

Kratki uvid u filozofsko–antropološko razumijevanje osobe kod Rawlsa

Povodom dvadesete godišnjice smrti

Josip Berdica*

Sažetak

Autor obraća pozornost na “političku koncepciju osobe” jednoga od vodećih političkih i moralnih filozofa 20. stoljeća Johna Rawlsa (1921.–2002.), čije se dvadesete godišnjice smrti prisjećamo ove godine. Rad je zamišljen kao pokušaj filozofsko–antropološkoga razmišljanja o shvaćanju osobe u okvirima Rawlsove političke filozofije koja se kloni bilo kakvoga metafizičkoga utemeljenja. Osnovni je cilj promišljati važnost ljudske osobe kao subjekta u okvirima političke filozofije Johna Rawlsa. Cilj je rada potaknuti daljnja istraživanja njegova shvaćanja ljudske osobe koje ima sasvim specifično filozofijsko i istraživanja vrijedno značenje, osobito u kontekstu suvremene krize liberalizma i demokracije koja proizlazi iz suvremenoga odnosa prema ljudskoj osobi.

Ključne riječi: John Rawls; osoba; (politički) građani; sloboda; jednakost

Uvod

Predmet je ovoga rada promišljanje o položaju ljudske osobe u okvirima političke filozofije jednoga od najutjecajnijih moralnih i socijalnih filozofa 20. stoljeća Johna Rawlsa (1921.–2002.), čiju dvadesetu godišnjicu smrti obilježavamo ove godine. Pitanja su kojima se bavi ovaj rad: Kako Rawls pristupa razumijevanju ljudske osobe u okvirima političkoga liberalizma obilježenoga “razložnim pluralizmom” kao trajnim obilježjem demokratske javne kulture? Postoji li kod Rawlsa pojam ljudske osobe, u kojem obliku i u kojem značenju? Iako opširna, u nas pomalo i zanemarena,¹ uočljiva je važnost takvih i sličnih filozofijsko–antro-

* Izv. prof. dr. sc. Josip Berdica, Pravni fakultet Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku. Adresa: Stjepana Radića 13, 31 000 Osijek, Hrvatska. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4874-0326>. E–adresa: jberdica@pravos.hr. Ovaj je rad financirao Pravni fakultet Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku kroz projekt *Pravna (ne)kultura* (IP–PRAVOS–19).

1 To svakako ne znači da kod nas nije bilo bitnijih istraživanja i doprinosa bliskih toj temi, poput onih Elvija Baccarinija, Marite Brčić–Kuljiš, Tvrтка Jolića ili Marka Jakića. Ipak, poticaj na raz-

poloških tumačenja za razumijevanje Rawlsove političke filozofije u kontekstu teorije liberalizma uopće.² Upravo liberalizam nerijetko “optužuju” za svojevrsnu “depersonalizaciju i apstrakciju”, a što je u konačnici trebalo osloboditi pojedinca od “zadatosti” njegova stanja (usp. Deneen, 2020, 30). Poznato je koliko se pitanje ljudskih prava u suvremenom demokratskom društvu sve češće povezuje s osobnošću, odnosno s dostojanstvom ljudske osobe (usp. Griffin, 2008).

Tim više što je suvremeni liberalizam, unatoč očitoj krizi kroz koju prolazi, i dalje dominantan okvir za uređivanje društvenih odnosa i kreiranje javnih politika unutar suvremene ustavne demokracije, u čijem bi središtu, po našem mišljenju, trebala biti prije svega ljudska osoba, a tek potom država i tržište kao njegove kreacije.³ Osnovna je pobuda na ovom mjestu vratiti u središte raspravâ o budućnosti liberalne demokracije ljudsku osobu kao subjekta promišljajući o tom kroz političku filozofiju liberalizma kakvu nalazimo kod Johna Rawlsa. Upravo je Rawls raspravljao o društvu kao pravičnom sustavu kooperacija koje je regulirano političkom koncepcijom pravednosti i idejom građana kao slobodnih i jednakih osoba (usp. Rawls, 2001a, 238). U kontekstu suvremenih rasprava o budućnosti liberalne demokracije mišljenja smo da se treba ponovno vratiti ljudskoj osobi, te o budućnosti same liberalne demokracije razmišljati s ljudskom osobom u središtu pravednosti. Iako u jednom drugačijem kontekstu, složili bismo se sa stavom da nema ljudskoga društva izvan ili prije ljudske osobe. Temelj ljudskoga društva upravo je osoba. Ništa bez nje i ništa prije nje (usp. Perić, 1985, 116).

Iako je daleko izvan domašaja jednoga rada zahvatiti sve antropološke naglaske koji proizlaze iz Rawlsove političke filozofije, ovdje se najprije (1) posvećujemo filozofsko–antropološkomu osvrtu na Rawlsovu “temeljnu ideju osobe”, koju je on od samih početaka svojega filozofijskoga opusa povezivao sa zajednicom te su osoba i zajednica ostali neraskidivo povezani tijekom cijeloga njegova kasnijega razvoja, koji kulminira knjigom *Justice as Fairness: A Restatement* (2001.). U sljedećem se koraku (2) posvećujemo svojevrsnoj analizi Rawlsova

mišljanje u čijem bi se središtu nalazilo filozofsko–antropološko “čitanje” političkoga liberalizma Johna Rawlsa usmjereno na položaj i važnost ljudske osobe onako kako ga vidi primjerice socijalna filozofija (usp. Galović, 1996, 29–59), ili pak filozofska antropologija u središtu čijega se zanimanja nalazi potencijalni “gubitak” čovjeka između ostaloga i u politici (usp. Ricoeur, 2016, 1–20), dolazi nam od sve glasnijih “prigovora” da se suvremeni liberalizam uopće nalazi u teškoj krizi (usp. Deneen, 2020). Na tragu onoga što je rekao ruski filozof Nikolaj Berdjajev (2007, 9 i 31), skloni smo suvremenu krizu liberalizma povezati sa suvremenom krizom čovjeka, odnosno ljudske osobe. Nije naravno ovdje bilo moguće dotaknuti se nekih bitnih tema poput “načela razlike” (usp. Rawls, 2001a, 262–264) ili pak ideje “maksimizacije” jer bi to uvelike izlazilo izvan okvira naslovne teme, što naravno ne znači da se ona ne može proširiti narednim istraživanjem.

- 2 Ističemo da se u ovom radu ograničavamo na Rawlsovu političku filozofiju, a njegovom se političkom teorijom, kao i njezinim tumačenjima i dometima, bavimo onoliko koliko je nužno za razvijanje predmeta ovoga rada. Pri određenju Rawlove političke filozofije uglavnom pratimo: Weithman, 2016, 29–40.
- 3 »Politička filozofija koja je pokrenuta kako bi promovirala veću pravednost, zaštitila široku paletu različitih kultura i vjerovanja i ljudsko dostojanstvo te, dakako, proširila prostor čovjekove slobode, u stvarnosti generira neizmjernu nejednakost, nameće uniformnost i homogenost, potiče materijalnu i duhovnu degradaciju i potkopava slobodu« (Deneen, 2020, 17).

