

## Josip Berdica

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Pravni fakultet Osijek, Stjepana Radića 13, HR–31000 Osijek  
jberdica@pravos.hr

# O religioznom temperamentu »ranoga« Rawlsa\*

### Sažetak

Malo je poznata činjenica da religija i religijska uvjerenja stoje na počecima političke filozofije Johna B. Rawlsa. Riječ je o »ranome Rawlsu« obilježenom snažnim religijskim uvjerenjima koji su izvršili skriven, ali ipak bitan utjecaj na njegovu (kasniju) misao i sveukupno djelo. Ta su uvjerenja našla svoje mjesto i u njegovu određenju cilja političke filozofije kako ga on vidi: obraniti razložnu (engl. reasonable) vjeru u okvirima pravedne ustavne demokracije. Rawls ističe da ako razložno pravedno društvo iz nekog razloga ne može postojati, s pravom nam se pitati ima li uopće smisla živjeti u društvu. Ova i slična razmišljanja izražavaju njegovu težnju za sveobuhvatnim pogledom na svijet, što je sastavni dio onoga što se podrazumijeva pod Rawlsovim religioznim temperamentom. Riječ je o tzv. »pozadinskim identitetima« koji su kod Rawlsa odigrali važnu ulogu u očuvanju religije u okvirima političkog liberalizma. Stoga je i ideja ovoga rada pokazati o kakvom je temperamentu riječ kako bismo dobili potpuniju sliku njegove političke filozofije.

### Ključne riječi

John Rawls, religija, pozadinska kultura, identitet, zajednica

*Demokracija mora saviti gnijezdo  
u pravim filozofskim temeljima.*

Rebecca McLaughlin

*Nema, ili barem ne bi trebalo biti,  
sukoba između religije i demokracije.*

John Rawls

## 1. Uvodno razmišljanje

Prva misao koja nam se javila pri spomenu naslovne teme simpozija »Filozofija i religija« bila je ona jednog od naših najistaknutijih sociologa religije i nedavno preminulog Esada Čimića s početka njegova važnog djela *Drama ateizacije*, gdje piše da je religija:

»... prvo pitanje našega djetinjstva i posljednje pitanje naše starosti. Nakon što je postao svjestan vlastite ličnosti i nakon što se suočio s tzv. posljednjim pitanjima [...] čovjeku se javlja religija kao jedna od intelektualnih mogućnosti, kao jedno od rješenja složenih misaonih zagonetki.«<sup>1</sup>

\*

Temeljni nacrt ovoga rada izložen je kao plenarno izlaganje pod naslovom »Religiozni temperament 'ranoga Rawlsa' kao kontekst njegove (političke) filozofije« na simpoziju *Filozofija i religija*, koji se održao od 28. do 30. studenog 2024. u organizaciji Hrvatskog filozofskog društva u Zagrebu. Ovdje donosimo razrađenu i časopisu prilagođenu verziju usredotočenu na prvi dio navedenoga izlaganja. Ovom prilikom još jednom zahvaljujemo organizatoru na pozivu kao i svim

sudionicima rasprave, naknadnim korespondencijama te, dakako, recenzentima na vrijednim opaskama i poticajima na produbljivanje istraživačke teme. Rad je financirao Pravni fakultet Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku kroz interni projekt Pravna (ne)kultura (IP-PRAVOS-19).

<sup>1</sup>

Esad Čimić, *Drama ateizacije*, Mladost, Beograd 1984., str. 15.

Iako nas radikalni empirist i pragmatist William James upozorava da je um koji teoretizira uvijek sklon prevelikom pojednostavljivanju,<sup>2</sup> iz ove bi se dvije navedene Čimićeve rečenice mogle izvući barem tri bitne (prividno jednostavne) pretpostavke za razmišljanje o odnosu filozofije i religije koje slijedi: (1) religija je u bitnome vezana uz čovjekovu samosvijest, (2) ona je »plod« čovjekova »faktičnog životnog iskustva« te (3) predstavlja specifičan odgovor na egzistencijalna pitanja za čije odgovore čovjek intuitivno osjeća da ga nadilaze. Religija je, moglo bi se s Nietzscheom reći, »Menschliches, Allzumenschliches«, pojava koja sažima čovjekovo egzistencijalno iskustvo u doticaju sa stvarnošću koja ga nadilazi u okvirima svakodnevnog »socijalne konstrukcije zbilje«. Lacanovo je stajalište o tome prilično jasno (ali nimalo pojednostavljeno): »Bog je nesvjestan«, odnosno prirodno je da ljudsko biće podlegne iskušenju vjerovanja.<sup>3</sup>

Religija je za neke plod čovjekove potrage za samim sobom, za vlastitim ispunjenjem, u konačnici, ona je oblik potrage za smislom čovjekove egzistencije. Jednako tako, pitanje smisla egzistencije, postavljeno izravno ili neizravno, »može se označiti kao istinski ljudsko pitanje«, kaže utemeljitelj logoterapije Viktor Frankl te dodaje da je to pitanje »pravi izraz čovjštva kao takvog – izraz onoga upravo najljudskijeg u čovjeku [...]. Isključivo čovjeku kao takvom dano je da doživi svoju egzistenciju kao dvojbenu, da iskusi svu dvojbenost svoga postojanja«. <sup>4</sup> Premda u dosljednom ateističkom shvaćanju ljudske egzistencije, »bačene u kontingentan i ograničen obzor, sa smrću kao konačnom mogućnošću«, <sup>5</sup> Martin Heidegger u svom važnom djelu *Bitak i vrijeme* tvrdi da se ljudi razlikuju od drugih bića upravo po sposobnosti da preispituju vlastiti život. I to ne samo pojedine dijelove života već i život kao takav, kao cjelinu. Uzevši ga tako – život kao cjelinu – možda ruski književnik Lav N. Tolstoj i nije bio tako daleko od istine kada religiju kroz usta jednog svog fiktivnog lika, »učenog pravnika«, »materijaliste i darviniste«, u romanu *Uskrsnuće* opisuje kao »prezrenu bezumnost«. <sup>6</sup> Zahvatiti život kao cjelinu doista može izazvati takav osjećaj.

Na ovome mjestu ostavljamo otvorenim pitanje o kojem je tako žustro raspravljao Ludwig Wittgenstein, naime, proizlazi li iz činjenice da dijelovi imaju smisao nužno zaključak da i cjelina ima smisao. Franklovo egzistencijalno iskustvo holokausta nudi jedinstven odgovor na postavljeno pitanje koji će nešto kasnije u ovom izlaganju dobiti i svoj »rawlsovski« nastavak. Možemo se, barem za sada, tješiti između ostalih i Marxovom konstatacijom da čovjek pred sebe postavlja uglavnom one probleme i koncepte koje može riješiti i razumjeti, odnosno pitanja za koja već posjeduje koliko-toliko adekvatni alat za pokušaj pronalaska odgovora<sup>7</sup> – um. I tu se, rekli bismo, povijesno susreću religija i filozofija premda se konstantno nalaze na različitim putevima. Ova potonja – filozofija – je, kažu Gilles Deleuze i Félix Guattari, »umjetnost tvorbe, izumijevanja i izrade koncepata«, <sup>8</sup> pri čemu njezin odgovor ne treba uzeti u obzir isključivo pitanje kao takvo nego i »odrediti njegov moment, njegovu prigodu, njegove okolnosti, njegove krajolike i likove, uvjete i nepoznanice«. <sup>9</sup> Parafrazirajući Hegela, moglo bi se reći da je stvarna zadaća filozofije »svoje vrijeme obuhvatiti u mislima«. <sup>10</sup>

Međutim, kažu Deleuze i Guattari, pitanje »treba moći postaviti 'među prijateljima'« mudrosti, među onima koji tragaju za mudrošću, među onima koji izumljuju i misle koncepte. Jednim od takvih »prijatelja«, ako smijemo tako uporabiti ovu riječ, a da nam ne zamjere dobri poznavatelji misli francuskoga dvojca, koji je istovremeno bio upućen u koncepte, ali i u njihovo pomanjka-

nje i potrebu pojašnjavanja jest filozof kojemu želimo posvetiti ovaj pisani trag s namjerom ne da mijenjamo bilo što esencijalnoga u tumačenju ili kritici njegova pristupa filozofiji, već da pokušamo barem nakratko zaviriti u vlastitu mu tzv. »pozadinsku kulturu« kako je on sâm naziva u svom *Političkom liberalizmu* (1993.), a za koju nam se čini da je ostala važan čimbenik tijekom cijelog njegova stvaralaštva. U toj nam se »pozadinskoj kulturi« doduše otkriva jedan drugačiji filozof od onoga na kojega smo možda navikli budući da je ovdje uglavnom riječ o osobnom iskustvu, pa i razočaranju, koji su doveli do toga da je sama ta pozadina najčešće skrivena, nejasna pa samim time i (neopravdano) zanemarena. S druge strane, svi mi koji ovo čitamo možemo se svrstati među te »prijatelje«, pa čak i ljubavnike koji teže toj mudrosti znajući da je nikada nećemo zaista posjedovati. To nas pak ne treba obeshrabriti u promišljanju i vrednovanju samih koncepata jer svatko od nas tijekom života na svoj način za njima traga, njima se vodi, a na koncu i živi. To i jest naša (životno-filozofska) »pripovjedna šuma« kako to slikovito opisuje Umberto Eco.

## 2. Izazov modeliranja pravednosti

Dana 24. studenog 2022. godine navršilo se dvadeset godina od smrti jednog od najvažnijih političkih, socijalnih i moralnih filozofa 20. stoljeća, Johna B. Rawlsa, autora sada već kultnog djela *Teorije pravednosti* (engl. *A Theory of Justice*, 1971.), koja je obilježila suvremene rasprave ne samo o pravednosti i njezinom utemeljenju nego i o budućnosti i putevima njezina ostvarenja unutar sada već uvelike poljuljane liberalne (ustavne) demokracije.<sup>11</sup> Sretna je okolnost da je Rawls ovo svoje monumentalno djelo napisao u smiraj koncepta socijalne države koju je zamijenila ona neoliberalna u čijem se središtu nalaze snažne socio-ekonomske krize, najčešće manifestirane kroz soci-

2

Usp. William James, *Raznolikosti religioznog iskustva. Studija ljudske prirode*, prev. Nada Horvat, Naprijed, Zagreb 1990., str. 18.

3

Navod preuzet iz: Slavoj Žižek, *O vjerovanju. Nemilosrdna ljubav*, prev. Marina Miladinov, Algoritam, Zagreb 2005., str. 9.

4

Viktor E. Frankl, *Liječnik i duša. Temelji logoterapije i egzistencijske analize*, prev. Jasenka Udier, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2021., str. 53.

5

S. Žižek, *O vjerovanju*, str. 10.

6

Lav N. Tolstoj, *Uskrsnuće*, prev. Iso Velikano-  
vić, Hum naklada, Zagreb 2002., str. 275, 289.

7

Usp. Terry Eagleton, *Smisao života*, prev. Martina Čičin-Šain, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2008., str. 19. U tom je kontekstu razumljivija i uloga filozofa koja proizlazi iz poznate Marxove 11. teze o Feuerbachu (usp. Karl Marx, Friedrich Engels, *Dela*, sv. 6, prev.

Olga Kostrešević, Prosveta, Beograd 1974., str. 457).

8

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Što je filozofija?*, prev. Marko Gregorić, Sandorf & Mizantrop, Zagreb 2017., str. 6.

9

Ibid.

10

Hegelov navod preuzet iz: Richard Rorty, »Antiklerikalizam i ateizam«, *Europski glasnik* 12 (2007), str. 237–144, ovdje str. 239.

