javni razlozi] moraju ostvariti u praksi i ne mogu biti određeni pravilima danim unaprijed” (Rawls 1993/2000: 226).

Na temelju rečenog čini mi se plauzibilnim tvrditi sljedeće. Javni um, odnosno ideja recipročnosti koja se kroz njega manifestira, temelj je građanskoga prijateljstva u pluralnim zajednicama. Na jednoj razini političkog odlučivanja upravo strogo poštivanje granica javnog uma pokazuje da smo spremni žrtvovati cijelu istinu kako je vidimo zbog drugih – i možda je to najviše kako možemo iskazati dobronamjernost. No, upravo zbog te garancije na najvišoj razini možemo dopustiti življi i vibrantniji demokratski diskurs na nižoj razini, gdje jasno iznosimo naša neslaganja oko onoga što je na višoj razini u zgradama. Građansko prijateljstvo ovdje dobiva svoju puninu. Bez obzira što se ne slažemo s vrijednostima koje drugi iznose u javni prostor, ipak vjerujemo u njihovu dobronamjernost i spremnost da prepoznaju pitanja koja dijele građane i izazivaju emotivne reakcije. Također vjerujemo da su građani spremni u tim okolnostima i oko tih pitanja vratiti se u granice javnog uma. Građansko prijateljstvo i razložnost ne možemo jasno definirati te propisati koje je točno ponašanje s time u skladu. Moramo to prihvatiti kao političke vrline koje traže određenu mjeru građanske mudrosti u demokratskom rasuđivanju. Javni um na ovaj način upravo ispunjava ovu ulogu koju će kod komunitarista ili liberalnih nacionalista imati zajednička kultura ili nacionalna pripadnost.<sup>7</sup> Prema tome gledištu, demokratsko neslaganje neće izazvati neprijateljstva upravo zato što postoji nešto u pozadini što građane veže, u ovom slučaju neka identitetska poveznica. Za politički liberalizam ta poveznica ne može biti utemeljena u kulturi već u javnom umu kao kolektivnoj moći kroz koji rješavamo temeljna pitanja.

---

<sup>7</sup> Takvo stajalište zastupaju filozofi poput David Millera i Yael Tamir.

Ali, da bi javni um imao tu ulogu, on ne može definirati demokratsko argumentiranje na svim razinama već upravo mora biti ono pozadinsko ljepilo koje zajednicu održava.

Dakako, kao što sam gore napomenuo, može se argumentirati i tako da građani, stavljajući svoje perfekcionistačke razloge u zgrade na svim razinama demokratskog odlučivanja, pokazuju odnos građanskog prijateljstva s drugima. No, postoji i druga strana medalje takvog ponašanja. Naime, često se takvo gledište brani pozivajući se u stvari na sebične razloge i motive prije nego na motive prijateljstva. Često se kao problem ističe da ako udovoljimo jednoj grupi građana na temelju njihovih perfekcionistačkih vrijednosti, onda to povlači da moramo udovoljiti i svima ostalima, bez obzira na to koliko ti zahtjevi bili apsurdni. Na primjer, ako država subvencionira Viagru zato što smatramo seksualnu aktivnost posebno vrijednom, onda moramo i Rimokatolicima subvencionirati hostiju na temelju njihova uvjerenja da je religijska aktivnost posebno vrijedna (Nelson 2008: 100).<sup>8</sup> Možemo istaknuti i drugi problem koji se često spominje, a to je da smo time prisiljeni subvencionirati ono što smatramo štetnim. Vezano za Nelsonov primjer, neki vjerski asket prisiljen je nekome plaćati Viagru unatoč tome što smatra da je seks grešan. Dakle, ideja je da ako popustimo pred nečijim perfekcionistačkim razlozima, onda ćemo morati prihvatiti zahtjeve sviju – što je nemoguće i prisilit ćemo druge da subvencioniraju ono što ne smatraju vrijednim. Teško da oba ova razloga imaju veze s građanskim prijateljstvom. Naprotiv, građane se prikazuje kao uskogrudne i ljubomorne osobe koje gledaju je li drugi nešto dobio, kako bi odmah i oni to zatražili ili da slučajno ne bi omogućili nekome nešto kroz poreze, a što oni sami ne žele. Što se tiče prvoga razloga, ako se ne mogu svačije razložne koncepcije dobra financirati, onda postoji demokratski načini udruživanja, političkog djelovanja, rasuđivanja i, u konačnici, glasanja putem kojih se donose odluke. Kao što smo napomenuli, koje su okolnosti unutar kojih ćemo se pozvati na perfekcionistačke razloge i koja pitanja neće uzrokovati velike podjele i nepovjerenje u društvu treba moći prosuditi na temelju razložnosti čije su važne karakteristike čuti drugu stranu i biti spremni naći se na pola puta. Što se tiče drugoga razloga odnosno odbijanja da se subvencioniraju stvari koje sami ne smatramo vrijednim, tu možemo vidjeti srž građanskog prijateljstva. Jedna od početnih definicija građan-