»individualističko–egalitarnoga univerzalizma« (Habermas, 2015, 251) kroz prizmu njegova odbacivanja utilitarizma, i to ponajprije zbog njegove neosobnosti, a zatim i kroz oživljavanje nasljedna teorije društvenoga ugovora, koje bi trebalo ponuditi osnovna sredstva za učinkovito provođenje prvoga načela teorije, a to je priznavanje svakoj ljudskoj osobi osnovna prava i temeljne slobode. Konačno, (3) izabrana načela pravednosti — načelo jednakih osnovnih (političkih) sloboda, načelo jednake pravične mogućnosti i načelo razlike — čine sadržaj političke koncepcije “pravednosti kao pravičnosti”, koju Rawls na osobiti način razlaže kroz svoju ideju “izvornoga položaja”.

1. Antropološko razumijevanje Rawlsove “fundamentalne ideje osobe”

Neka za produbljivanje ove filozofijsko–antropološke dimenzije političkoga liberalizma posluži pitanje što ga je svojevremeno postavio španjolski filozof Andrés de Francisco: »Kakva je vrste liberala Rawls? Kakve je vrste liberala filozof koji postavlja građanina (a ne pojedinca) za subjekta svojega političkoga liberalizma; koji započinje normativno–političkom definicijom građanina kao moralne osobe s moralnim sposobnostima?« (Francisco, 2006, 270).⁴ Uzmemo li u obzir tvrdnju, koju uvažavaju gotovo svi suvremeni liberalni teoretičari, da se liberalizam ne zasniva na nekom posebnom shvaćanju osobe, odnosno da ne počiva na istinitosti ni jednoga određenoga metafizičkoga ili epistemološkoga sustava, postavljeno je pitanje još izazovnije.

“Rani” Rawls⁵ u svojem diplomskom radu *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith* (1942.) zapisao je, čini nam se, važnu rečenicu, koja je obilježila njegovu kasniju potragu za pravednim društvom u demokratskom okruženju: »osoba lišena zajednice nije više osoba i [...] istinska zajednica ne apsorbira pojedinca već prije omogućuje njezinu osobnost. [...] Pomirenje osobe i zajednice, dakle individue i društva, može se stoga razumjeti putem analize samih pojmova. Oni se međusobno uvjetuju. Jedno ne može postojati bez drugoga« (Rawls, 2009, 127).

U tom je “antropološkom ključu” povezanosti osobe i zajednice možda i jasnije čitati Rawlsovo tumačenje pravednosti kao prve vrline društvenih institucija. U konačnici, te su institucije ovdje zbog čovjeka i njegova svrshodnoga života, a ne obrnuto. Pravednost je prva vrlina društvenih institucija, koje treba ju omogućiti puno ostvarenje čovjekove osobnosti. Ipak, kod “zreloga” Rawlsa ne nalazimo (možda i očekivano) neko određeno metafizičko shvaćanje ljudske osobe. Naprotiv, Rawls je zaniijekao da se liberalna pravednost poziva na ikoju metafizičku koncepciju ljudske naravi. Njegov je pristup “pravednosti kao pravičnosti” politički, odnosno namijenjen je glavnim političkim, društvenim ili ekonomskim institucijama društva te njihovoj kooperaciji. Ta koncepcija ne ovisi o

4 Citate koji su izvorno na engleskom jeziku preveo je autor članka.

5 Razlikovanje “ranoga” od “zreloga” i “zaključnoga” Rawlsa prema: Berdica, 2008 (osobito str. 23–25).

“filozofskim zahtjevima” (poput onoga za univerzalnom istinom ili u pogledu bitne naravi i identiteta osoba), što on svakako želi izbjeći (Rawls, 2001a, 388).

U tekstu *Justice as Fairness* (1958.), gdje po prvi puta skicira strukturu svoje teorije “pravednosti kao pravičnosti”, Rawls najavljuje da se unutar nje pojam osobe može različito tumačiti »ovisno o okolnostima« (Rawls, 2001a, 49). U nekim se slučajevima tako pojam osobe odnosi na ljudsku individu, a u drugim se odnosi na cijele »nacije, pokrajine, poslovne kompanije, crkve, ekipe, i tako dalje« (Rawls, 2001a, 49). U svojem kasnijem djelu *Political Liberalism* (1993.), posvećenom prije svega održavanju pravednoga sustava kooperacije građana u demokraciji, “zreli” Rawls (2000, 26) piše: »Promatramo li prikazivanje pravednosti kao pravičnosti [*justice as fairness*, op. a.] i bilježimo li kako je ona uspostavljena te bilježimo li ideje i koncepcije kojima se ona koristi [a među njima i koncepcije osobe, op. a.], tada se među njezinim premisama ne pojavljuje niti izgleda da se njezinim argumentom zahtijeva ikakva određena metafizička doktrina o naravi osoba, različita od drugih metafizičkih doktrina i njima suprotstavljena.«

Razmatrajući “fundamentalnu ideju osobe” na istom mjestu, Rawls (2000, 16) ističe da postoje »mnogi vidovi ljudske naravi koji se mogu izdvojiti kao posebno značajni, ovisno o našem stajalištu«. Njegova, pak, koncepcija osobe vezana je uz »opis pravednosti kao pravičnosti«, odnosno uz ideju »da se društvo treba shvatiti kao pravičan sustav kooperacije tijekom vremena između generacija«. Rawls ispravno zamjećuje kako je pojam osobe u filozofiji (i pravu) bio »razumljen kao pojam nekoga tko može sudjelovati ili igrati neku ulogu u društvenom životu te stoga izvršavati i poštovati svoja različita prava i dužnosti. Tako kažemo da je osoba netko tko može biti građanin, to jest normalan i u potpunosti kooperirajući pripadnik društva tijekom cjelokupnog života.« Građane, pak, on razumijeva »kao slobodne i jednake osobe« (Rawls, 2000, 16).

Rawls kaže da su temeljna obilježja osobe koja je građanin: sloboda i jednakost. Još jednom se sloboda pokazuje kao temeljno iskustvo čovjeka uopće. Hegel zamjećuje kako je ideja slobode »došla u svijet s kršćanstvom, po kojemu individua kao takva ima beskonačnu vrijednost [...] da je čovjek po sebi određen za najvišu slobodu« (Hegel, 1987, 410, § 482). S druge strane, ideja jednakosti, uz slobodu i pravednost, zadobila je središnje mjesto u političkoj i socijalnoj filozofiji kroz ugovornu teoriju u središtu koje se nalazi pojedinac kao ishodište »svakoga moralnog i političkog teoretiziranja« (Stres, 2001, 95). Oba obilježja “osobe političkoga građanina” — sloboda i jednakost — »mogu iskusiti svoje ozbiljenje, pa dakle i u pravu postići svoje postojanje, samo uz zakone koje smo mi sami postavili« (Baruzzi, 1994, 204). Na takvo razumijevanje logično se nastavlja i Rawlsova daljnja elaboracija. Osobe su, kaže on, slobodne na temelju svojih dviju moralnih moći (sposobnosti za osjećaj pravednosti i za neku koncepciju dobra) te umskih moći (sudenja, mišljenja i zaključivanja povezanoga s tim moćima) (Rawls, 2000, 16).