11

Vrlo poticajan uvod u duh suvremenih rasprava o pravednosti (naravno i Rawlsove) pruža: Amartya Sen, *Ideja pravednosti*, prev. Mirjana Paić Jurinić, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2017., str. 11–21. Donekle specifično američko iskustvo raspravâ o pravednosti sažeto donosi u svom uvodnom poglavlju i: Michael J. Sandel, *Pravednost. Kako ispravno postupiti?*, prev. Srđan Dvornik, Algoritam, Zagreb 2013., str. 9–34 (osobito: str. 9–15, 31–34).

jalne nejednakosti koje sve više poprimaju »metafizičke razmjere«. <sup>12</sup> Upravo takve i slične okolnosti navele su Rawlsa na duboka i nerijetko vrlo naporna nastojanja oko svojevrsnog oživljavanja pravednosti kao »temeljne vrline« socijalnih institucija. Njegova je početna ambicija bila ponuditi jedinstvenu i obuhvatnu teoriju socijalne pravednosti koju kao društvo s različitim i često puta suprotstavljenim vrijednosnim utemeljenjima možemo postići. <sup>13</sup> No, taj »društveni napor«, kako ga opisuje Richard Rorty, <sup>14</sup> da društvene institucije postanu pravednije nipošto nije lagan, a još manje pravocrtan i jednostavan. To djelomično proizlazi i iz same prirode pravednosti kao jedne od temeljnih vrijednosti za kojom čovjek teži. Pravednost, da se tako izrazimo, stalni je predmet čovjekove čežnje, ali istovremeno i njegov temeljni socijalni zahtjev. No, premda nam je svima stalo do pravednosti, očito je i da imamo različite predodžbe o njoj. Je li (socijalna) pravednost zaista »utvara«, kako kaže britanski ekonomist Friedrich von Hayek, ili pak »imaginarni poredak«, kako je u intelektualnu povijest čovječanstva smješta Yuval N. Harari u svom *Sapiensu*, tumačeći da je riječ tek o egzistencijalnom alatu koji nam je svima trebao pružiti jednaku priliku za opstanak!? Možda je pravednost onda zapravo bitna »značajka našeg evolucijskog dizajna, a ne bug ili pogreška što se uvukla u umove koji bi inače bili objektivni i racionalni«, kaže Jonathan Haidt u svom nedavno prevedenom djelu *Pravedni um*. <sup>15</sup> Moglo bi se ovdje još spomenuti i »intuicijske pumpe« Daniela C. Dennetta koji će reći da su upravo vrline (kod Aristotela) i sloboda (u modernoj filozofiji politike) kontekst za razumijevanje pravednosti što se danas sažima u naoko jednostavnu premisu:

»Pravednost uključuje kako vrlinu tako i slobodu izbora [...]. Kada mislimo o pravednosti, mišljenje o najboljem načinu života čini se neizbježnim.« <sup>16</sup>

I upravo to. Mišljenja smo da je Rawls dominantno bio zaokupljen pitanjem kojoj *vrijednosti* ljudski život može uopće biti posvećen. Mogu li ljudska bića, bilo individualno bilo kolektivno, živjeti na način koji bi za njih bio vrijedan, odnosno vrijednosno utemeljen? <sup>17</sup> »Ukoliko želimo gledati neki hrast u snazi njegovog stabla«, s pravom će Hegel u predgovoru svoje *Filozofije duha*, »onda nećemo biti zadovoljni ako nam se umjesto toga pokaže neki hrastov žir«. <sup>18</sup>

Kojem god se, dakle, pristupu i tumačenju izvorâ pravednosti priklonili, čini se da i dalje ostaje spornim važno pitanje za budućnost demokracije shvaćene kao proširenja liberalnih ideja slobode i jednakosti na području praktične politike, a to je: može li se pravednost uopće modelirati, a ako može, onda kako? U konačnici, kako je implementirati u javni (politički i svakodnevni) život koji nas okružuje ako na svakom koraku vidimo da se ona na drugačije načine konceptualizira, odnosno utemeljuje. Ako su, pak, najvažniji pokreti u filozofiji prošloga stoljeća bili antiesencijalistički, s poticajem »da se oslobodimo starogrčke [dualističke, nap.] distinkcije između prividnoga i stvarnoga te između nužnoga i kontingentnoga«, <sup>19</sup> onda možemo naravno dovesti u pitanje i sâmo pitanje o biti ili strukturi pravednosti. U tom kontekstu, pitanje o budućnosti demokracije (ili ako hoćemo jednakosti i slobode unutar nje) postaje jedan od onih »besmislenih poslova« o kojima govori antropolog David Graeber. Neće bez razloga Norman Barry reći da unatoč političkom teoretiziranju koje traje već više od dvije tisuće godina, pojam pravednosti i dalje nema jasno utvrđeno značenje, odnosno da je riječ o, kako ga on opisuje, »paradigmatskom slučaju esencijalno spornog pojma«. <sup>20</sup>

Pravednost je, kaže Rawls odmah na početku svoje *Teorije pravednosti* (1971.), <sup>21</sup> »prva vrлина društvenih institucija, kao što je to istina u sustavima mišljenja«, te odmah dodaje da je nepravedne zakone i institucije potrebno

reformirati ili dokinuti. Uvjerjenje da je pravednost za zajednički život ljudi<sup>22</sup> jednako važna kao i istina za spoznaju svijeta za Rawlsa je dio naše svakodnevnice *intuicije*, odnosno iskustvena činjenica duboko usađena u naš razum te nužna za socijalnu koegzistenciju na kojoj, između ostaloga, i temelji koncept »izvornoga položaja« (ranije ga je nazivao »hipotetičkom situacijom izbora«)<sup>23</sup> koji nalazimo u središtu Rawlsove političke filozofije. Upravo će

12

Usp. Pascal Bruckner, *Bijeda blagostanja. Tržišna religija i njezini neprijatelji*, prev. Oleg Pleše, Algoritam, Zagreb 2004., str. 14; usp. također i konkretne analize kod: Thomas Piketty, *Kapital u 21. stoljeću*, prev. Nataša Desnica-Zerjavić, Profil, Zagreb 2014., str. 267–304. Alex Callinicos izrijekom tvrdi (što kasnije u tekstu i pojašnjava): »[N]eoliberalni kapitalizam [je] tako snažan generator nejednakosti da zatire i napore koji u najboljoj namjeri idu za preraspodjelom u korist siromašnih.« – Alex Callinicos, *Protiv Trećeg puta. Antikapitalistička kritika*, prev. Dinko Telečan, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2009., str. 9. Upravo neoliberalni kapitalizam predstavlja svojevrsno »živo blato« Rawlsova »načela razlike« po kojemu su pravedne samo one nejednakosti koje poboljšavaju položaj najugroženijih. Nadežda Čačinović će vjerojatno na tom tragu istaknuti da je Rawls pitanje o pravednosti postavio »u trenutku kada se ono gotovo nije više postavljalo, kada se raspravljalo više o neumitnim zakonima ove ili one vrste, bilo onima klasne borbe, bilo logike tržišne privrede« (Nadežda Čačinović, *Zašto čitati filozofe*, Naklada Ljevak, Zagreb 2009., str. 144–145). Tim više je ovo izraženi problem zbog činjenice da se socio-ekonomske krize sve više prelijevaju u političko-administrativni i socio-kulturni sistem.

13

Usp. Josip Berdica, *Pravednost i mišljenje kao prve vrline. U čast Johna Rawlsa (2002. – 2022.)*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2024., str. 9–10. Na tragu misli Isaiaha Berlina, Rawls ističe da je ključna »pretpostavka liberalizma to da jednaki građani imaju različite i zapravo nesumjerljive i nepomirljive koncepcije dobra« (John Rawls, *Politički liberalizam*, prev. Filip Grgić, KruZak, Zagreb 2000., str. 271).

14

Usp. Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, prev. Karmen Bašić, Naprijed, Zagreb 1995., str. 12.

15

Jonathan Haidt, *Pravedni um. Zašto su dobri ljudi podijeljeni politikom i religijom*, prev. Ivan Kraljević, In.Tri d.o.o., Zagreb 2024., str. 11.

16

M. J. Sandel, *Pravednost*, str. 15.

17

Usp. J. Berdica, *Pravednost i mišljenje kao prve vrline*, str. 57. Rawls se zapravo služi Kantovom formulacijom u svom *Političkom liberalizmu*. Rawls u određenom smislu derogira stav Charlesa Taylora koji kaže da je jedna od temeljnih postavki liberalizma »da liberalno društvo mora biti neutralno u pitanju toga što tvori dobar život«, što je dovelo do toga »da se rasprave o dobromu životu otjeraju na margine političke rasprave« (Charles Taylor, *Etika autentičnosti*, prev. Dafne Vidanec, Verbum, Split 2009., str. 23).

18

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, prev. Nikola M. Popović, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd <sup>3</sup>1986., str. 7.

19

Usp. R. Rorty, »Antiklerikalizam i ateizam«, str. 237.

20

Usp. Norman Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, The MacMillan Press, London <sup>3</sup>1995., str. 148.

21

Za ovaj pasus usp. Robert Cimer [Robert Zimmer], *Kapija filozofa*, prev. Slobodan Damnjanović, Laguna, Beograd 2011., str. 253–254; J. Berdica, *Pravednost i mišljenje kao prve vrline*, str. 83–84. U radu koristimo revidiranu izvornu verziju (John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 1999.) dok se hrvatskim prijevodom (usp. John Rawls, *Teorija pravde*, prev. Dragutin Hlad, Feniks knjiga, Zagreb 2017.), uz određene zadržke, služimo isključivo u konzultativne svrhe.

22

Naglašavamo da Rawls ovdje govori o pravednosti kao »vrlini društvenih institucija« budući da mu je fokus na stabilnosti društva posvećenog pravednosti. Ova tematska suženost provlači se kroz cijelu njegovu *Teoriju*.

23

Usp. Mark Bevir, Andrius Gališanka, »John Rawls in Historical Context«, *History of Political Thought* 33 (2012) 4, str. 701–725, ovdje str. 708. Izraz »izvorni položaj« prvi se puta pojavljuje 1963. godine (usp. John

taj koncept, nasuprot uvriježenom mišljenju, biti njegov specifičan odgovor na prethodne teorije društvenoga ugovora. Pravednost je, moglo bi se na tragu snažnog Wittgensteinova utjecaja osobito na »ranoga« Rawlsa reći, pravilo bez kojega bi se naš suživot urušio baš poput igre koja ne poštuje (unaprijed uspostavljena) pravila. Stoga su kao prve vrline ljudske spoznaje i kooperacije istina i pravednost za Rawlsa beskompromisna pravila.<sup>24</sup>

Ovime svakako ne impliciramo zaključak da je Rawls svoju »zgradu pravednosti« temeljio na određenim filozofijskim i metafizičkim, još manje teološkim idejama i konceptima. Rawls – i to je poznato mjesto njegove cjelokupne političke filozofije – *odbija* uvođenje bilo kakvih spornih filozofijskih i religijskih ideja i koncepata u politički diskurs, smatrajući da u liberalnoj ustavnoj demokraciji obilježenoj *pluralizmom mišljenja* (političku) pravednost treba temeljiti na političkoj argumentaciji, a zapravo na teoriji utemeljenoj na općim intuitivnim načelima.<sup>25</sup> Nešto će kasnije Rawls, najavljujući osnovnu zamisao svog drugog važnog djela zrele faze – *Politički liberalizam* – istaknuti kako je (njegova) ideja »da u ustavnoj demokraciji javna koncepcija pravednosti treba koliko je to moguće biti neovisna o suprotnim i sukobljenim filozofskim i vjerskim doktrinama«.<sup>26</sup>