---

<sup>8</sup> Thom Brooks i Christine Sypnowich će tako istaknuti problem promoviranja slobodnog vremena i dokolice ako postoji grupa razložnih radoholičara u društvu ili puritanaca koji misle da su "slobodne ruke đavolje igralište" (vidi Brooks 2021:47 i Sypnowich 2017: 64).

skog prijateljstva jest dobronamjernost i dobra volja prema drugima, odnosno prema njihovoj dobrobiti, bez našeg prudencijalnog interesa u tome. Dakle, ako su neke stvari, poput Viagre, nekim građankama i građanima toliko važne za njihovu dobrobit da su uspjeli to nametnuti na političku agendu i za to se boriti, izgleda sebičnim to jednostavno odbaciti na temelju stava da mi to ne vidimo kao nešto vrijedno. Drugim riječima, demokracija i građansko prijateljstvo podrazumijeva da ćemo često biti u situaciji da činimo neke stvari samo zato što je to drugima vrijedno. Ne možemo uvijek gledati kako smo mi prošli i koju dobit mi imamo u svakoj odluci. Ne smijemo ovu argumentaciju niti razvući previše, ona se odnosi isključivo na subvencioniranje i promoviranje određenih dobara ili vrijednosti. Kada se radi o prisili i opravdanju prisile nad nekima, onda opravdanje uvijek treba biti u granicama javnog uma bez obzira na razinu političkog odlučivanja. Razlog za to je što se prisila uvijek može predstaviti kao pitanje fundamentalnih vrijednosti poput slobode i zato opravdanje prisile treba biti u granicama javnoga uma.

### **Građansko prijateljstvo kao načelo razlike**

Druga stvar koja je vezana uz pojam i razumijevanje građanskog prijateljstva je pitanje socioekonomskih razlika, odnosno distributivne pravednosti. Pojedini autori koji ističu važnost građanskog prijateljstva predstavljaju društvenu nepravdu kao prepreku za sudjelovanje svih u javnome rasuđivanju koje je prostor za ostvarenje građanskog prijateljstva.<sup>9</sup> Dakle, postoje određene nepravde ili neopravdane socioekonomske nejednakosti koje su prepreka ostvarenju građanskog prijateljstva uslijed toga što se neće svi građani osjećati jednakim dijelom političkog prostora. Mislim da je ta teza ispravna, ali da ne zahvaća u potpunosti ono u čemu je problem. Prema ovakvom shvaćanju, moguća je situacija u kojoj postoje nejednakosti, ali u kojoj se svi građani osjećaju dijelom političkog prostora (iako objektivno postojeće nejednakosti nisu opravdane) i u takvoj situaciji i dalje postoji odnos građanskog prijateljstva. Drugim riječima, distributivna pravednost nije konstitutivni dio građanskog prijateljstva već postojanje nepravde stvara kod ljudi osjećaj ozlojeđenosti i zato je to prepreka u ostvarenju odnosa građanskog prijateljstva. Kada bi ideja javnog opravdanja mogla stvoriti osjećaj zajedničke pripadnosti unatoč neopravdanim nejednakostima, poput nacionalizma u aktualnim društvima, tada bi bilo moguće ostvariti odnos građanskog prijateljstva jer je on