Elaborirajući dvije moralne moći, Rawls se najprije osvrće na »sposobnost za osjećaj pravednosti« koja pretpostavlja svojevrsnu opću »sposobnost da se razumije«, zatim primijeni »javna koncepcija pravednosti« te da se »na temelju nje

djeluje« (Rawls, 2000, 17).⁶ Budući je riječ o »političkoj koncepciji«, »osjećaj pravednosti« izražava i »spremnost, ako ne i želju, da se prema drugima djeluje pod uvjetima koje drugi također mogu javno prihvatiti« (Rawls, 2000, 17). To je osobito važno mjesto za naslovnu temu i prethodno postavljena pitanja. Naime, »pravednost kao pravičnost« potvrđuje političku a ne etičku vrijednost autonomije ljudske osobe, a tu potonju Rawls »prepušta svakomu građaninu zasebno u svjetlu njegovih obuhvatnih doktrina« (Rawls, 2000, 70). Upravo su »obuhvatne doktrine« — vjerske, filozofske i moralne — »kontekst« za razumijevanje etičke vrijednosti osobe u Rawlsovoj političkoj filozofiji. Kao što je na jednom mjestu zamijetio Burger (2001, 255), »ne samo pravo i moral, nego i politika mora imati iskon u samozakonodavnoj i slobodnoj volji pojedinaca«. Etička dimenzija pravednosti, da damo svojevrsni antropološki naglasak, također svoj iskon ima u ljudskoj osobi. Negiranje ili odbacivanje etičke vrijednosti pravednosti moglo bi se izravno vezati uz negiranje ili odbacivanje vrijednosti same ljudske osobe. Ipak, kao što ističe Rawls, ako se pravednost shvati kao krunu svih kreposti, ona nije i ne može biti predmet političkoga pogađanja ni kalkulacija društvenih institucija zbog nekoga društvenoga interesa. Sažeto rečeno, kao prva vrлина društvenih institucija, pravednost je beskompromisna. Ostaje pitanje odnosi li se takav zaključak i na vrijednost ljudske osobe u okvirima suvremene političke (a naravno i socijalne) filozofije, koja je, između ostaloga, odgovorna upravo za pravednost (usp. Berdica, 2013, 668), ali i u okvirima društvenih institucija »približno pravedne« liberalne demokracije (usp. Freeman, 2007, 265).⁷

Rawls se osvrće i na moralnu moć sposobnosti »za neku koncepciju dobra« (Rawls, 2000, 16) koju osoba u svojem životu pokušava ostvariti. Riječ je o sposobnosti da se oblikuje, revidira i racionalno slijedi »koncepcija čovjekova racionalnog interesa ili dobra«, odnosno »onoga što je u ljudskom životu vrijedno«. Rawls (2000, 17) tumači: »Koncepcija dobra tako se obično sastoji od više ili manje određene sheme krajnjih ciljeva, to jest ciljeva koje želimo ostvariti radi njih samih, kao i privrženosti drugim osobama [...] Te privrženosti i odanosti povlače za sobom vjernosti i sklonosti te je tako procvat osoba [...] također dio naše koncepcije dobra. S takvom koncepcijom povezujemo i određeno shvaćanje našeg odnosa prema svijetu — vjerskog, filozofskog i moralnog — s obzirom na koje se shvaćaju vrijednost i značenje naših ciljeva i privrženosti.«

6 Kao što zamjećuje njemačka ekonomistica Maja Göpel (2022, 157), prema Rawlsu svaka ljudska osoba raspolaže »intuitivno ispravnim čuvstvom za pravednost i nepravednost«. Znanost to u međuvremenu može potkrijepiti i brojkama, što autorica tumači u nastavku svojega teksta.

7 Nije Nikolaj Berdjajev bez razloga još 1934. godine zapisao ove riječi: »Čovjeku prijeti opasnost da ništa ne će ostati od njega samog, za njegov osoban, intiman život, nikakve slobode njegova duhovnog života, njegove stvaralačke misli. Pokazuje se da je on ubačen u život ogromnih kolektiva i podložen neljudskim naložima. Od čovjeka traže da sve bez ostatka preda društvu, državi, klasi, rasi, naciji [...] Dogada se potres u samim pratemeljima ljudske egzistencije« (Berdjajev, 2007, 9). Sjetimo se onoga Aristotelova razlikovanja između pukoga praktičkoga života čovjeka (»čovjekovanja«) i onoga misaonoga života u kojem je »prisutno nešto božansko« (»besmrtovanja«) (Galović, 1996, 34).

Rawls posebno ističe činjenicu kako “konceptija dobra” tijekom čovjekova života nije fiksna, nepromjenjiva, nego se ona oblikuje i razvija »kako osobe sazrijevaju te se tijekom života mogu više ili manje korjenito mijenjati« (Rawls, 2000, 17).⁸ Tu kao da se Rawls iznova približava Kantovu razumijevanju slobode: »biti slobodan jest biti autonoman, a biti autonoman jest biti pod vlašću zakona koji ja dajem sebi« (Sandel, 2013, 213). Prema tomu, osoba je slobodna jer je sposobna za određenu “konceptiju dobra”, koju, i uz rizik da se ta konceptija mijenja, pokušava ostvariti tijekom života.⁹ Ta autonomna “konceptija dobra”, da se opet poslužimo Kantom, predstavlja zakon koji (očito) svaka osoba daje samoj sebi.

Umske (intelektualne) moći — suđenja, mišljenja i zaključivanja povezanoga s tim moćima — Rawls smatra nužnima »za izvršavanje moralnih moći« (Rawls, 2000, 73). Ovako je to objasnio u svojoj političkoj teoriji: »Sposobni za rasuđivanje i suđenje, mi možemo razumjeti složene vjerske i filozofske, moralne i političke doktrine o ispravnom i pravednosti, kao i doktrine o dobru. Možemo se naći privučeni konceptijama i idealima koji izražavaju i ispravno i dobro« (Rawls, 2000, 76). Budući da je riječ o osobi s određenim »moćima suđenja i odlučivanja u nastojanju oko ciljeva i interesa koji su specifično njegovi vlastiti«, Rawls ju opisuje kao “racionalnu” (Rawls, 2000, 45–46).¹⁰ Naime, “racionalno” se odnosi na način (na koji se ti ciljevi i interesi usvajaju i potvrđuju te kako im se daje prvenstvo) i na izbor sredstava (najdjelotvornija ili pak najbliža alternativa) kojima se osoba služi u ostvarenju svojih ciljeva i interesa (Rawls, 2000, 46). Tu naravno iznova treba voditi računa o tom da se osobni (specifični) ciljevi i sredstva mogu tijekom života mijenjati.