Treba uočiti da, unatoč tomu što ih u određenom smislu sklanja u stranu, Rawls sporne filozofske i religijske doktrine kao i na njima utemeljene argumente u javnom prostoru istovremeno priznaje i poštuje kao dio svakodnevice »razložnoga pluralizma« suvremene liberalne ustavne demokracije.<sup>27</sup> Da je tomu tako i da postoji kontinuitet odnosa između religije i političkog liberalizma govori i ovaj umetak iz prethodnoga navoda – »koliko je to moguće« (engl. *as far as possible*) – odnosno treba ih izbjegavati, što ne znači da će zauvijek i bespogovorno morati »šutjeti«. Vjerske doktrine, nekada »navodni temelj društva«, kao i obuhvatne filozofske i moralne doktrine svoje su mjesto prepustile »načelima ustavne vladavine koju mogu prihvatiti svi građani«, dok samim vjerskim doktrinama ostaje da u okvirima »preklapajućeg konsenzusa« ostanu »žive« i za politički liberalizam i za (političku) koncepciju pravednosti.<sup>28</sup> U konačnici, s nadom da ovaj argument ne iznosimo prerano, Rawls na samim počecima svoje znanstvene karijere vrlo hrabro kaže da se etika i religija ne mogu razdvajati budući da se problemi i jedne i druge sijeku u istoj točki, odnosno »u osobnim odnosima koji uključuju sve osobe koje postoje«.<sup>29</sup>

Kao konceptualnu korelaciju mišljenja ovdje vrijedi spomenuti Habermasovo inzistiranje na odbacivanju onoga što se uobičajilo pod sintagmom »razum usmjeren na subjekt« u korist »komunikativnog razuma«.<sup>30</sup> Rawlsova je, naime, »teza da demokratski građani države duguju [komunicirati, nap.] jedni drugima razloge za svoje političke stavove«<sup>31</sup> koje, doduše, mogu temeljiti na vlastitoj moralnoj, etičkoj ili vjerskoj doktrini, ali pritom trebaju shvatiti i prihvatiti »kako ne postoji drugi način da se pravično osigura sloboda njezinih pristaša sukladno jednakim slobodama drugih razložno slobodnih i jednakih građana, osim putem prihvaćanja razložne ustavne demokracije«.<sup>32</sup> Zapravo je cijela Rawlsova *Teorija pravednosti* nudila htjeli-ne-htjeli filozofijsku obranu liberalnog poimanja neutralnosti i tolerancije (C. Taylor bi to nazvao »liberalizmom neutralnosti«), odnosno vizije jedne vrste »neopterećenih političkih građana« koji slobodno biraju »supstancijalnu koncepciju dobra«, u konačnici tolerantnih pred sasvim izglednim moralnim, filozofijskim i vjerskim neslaganjima pri takvim izborima članova društva.<sup>33</sup>

Uvažavajući ovu svojevrstu »aspiraciju na neutralnost« Rawls će u zaključku svog važnog ogleada *Preispitivanje ideje javnog uma* izjaviti da po njegovu mišljenju »nema, ili barem ne bi trebalo biti, sukoba između religije i demo-

kracije«. <sup>34</sup> Obje su, naime, prihvatljive (jesu li?) ukoliko ostaju unutar vlastitih domena: ona prva u tzv. »pozadinskoj kulturi« (koja doduše kreira naše identitete), a ova druga u »javnoj političkoj kulturi« u čijem središtu stoje političke vrijednosti i prakse. Još jedna korisna korelacija koja nam se ovdje nudi za kontekstualizaciju Rawlsova stava jest i Marxova misao iz *Priloga židovskom pitanju* gdje je, govoreći o rješavanju suprotnosti između različitih religijskih (dodajemo ovdje filozofijskih i moralnih) doktrina, rekao da se

Rawls, »Constitutional Liberty and the Concept of Justice«, u: John Rawls, *Collected Papers*, Samuel Freeman (ur.), Harvard University Press, Cambridge – London 1999., str. 73–95). O samom izvoru te relevantnim mjestima na kojima se tumači ovaj važan koncept vidi: J. Berdica, *Pravednost i mišljenje kao prve vrline*, str. 91, bilj. 13.

24

Usp. Josip Berdica, »Pravednost kao prva vrlina društvenih institucija. Propitkivanje s Rawlsom«, *Filozofska istraživanja* 33 (2013) 4, br. 132, str. 667–682, ovdje str. 668. O periodizaciji Rawlsova stvaralaštva može se vidjeti u: J. Berdica, *Pravednost i mišljenje kao prve vrline*, str. 22. Budući da smo prisiljeni ostaviti je po strani, ističemo da su temu Wittgensteinova utjecaja na Rawlsa dosad najstavnije obradili: M. Bevir, A. Gališanka, »John Rawls in Historical Context«, str. 710–719; David A. Reidy, »Rawls's Religion and Justice as Fairness«, *History of Political Thought* 31 (2010) 2, str. 309–343.

25

Otfried Höffe smatra da Rawls svoje (kantovsko) razumijevanje odgovornosti filozofije kojom se bavi proteže upravo na rasprave o načelima pravednosti, dok će ostale bitne faze primijenjene etike – donošenje pravednih ustava, zakona i političkih programa te njihova konkretna primjena – izlaziti izvan primarnih okvira kojima je on zaokupljen. To dakako ne znači da s vremena na vrijeme Rawls ne zalazi i u područja praktične filozofije poput onoga građanskog neposluha (usp. J. Berdica, *Pravednost i mišljenje kao prve vrline*, str. 165–199) ili pak pravednosti prema budućim generacijama, a o čemu, primjerice, govori u §§ 44–46 svoje *Teorije* (usp. Otfried Höffe, »Einführung in Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*«, u: John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006., str. 3–26, ovdje str. 5). Percy B. Lehning će, stoga, s pravom zaključiti da je »Rawlsov cjeloživotni projekt bio predstaviti teoriju pravednosti koja razrađuje razumnu i praktičnu političko-filozofsku koncepciju pravednog ustavnog demokratskog društva« (Percy B. Lehning, *John Rawls. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2009., str. 16).

26

J. Rawls, *Politički liberalizam*, str. 8.

27

Jürgen Habermas primjerice govori o »sukobu uvjerenjâ« kao karakteristici suvremenoga društva te na tu temu povlači zanimljivu paralelu između Karla Jaspersa, s jedne, te Rawlsa, s druge strane (usp. Jürgen Habermas, *The Liberating Power of Symbols. Philosophical Essays*, prev. Peter Dews, The MIT Press, Cambridge 2001., str. 40–41).

28

Usp. J. Rawls, *Politički liberalizam*, str. 8–9. Ovaj konsenzus o kojem je riječ prethodno je već najavljen u Rawlsovoj doktorskoj disertaciji (*A Study in the Grounds of Ethical Knowledge. Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character*) kroz govor o »zajedničkim objektivnim moralnim činjenicama« u čiji sadržaj tada (1950.) još nije htio ulaziti (usp. M. Bevir, A. Gališanka, »John Rawls in Historical Context«, str. 709).

29

Usp. John Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith with 'On My Religion'*, Thomas Nagel (ur.), Harvard University Press, Cambridge – London 2009., str. 114. I još jedna, čini se, važna opaska na ovome mjestu. Rawls unutar kasnije interpretacije liberalizma razlikuje osobne od političkih ideala, odnosno osobu od građanina. Njegova politička teorija je liberalno–demokratska teorija o (političkom) građanstvu (usp. Percy B. Lehning, »European Citizenship: Towards a European Identity?«, *Law and Philosophy* 20 (2001) 3, str. 239–282, ovdje str. 247; šire o ovoj temi vidi: J. Berdica, *Pravednost i mišljenje kao prve vrline*, str. 121–140).

30

Usp. R. Rorty, »Antiklerikalizam i ateizam«, str. 237.

31

Jürgen Habermas, *Postmetafizičko mišljenje II*, prev. Željko Pavić, Naklada Breza, Zagreb 2015., str. 139.

32

John Rawls, *Pravo naroda i 'Preispitivanje ideje javnog uma'*, prev. Sanja Barić, Miomir Matulović, KruZak, Zagreb 2004., str. 172.

rješenje nalazi u »onemogućavanju« istih tih doktrina. »Kako se onemogućava neka *religijska suprotnost?*«, pita Marx te odmah odgovara: »na taj način da se *ukine religija*«. <sup>35</sup> Na dakako simboličkoj razini razmišljanja, možda je Rawls »mir« između religije i političkog liberalizma »kupio« sklanjanjem one prve u »pozadinsku kulturu«, a zapravo pokušajem jedne vrste njezina »ukidanja« u »javnoj političkoj kulturi« ili barem njezina minoriziranja kako to uopćavajuće možemo povezati s Marxovom mišlju. Negdje na tom tragu možemo čitati i Rawlsovo tumačenje da:

»... [o]no što opravdava koncepciju pravednosti nije njezina vjernost poretku koji nam prethodi i koji nam je dan, nego njezina spojivost s našim dubljim razumijevanjem sebe i svojih težnji, te sa shvaćanjem da je to, ako uzmemo u obzir našu povijest i tradicije koje su ugrađene u našem javnom životu, najrazumnija doktrina za nas.« <sup>36</sup>

Upravo ovo – »dublje razumijevanje sebe i svojih težnji« – predstavlja istovremeno i pomak od i približavanje političke koncepcije pravednosti različitim filozofijskim, moralnim i etičkim razumijevanjima vrijednosti koje formiraju naš društveni (javni) život. Malo je poznata činjenica da se Rawls tijekom gotovo cijele svoje karijere bavio pitanjem kako »pomiriti« religijske doktrine s onim »političkim« u svojoj teoriji pravednosti. <sup>37</sup> Analize sežu dotle <sup>38</sup> da se ističe kako Rawlsov »liberalizam dobrobiti« (ili blagostanja), čiji je vrhovni etički kriterij jednako pravo svakog čovjeka da sudjeluje u tzv. »primarnim dobrima«, naglašava *jednu* vrijednost i *jednako* dostojanstvo *svakog* čovjeka te zahtijeva strogo poštivanje *svih* njegovih prava. Ovo ističemo upravo u kontekstu osnovne pretpostavke liberalizma (F. Fukuyama) – ideje o jednakosti svih ljudskih bića – budući da je riječ o ideji koja nije, kako znamo, znanstvena činjenica do koje se dolazi empirijskim putem niti je riječ o ideji koju su u javni diskurs uveli Platon ili Aristotel. Shvaćanje o univerzalnom ljudskom dostojanstvu može se braniti (ili temeljiti) jedino na metafizičkim, da ne kažemo religijskim temeljima. <sup>39</sup>

»Tako kada Rawls kaže da svaka osoba posjeduje nepovredivost koja se temelji na pravednosti, i koju čak ni dobrobit društva kao cjeline ne smije povrijediti, on je već nadišao utilitarizam i empirizam i utemeljio svoje liberalno shvaćanje čovjeka i društva na temeljima transcendentne filozofije, koja, ako se logično domisli do njenih konačnih zaključaka, ruši neke od bitnih stupova suvremenog liberalizma.« <sup>40</sup>

Rawls, s druge strane, ipak nije niti mogao niti želio ignorirati tradiciju autohtonog klasičnog liberalizma unutar kojega se formirao i na čijim se izvorima obrazovao. U središtu takvog liberalizma nalazi se, uz jednakost, još jedan sporan koncept na udaru antiesencijalizma prošloga stoljeća – sloboda – kao temeljni kriterij vrednovanja djelovanja ljudi i društvenih institucija isprepleten »s individualističkim i vjerskim korijenima američkog mentaliteta« <sup>41</sup> unutar kojega je očekivano sazrijevala i Rawlsova misao. Poznata nam je, među ostalim, i kantovska pozadina Rawlsove »pravednosti kao pravičnosti« te osobiti utjecaj što su ga na njega imala djela *Osnove metafizike čudoređa* i *Kritika praktičnoga uma*. Pa, ipak, kako to ispravno zapaža Zvonko Posavec:

»Rawlsova namjera nije interpretacija Kanta, nego je njegovo shvaćanje pravednosti kao pravičnosti (*fairness*) samo kantovski način kako da se razumije pravednost.« <sup>42</sup>

Ovo je na tragu onoga što tvrdi i Davor Rodin koji naglašava važnost autentičnog iskustva američkog konteksta unutar kojega Rawls raspravlja. Naime, Rawls ne polazi od singularnog umnog pojedinca (kao što to čine »kontinentalci« Kant i Hegel), već »od činjenice nesvodivoga i neprevladivoga pluralizma« građana-pojedinaca koji se u političku zajednicu povezuju samo

pravednošću shvaćenom kao pravičnost koja će ih ne izjednačiti, već konzensualno regulirati njihove međusobne razlike.<sup>43</sup> Vjerojatno će negdje u tom smjeru ići i onaj Sandelov zaključak da nam je Rawls ustvari »ponudio ‘deontologiju s humanističkim licem’«, odnosno kantovski univerzalistički pristup društvenoj misli bez »hendikepa Kantove idealističke metafizike«. <sup>44</sup> Rawls zapravo ne inzistira da u svrhu političke teorije o čovjeku trebamo razmiš-

33

Usp. A. Callinicos, *Protiv Trećeg puta*, str. 75; M. J. Sandel, *Pravednost*, str. 246; C. Taylor, *Etika autentičnosti*, str. 23. Poznat je Rawlsov »poziv« na primjenu tzv. »metode izbjegavanja« (prijeponih filozofijskih konstrukcija), pa čak i sugestija da bismo morali primijeniti načelo tolerancije i na filozofiju samu (usp. John Rawls, »Justice as Fairness: Political not Metaphysical«, u: J. Rawls, *Collected Papers*, str. 395).