---

<sup>9</sup> Leland (2019: 27-29) vrlo jasno ističe taj problem.

ionako sadržan u recipročnosti javnog uma. Mislim da je takav stav pogrešan jer kao što je recipročnost konstitutivna za građansko prijateljstvo u domeni demokratske legitimnosti jednako tako je recipročnost konstitutivna za građansko prijateljstvo i u domeni distributivne pravednosti. Načelo razlike ili neko slično načelo recipročnosti za odnos građanskog prijateljstva je jednako važan kao i načelo legitimnosti. Uostalom, kada je uvodio pojam “bratstva” kao pojam blizak pojmu građanskog prijateljstva, sam ga je Rawls u *Teoriji pravednosti* uveo upravo u kontekstu objašnjenja načela razlike:

Možemo pridružiti tradicionalne ideje slobode, jednakosti i bratstva demokratskoj interpretaciji dvaju načela pravednosti na sljedeći način: sloboda korespondira prvom načelu, jednakost ideji jednakosti u prvom načelu zajedno s jednakošću pravične mogućnosti i bratstvo načelu razlike. Na ovaj način našli smo mjesto za pojam bratstva u demokratskoj interpretaciji dvaju načela i vidimo da on postavlja jasne zahtjeve za osnovnu strukturu društva. (Rawls 1971/1999: 106/91)

Iz ovoga je jasno da se recipročnost koja karakterizira odnos bratstva ili prijateljstva za Rawlsa nalazi u načelu koje ima urediti socioekonomske nejednakosti. Također, važan aspekt njegova shvaćanja bratstva jest to da ono nije samo dio karaktera i vrlina građana već se realizira kroz uređenje društvenih i ekonomskih institucija. Institucionalni model distributivne pravednosti oslikava odnos u kojemu nam je stalo do dobrobiti drugih. Ovdje se jasno može vidjeti razlika između komunitarističke ideje bratstva i liberalne ili kontraktualističke ideje bratstva. Kontraktualističko bratstvo će Munoz-Darde objasniti kao “trajno propitivanje legitimnosti zakona i javnih institucija i učinaka dominacije koje oni mogu uspostaviti nad bilo kojom osobom” (Munoz-Darde 1999: 92). U ovakvom poimanju bratstva nema oslanjanja na neku predpolitičku zajednicu u vidu zajedničke nacionalne kulture ili etničke pripadnosti već se bratstvo manifestira u našem odnosu prema zajedničkim političkim institucijama. Naravno, u pozadini odnosa kojeg bismo mogli nazvati bratstvom je briga za dobrobit drugih, a ne samo vlastiti interes.<sup>10</sup> Briga za dobrobit drugih važna je i za stabilnost društvenog uređenja. Da bi načelo reciprociteta kao što je načelo razlike bilo stabilno, potrebna je određena briga za dobrobit drugih. Rawls to kaže na sljedeći način: “Da bismo osigurali stabilnost, ljudi moraju imati osjećaj pravednosti ili brigu za one koji će biti u nepovoljnijem položaju njihovom nesuradnjom,

<sup>10</sup> O tome na koji način izbor načela razlike mora izaći iz vela neznanja i tako uključiti i razloge koji se odnose na druge, a ne samo na rasuđivanje na temelju racionalnosti, vidi u Fried 2014.

najbolje oboje. Kada su ti osjećaji dovoljno snažni da nadjačaju iskušenja da kršimo pravila, pravédna je shema stabilna” (Rawls 1971/1999: 435).