Dakle, umske moći predstavljaju svojevrsni “alat” za provođenje moralnih moći. To ne treba čuditi s obzirom na to da se prvo »iskustvo uma sastoji [...] u tome što on predstavlja podrijetlo, što njemu bivamo privučeni i njime nošeni« (Baruzzi, 1994, 31). Um se, ako je vjerovati Platonu, pokazuje u idejama, odnosno konceptima (poput pravednosti). Iz tih ideja »niče neki mogući novi poredak ljudskosti« (primjerice socijalna pravednost), a zapravo »pokazivači, svjetlina,

8 Nešto kasnije pojasnio je tu svojevrsnu potencijalnu fluidnost čovjekove “konceptije dobra” tijekom života: »Oni se [gradani, op. a.] kao gradani prije shvaćaju kao sposobni da revidiraju i preinače tu konceptiju na razložnim i racionalnim osnovama, a to mogu učiniti ako žele. [...] Pod pretpostavkom njihove moralne moći da oblikuju, revidiraju i racionalno slijede neku konceptiju dobra, na njihov javni identitet kao slobodnih osoba ne utječu promjene u njihovoj određenoj konceptiji dobra do kojih tijekom vremena dolazi« (Rawls, 2000, 26–27). Iako je tu riječ o čovjekovu »javnom (zapravo političkom) identitetu« (Rawls, 2000, 27), Rawls je izriječno rekao da je nužno »uskладiti i pomiriti« političke, institucionalne i javne ciljeve s jedne te dublje, nepolitičke i neinstitucionalne ciljeve i odanosti s druge strane. O toj važnoj razlici između dvije vrste odanosti i sklonosti, političkoj i nepolitičkoj, usp. Berdica, 2011; Kurelić, 2003.

9 Ovdje nam nije moguće ulaziti u onu finu distinkciju o kojoj govori Jeremy Rifkin, koji naglašava kako je s jedne strane (američke) naglasak na slobodi pojedinca (od “stiska” države) da se samostalno ostvari, a s druge je (europske) strane naglasak na slobodi “uklopljenosti”, odnosno slobodi da se bude zajedno, jednostavno “slobodi pripadnosti” (usp. Rifkin, 2006, 21). Iščitavajući Rawlsa očito je kojoj tradiciji on naginje.

10 Ovdje treba voditi računa o važnoj razlici između “razložnoga” i “racionalnoga” u Rawlsovoj političkoj filozofiji (Rawls, 2000, 44–53, usp. Berdica, 2011, 80–85, osobito bilj. 37).

osjaj, svjetlost uma« (Baruzzi, 1994, 31). Bez obzira na to je li riječ o nekakvoj slučajnoj »mutaciji stabla spoznaje« (usp. Harari, 2015, 33) ili, pak, svojevrsnoj »koncentraciji« vrijednosti koje nas okružuju, umnost je, rekli bismo, presudna u izboru sredstava kojima se osoba služi radi ostvarenja pravednosti i dobra (moralnih moći) sa svrhom zajedničkoga osiguravanja naših temeljnih interesa kao društvenih bića. Pravednost se u društvu ostvaruje preko umnih moći pojedinaca koji su jednaki po tom »što te moći posjeduju u potrebnom minimalnom stupnju kako bi bili u potpunosti kooperirajući pripadnici društva« (Rawls, 2000, 16).¹¹

2. Čovjek kao subjekt društvenih odnosa

Prema Franciscu, središnja ideja cjelokupne Rawlsove teorije predstavljena je u tezi »slobodnoga i jednakoga građanina«. Temeljni je status pojedinaca u političkom društvu, piše Rawls modificirano prateći Rousseaua, da budu ravnopravni građani, status koji svi imaju kao slobodne i jednake osobe (usp. Rawls, 2001b, 132).¹² Odatle i Rawls želi utemeljiti načela pravednosti koja bi trebala biti temelj osnovnih institucija društva, koje se razumijevaju kao »pravedni sustav kooperacije« (Francisco, 2006, 270). I svi ostali koncepti političkoga liberalizma, kao što su same osnovne slobode, temeljna dobra, »izvorni položaj« i druge, proizlaze iz toga ideala slobodnoga i jednakoga građanstva, o čemu je bilo riječi u prethodnom poglavlju.

No, iako je koncept političkoga građanstva od središnje važnosti u Rawlsovoj političkoj teoriji uopće, Francisco ga ujedno vidi i kao jedno od ključnih tema u raspravama o građaninu i individualcu (u etičkom određenju). Rawlsova koncepcija osobe (ne građanina) očito je duboko politički, a ne filozofski, još manje metafizički problem. On se je stoga zadržao na Aristotelovoj društvenosti kao okviru unutar kojega promatra ljudsku osobu. Cijeli njegov koncept »pravednosti kao pravičnosti« okrenut je čovjekovoj društvenoj komponenti, budući da se u svojim formulacijama ne bavi toliko samim tumačenjem čovjeka (jer mu to i nije primarni interes) koliko društva.¹³ Pa, ipak, Rawls je u svojem »zaključnom« djelu *The Idea of Public Reason Revisited* (1997.) otklonio svaku dvojbu: »U političkoj je filozofiji jedna od uloga ideja o našoj naravi bila shvati ljude na standardan ili kanonski način tako da bi svi oni mogli prihvatiti istu vrstu razloga. Međutim, u političkom se liberalizmu nastojimo kloniti takvih [...] teoloških i svjetovnih doktrina. Ostavljamo po strani prikaze ljudske naravi te se umjesto toga oslanjamo na političku koncepciju osoba kao građana« (Rawls, 2001a, 608).

Ipak, iz antropološke su perspektive dva bitna aspekta Rawlsove knjige *A Theory of Justice* (1971.), među kojima se osobito ističe odbacivanje utilitarizma,

11 O toj osnovi jednakosti usp. Rawls, 1999, 441–449.

12 Vrban (2003, 155) također ističe: »Politička se sloboda u modernim društvima ipak definira kao određeni kompromis između općeg dobra i pojedinačne slobode.«

13 O tom važnom detalju Rawlsove političke filozofije — primatu društva — kritički i argumentirano raspravlja Bloom (1990, 342–344).

i to ponajprije zbog njegove neosobnosti (jer mu je cilj najveća ukupna sreća svih, a ne pojedinačne osobe, pri čemu, što je još gore, nije bitna pojedinačna nesreća, nego dobrobit većine), što je u oštroj suprotnosti »s intuitivnim sudovima o pravednosti mnogih ljudi« (Matulović, 1991, 556). Stoga je Rawls zauzeo pozitivan stav, ponovno duboko ukorijenjen u Kantovu misao, kako ljudska osoba ne može biti puko sredstvo za ostvarivanje (pa makar i korisnih) ciljeva društva, jer »nitko nije puka brojka u računu društvenih interesa« (Matulović, 1991, 556). Time Rawls, na određen način, osobu u okvirima sada “političkoga liberalizma” ipak vraća u stanje subjekta društvenih odnosa, za razliku od utilitarističkoga stava korisnosti osobe kao objekta. Upravo se taj utilitaristički stav preklapa s pravom suvremenih država kojih je polazno stajalište da je pojedinac subjekt prava.