34

John Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, u: J. Rawls, *Collected Papers*, str. 611 (usp. hrv. prijevod: J. Rawls, *Pravo narodâ i 'Preispitivanje ideje javnog uma'*, str. 199).

35

Karl Marx, Friedrich Engels, *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, prir. i prev. Adolf Dragičević *et al.*, Stvarnost, Zagreb 1979., str. 104. Ova korelacija plod je sustavnije analize odnosa između Marxa i Rawlsa u radovima: Daniel Brudney, »The Young Marx and the Middle-Aged Rawls«, u: Jon Mandle, David A. Reidy (ur.), *A Companion to Rawls*, Wiley Blackwell, Malden (MA) 2016., str. 450–471; Daniel Brudney, »The Theory Rawls, the 1844 Marx, and the Market«, u: Paul Weithman (ur.), *Rawls's A Theory of Justice at 50*, Cambridge University Press, Cambridge 2023., str. 36–59. Dakako, Rawls je vrlo dobro poznao i cijenio Marxovu misao koju je u svojim predavanjima opisao kao »iznimnu, zapravo herojsku« (usp. John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Samuel Freeman (ur.), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – London 2007., str. 319 [cijelo predavanje o Marxu: str. 317–372]).

36

John Rawls, »Kantian Constructivism in Moral Theory«, u: J. Rawls, *Collected Papers*, str. 306–307 (usp. prijevod Ane Matan na hrvatski: John Rawls, »Kantovski konstruktivizam u moralnoj teoriji«, *Politička misao* 41 (2004) 3, str. 3–48, ovdje str. 6).

37

Time se, među ostalima, osobito bavio: Daniel A. Dombrowski, *Rawls and Religion. The Case for Political Liberalism*, State University of New York Press, Albany 2001., vidi str. vii.

38

Usp. ovaj pasus i pripadajuće navode kod: Branimir Lukšić, *Pravo i etika. Odnos bitka i vrijednosti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1995., str. 177–178; Michael Novak, Paul Adams, *Social Justice Isn't What You Think It Is*, Encounter Books, New York – London 2015., str. 29–30. U kontekstu ovdje istaknute univerzalnosti dostojanstva ljudske osobe u okvirima suvremene političke filozofije korisno je konzultirati i osvrt kod: Julian Nida-Rümelin, *O ljudskoj slobodi*, prev. Boris Perić, Naklada Breza, Zagreb 2007., str. 119–151.

39

Dakako, ovdje bi se moglo tvrditi, i to se s pravom ističe u jednoj od recenzija, da »ne postoji znanstveni dokaz koji bi govorio suprotno«. Antropološka istraživanja zaista pokazuju da tzv. »imaginarni porecti« kako ih imenuje Yuval Harari, služe svega kao univerzalni alat za preživljavanje. Moguće je ovu temu proširiti i s onom Haidtovom konstatacijom (usp. J. Haidt, *Pravedni um*, str. 31), da se isti ti odnosi u društvu mogu analizirati kroz sociocentrični i individualistički spektar tumačenja, pri čemu bi ovaj kojem smo se mi na ovome mjestu priklonili svrstao među ove potonje. No, na ovome mjestu rasprava je usredotočena na Rawlsovo razumijevanje dostojanstva ljudske osobe u kontekstu njegove religiozne etike unutar koje i razvija ne samo kritiku utilitarizma već i viziju dobro uređenog društva utemeljenu upravo na ideji dostojanstva svake ljudske osobe. Za nas su po ovome pitanju bila vrijedna zapažanja kod: J. Habermas, *Postmetafizičko mišljenje II*, str. 231–247. Zahvaljujemo recenzentima za upućivanje na ovu važnu diskusiju.

40

B. Lukšić, *Pravo i etika*, str. 178. Neće bez razloga i Friedrich Nietzsche utilitarizam, koji među ostalima i Rawls odbacuje, ubrojiti među načine mišljenja koji »vrijednost stvari mjeri prema [...] pratećim stanjima i sporednim stvarima« zbog čega ga naziva površnim »načinom mišljenja i naivnosti« (Friedrich Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, prev. Dubravka Kozina, AGM, Zagreb 2002., br. 225). Primijenjeno na Rawlsa, upravo jedna od njegovih velikih zasluga, a zapravo utjecaja na promjenu cjelokupne paradigme, jest svojevrsna defanziva utilitarizma iz velikog

ljati kao biću čija esencija prethodi ili nadilazi povijest. Jednostavnije rečeno, govoreći o političkoj pravednosti Rawls se trudi zaobilaziti sporne filozofijske, moralne i etičke koncepte premda je pravednost sama po sebi upravo jedan od takvih koncepata. I u tome, čini se, i nalazimo izvore njegove aktualnosti ne samo za budućnost političke filozofije nego i za društvo u cjelini.

### 3. Intelektualni kontekst »ranoga« Rawlsa

Ostavljajući ovaj kompleksan i višestruko problematiziran odnos po strani, ovdje bismo učinili onaj »badiouovski« (ne tako golemi) korak unatrag sa željom da kontekstualiziramo »ranog« Rawlsa i njegov, kako ga autori opisuju, »religiozni temperament«. Naime, unatoč iznimno velikom broju radova posvećenih pojašnjavanjima, prihvaćanjima, ispravljanjima ili odbacivanjima pojedinih dijelova ili, što je ipak rjeđe, cijele Rawlsove političke filozofije, iznimno je malo pokušaja da se početke njegova stvaralaštva povijesno i intelektualno smjesti u odgovarajući kontekst.<sup>45</sup> Osobito je to uočljivo u različitim karakterizacijama Rawlsova stvaralaštva koje često puta služe za opravdanje nekih potpuno drugačijih, pa čak Rawlsu i stranih mišljenja. Danas ipak postoje relevantna istraživanja Rawlsove pisane ostavštine što ozbiljnim istraživačima otvara cijeli sklop do sada uglavnom slabo uočljivih ili gotovo potpuno nevidljivih što intelektualnih što povijesno-socijalnih okolnosti unutar kojih se razvijala njegova misao.

Eric Nelson će u svom djelu *The Theology of Liberalism* govoriti o Rawlsu kao neuspjelom ranomodernom teologu čiji je pristup političkoj filozofiji proizašao iz njegova samosvjesnog odbacivanja ranokršćanske pelagijanske teološke tradicije na tragu Aurelija Augustina.<sup>46</sup> Ipak, negdje na mislima drugog važnog političkog filozofa i Rawlsova suvremenika Richarda Rortyja skloniji smo za sada tvrdnji da je Rawls svoje bitne ideje (primjerice »izvorni položaj«) gradio na »intuicijama« u političkoj tradiciji liberalizma koje podržava »preklapajući konsenzus« obuhvatnih religijskih, vjerskih i filozofijskih doktrina.<sup>47</sup> No, ostaje nam (svima) zadatak proučiti ispravnost ovakvih i sličnih tvrdnji koje nam daju naslutiti da je riječ o važnom, a opet i zapostavljenom području proučavanja samoga Rawlsa.

Rawls pripada dugoj i bogatoj anglosaksonskoj, dakako američkoj, tradiciji filozofije koja je tijekom povijesti bila usko povezana s religijom od svojih samih početaka. »Ako u filozofiji postoji 'američko zrno'«, slikovito kažu autori:

»... njezino je središte dijelom religijsko. Religijska je misao izvorište mnogo toga što je autohtono američkoj filozofiji i mnogo toga što tu filozofiju razlikuje od, primjerice, većine europskih filozofija.«<sup>48</sup>

To »religijsko središte« američke filozofije sazrijevalo je između ranih 1870-ih i sredine 1930-ih godina, odnosno tijekom relativno mladog, a istovremeno i »klasičnog« razdoblja u povijesti (sjeverno)američke filozofije. Američka religijska misao stasala je, između ostaloga, u okvirima tadašnjih novonastalih obrazovnih institucija čiji je milje bio dakako dominantno religijski. Uzmemo li u obzir da već u 17. stoljeću imamo prve kolonije »u koj[ima] su djeca imala pravo na besplatno obrazovanje«, sveopće javno obrazovanje ne samo da je jedna od američkih tradicionalnih i najomiljenijih institucija već i »simbol zemlje koja već dugo vjeruje u ravnopravnu mogućnost postizanja uspjeha.«<sup>49</sup> Takvo obrazovanje postaje ujedno i izvor za razumijevanje

razvoja filozofijskih, političkih pa i teoloških tema u okvirima tada nastajućeg industrijskog odnosno kapitalističkog društva.

Tako je primjerice u 18. stoljeću američki teolog i jedan od predvodnika američkog prosvjetiteljstva, Jonathan Edwards, »uveo novo, empirijsko tumačenje religioznog iskustva«, dok je Benjamin Franklin, osim što je završio

dijela anglofone normativne etike (usp. O. Höffe, »Einführung in Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*«, str. 5).

41

Usp. Slaven Ravlić, *Svjetovi ideologije*, CID – Politička kultura, Podgorica – Zagreb 2013., str. 41; Jeremy Rifkin, *Europski san. Kako europska vizija budućnosti polako zasjenjuje američki san*, prev. Andreja Kovačić, Damir Žugec, Školska knjiga, Zagreb 2006., str. 47.

42

Zvonko Posavec, »Rawls – Kant«, *Politička misao* 41 (2004) 3, str. 49–64, ovdje str. 52.

43

Usp. Davor Rodin, »Zašto Rawls nije kantovac?«, *Politička misao* 40 (2003) 1, str. 5–15, ovdje str. 7. Dodatne uvide u određene rascjepke između Rawlsa i Kanta može se vidjeti kod: D. A. Dombrowski, *Rawls and Religion*, str. 49–68; Z. Posavec, »Rawls – Kant«, str. 49–64; kao sažeti prikaz najvažnijih Kantovih utjecaja na Rawlsovu teoriju može poslužiti i: Larry Krasnoff, »Kant, Immanuel«, u: Jon Mandle, David A. Reidy (ur.), *The Cambridge Rawls Lexicon*, Cambridge University Press, Cambridge 2015., str. 395–398 (s pripadajućim dodatnim natuknicama na str. 398). I ovdje se rasprava može produbiti postavljanjem dodatnog pitanja: kako uklopiti »univerzalni inteligibilni osjećaj za pravednost« kako to ističe jedan od recenzenata? Iako tema distinkcije između Rawlsova razumijevanja »osjećaja pravednosti« i »osjećaja za pravednost« uvelike nadilazi jednu bilješku upućujemo na: J. Berdica, *Pravednost i mišljenje kao prve vrline*, str. 176, bilj. 20 (s pripadajućim bibliografskim upućivanjem na primarne izvore).