Bratstvo kod Rawlsa, dakle, možemo izjednačiti s građanskim prijateljstvom. Ono nije utemeljeno ni u jednoj sveobuhvatnoj doktrini niti osjećaju zajedničke nacije, već se manifestira kroz djelovanje institucija i ulazi u objašnjenje stabilnosti pluralne zajednice. Ipak, za razliku od uljudnosti kao manifestacije građanskog prijateljstva, prostor bratstva je pitanje socioekonomskih nejednakosti. Ako prihvatimo taj aspekt kao konstitutivan dio građanskog prijateljstva, onda vidimo da ne možemo prijateljstvo svesti samo na javni um zato što se javni um može manifestirati i u uređenjima koja dopuštaju puno veće nejednakosti od načela razlike (ili nekog sličnog načela reciprociteta).

Kada pitanje svoje teorije Rawls svodi na pitanje legitimnosti, čime uvodi i u središte stavlja javni um, otvaraju se vrata čitavoj obitelji liberalnih koncepcija koje su puno šire od njegove pravédnosti kao pravičnosti s načelom razlike. Sve te koncepcije moraju zadovoljiti prvo načelo pravédnosti, ali su fleksibilne oko zadovoljavanja oba dijela drugog načela. Legitimne liberalne koncepcije, prema Rawlsu, pokrivaju cijeli spektar od formalne jednakosti mogućnosti do pravične jednakosti mogućnosti te od bilo kakvog socijalnog minimuma do načela razlike:

No iako je neko načelo mogućnosti sigurno takav bitan element, primjerice načelo koje zahtijeva barem slobodu kretanja i slobodan izbor zanimanja, pravična jednakost mogućnosti (kako sam je specificirao) ide dalje od toga i nije takav bitan element. Slično, iako je društveni minimum koji osigurava osnovne potrebe svih građana također bitan element, ono što sam nazvao “načelo razlike” zahtjevnije je načelo i nije takav bitan element. (Rawls, 1993/2000: 205).

Legitimnost političkog liberalizma dopustit će koncepcije pravédnosti koje dopuštaju puno veće nejednakosti nego što je to pravédnost kao pravičnost. Pitanje koje nam se onda postavlja jest možemo li prihvatiti te nejednakosti i njihove učinke kao legitimne i smatrati od onih u najgorem položaju da će to prihvatiti kao izraz građanskog prijateljstva jer poštujemo javni um i nadilazimo problem razložnog pluralizma? Možda bismo odgovor na to pitanje mogli pronaći i kod samoga Rawlsa. Rawls u *Pravédnosti kao pravičnosti*, svojoj posljednjoj knjizi koja spaja njegove argumente i za pravédnost i za legitimnost, uspoređuje prihvatljivost svojih dvaju načela – koja uključuju i načelo razlike s koncepcijom pravédnosti koja zadovoljava njegovo prvo načelo (načelo jednakih sloboda) i prvi dio drugog načela (načelo pravične jednakosti mogućnosti), ali umjesto načela razlike stoji načelo socijalnog minimuma (koje je, kao

što smo već vidjeli, bitan element legitimnog ustava). Socijalni minimum, za razliku od načela razlike, ne regulira nejednakosti iznad praga na kojem je postavljen, već dopušta da to ulazi u domenu utilitarističke djelotvornosti. Rawls će vrlo jasno opisati – i to u prvom licu množine – kako će se osjećati najslabije stojeći u društvu koje, unatoč tome što prihvaća jednake slobode i pravičnu jednakost mogućnosti, ne prihvaća načelo razlike već samo ograničen i fiksno određen socijalni minimum:

(S)ve više se udaljavamo od političkog društva i povlačimo u naš društveni svijet. Osjećamo se ispuštenima: i, povučeni i cinični, ne možemo potvrditi načela pravednosti u našoj misli i ponašanju kroz naš život. Iako nismo neprijateljski ili buntovni, ta načela nisu naša i ne uspijevaju uključiti našu moralnu senzibilnost. (Rawls 2001: 128)