Uz odbacivanje utilitarizma, Rawls smatra kako temeljnu odjelitost osobâ ozbiljno može uzeti jedino »ugovorni način mišljenja« (Matulović, 1991, 556), čime želi, doduše na drugačijim (neki kažu “apstraktnijim”) temeljima, reaktualizirati oživljavanje nasljeđa teorije društvenoga ugovora koje bi trebalo ponuditi osnovna sredstva za učinkovito provođenje prvoga načela teorije, a to je priznavanje svakoj osobi osnovnih prava i temeljnih sloboda. Iza toga jasno stoji zahtjev »da pravedno društvo mora jamčiti svakomu pojedincu sigurnost da neće biti žrtvovan za dobrobit drugih« (Matulović, 1996, 120; usp. Vrban, 2003, 36–37).¹⁴

Međutim, sve to može zavarati kada se govori o tzv. “intuitivnim idejama”, odnosno sudovima, o pravednosti među ljudima, pa čak i dovesti do stava kako je ljudska osoba u središtu tih sudova, odnosno ideja. Naprotiv, Kurelić (1994, 188) tvrdi kako je središnja “intuitivna ideja” ustvari »ideja društva, kao poštenoga sustava kooperacije među jednakim i slobodnim osobama«, u kojem je osoba shvaćena kao netko tko sudjeluje u društvenom životu te prihvaća prava i obveze svoje zajednice. »Osoba je netko tko može postati građanin« (Kurelić, 1994, 188). Iz toga bismo mogli izvući hipotezu da osoba prethodi (političkomu) građaninu. Tek “osoba kao građanin”, čime se iznova vraćamo na čovjekovu naravnu društvenost, ima dvije moralne moći, a to su (1) sposobnost za osjećaj pravednosti i (2) sposobnost za neku koncepciju dobra (i njezino provođenje).

Prva se moć tiče javne koncepcije pravednosti, druga je povezana s individualnom, privatnom koncepcijom dobra i njezinim provođenjem. Čak, dapače, Rawls ističe kako su građani »slobodni po tom što sebe i druge shvaćaju kao one koji posjeduju moralnu moć da imaju neku koncepciju dobra« (Rawls, 2000, 26). Dakle, uz tu drugu “moralnu moć” treba još jednom istaknuti i problem slobode u liberalizmu jer se pojedinci kao građani shvaćaju sposobnima revidirati i preinačiti vlastitu koncepciju dobra »na razložnim i racionalnim osnovama« (Rawls, 2000, 26), a to mogu učiniti ako žele. Naime, u ime mirnoga suživota u svakoj

14 Možda ponajbolji presjek Rawlsove političke filozofije u kontekstu ugovorne teorije nalazimo kod Freemana (2007, 15–172). Postoje dakako i “glasovi s druge strane” (usp. Pavlović, 2005, 61–62) koji tvrde da Rawlsova politička teorija »ne ovisi u bitnome od koncepta ugovora«, pa čak i da Rawls uopće »ne koristi argumentaciju društvenog ugovora, već da je on i ne može koristiti ako želi da se iz izvornog položaja izvedu dva načela pravednosti« (Pavlović, 2005, 61–62). Korisno je stoga konzultirati i širu komunitarističku kritiku Rawlsa u: Mulhall i Swift, 2003.

zajednici tolerirat će se “osobi kao građaninu” da živi kako on to želi, pri čemu su bitna dva načela: (1) Berlinova ideja vrijednosnoga pluralizma, prema kojoj sukob dviju vrijednosti pretpostavlja tragičan izbor i žrtvovanje jedne od njih i (2) Kantov argument o tom da temeljno čovjekovo dostojanstvo proizlazi iz njegove sposobnosti da kao “moralno biće” može bez prisile i nesmetano birati vlastite ciljeve¹⁵ (usp. Kulenović, 2004, 25–26).

Koliko je koncepcija osobe kod Rawlsa zahtjevna za čitanje u antropološkom ključu svjedoči i njegova već spomenuta izjava da pojam osobe treba »različito tumačiti ovisno o okolnostima« (Rawls, 2001a, 49). Ipak, priznao je nešto kasnije da postoji “logički prioritet” u odnosu prema ljudskim individuama. No, kakvim individuama? Rawls ističe da se je, u transformaciji od jedne obuhvatne doktrine pravednosti kao pravičnosti na političku koncepciju pravednosti, upravo ideja osobe (kao nekoga tko ima moralnu osobnost s punom sposobnošću za moralno djelovanje) transformirala u ideju građanina (Rawls, 2000, xxxviii). Osoba je shvaćena kao sposobna »za izvršavanje svojih moralnih prava i ispunjavanje svojih moralnih dužnosti te kao podvrgnute svim moralnim motivima koji odgovaraju svakoj moralnoj vrlini što je doktrina specificira«, a u djelu *Political Liberalism* ta ista osoba shvaćena je »prije kao slobodni i jednaki građanin, politička osoba moderne demokracije s političkim pravima i dužnostima građanina, kao netko tko stoji u nekom političkom odnosu prema drugim građanima« (Rawls, 2000, xxxviii).

Za dublje antropološko čitanje može pomoći i Rawlsov esej *The idea of an overlapping consensus* (1987.), gdje tvrdi kako je politička (ne metafizička!) koncepcija pravednosti »izrađena za primjenu na ono što možemo nazvati ‘osnovnom strukturom’ moderne ustavne demokracije« (Rawls, 2001a, 423). Malo kasnije objasnio je kako ta koncepcija »ne smije biti shvaćena kao opća i sveobuhvatna moralna koncepcija«, na što je dodao da moralnu koncepciju smatra općom »kada je valjana za široko područje predmeta ocjenjivanja«, a sveobuhvatnom »kada ona uključuje koncepcije o tom što je vrijedno u ljudskom življenju, ideale osobne vrline, karaktera i slično« (Rawls, 2001a, 424). Naoko nebitan dodatak u bilješki otkriva kritiku: »Mnoga vjerska i filozofijska učenja imaju tendenciju biti opća i potpuno sveobuhvatna« (Rawls, 2001a, 424, bilj. 4).¹⁶

Kada Rawls ističe da politička koncepcija pravednosti ne uključuje »prethodno vezivanje za bilo koje šire učenje«, nego se »brine za osnovnu strukturu i nastoji razraditi razložnu koncepciju samo za tu strukturu« (Rawls, 2001a, 424), to zapravo znači da taj vid (političke) pravednosti, pa potom i njezina shvaćanja ljudske osobe, ne smije biti povezan s nikakvim teološkim, filozofijskim ili metafizičkim učenjem. Čak, dapače, materijalni objekt političke filozofije, a to je

15 Nida–Rümelin (2007, 119) ustvrdio je da za Kanta »postoji tijesna povezanost između ljudskoga dostojanstva i slobode. Posrijedi je sloboda čovjeka, njegova sposobnost da djeluje autonomno, tj. prema načelima koja je sam odabrao, što mu daje njegovo specifično dostojanstvo.«

16 Još je 1958. godine Rawls izjavio kako će pojam pravednosti promatrati »samo kao vrlinu društvenih institucija«, točnije njihove prakse (djelovanja), dodajući kako »pravednost kao vrlinu zasebnih (pojedinačnih) čina ili osoba« on ne uzima u razmatranje (Rawls, 2001a, 47–48).

pravednost u društvu vrijednosnoga pluralizma,¹⁷ treba shvatiti u kontekstu političke kulture, a sama se politička filozofija morati kloniti »drugih dijelova filozofije, posebice od filozofijskih dugovječnih problema i sporova« (Rawls, 2001a, 429), a što pitanje ljudske osobe svakako jest.