44

Usp. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice. Second Edition*, Cambridge University Press, Cambridge 2<sup>1998.</sup>, str. 13. Ovo svojevrsno reduciranje Kantove »idealističke metafizike« u skladu je s utjecajem što su ga na Rawlsa izvršili Rudolf Carnap i Alfred J. Ayer u počecima njegovih traganja za odgovorima na važno pitanje utemeljenosti etičkih stavova i odluka (usp. M. Bevir, A. Gališanka, »John Rawls in Historical Context«, str. 705–710). Znamo, među ostalim, i za Carnapov »zahtjev znanstvene strogosti« koji je išao za time da cijelu metafiziku treba »prognati« iz filozofije jer njezine teze nije

moguće znanstveno opravdati (usp. Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*, prev. Rolf A. George, Open Court, Chicago – La Salle 2005., str. xvii; usp. detaljnije o ovome kod: Hans Küng, *Postoji li Bog?*, prev. Truda Stamać, Ex Libris, Rijeka 2006., str. 159–169; širu kontekstualizaciju može se vidjeti i kod: J. Nida-Rümelin, *O ljudskoj slobodi*, str. 14–19).

45

Još uvijek najznačajniji doprinosi u ovom smjeru predstavljaju: Katrina Forrester, *In the Shadow of Justice*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2019.; Andrius Gališanka, *John Rawls. The Path to a Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge – London 2019.; Thomas Pogge, *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, prev. Michelle Kosch, Oxford University Press, Oxford 2007.; Joshua Cohen, Thomas Nagel, »Introduction«, u: J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith with 'On My Religion*, str. 1–23; Robert Merrihew Adams, »The Theological Ethics of the Young Rawls and Its Background«, u: J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith with 'On My Religion*, str. 23–101; od ostalih radova vrijedi istaknuti: David A. Reidy, »From Philosophical Theology to Democratic Theory – 'Early Postcards from an Intellectual Journey'«, u: J. Mandle, D. A. Reidy (ur.), *A Companion to Rawls*, str. 9–30; M. Bevir, A. Gališanka, »John Rawls in Historical Context«, str. 701–725; David A. Reidy, »Rawls's Religion and Justice as Fairness«, *History of Political Thought* 31 (2010) 2, str. 309–343; Eric Gregory, »Before the Original Position: The Neo-Orthodox Theology of the Young John Rawls«, *Journal of Religious Ethics* 35 (2007) 2, str. 179–206.

46

Usp. Eric Nelson, *The Theology of Liberalism. Political Philosophy and the Justice of God*, Harvard University Press, Cambridge – London 2019., str. XI. Nelson detaljnije o ovome raspravlja u trećem dijelu svoje zanimljive knjige (str. 49–72). Dodajmo kako je upravo Aurelije Augustin (*O državi Božjoj*, XIII–XIV) kroz sučeljavanje s Pelagijem i donatistima (4. / 5. st.) odigrao, uz Tertulijana, možda i presudnu ulogu u razvoju učenja o nasljednom (istočnom) grijehu.

dva razreda škole i utemeljio prvu javnu knjižnicu u Sjedinjenim Američkim Državama, praktički »učvrstio novi, američki pragmatičan i inventivan stil razmišljanja, čak i o religiji.«<sup>50</sup> Takvi i slični pomaci neminovno su se odrazili na gotovo sve socijalne institucije u tada još mladoj državi pred Revolucijom (1775. – 1783.), temeljene na tada dominantnom jeziku koji je, uostalom, jedini imao sposobnost ujediniti sasvim dovoljan broj stanovnika u borbi protiv Engleske – jeziku slobode i jednakosti.<sup>51</sup> Taj se prijelomni događaj u američkoj povijesti često puta uzima kao referentna točka za svako odvajanje politike i religije u suvremenoj liberalnoj ustavnoj demokraciji. Pa ipak:

»... [z]a Američku se revoluciju ponekad kaže da je razdvojila crkvu od države [...]. William G. McLoughlin, navodeći riječi suca Vrhovnog suda Davida Brewera iz 1892. 'da je ovo kršćanska nacija', za razdvajanje crkve od države tijekom Revolucije kaže da ono 'nije bilo ni zamišljeno ni provedeno [...]. Daleko od toga da bi bila prepuštena samoj sebi, religija je ugrađena u svaki aspekt i u svaku instituciju američkoga života.«<sup>52</sup>

Mislioni poput Edwardsa, Franklina i mnogih drugih iz vremena Američke revolucije plod su tada relativno uobičajenog i karakteristično američkog religijskog mentaliteta utemeljenog na dvije bitne američke posebnosti: (1) specifičnu mješavinu zemljopisnih i povijesno-migrantskih čimbenika te (2) biblijsko-religijske (osobito protestantske) tradicije koja se dugi niz godina širila kroz različite (uglavnom) kršćanske crkve, osobito kroz sustav obrazovanja. Najznačajniji mislioci Amerike i kreatori Ustava sjedili su u crkvenim klupama i studirali na koledžima koji su najčešće bili u krilu neke od mnogobrojnih crkava. Pišući početkom 19. stoljeća pomalo ekstravagantno, ali na tragu i danas naglašenog individualizma, povjesničar George Bancroft kaže:

»Ustav [iz 1787., nap.] ne uspostavlja ništa što bi sprječavalo jednakost i individualnost. On ne poznaje nikakve razlike po podrijetlu ili u mišljenju, među privilegiranim klasama ili u oza-konjenoj religiji ili u političkoj moći vlasništva. On pojedinca stavlja uz pojedinca [...]. Kao što je more načinjeno od kapljica, američko je društvo sastavljeno od odvojenih, slobodnih i konstantno pokretljivih atoma, uvijek u međusobnom djelovanju [...] tako da institucije i zakoni te zemlje nastaju iz mnoštva individualnih misli koje, nalik vodama oceana, vječno naviru.«<sup>53</sup>

Međutim, sve do sredine pa i kasnog 20. stoljeća, većina američkih filozofa, teologa i religioznih mislilaca djelomično je ostavljala po strani tu religijsku nît američke intelektualne povijesti.<sup>54</sup> To i ne treba čuditi s obzirom na stvarne učinke američkog građanskog rata nakon kojega na scenu stupa industrijska država s profesionalnim proletarijatom akademski obrazovanih građana koji su uglavnom bili ovisni o naklonosti ekonomskih elita, pri čemu su sloboda i jednakost, zajamčene Ustavom, (p)ostale povlastica tek nekolicine.<sup>55</sup> Upravo je ta industrijska država bila preteča ponovnog buđenja različitih oblika nove solidarnosti i izvora pravâ u čemu neki vide i začetke desekularizacije (ili kako Željko Mardešić<sup>56</sup> kaže »religiolizacije«) američkoga društva. »S ovom radikalnom pretvorbom od lokalne demokracije do stvarne oligarhije«<sup>57</sup> nije ni čudo što su se neke prijašnje neupitne vrijednosti takoreći »izgubile u prijevodu« filozofije i religije u sekularni vokabular. Tako primjerice čitamo:

»Krajem osamnaestog i početkom devetnaestog stoljeća došlo je do zaokreta od prirodne filozofije, materijalizma i revolucionarne društvene misli prosvjetiteljstva prema izraženijem filozofskom idealizmu, koji je odgovarao religioznom preporodu koji je niceo diljem zemlje. Rezultat odbacivanja ranog zanimanja za prirodnu filozofiju i materijalizam, zajedno sa sve većim utjecajem religije, bio je uspon transcendentalizma, filozofskog i književnog pokreta koji je dominirao američkom mišlju.«<sup>58</sup>

Cjelokupna postidealistička filozofija okarakterizirana je svojevrsnim antropološkim zaokretom što svoj vrhunac doživljava u postmodernizmu kao

posljednjem »kriku mode« antropocentrizma stvarno započetog još s Protagorom i njegovim čovjekom kao mjerilom svih stvari.<sup>59</sup> Stoga je i razumljiva Weberova tugaljiva primjedba »da su u modernom dobu ‘najveće i najuzvišenije vrijednosti nestale iz javnoga života i prešle u transcendentalnu sferu mističnog života« ili pak »lebde na granicama izravnih i osobnih ljudskih odnosa?«. <sup>60</sup> Filozofija i religija kao da su se povukle pred modernom sluteći što im se sprema u postmodernoj misli. Povlačenje o kojem je ovdje riječ koincidira čak i s onim nešto ranijim Hegelovim stavom s početka njegovih predavanja o filozofiji religije koji zaslužuje da ga se prenese u cijelosti:

»Znamo da u religiji napuštamo vremenitost i da je ona za našu svijest ona regija u kojoj su riješene sve zagonetke svijeta, raskrivena sve dublja misaona proturječja, u kojoj nijeme sve boli osjećaja, regija vječne istine, vječnog spokoja, vječnog mira. Čovjek je čovjek po misli općenito, po konkretnoj misli, pobliže po tome što je duh; zatim od njega kao duha polaze mnogovrsne tvorevine znanosti, umjetnosti, interesi njegova političkog života, sve ono što je povezano s njegovom slobodom, s njegovom voljom. Ali sve te raznovrsne tvorevine i daljnja prepletanja

47

Usp. Gene Outka, John P. Reeder, Jr., »Introduction«, u: Gene Outka, John P. Reeder, Jr. (ur.), *Prospects for a Common Morality*, Princeton University Press, Princeton 1993., str. 16; Charles Taylor, *Izvori sebstva. Razvoj modernog identiteta*, prev. Marina Miladinov, Naklada Breza, Zagreb 2011., str. 97, 102.

48

William D. Dean, »Religion«, u: Armen T. Marsoobian, John Ryder (ur.), *The Blackwell Guide to American Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden – Oxford 2004., str. 325–342, ovdje str. 325.

49

Usp. J. Rifkin, *Europski san*, str. 100.

50

Usp. ovaj pasus kod: W. D. Dean, »Religion«, str. 325.

51

Usp. Howard Zinn, *Narodna povijest Sjedinjenih Američkih Država*, prev. Snježan Hasnaš, V.B.Z., Zagreb 2012., str. 79.

52

Ibid., str. 105; William G. McLoughlin, »The Role of Religion in Revolution«, u: Stephen G. Kurtz, James H. Hutson (ur.), *Essays on the American Revolution*, University of North Carolina Press – W. W. Norton & Co., Chapel Hill – New York 1973., str. 197–255, ovdje str. 255.

53

Navod preuzet iz: H. Zinn, *Narodna povijest Sjedinjenih Američkih Država*, str. 112. Znamo da je i Rawls pohadao episkopalnu (anglikansku) školu Kent za dječake u Connecticutu (utemeljena 1906. godine). Moto škole glasi: »Obrazovati učenike intelektualno, društveno, etički i duhovno kako bi bili spremni doprinijeti općem dobru u svijetu

izvan škole Kent.« – U Rawlsovu slučaju, ova je misija i više nego uspjela.

54

W. D. Dean, »Religion«, str. 325.

55

Usp. John T. Gatto, *Oružja za masovno poučavanje*, prev. Asenka Kramer, Algoritam, Zagreb 2010., str. 59.

56

Usp. Željko Mardešić, »Desekularizacija svijeta u globalizaciji?«, *Crkva u svijetu* 39 (2004) 1, str. 3–5, ovdje str. 4.