Ovaj Rawlsov citat bismo možda mogli shvatiti samo kao jedan nadahnut moment u njegovu inače pažljivo argumentiranom pisanju. Naime, ovo zvuči kao izvještaj nekog istraživanja i stoga se, naravno, možemo pitati je li Rawls pružio empirijski točan prikaz uspostave građanskog prijateljstva?<sup>11</sup> Čini mi se da je odgovor taj da ovu njegovu hrabru tvrdnju možemo shvatiti ne kao empirijski iskaz već prije kao pitanje imaju li (naj)slabije stojeći dobar razlog prihvatiti takvo uređenje. Drugim riječima, imaju li oni opravdanje osjećati se na takav način? Možemo osjećati udaljenost od društva iz raznih razloga, možemo osjećati zavist prema drugima ili imati strašnu želju za uspjehom koja nanosi frustraciju, a da to jednostavno nije nešto što može biti javno opravdano ako je društvo pravedno uređeno. Čini mi se da ovu Rawlsovu tvrdnju trebamo interpretirati kao opravdanje za takav osjećaj otuđenosti kod najslabije stojećih. Zato moramo uzeti malo širi kontekst u koji bismo ovu interpretaciju mogli smjestiti.

Prvo moramo imati na umu da je za Rawlsa jedan od ključnih uvjeta pod kojima vrednujemo neku koncepciju pravednosti uvjet javnosti. Uvjet javnosti pretpostavlja da svi znaju koja načela pravednosti reguliraju osnovnu strukturu, da imaju jasne kriterije provjere je li osnovna struktura djelotvorno vođena tim načelima i da je javno dostupno opravdanje tih načela (Rawls 1971/1999: 397-399). Uvjet javnosti omogućuje nam da načela pravednosti možemo vrednovati prema političkim, društvenim i psihološkim posljedicama koje uzrokuje društveno uređenje koje je djelotvorno uređeno tim načelima i gdje pretpostavljamo da svi znaju što ta načela opravdava. Važan aspekt uvjeta javnosti jest da se izbjegne

<sup>11</sup> Zahvaljujem se anonimnom recenzentu na isticanju ovog problema.

ideologija u Marxovom smislu lažne svijesti (Rawls 2000: 121). Postavljanjem javnosti kao glavnog uvjeta, Rawls kao glavno pitanje pravédnosti postavlja kako da društvo bude stabilno na taj način da građani budu zadovoljni načinom na koji ih se tretira kao slobodne i jednake, a ne pitanje na koji način manipulirati njihovim stavovima i ponašanjima da ne bi došlo do nekih ozbiljnih društvenih turbulencija.

Ako ozbiljno shvatimo uvjet javnosti, onda nam je jasno zašto Rawls smatra da je načelo razlike bolje od načela socijalnog minimuma. Načelo razlike upravo sadrži duboku recipročnost – ideju da bolje stojeći ili oni koji su bolje prošli u prirodnoj i klasnoj lutriji neće još više profitirati na štetu slabije stojećih. Načelo razlike zahtijeva da svi dobivaju recipročno. Za razliku od načela razlike, načelo socijalnog minimuma dopušta da bolje stojeći iznad točke socijalnog minimuma ostvaruju svoju dobit potpuno neovisno od stanja slabije stojećih. Društvene i ekonomske nejednakosti pod načelom socijalnog minimuma puno su veće, a to sigurno kao posljedicu ima snažniji utjecaj (naj)bolje stojećih na osnovne institucije društva. Pod uvjetom javnosti svi znaju da u slučaju socijalnog minimuma nije zadovoljeno načelo recipročnosti, svi znaju da ono više ide ne ruku bolje stojećima. Također, svjesni su i argumenta da načelo socijalnog minimuma od najslabije stojećih zahtijeva više nego načelo razlike od najbolje stojećih. Od najslabije stojećih se, s jedne strane, zahtijeva da prihvate svoj nepovoljniji položaj zato što to doprinosi boljoj poziciji onih kojima je već bolje, dok s druge strane, načelo razlike zahtijeva od onih koji su već u povoljnijem položaju zbog svoje “prirodne nadarenosti, početne društvene pozicije ili bolje sreće da prihvate daljnje dobiti samo pod uvjetima koji doprinose svima, uključujući i najslabije stojeće” (Rawls 2000: 124).