Tomu u prilog ide i koncepcija pravednosti koja ne ovisi o filozofskim tvrdnjama poput onih o univerzalnoj istini ili bitnoj naravi i identitetu osoba, što on svakako nastoji izbjeći. Dakle, politički koncept pravednosti i svega povezanoga s njim napušta, po Rawlsu, područje filozofije.¹⁸ Zašto je tomu tako? On smatra da je »ideja [...] da u ustavnoj demokraciji javna koncepcija pravednosti treba biti (dakle, nije nužno), koliko je god to moguće, neovisna o spornim filozofijskim i vjerskim učenjima« (Rawls, 2001a, 388). To zahtijeva, dakako, i primjenu načela tolerancije na filozofiju samu (ili možda na ono što je u njoj prijeporno?), pa opširno razlaže kako javna koncepcija pravednosti ima biti »politička, a ne metafizička« (Rawls, 2001a, 388–414). Političku je pravednost potrebno shvatiti kao jednu od mnogih vrлина društvenih institucija, ali ju ne treba miješati, ili točnije rečeno mijenjati, »sa sveuključujućom vizijom dobrog društva« (Rawls, 2001a, 48).¹⁹ Time što je pravednost shvaćena kao određena vrлина dolazimo do pravednosti kao “krune svih kreposti”, što znači da je utemeljena sama na sebi i nije izvedena iz drugih vrijednosti (usp. Berdica, 2013, 668).

Kada se govori o (možda najproblematičnijoj) ideji “preklapajućega konsenzusa”, Rawls govori da svaki građanin i u »idealnom preklapajućem konsenzusu« potvrđuje i određenu obuhvatnu doktrinu, pa i onu vjersku, premda živimo u vremenu »kada vjerski autoritet i vjera kršćanskih vremena više nisu dominantni« (Rawls, 2000, xvi). Priznaje ipak da je često i politička koncepcija posljedica neke obuhvatne doktrine ili se na nju nastavlja. To potkrepljuje uvođenjem dviju vrsta ciljeva koji karakteriziraju moralni identitet političkih građana, od kojih je onaj “neinstitucionalni ili moralni” daleko problematičniji. Priznaje određenim članovima društva nezamislivost »da sebe vide odvojene od određenih vjerskih, filozofskih i moralnih uvjerenja« (Rawls, 2000, 26–27).

Kako si na ovom mjestu ne postaviti pitanje o vrijednosti ljudske osobe u suvremenom liberalizmu? Mnogobrojna se složena i vrlo aktualna pitanja, diskusije i argumenti ovdje otvaraju. Ostaje, primjerice, otvoreno pitanje statusa ljud-

17 Namjerno se ovdje služimo izričajem “vrijednosni pluralizam” jer želimo naglasiti činjenicu suvremenoga mnoštva vrijednosti utemeljenih na različitim obuhvatnim vjerskim, filozofskim i moralnim doktrinama — Rawls ga naziva »pluralizam kao takav« (Rawls, 2000, 22). S druge strane, »razložni pluralizam« koncept je koji Rawls doduše preuzima od Joshue Cohena, ali kojim opisuje stvarnost mnoštvenosti »obuhvatnih doktrina, koje su sve sasvim različite« (Rawls, 2000, 22), budući da postoje i one koje to nisu.

18 Tu je riječ očito o napuštanju i aristotelovski shvaćene pravednosti (*dikaion*) kao »najviše kreposti koja se kao etička kategorija ili moralni ideal odnosi na to kako se ljudi ponašaju jedni prema drugima« (Vrban, 2003, 159).

19 »Politička pravednost iziskuje prije svega produbljeno teorijsko promišljanje mogućnosti i okvira za funkcioniranje društva. Osim toga, njezina provedba nije moguća bez uvođenja posebnih mjera, mehanizama ili institucija. To su mjere socijalne i ekonomske politike te institucije socijalne države« (Vrban, 2003, 159).

skoga embrija, pobačaja, eutanazije i tolikih drugih egzistencijalnih dilema, koje gotovo redovito svoje utemeljenje, ali i argumentaciju, imaju u nekoj određenoj obuhvatnoj doktrini. Na neka od tih pitanja i sâm Rawls pokušava dati svoje odgovore, vjerojatno svjestan da će oni imati svoju vrijednost samo uz ispravno razumijevanje onoga o čemu je on zaista želio govoriti — političkoj, a ne metafizičkoj pravednosti.²⁰

U kontekstu rečenoga otkriva se i poznata Rawlsova tvrdnja o društvu “razložnoga pluralizma”, koje je ispunjeno raznim, često puta potpuno oprečnim, “obuhvatnim doktrinama”. Smatra »da su razlike među građanima koje proizlaze iz njihovih obuhvatnih doktrina, vjerskih i nevjerskih, nepomirljive te da sadrže transcendentne elemente« (Rawls, 2000, xxxviii–xxxix). Postavlja se pitanje: »Na temelju kojih onda ideala i načela građani koji jednako sudjeluju u vrhovnoj političkoj moći tu moć mogu izvršavati tako da svaki od njih može razložno opravdati svoje političke odluke svakome drugom?« (Rawls, 2000, xxxix). I tada dolazimo do odgovora — kriterij reciprocnosti. To znači da je naše provođenje moći ispravno samo kada mi iskreno vjerujemo da razloge koje nudimo za svoje političko djelovanje mogu kao opravdanje za ta djelovanja razložno prihvatiti drugi građani (Rawls, 2000, xxxix).

No, treba razlikovati, po Rawlsu, »javnu osnovu opravdanja« političke koncepcije od mnogih »nejavnih osnova opravdanja [...] koje su prihvatljive samo onima koji ih potvrđuju« (Rawls, 2000, xvii).²¹ Tako konačno i pitanje položaja čovjeka u političkoj koncepciji liberalizma, jer je riječ između ostaloga i o sveobuhvatnoj doktrini kao što je filozofija ili moral, potpada pod nejavni ekskurs jer se s njime neće nužno svi složiti, ovisno već o tom iz koje će ga razložne doktrine izvlačiti i tumačiti (čega je Rawls itekako svjestan). Osobito napominje da se ideje o političkoj koncepciji (primjerice političkoga građanina) moraju razlikovati od »ideja u širim gledištima« (Rawls, 2000, xvii) (primjerice ljudske osobe), naglašavajući tako potrebu razlike između analognih elemenata unutar obuhvatnih doktrina, što znači da se treba kloniti traženja paralela u određenim idejama od nekih njima sličnih. Time nam u konačnici Rawls još jednom poručuje da se nije želio baviti nikakvim metafizičkim, a još manje vjerskim i filozofskim utemeljenjem neke određene “koncepcije osobe” u okvirima političkoga liberalizma. Navedenu koncepciju uvijek treba sagledavati u kontekstu uspostave “izvornoga položaja”, koji za svoj konačni cilj ima pravednost u društvu razložnoga pluralizma.

20 »Neki su bilješku o pobačaju (218f.) sasvim prirodno pročitali kao argument za pravo na pobačaj u prvom tromjesečju. Tu bilješku nisam tako zamislio« (Rawls, 2000, xlvii). O pobačaju je Rawls, prema kratko ali argumentirano, raspravljao u sklopu rasprave o poteškoćama s javnim umom (Rawls, 2000, 218f.). I u nas se o toj temi također raspravljalo (usp. Zelić, 2007).