57

J. T. Gatto, *Oružja za masovno poučavanje*, str. 59.

58

John Ryder, »Early American Philosophy«, u: A. T. Marsoobian, J. Ryder (ur.), *The Blackwell Guide to American Philosophy*, str. 3–21, ovdje str. 4.

59

Usp. Volfhart Panenberg, *Teologija i filozofija*, prev. Emina Peruničić, Plato, Beograd 2003., str. 223; John Gray, *Psi od slame. Misli o ljudima i drugim životinjama*, prev. Stribor Kikec, TIM press, Zagreb 2024., str. 69.

60

T. Eagleton, *Kultura i smrt Boga*, str. 14. U prijevodu Ante Marušića ovog Weberova eseja na hrvatski rečenica glasi: »Sudbina je našega doba [...] da su se upravo krajnje i najsublimiranije vrijednosti povukle iz javnosti ili u transcendentno carstvo mističnoga života ili u bratstvo izravnih međusobnih odnosa pojedinaca.« – Max Weber, *Metodologija društvenih nauka*, prev. Ante Marušić, Globus, Zagreb 1986., str. 281.

čovjekovih stanja [...] nalazi svoje posljednje središte u religiji, u misli, svijesti, osjećaju boga. Zato je bog početak svega i kraj svega.«<sup>61</sup>

Historicizam, pozitivizam pa i naturalizam ostatka 19. stoljeća, čak i nasuprot prosvjetiteljstvu, zanemaruju ove »vječne vrijednosti« o kojima govore filozofija i religija kako bi spasili relativne. Habermas u poznatom odjeljku kaže da je diskurs »moderne od konca 18. stoljeća [...] imao jednu jedinu temu: malaksanje socijalnih snaga vezivanja, privatizaciju i podvajanje«, pri čemu su se jedni utjecali umu, drugi umjetnosti, treći prirodi i tako dalje.<sup>62</sup> Simbol toga vremena i zaborava svakako jest »imperijalizam fizike« i antiesencijalizam 19. stoljeća o kojem tako detaljno raspravlja Rorty. S ove strane Atlantika José Ortega y Gasset kaže da je tijekom perioda između 1840. i 1900. godine čovječanstvo »prolazilo jednim od nepovoljnijih razdoblja za filozofiju. Bilo je to«, dodaje ovaj španjolski filozof, »antifilozofsko vrijeme«. No, »iz ljudskog duha nije moguće [dodali bismo – u potpunosti] iščupati filozofijsku dimenziju, ona je namjesto toga, svedena na minimum«, na redukciju, na sužavanje filozofskog tijela. Suvremena je filozofija, kaže Ortega y Gasset, jednostavno svedena, ili gotovo svedena, na teoriju spoznaje.<sup>63</sup>

Unatoč tom svojevrsnom zaboravu, kaže Jeremy Rifkin u svom fenomenološki zanimljivom djelu *Europski san*, postmoderna misao nije odigrala bitno presudnu ulogu u američkom društvu. »Više od polovice svih Amerikanaca«, piše ovaj američki teoretičar društva, i dalje su »iskreni vjernici – što je veći postotak nego u bilo kojem drugom industrijaliziranom društvu – i jednostavno ne prihvaćaju pojam relativističkog svijeta. Religiozni Amerikanci još vjeruju u božansko uređenje svijeta i svakodnevno intimno proživljavaju svoju vjeru.«<sup>64</sup> I bez obzira na sve razlike, koje su uostalom sastavni, a samim time i neizostavni dio američke (intelektualne) povijesti, *američki san* »neodvojiv je od američke vjerske baštine i duboke religioznosti«<sup>65</sup> usprkos prividnom zaboravu tijekom 20. stoljeća o kojemu govori američki socijalni teoretičar.

#### 4. Identifikacija »religioznog temperamenta« u »ranoga« Rawlsa

»Kad korak naprijed predstavlja dnevnu zapovijed, pomoći si, među ostalim, možemo čineći golemi korak unatrag«, kaže Alain Badiou.<sup>66</sup> Učinivši ne baš golemi, ali ipak bitan korak unatrag, želja nam je bila kontekstualizirati Rawlsov filozofijski kontinuitet koji se tek na prvu i površno može učiniti kao diskontinuitet. Naime, Rawls je na samim počecima svojih filozofijskih traganja započeo s religijom i teologijom, da bi s njima, pod utjecajem, prije svega, vlastitih egzistencijalnih iskustava, prividno raskrstio svojom *Teorijom pravednosti*.<sup>67</sup> Njegova »aspiracija na neutralnost«<sup>68</sup> često se puta opisuje kao zadnja riječ sekularizacije političkog diskursa u okvirima ne samo američke nego i političke filozofije, ali i teorije uopće. No, kao što ističe Habermas, »u svojoj političkoj teoriji John Rawls polazi od uvida da sekulariziranje državne [političke, nap.] vlasti bez daljnjeg ne znači sekulariziranje građanskoga društva«.<sup>69</sup> U tom je smislu razumljivo Rawlsovo pojašnjenje povratka religiji, možda točnije religijskoj »pozadinskoj kulturi«, u svom opusu kako ga je pojasnio u zadnjem velikom intervjuu 1998. godine u časopisu *Commonweal*:

»Mislim da je temeljno objašnjenje [povratka religiji, nap.] to što sam zaokupljen preživljavanjem, povijesnim, ustavne demokracije. Živim u zemlji u kojoj se 95 ili 90 posto ljudi izjašnjava religioznim [...]. [R]eligiozna vjera važan je aspekt američke kulture i činjenica američkog političkog života. Stoga je pitanje: u ustavnoj demokraciji, kako mogu religijske i svjetovne doktrine svih vrsta biti zajedno i surađivati u vođenju razložno pravedne i djelotvorne demokra-

*cije?* Koje pretpostavke bismo morali uvažiti o religijskim i svjetovnim doktrinama [...] kako bi mogle djelovati zajedno?<sup>70</sup>

Epistemologijski bihevorist Rorty će gotovo lakonski izjaviti da je Rawls postojeću praksu američkih građana samo doveo do pojma.<sup>71</sup> Rawls je, nastavlja Rorty, za Sjedinjene Države ono što je Habermas bio za Njemačku: prosvjetiteljska figura koja je mislila da je sve što imamo »komunikacijski razum« i uporaba »javnog uma«, dva različita naziva (jedan Habermasov, drugi Rawlsov) za istu stvar – uporaba uma od strane javnosti sa svrhom odlučivanja o tome kako kolektivno živjeti te koji bi ciljevi trebali biti od općeg dobra.<sup>72</sup> Ovdje, dakako, upada u oko konstrukcija tako očekivana za Rortyja – um koji odlučuje. Poznato je, a tu se i razilazi s Rawlsom, da Rorty razvija shvaćanje kako se istina stvara, a ne pronalazi. »Istina ne može biti apriorna«, dok svijet koji nas okružuje to svakako jest.<sup>73</sup> Intuitivne ideje ovdje se čine promašenima, u najmanju ruku suvišnim.

Rawls zanimljivo svoje glavne ideje razvija u vrijeme koje će Howard Zinn opisati kao vrijeme »gubitka vjere u velike sile« – poslovni svijet, politiku i religiju. Vrijeme je to u kojem se pojavljuje »snažnije vjerovanje u sebstvo, bilo individualno ili kolektivno«, vrijeme u kojem je raslo uvjerenje da ljudi sami mogu otkriti što jesti, kako živjeti svoje živote, kako se brinuti o vlastitome zdravlju.<sup>74</sup> To dakako koincidira i s transformacijom analitičke filozofije sredinom pedesetih godina prošloga stoljeća kada su metaetičke rasprave o prirodi dobra i značenju etičkih iskaza zamijenjene raspravama o prirodi pravednosti, slobode i

61

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Predavanja o filozofiji religije*, sv. 1, prev. Kiril Miladinov, Naklada Breza, Zagreb 2009., str. 23. U kontekstu ovog Hegelova citata kao da nam odzvanja misao Judith Shklar koja kaže da filozofija i religija nikada ne mogu biti podvrgnute državnoj regulaciji jer obje nadilaze društvo kao takvo (usp. Judith N. Shklar, *After Utopi. The Decline of Political Faith*, Princeton University Press, Princeton 1957., str. 47).

62

Usp. Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne. Dvanaest predavanja*, prev. Igor Bošnjak, Globus, Zagreb 1988., str. 133.

63

Usp. José Ortega y Gasset, *Što je filozofija?*, prev. Valentina Otmačić, Demetra, Zagreb 2004., str. 52, 38–39, 61. Naznake filozofije dominantno usmjerene prema problemima spoznaje nalazimo i kod: J. Habermas, *Postmetafizičko mišljenje II*, str. 134.

64

J. Rifkin, *Europski san*, str. 13.

65

Ibid., str. 21.

66

Alain Badiou, *Sveti Pavao. Utemeljenje univerzalizma*, prev. Marko Gregorić, Naklada Ljevak, Zagreb 2006., str. 9.

67

U prvom izdanju *Teorije pravednosti* (1971.) religija se u tekstu (bez bilježaka) spominje 21 put, u revidiranom izdanju (1999.) 29 puta, dok u kazalu pojmova, u oba izdanja, religije nema.

68

Usp. M. J. Sandel, *Pravednost*, str. 245.

69

J. Habermas, *Postmetafizičko mišljenje II*, str. 16.

70

John Rawls, »Commonweal Interview with John Rawls«, u: J. Rawls, *Collected Papers*, str. 616. Kurziv u navodu J. B.

71

Usp. J. Habermas, *Postmetafizičko mišljenje II*, str. 102.

72

Eduardo Mendieta, »Rorty and Post-Post-Truth«, *LA Review of Books* (22. 7. 2017.). Dostupno na: <https://lareviewofbooks.org/article/rorty-and-post-post-truth/> (pristupljeno 23. 12. 2025.).

73

Usp. R. Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, str. 21.

74

H. Zinn, *Narodna povijest Sjedinjenih Američkih Država*, str. 586.

drugih važnih političkih vrijednosti.<sup>75</sup> I još jedna bitna socio-politička okolnost Rawlsova djela. On je svoje glavno djelo (*Teoriju pravednosti*) pisao u smiraj socijalne države koju je zamijenila ona neoliberalna. To ga je u konačnici navelo na duboka i nerijetko vrlo naporna traganja za svojevrsnim oživljavanjem pravednosti kao temeljne vrline socijalnih institucija u novonastalim okolnostima konzervativnog liberalizma i njegova odnosa prema državi i pravu kao alatima za postizanje socijalne pravednosti.<sup>76</sup> U konačnici, kako je to prilično precizno formulirao Milton Friedman u svom djelu *Kapitalizam i sloboda*, jednakost je u oštrm konfliktu sa slobodom, te nije moguće istovremeno biti i egalitarist i liberal.<sup>77</sup> Rawlsova je intelektualna pozicija bila obilježena »obračunima« kako s jednima, tako i s drugima koji su u njemu najčešće vidjeli »onog drugog«.

Tri su važna teksta u kojima nam se otkriva Rawlsov »religiozni temperament«: relativno nedavno objavljen diplomski rad pod naslovom *Kratko istraživanje značenja grijeha i vjere* (engl. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, iz 1942.), zatim slučajno postumno otkriven esej *O mojoj religiji* (engl. *On My Religion*, iz 1990-ih) te posljednji intervju što ga je Rawls dao za njujorški liberalni katolički časopis *Commonweal* (1998.).<sup>78</sup> I dok su posljednja dva teksta retrospektivni prikaz uloge i mjesta religije u cjelokupnom njegovu filozofskom opusu te svojevrsni apel da se ne ignorira njezina važnost u suvremenoj demokraciji, diplomski rad koji je Rawls pisao u dvadeset i prvoj godini života predstavlja jednu vrstu intelektualnog epitafa gotovo cijelom stvaralaštvu. U njemu će tada mladi Rawls izložiti temeljne etičke poglede koji će u većoj ili manjoj mjeri biti prisutni ili barem biti »poticaj na misao« tijekom narednih gotovo pola stoljeća aktivnog intelektualnog rada. Za istaknuti je još jednom da niti jedan od ovih tekstova u supstancijalnom smislu ne mijenja aktualno razumijevanje i stanje rasprave o Rawlsovoj političkoj filozofiji i njezinu odnosu prema religiji, ali nam ipak otkrivaju motive i pozadinu nekih njegovih kasnijih intencija, shvaćanja i preispitivanja.