Dakle, pod uvjetom javnosti svi znaju da načelo distributivne pravédnosti kao što je socijalni minimum ne zadovoljava načelo recipročnosti. Najslabije stojeći znaju da njihovi uvjeti mogu biti puno bolji, a da se pri tom uvjeti bolje stojećih drastično ne pogoršaju i još uvijek budu puno bolji nego uvjeti trenutno najslabije stojećih. Pod tim uvjetima Rawls smatra da bi se najslabije stojeći imali pravo osjećati na način koji je gore opisan. Imali bi pravo kad bi tvrdili da drugi građani ne mare za njihovo stanje, odnosno da su svjesnim odbacivanjem recipročnosti pokazali ravnodušnost prema njihovoj dobrobiti. Iz tog razloga Rawls kaže da ne mogu potvrditi ta načela kao svoja – jer je javno odbačena recipročnost.

U kontekstu rasprave o građanskom prijateljstvu važno je istaknuti upravo taj odnos ravnodušnosti. U slučaju prihvaćanja načela socijalnog

minimuma problem nije prezir prema najslabije stojećima ili nepoštovanje. U jednom vrlo važnom smislu, smislu vezanom za legitimnost, tretira ih se kao slobodne i jednake jer su zadovoljeni i načelo slobode i načelo pravične jednakosti mogućnosti.<sup>12</sup> Problem je u tome što bolje stojeći stoje prema njima u odnosu ravnodušnosti nakon što je zadovoljen socijalni minimum.<sup>13</sup> Ravnodušnost upravo pokazuje da nedostaje osjećaj građanskog prijateljstva (ili bratstva, ako ćemo se pozvati na Rawlsovu terminologiju iz *Teorije pravednosti*). Ravnodušnost znači da ne postoji osnovni element građanskog prijateljstva – obzir prema dobrobiti drugih i recipročnost. Odbacivanjem recipročnosti društvo počinje više nalikovati onome što će Rawls nazvati *privatnim društvom* – bolje stojeći sve više počinju vidjeti društvo kao sredstvo za ostvarenje svojih privatnih ciljeva zanemarujući mogućnosti (naj)slabije stojećih (Rawls 1971/1999: 458). No, kao što smo vidjeli na početku teksta, privatno društvo je upravo suprotnost ideje društvenosti, a time i temelja građanskog prijateljstva.

Naravno, može se postaviti pitanje je li to empirijski točno? Hoće li se najslabije stojeći uistinu početi tako osjećati? Možda i neće. Možda ih sve može povezivati osjećaj zajedničke nacionalne pripadnosti ili zajedničkog kulturnog ili religijskog identiteta, kao što bi to tvrdili liberalni nacionalisti ili komunitaristi. Međutim, kao što smo pokazali u prvome dijelu teksta, zbog činjenice razložnog pluralizma ideja zajedničke nacionalne pripadnosti ne može zadobiti javno opravdanje. Razlog je taj da neki razložni građani ne moraju prihvatiti tu vrstu identiteta kao onu kojoj unutar svojih koncepcija dobra pridaju neku (ako ikakvu) važnost. U svakom slučaju, nedostajao bi javno opravdan temelj recipročnosti – osjećaj građanskog prijateljstva koji bi se trebao manifestirati kroz djelovanje zajedničkih institucija i koji bi trebao biti jedan od stupova stabilnosti iz ispravnih razloga.

## Zaključak

Pokušao sam u ovome tekstu prikazati ideju građanskog prijateljstva u okviru političkog liberalizma. Važan aspekt te ideje jest to na koji način zamišljamo demokraciju. Čini mi se da je građansko prijateljstvo bitan aspekt određenja uloge i dosega javnog uma. Na neki način, ono može

---

<sup>12</sup> Naravno, otvoreno je pitanje koliko je moguće imati zadovoljenu pravičnu vrijednost političke slobode u uvjetima velikih ekonomskih nejednakosti, a pogotovo pravičnu jednakost mogućnosti. Čini se da je načelo razlike ili neko slično načelo recipročnosti potrebno i za te elemente pravednosti, ali možemo to sada ostaviti po strani (više o tome vidi u Estlund 1996).