21 O ovoj temi dobro je prethodno konzultirati: Lewin, 2015.

3. Osoba i “izvorni položaj”

Iščitavajući Rawlsa i njegovu političku filozofiju, jedno od prvih filozofijskih pitanja o čovjeku s kojim se susrećemo dotiče se same srži cijele njegove političke teorije. Pitanje je to opravdanosti koncepta “vela neznanja”, koje Tebbit (2005, 99) vidi kao »najslavniju metaforu u suvremenoj filozofiji«, kojom Rawls pretpostavlja da je čovjek “prazna ploča”, no u smislu “izvornoga položaja” čovjeka u predružstvenoj državi. Kakav bi trebao biti taj politički “izvorni položaj” samoga čovjeka u Rawlsovu konceptu društva? Tebbit (2005, 99) kaže: »Najvažnija je točka te zamišljene situacije da bi svaki subjekt kod biranja načela koje će vladati pravednim društvom bio ‘skriven’ od svega znanja o tom koje bi mjesto on ili ona trebali zauzeti u tom društvu.«

Dakle, izvorni bi položaj bio jednak za svakog člana društva, a u sebe bi uključivao i nemogućnost predznanja o tom koje bi mjesto u društvu kao pojedinac trebao zauzeti. »O pravednosti treba misliti tako da se pitamo s kojim bismo se principima suglasili u početnoj situaciji jednakosti« (Sandel, 2013, 143). Svi su, u Rawlsovoj zamisli, na istoj startnoj poziciji, odnosno »bez ikakvog znanja o tom kakav će životni plan imati« (Bell, 2004, 10). No, ono što je posebno upečatljivo u tom Rawlsovu “izvornom položaju” apstrahiranje je od svake osobnosti, jer u njoj mi ne bismo imali »nikakva znanja o svojoj prirodnoj sposobnosti inteligencije ili praktičnim sposobnostima. Ne bi čak imali ni predznanje o vlastitoj osobnosti i sklonostima« (Tebbit, 2005, 99). Sandel (2013, 143–144) prikazuje na sljedeći način: »pretpostavimo da smo se okupili, takvi kakvi jesmo, da odaberemo principe koji će upravljati našim kolektivnim životom — da napišemo društveni ugovor. Koje bismo principe odabrali? Vjerojatno bi nam bilo teško doći do suglasnosti. Različiti bi ljudi davali prednost različitim principima, što bi odražavalo razne njihove interese, moralna i religijska vjerovanja te socijalne pozicije.«

Što taj Rawlsov “izvorni položaj” pretpostavlja? Riječ je zapravo o hipotetičkom stanju u koje se svatko od nas može dovesti, pri čemu treba poštivati sva zadana ograničenja takva položaja. Upravo ta ograničenja osiguravaju jednaku početnu poziciju svih aktera koji se nalaze u tom položaju. Ne znajući za sve potencijalne razlike među akterima, i to razlike koje su s moralnoga stajališta proizvoljne, stranka nije upoznata ni s potencijalnim prednostima ni s potencijalnim ograničenjima građanina kojeg predstavlja (usp. Rawls, 1999, 128). »Ona pod jednakim uvjetima kao i svaka druga stranka bira odnosno pristaje na načela pravednosti« (Brčić Kuljiš, 2016, 16). U tom se ključu prava na jednako uvažavanje postavlja početna točka od koje pravednost treba početi budući se to duguje svim ljudskim bićima kao moralnim osobama (Brčić Kuljiš, 2016, 17).²²

Tu je moguće postaviti još jedno bitno pitanje — o samoj naravi njegove političke teorije. Naime, ona se djelomično nastavlja na Lockeovu i Kantovu “teoriju

22 Amartya Sen (2017, 39) komentira da ta »hipotetska situacija prvobitne jednakosti« u kojoj »ljudi nisu svjesni vlastitih interesa [...] pretpostavlja da u osnovi postoji samo jedna vrsta nepristranog argumenta koji zadovoljava uvjete pravičnosti, lišena interesa. To je možda zabluda.« Za daljnju raspravu usp. Das, 2022, 86–89.

društvenoga ugovora”, s jednom bitnom razlikom. Uz pretpostavku da je takav ugovor čista mogućnost, postaje nebitno ima li takav ugovor povijesnu utemeljenost. Prema Tebbitu (2005, 98) prikladnije je shvatiti Rawlsovu političku teoriju na sljedeći način: »Zamislimo scenarij u kojem je određeni broj ljudi pozvan da sklopi ugovor takve vrste kojim bi izbjegli prirodno stanje ustanovljujući civilno društvo. Pretpostavljajući da su razumni pojedinci u smislu da su svi usredotočeni na postizanje najboljega mogućega dogovora za sebe.« Riječ je, dakle, o svojevrsnom hipotetičnom sporazumu u izvornom položaju jednakosti (usp. Sandel, 2013, 144). Postavlja se načelno pitanje: Što bi bio sadržaj takvoga ugovora na koji su ljudi slobodno pristali? Jasno, odgovor nudi sâm Rawls tvrdeći kako bi sve ugovorne strane trebale obratiti pozornost na načela pravednosti koja bi trebala postati dio društva u kojem im je zajednički živjeti i djelovati. “Ugovor” bi tada uključio unaprijed javno prihvaćanje tih načela kojima bi sve ugovorne strane trebale biti podložne. Dakle, odgovor na pitanje sadržaja svojevrsne Rawlsove “teorije društvenoga ugovora” bio bi: načela pravednosti (s kojima bismo se suglasili).

Zaključak

U jednom od svojih napisa iz 1971. godine jedan od vodećih američkih neokonzervativaca Irving Kristol osvrće se na tada potpuno novu Rawlsovu “teoriju pravednosti” i na njezin središnji argument da je društveni poredak pravedan i legitiman jedino onoliko koliko je usmjeren na ispravljanje nejednakosti. Kristol smatra da nijedan ozbiljan politički filozof nije do tada izišao u javnost s tako smjelom tvrdnjom jer je do tada u povijesti većinom vrijedila maksima da je nejednakost nužna kako bi bio postignut osobiti ideal ljudske vrsnoće, kako pojedinačne tako i kolektivne. Osnovna je Rawlsova teza o potrebi ispravljanja nejednakosti, odnosno o jednakosti, koja je osobito nakon Francuske revolucije postala temeljnim pojmom političkoga života i osnovnim načelom organizacije suvremene države. Za osobu koja je svjedočila propasti demokracija u međuratnoj Europi i Holokaustu te koja se je borila u Drugom svjetskom ratu opstanak same demokracije zaista je iznimno bitan. I to uočavamo u gotovo svakom Rawlsovu tekstu.

Upravo je na tragu “potrage za jednakošću” Rawls razvijao posebnu “političku koncepciju osobe”, koja je shvaćena kao slobodna i jednaka na temelju posjedovanja dviju moći moralne osobnosti: (1) sposobnosti za osjećaj pravednosti i (2) sposobnosti za određenu koncepciju dobra. Jasna su i polazišta Rawlsova liberalizma — svaka osoba ima jednaka prava na najširi potpuni sustav jednakih osnovnih sloboda sukladan sa sličnim sustavom slobode za sve, a socijalne i ekonomske nejednakosti imaju se tako urediti da se odnose na službe i položaje koji su dostupni svima pod uvjetima pravične jednakosti mogućnosti i da su na najveću dobrobit najgore stojećih. Svjedoci smo ipak kako suvremena liberalna filozofija ne pridaje toliko važnosti samoj osobi koliko idealu pravednosti u društvu. U tom smislu, rad što ga predajemo čitateljstvu ima za osnovni cilj potaknuti

dublje promišljanje o vrijednosti koncepcije osobe (i identiteta) u okvirima suvremenoga poimanja (i kritike) demokracije.