Rawls je najintenzivnije zaokupljen religijom u djetinjstvu i tijekom svog osnovnog i srednjoškolskog obrazovanja. Najdramatičnije pak religiozno iskustvo mladoga Rawlsa, iza kojega je ostao duboki osjećaj nepravde, jest smrt njegove mlađe braće 1928. i 1929. godine, koju je indirektno i dakako nenamjerno svojom bolešću prouzrokovao.<sup>79</sup> Kasnije će priznati zaokupljenost pitanjima »sudbine koja odabire« (u ovom konkretnom slučaju njegova dva brata, a ne njega) što će uvelike biti povezano s pitanjem pravednoga izbora pod utjecajem bliskih iskustava smrti.<sup>80</sup> Naime, ovaj će motiv još u dva navrata doći do izražaja, i to nakon iskustva Drugog svjetskog rata tijekom kojega je također igrom slučaja ostao živ, kao i nakon spoznaje o koncentracijskim logorima u kojima su stradavali nevini ljudi.

No, prije ovih iskustava, tijekom studija Rawls je bio duboko zaokupljen religijom i teološkim temama s osobitim naglaskom na etiku. Svjedoči tome i njegov diplomski rad na Princetonu koji nosi naslov *Kratko istraživanje značenja grijeha i vjere*. U njemu Rawls analizira koncepte grijeha i vjere kroz interpretaciju kršćanskih spisa i važnijih predstavnika ondašnje ne samo protestantske i katoličke teologije nego i kontinentalne filozofije. Tako ćemo u popisu korištene literature, uz neizostavnog Augustina u čijem se teološkom ozračju ovdje i neizravno »razračunavao« s pelagijanizmom, naći Tomu Akvinskoga, Platona, Origena i Ireneja, Nikolaja Berdjajeva i Sorena Kierkegaarda, Martina Luthera i Emila Brunnera, Jean-Jacquesa Rousseaua, Johanna Gottlieba Fichtea, Arthura Schopenhauera, Étiennea Gilsona i Reinholda Niebuhra, Thomasa Hobbesa, Aldousa Huxleyja i Friedricha Nietzschea da nave-

demo samo neke. Ističemo da je ovdje riječ o literaturi za pisanje diplomskog rada studenta koji je tada imao jedva dvadeset i jednu godinu.

»Čitati [ovaj rad, nap.] poticajno je iskustvo«, tvrde minuciozni čitači samoga teksta, jer je riječ o »izvanrednom radu za jednog 21-godišnjaka, nadahnutim mladenačkom strašću i snažnim etičkim uvjerenjem, često živopisno izraženim, potkrijepljenim erudicijom i dubokom filozofskom refleksijom«. <sup>81</sup>

Oni koji proučavaju Rawlsa ne mogu ignorirati duboki religiozni trag koji je obilježio zapravo cijeli njegov život i djelo, bez obzira na njegova kasnije izrečena uvjerenja. Tako će Rawls reći da politička filozofija za svoj cilj ima »obranu razložne vjere«, <sup>82</sup> osobito razložne vjere u mogućnost pravedne ustavne demokracije. U svom će drugom važnom djelu *Politički liberalizam* reći da prepoznavanje te mogućnosti oblikuje naš stav prema svijetu kao cjelini. Svoju će pak *Teoriju pravednosti* zaključiti snažnom porukom da nam »izvorni položaj« omogućuje da društveni svijet, naše mjesto u njemu, ali i normativne vrijednosti promatramo *sub specie aeternitatis*, odnosno kao univerzalna načela za sva ljudska bića. <sup>83</sup> Ovakva i slična univerzalistička razmišljanja razbacana po gotovo svakom kutku njegovih tekstova izražavaju Rawlsovu težnju k sveobuhvatnom pogledu na svijet što predstavlja bitan element onoga što autori podrazumijevaju pod njegovim »religioznim temperamentom«. <sup>84</sup> Egzistencijalna dimenzija njegova diplomskog rada otkriva se u dramatičnom prizivanju solidarnosti u svijetu otuđenja i »egoističke samoće« što je u kasnijim djelima rijetko, iako ne potpuno odsutno. Razlikovanje prirodnog i osobnog činit će sadržajno utemeljenje za Rawlsov opis grijeha i vjere. Sukladno ovoj podjeli on razlikuje prirodne od osobnih odnosa. Osobnost, po Rawlsovu

75

Usp. Andrius Gališanka, »Wittgenstein and Mid-20th Century Political Philosophy: Naturalist Paths from Facts to Values«, u: Mark Bevir, Andrius Gališanka (ur.), *Wittgenstein and Normative Inquiry*, Brill, Leiden – Boston 2016., str. 152.

76

Usp. J. Berdica, *Pravednost i mišljenje kao prve vrline*, str. 9.

77

Usp. Milton Friedman, *Kapitalizam i sloboda*, prev. Igor Gostl, Globus – Školska knjiga, Zagreb 1992., str. 202. Höffe drži kako je Rawls svojim pristupom naprotiv uspijevao ublažiti »nepremostive razlike« između jednih i drugih. Naime, Rawls je nadopunjavao politički i ekonomski liberalizam bitnim elementima države blagostanja čime je uspijevao (manje-više uspješno) ploviti između jednih i drugih (usp. O. Höffe, »Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit«, str. 6).

78

Usp. J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, str. 103–269; J. Rawls, »Commonweal Interview with John Rawls«, u: J. Rawls, *Collected Papers*, str. 616–622.

79

Ovdje nam padaju na pamet riječi Pipa iz Dickensovih *Velikih očekivanja* (prev. Zlatko

Gorjan, Školska knjiga, Zagreb 2000., str. 69) gdje kaže: »U malenom svijetu, u kome djeca provode život [...] ništa im se ne zasijeca tako duboko u dušu kao nepravda.« I, zaista, odsutnost pravednosti svatko osjeća na bolan način, samo je pitanje kako se s njime nosimo.

80

Usp. J. Berdica, *Pravednost i mišljenje kao prve vrline*, str. 22.

81

J. Cohen, T. Nagel, »Introduction«, u: J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, str. 4.

82

J. Rawls, *Politički liberalizam*, str. 154. Još jedan važan dodatak ovoj misli. Rawls ističe da se politička filozofija »ne povlači iz društva i svijeta, kako su neki mislili. Isto tako, ona ne polaže pravo na otkrivanje istine na temelju svojih vlastitih osebnih umskih metoda odvojenih od svake tradicije političkog mišljenja i prakse« (ibid., str. 40).

83

Usp. A. Gališanka, »Wittgenstein and Mid-20th Century Political Philosophy«, str. 162.

84

J. Rawls, *A Theory of Justice*, str. 514; J. Cohen, T. Nagel, »Introduction«, str. 5.

mišljenju, ne znači individualnost, već je povezuje s duhom – jedinstvenošću koja »nije svodljiva na posjedovanje konkretnoga tijela ili zbir mentalnih stanja«. Ljudska bića postaju osobama u zajednici jer su osobe zajedničarska bića, dok je »svemir u svom duhovnom vidu zajednica osoba koja očituje slavu Boga i koja je povezana s Njime«. <sup>85</sup> Tako će i u svome prikazu ovog rada Gilbert Meilaender uočiti važnu teološku nijansiranost pri obradi same teme:

»Rawls razvija razliku između onoga što naziva naturalizmom i stava za koji se zalaže, a koji osobnost i zajednicu stavlja u središte. Priznaje da je njegova upotreba termina naturalizam donekle idiosinkratična i uvjetna. Otprilike, misli razlikovati prirodne odnose, u kojima je osoba privučena objektu, od osobnih odnosa, u kojima se dva subjekta susreću u međusobnoj zajednici. U prirodnim odnosima, aktivni subjekt stoji nasuprot objektu; odnos nije uzajaman. U osobnom odnosu, oba subjekta su aktivna – otkrivaju se jedan drugome i, ponekad, osuđuju jedan drugoga.« <sup>86</sup>

Personalizam švicarskog protestantskog teologa Emila Brunnera također je izvršio veliki utjecaj na »ranog« Rawlsa, <sup>87</sup> dočim je ovaj potonji istaknuo kako su osobe, kao nositelji slike Božje, sposobne ući u zajednicu po kreposti u sličnosti s Bogom, koji je sâm u sebi zajednica, odnosno Trojstveni Bog. Iz toga će Rawls grijeh definirati kao »destrukciju i neprihvatanje zajednice«, što kao posljedicu ima »usamljenost [...] duhovnu odsječenost [...] beznadnu zatvorenost«, dok će s druge strane vjera biti »uključenje u i (istodobno) obnova zajednice«. <sup>88</sup>

Prema tome, Rawls inicijalno odbija teorije društvenog ugovora koje je razumio, prije svega, kroz tvrdnju da je društvo utemeljeno na dogovoru između sebičnih pojedinaca. Naprotiv, dobro uređeno društvo pravednosti kao pravičnosti nije utemeljeno na dogovoru između sebičnih pojedinaca, nego je riječ o »društvenoj zajednici u kojoj se institucije koje izražavaju našu društvenu prirodu vrednuju kao dobre same po sebi«, <sup>89</sup> budući da su usmjerene k zajedničkom opstanku, a posredno onda i uspjehu.

No, nakon iskustva radikalnog zla utjelovljenog u Drugom svjetskom ratu, holokaustu i uništenju Hirošime i Nagasakija, Rawls mijenja ploču. Od ortodoksnog kršćanina koji je želio postati pastor Rawls je postao snažan »kritičar Boga« koji je takvo zlo uopće mogao dopustiti. »Kako mogu moliti i tražiti od Boga da pomogne meni ili mojoj obitelji, ili mojoj zemlji, ili bilo čemu meni dragocjenom, kada Bog nije spasio milijune Židova od Hitlera?«, pita se Rawls u svome eseju *O mojoj religiji*. <sup>90</sup> Ništa ne može teološki opravdati zlo, tvrdi on, osobito ne prizivanje na misterij Boga jer su to samo isprike za zlo koje su i Boga i čovječanstvo lišile odgovornosti. <sup>91</sup> Ratno iskustvo te, riječima Hanne Arendt, <sup>92</sup> »potpuni slom svih ustaljenih moralnih kriterija u javnom i privatnom životu« tijekom tog perioda u određenom su smislu prisilili mladoga, ali sada već ratom i stradanjima obilježenog Rawlsa da pronađe drugačiji temelj za svoj prethodni moralizam – moralizam koji bi vjerojatno još uvijek išao za (protestantskim) univerzalizmom. »Rawls se«, kako ističu autori, »u svojoj potrazi za objektivnošću etike okrenuo filozofiji« i to, barem u začetima svoje zrele faze, onoj filozofiji s kojom je intelektualno tada bio uglavnom okružen – intuicionizmom, naturalizmom i dakako logičkim pozitivizmom. <sup>93</sup>

Rawls je napustio prethodno diskreditirani kršćanski utemeljen moral zajednice koji mu se učinio besmislenim uslijed sloma moralnog poretka društva tijekom ratnih zbivanja u kojima je i osobno sudjelovao. Moralnost Boga koja bi bila u suprotnosti s moralnošću ljudi za mladog Rawlsa nije imala ni smisla ni intelektualne budućnosti. Kakva je to uostalom (Božja) pravednost koja dopušta patnju tolikih nevinih? No, kada kažemo da je Rawls napustio kršćanstvo, a zapravo religijsku doktrinu kao polazište, odnosno kao temelj za razumijevanje ljudske moralnosti i na njoj izvedenih socijalnih vrlina, onda mislimo, prije svega, na činjenicu da je potražio sveobuhvatnu racionalnu misao o slobod-

nom i pravednom društvu unutar kojega dominira svojevrsna sekularizirana vjera u ljudsku kooperaciju i solidarnost. Rawls i dalje ustraje na nužnosti zajednice koju čine slobodni i jednaki članovi usmjereni prema ciljevima koje mogu postići samo zajednički. Tu je sveobuhvatnu misao slobodnog i pravednog društva Rawls pokušao kroz cijelo svoje kasnije stvaralaštvo temeljiti na »plećima uma«, da se poslužimo jednim poznatim Habermasovim opisom.<sup>94</sup>

85

Usp. ova dva navoda u: J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, str. 112.