<sup>13</sup> Više o pojmovima ravnodušnosti i otuđenosti kod Rawlsa vidi u Brudney 2014: 257-260.



odrediti teorijsku arhitekturu čiji temelji moraju biti čvrsti i strogo unutar granica javnog uma, ali nadgradnja može biti više u skladu s puno šarenijim i življim demokratskim životom. Takvo viđenje dopušta veće očitovanje naših razlika, ali unutar okvira koji ipak čini jednu političku zajednicu na osnovama liberalne teorije. Također, drugi važan aspekt građanskog prijateljstva jest to da ne smijemo zanemariti važnost reguliranja socioekonomskih razlika koje se često izgube u raspravama o legitimnosti politika. Ozbiljno shvaćanje građanskog prijateljstva mora uključiti i uvjete za našu dužnost uljudnosti u demokratskoj raspravi, ali i bratstva u implementaciji distributivnog načela pravédnosti.

### Zahvale

Ovaj je rad rezultat projekta “Dobrobit, pripadnost i socijalna pravédnost” (UIP-2017-05-3462).

### Literatura

- Brooks, T. 2021. “Are capabilities compatible with political liberalism? A third way”, *Croatian Journal of Philosophy* 21(62), 237-250.
- Brudney, D. 2014. “The young Marx and the middle-aged Rawls”, u J. Mandle i D.Reidy (ur.), *A Companion to Rawls* (Oxford: Blackwell), 450-471.
- Estlund, D. 1996. “The survival of egalitarian justice in John Rawls’s *Political Liberalism*”, *The Journal of Political Philosophy* 4(1), 68-78.
- Estlund, D. 2009. *Democratic Authority* (Princeton: Princeton University Press).
- Fried, B. 2014. “The unwritten theory of justice: Rawlsian liberalism versus libertarianism”, u: J. Mandle i D. Reidy (ur.), *A Companion to Rawls* (Oxford: Blackwell), 430-449.
- Kymlicka, W. 1990. *Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).
- Leland, R. J. i Wietmarschen, H. 2016. “Political liberalism and political community”, *Journal of Moral Philosophy* 14(2), 1-26.
- Leland, R. J. 2019. “Civic friendship, public reason“, *Philosophy & Public Affairs* 47(1), 1-32.
- Lister, A. 2008. “Public reason and democracy”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 11(3), 273-289.
- Lister, A. 2013. *Public Reason and Political Community* (London: Bloomsbury).
- Mullhal, S. i Swift, A. 2003. “Rawls and communitarianism”, u: S. Freeman (ur.), *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press), 460-487.

- Munoz-Darde, V. 1999. "Fraternity and justice", u: K. Bayertz (ur.), *Solidarity* (Dordrecht: Kluwer), 81-100.
- Nelson, E. 2008. "From primary goods to capabilities: Distributive justice and the problem of neutrality", *Political Theory* 36(1), 93-122.
- Nussbaum, M. 2011. "Perfectionist liberalism and political liberalism", *Philosophy and Public Affairs* 39(1), 3-45.
- Quong, J. 2011. *Liberalism Without Perfection* (Oxford: Oxford University Press).
- Rawls, J. 1971/1999. *A Theory of Justice. Revised Edition* (Cambridge, Mass: Harvard University Press).
- Rawls, J. 1993/2000. *Politički liberalizam*, prev. F. Grgić (Zagreb: KruZak).
- Rawls, J. 1997. "The idea of public reason revisited", *University of Chicago Law Review* 64(3), 765-807.
- Schwarzenbach, S. 1996. "On civic friendship", *Ethics* 107(1), 97-128.
- Sypnowich, C. 2017. *Equality Renewed: Justice, Flourishing and the Egalitarian Ideal* (New York: Routledge).
- Waldron, J. 1993. "Religious contributions in public deliberation", *San Diego Law Review* 30(4), 817-848.
- Weithman, P. 2010. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn* (Oxford: Oxford University Press).
- Wolff, J. 2015. "Political philosophy and the real world of welfare state", *Journal of Applied Philosophy* 32(4), 360-372.