Ono što ostaje vrijedno daljnijega istraživanja antropološko je izučavanje “političke koncepcije osobe” koju iznosi i razvija Rawls u svojem opusu. Upravo će osoba razumijevana kao “politički građanin” u vremenu vrijednosnoga pluralizma postati mjesto na kojem će se lomiti pitanje utemeljenja ljudskoga dostojanstva, u čijem temelju zaista stoji ideal jednakosti. No, jesmo li svi jednaki? Pruža li nam suvremeno društvo svima jednake prilike? Vrijedi li liberalizam i sve ono što nam on donosi za sve ili samo za one koji ga si mogu priuštiti? To su pitanja na koja je potrebno odgovoriti ako želimo zamišljati pravednu budućnost liberalne ustavne demokracije.

Literatura

- Baruzzi, Arno (1994). *Uvod u političku filozofiju novog vijeka*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Bell, Daniel (2004). *Komunitarizam i njegovi kritičari*. Zagreb: KruZak.
- Berdica, Josip (2008). Religija u misli Johna Rawlsa. *Obnovljeni Život*, 63(1), 21–33.
- Berdica, Josip (2011). Religijski identitet u društvu “razložnog pluralizma”. *Pravni vjesnik*, 27(3–4), 69–87.
- Berdica, Josip (2013). Pravednost kao prva vrlina društvenih institucija. *Filozofska istraživanja*, 33(4), 667–682.
- Berdjajev, Nikolaj (2007). *Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu*. Split: Verbum.
- Bloom, Allan (1990). *Giants and Dwarfs*. London: Simon and Schuster.
- Bričić Kuljiš, Marita (2016). *Teorija pravednosti u političkom liberalizmu*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Burger, Hotimir (2001). *Sfere ljudskoga*. Zagreb: Prometej.
- Dagger, Richard (2016). Citizenship as Fairness. U: J. Mandle i D. A. Reidy (ur.). *A Companion to Rawls* (str. 297–311). Chichester: Wiley Blackwell.
- Das, Kantilal (2022). *The Paradigm of Justice*. Abingdon: Routledge.
- Deneen, Patrick J. (2020). *Zašto liberalizam nije uspio*. Split: Verbum.
- Francisco, Andrés de (2006). A Republican Interpretation of the Late Rawls. *The Journal of Political Philosophy*, 14(3), 270–288.
- Freeman, Samuel (2007). *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*. Oxford: Oxford University.
- Galović, Milan (1996). *Socijalna filozofija*. Zagreb: Demetra.
- Göpel, Maja (2022). *Poziv na novo promišljanje svijeta*. Zagreb: Ljevak.
- Griffin, James (2008). *On Human Rights*. Oxford: Oxford University.
- Habermas, Jürgen (2015). *Postmetafizičko mišljenje II*. Zagreb: Naklada Breza.
- Harari, Yuval N. (2015). *Sapiens: Kratka povijest čovječanstva*. Zagreb: Fokus.
- Hegel, Georg W. F. (1987). *Enciklopedija filozofijskih znanosti*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Kulenović, Enes (2004). Politika pluralizma i mit općeg dobra. *Politička misao*, 41(1), 22–31.
- Kurelić, Zoran (1994). Rawls na planini? *Politička misao*, 31(2), 183–192.
- Kurelić, Zoran (2003). Pretpostavlja li Rawlsova koncepcija preklapajućega konsenzusa individualnu shizofreniju? *Politička misao*, 40(1), 41–46.

- Lewin, Micah (2015). Culture, political vs. background. U: J. Mandle i D. A. Reidy (ur.), *The Cambridge Rawls Lexicon* (str. 171–175). Cambridge: Cambridge University.
- Matulović, Miomir (1991). Rawlsov Politički liberalizam. *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci*, 21(2), 555–577.
- Matulović, Miomir (1996). *Ljudska prava: Uvod u teoriju ljudskih prava*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Michelman, Frank I. (2012). The Subject of Liberalism. U: T. Brooks (ur.), *Rawls and Law* (str. 219–245). Farnham: Ashgate.
- Mulhall, Stephen; Swift, Adam (2003). Rawls and Communitarianism. U: S. Freeman (ur.), *The Cambridge Companion to Rawls* (str. 460–487). Cambridge: Cambridge University.
- Nida–Rümelin, Julian (2007). *O ljudskoj slobodi*. Zagreb: Naklada breza.
- Pavlović, Dušan (2005). *Autonomija ličnosti u Rolsovoj teoriji pravde*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Perić, Berislav (1985). Odnos sociologije i pravne znanosti: uvodne napomene. *Pravo i društvo*, 4, 113–117.
- Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap.
- Rawls, John (2000). *Politički liberalizam*. Zagreb: KruZak.
- Rawls, John (2001a). *Collected Papers*. London: Harvard University.
- Rawls, John (2001b). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Belknap.
- Rawls, John (2009). *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith with “On My Religion”*. London: Harvard University.
- Ricoeur, Paul (2016). *Philosophical Anthropology*. Cambridge: Polity.
- Rifkin, Jeremy (2006). *Europski san: Kako europska vizija budućnosti polako zasjenjuje američki san*. Zagreb: Školska knjiga.
- Sandel, Michael J. (2013). *Pravednost: Kako ispravno postupiti*. Zagreb: Algoritam.
- Sen, Amartya (2017). *Ideja pravednosti*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Stres, Anton (2001). *Sloboda i pravednost*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Tebbit, Mark (2005). *Philosophy of Law: An Introduction*. London: Routledge.
- Vrban, Duško (2003). *Država i pravo*. Zagreb: Golden marketing.
- Weithman, Paul (2016). *Rawls, Political Liberalism and Reasonable Faith*. New York: Cambridge University.
- Zelić, Nebojša (2007). Javni um i pravo na pobačaj. *Politička misao*, 44(2), 55–69.

A Brief Inquiry into a Philosophical–Anthropological Interpretation of the Person According to Rawls

On the Occasion of the Twentieth Anniversary of His Death

*Josip Berdica**

Summary

The author pays attention to the “political conception of the person” of one of the leading political and moral philosophers of the 20th century, John Rawls (1921–2002), whose twentieth death anniversary we are remembering this year. The article is conceived as an attempt of a philosophical–anthropological reading of the understanding of the person within the framework of Rawls’s political philosophy, which will avoid any metaphysical foundation. The main goal here is to reflect on the importance of the human person as a subject within the framework of John Rawls’s political philosophy. The aim of the paper is to encourage further research into his understanding of the human person, which has a very specific philosophical and research–worthy meaning, especially in the context of the contemporary crisis of liberalism and democracy which is a result of the contemporary attitude towards the human person in general.

Keywords: *John Rawls; person; (political) citizens; liberty; equality*

* Josip Berdica, Ph.D., Associate Professor, Faculty of Law, Josip Juraj Strossmayer University of Osijek. Address: Stjepana Radića 13, 31000 Osijek, Croatia. E-mail: jberdica@pravos.hr
This study was funded by the Josip Juraj Strossmayer University of Osijek Faculty of Law through the IP–PRAVOS–19 in–house project called »Legal (Non–) Culture«.