86

Gilbert Meilaender, »We Were Believers Once, and Young«, *First Things* (10. 10. 2009.). Dostupno na: <https://firstthings.com/we-were-believers-once-and-young/> (pristupljeno 23. 12. 2025.). Dakako da u ovakvim i sličnim kvalifikacijama Rawlsova razumijevanja zajednice uočavamo utjecaj protestantske neoortodoksne ekleziologije prije svega Karla Bartha i Emila Brunnera kao i moralnih teologa Andersa Nygrene i Reinholda Niebuhra.

87

U uvodu svoga rada Rawls piše: »Među teolozima mislim da je Brunner osoba od koje sam najviše naučio i mislim da njegov rad najbolje ilustrira što mislim pod teologijom temeljenom na intimnoj i osobnoj kvaliteti svemira, zajedno s jasnim i nepokolebljivim prepoznavanjem da je svemir zajednica Stvoritelja i stvorenja.« – J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, str. 108. Detaljnije uvide u Brunnerove utjecaje na samoga Rawlsa, a osobito na njegovo razumijevanje zajednice može se vidjeti kod: Robert M. Adams, »The Theological Ethics of the Young Rawls and Its Background«, u: J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, str. 66–71. Ima dakako i svoju simboliku činjenica da je upravo tzv. »dijalektička teologija«, koje je Brunner jedan od najistaknutijih predstavnika, odigrala važnu ulogu u intelektualnom sazrijevanju »ranoga« Rawlsa. Naime, u njezinome se središtu nalazi koncept »krize svega ljudskoga« (usp. Rosino Gibellini, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, prev. Darko Grden, Josip Krpeljević, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999., str. 20), što se pokazalo dramatično točnim uslijed Drugog svjetskog rata i svega onoga što se tijekom njega događalo. Upravo je ta »kriza svega ljudskoga« Rawlsa radikalno odmaknula od Boga koji »dopušta« nepravdu.

88

J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, str. 122–123; J. Berdica, *Pravednost i mišljenje kao prve vrline*, str. 24–25. Stres govori o »čovjekovoj« »fragmentiranosti« što bi se moglo primijeniti i ovdje. Naime,

ljudi su na temelju vlastite nedostatnosti primorani surađivati, računajući na druge kao na ravnopravne partnere. »Nijedan čovjek«, ističe slovenski filozof i teolog, »ne može ostvariti sve za što je kao čovjek sposoban« (usp. Anton Stres, *Sloboda i pravednost*, prev. Božidar Breziničak Bagola, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2001., str. 52–53). Taylor također govori o fragmentaciji kao stanju u kojem su »ljudi sve manje sposobni oblikovati zajedničku svrhu i izvršiti je« (usp. C. Taylor, *Etika autentičnosti*, str. 118. [cijelo poglavlje: str. 115–126]). O tome dakako progovara i Rawls u svojoj *Teoriji* kada upozorava da se društvenost ljudskih bića ne smije razumjeti na trivijalan način. Naime, ona ne podrazumijeva tek jednostavnu činjenicu da je društvo nužnost za ljudski život jer ljudska bića imaju zajedničke krajnje ciljeve zbog čega svoje zajedničke institucije vrednuju kao »dobre po sebi« (engl. *as good in themselves*). Zanimljiv je cijeli taj naslov konzultirati kako bi nam kontekst onoga o čemu je ovdje riječ zasigurno bio razumljiviji i rječitiji (usp. J. Rawls, *A Theory of Justice*, str. 456–464). Sljedeći bi korak ovdje uključivao raspravu o svojevrsnoj deindividualizaciji u Rawlsovoj političkoj ideji »preklapajućeg konsenzusa« koju ovdje ipak moramo ostaviti po strani.

89

J. Cohen, T. Nagel, »Introduction«, str. 14.

90

J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, str. 263. Nas je ovo podsjetilo na »raskid s Bogom« Tolstojeve junakinje iz *Uskrsnuća*: »Od te strašne noći prestala je da vjeruje u boga i u dobro. Prije je i samo vjerovala u boga i u to da ljudi vjeruju u njega, ali od te se noći uvjerila da nitko ne vjeruje u to i da je sve što govore o bogu i njegovu zakonu, sve to – prijevara i nepravda.« – L. N. Tolstoj, *Uskrsnuće*, str. 146. Čini se kao da se i Rawls, uslijed takvog brutalnog iskustva rata, uvjerio da nitko ne vjeruje niti u Boga niti u ono što govore o Njemu. Habermas jednostavno sažima ovo Rawlsovo iskustvo kao »gubitak vjere« (J. Habermas, *Postmetafizičko mišljenje II*, str. 242). Za dodati je da se Rawls posebno osvrće na Hirošimu, teoriju pravednoga rata i pokret za ljudska prava u Sjedinjenim Američkim Državama u svome tekstu iz 1995. godine koji se može čitati u: John Rawls, »Fifty Years after Hiroshima«, u: J. Rawls, *Collected Papers*, str. 565–572.

Ne ulazeći u zanimljive i korisne zaplete s naturalizmom, intuicionizmom i logičkim pozitivizmom Bečkoga kruga,<sup>95</sup> može se sažeto reći da je Rawls pred sebe postavio važan zadatak: pomirenje demokratske ideje sa životom u moralno slomljenom svijetu (ili u »mračnim vremenima« kako kaže Hannah Arendt) očito sklonijem katastrofama negoli ostvarenju (socijalne) pravednosti. Neće bez razloga Rawls u svojoj *Teoriji pravednosti* opisivati zlog čovjeka kao osobu koju »pokreće ljubav prema nepravdi«, koja »uživa u nemoći i ponižavanju onih koje podređuje sebi i uživa u tome kad ga prepoznaju kao tvorca njihova propadanja«. <sup>96</sup> Ustrajnost na ovakvim očitim »pomračenjima uma«, uslijed čega odumiru i temeljne vrijednosti koje nas drže na okupu, Rawls je vidio kao stvarnu opasnost za opstanak ljudske zajednice. Slobodnije ga interpretirajući, moglo bi se reći da rasap vrijednosti koje nas drže na okupu nužno vodi i prema rasapu zajednice bez koje ne možemo primjećivati stvari koje nadilaze građanina-pojedinca. I ovdje Rawls u svojoj zreloj fazi kreće putem razrade i ostvarenja ideje pravednosti, prije svega, kao praktičkog zadatka etike, a što je moguće manje (osim koliko je to nužno za samu ideju) epistemološkog, odnosno metafizičkog i religijskog argumentiranja.<sup>97</sup> Na ovome se mjestu mogu uočiti neki »religijski prežici«, da posudimo jedan antropološki koncept, iz perioda »ranoga« Rawlsa za koje bi se moglo reći da su odigrali bitnu ulogu i u kasnijem razvoju njegove ideje (političke) pravednosti kao, prije svega, »normativne« i »političke, a ne metafizičke« teorije.<sup>98</sup>

## 5. Umjesto zaključka

Rawlsa ne samo da zanima odnos između religije i politike nego i uvid da je taj isti odnos i u srži problema koji liberalizam stoljećima nastoji razriješiti. Taj odnos prožima cijelu njegovu akademsku i znanstvenu karijeru: od eseja napisanih prije *Teorije pravednosti* do same *Teorije*, preko eseja napisanih između *Teorije* i *Političkog liberalizma*, djela koje uvelike uključuje uvide iz eseja pisanih nakon *Teorije* do djela napisanih nakon 1993. godine, uključujući i ono posljednje veliko i za međunarodno pravo važno – *Pravo naroda* (2000.).<sup>99</sup> Religija i religijska uvjerenja važne su teme Rawlsove političke i socijalne filozofije unutar kojih im želi pronaći adekvatno mjesto. Primjerice, prvo načelo pravednosti, odnosno ono o jednakim temeljnim slobodama koje glasi: svaka osoba ima jednaka prava na najekstenzivniji sustav jednakih osnovnih sloboda koji je kompatibilan s istim sustavom slobode za sve, cilja, kako on kaže u poznatoj bilješci, na »uopćavanje načela religijske tolerancije«. <sup>100</sup> Ovdje, dakako, nije riječ isključivo o toleranciji same religije (prema drugima i drugačijima) već i o toleranciji društva prema religiji. Znamo da je Rawls u svom zadnjem intervjuu »preživljavanje« demokracije dijelom vezao i uz adekvatno mjesto religije u suvremenom (ne samo američkom) društvu. Šire gledano, njegova teorija pravednosti dijelom je pokušaj odgovora na problem postizanja političke legitimacije unatoč potencijalno suprotstavljenim religijskim uvjerenjima te odgovara na to kako se, među građanima različitih religijskih uvjerenja, političko opravdanje može postići bez pozivanja na njih. U spomenutom intervjuu, Rawls ističe:

»Ljudi mogu izvoditi argumente iz Biblije ako to žele. No želim da vide da bi također trebali pružiti argumente s kojima se svi razložni građani mogu složiti.«<sup>101</sup>

Može li religija, stoga, preživjeti u takvome društvu? Rawls nedvosmisleno odgovara potvrdno! Temelj preživljavanja religije jest upravo njezina odvojenost od svijeta političkog. Religija je slobodna i ima mogućnost da se razvija

samo onda kada je odvojena od politike, zaključuje Rawls. Kao primjer navodi bujanje i razvoj religijskih zajednica u američkome društvu, za razliku od situacije u kontinentalnoj Europi, koja je dopustila religiji da upravlja svijetom političkoga, ali i obrnuto, da se politički diskurs okoristi religijom.<sup>102</sup> Upravo ova razmišljanja stoje u središtu Rawlsova političkog liberalizma čije glavno pitanje glasi:

91

O ovome se ranije i opširnije već pisalo kod: J. Berdica, *Pravednost i mišljenje kao prve vrline*, str. 25–27. Ovdje je korisno, na tragu još jedne žrtve nacističkog režima Dietricha Bonhoeffera, voditi računa i o distinkciji između zle i glupe osobe o čemu je i Rawls očitito razmišljao. Dok se protiv zla možemo boriti, kaže ovaj njemački teolog, protiv gluposti smo nemoćni: tu ne vrijede ni protesti, ni sila, ni argumenti. »Glupost je«, kaže Bonhoeffer, »opasniji neprijatelj dobra nego zlo« (usp. ovo u: Dietrich Bonhoeffer, *Etika*, prev. Alen Kristić, Ex Libris, Rijeka 2007., str. 382).

92

Hannah Arendt, *O zlu*, prev. Nadežda Čačino-  
vič, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 10–11.

93

Usp. M. Bevir, A. Gališanka, »John Rawls in  
Historical Context«, str. 704–705.

94

Usp. J. Habermas, *Postmetafizičko mišljenje  
II*, str. 125.

95

O tome se može više čitati kod: M. Bevir;  
A. Gališanka, »John Rawls in Historical  
Context«, str. 701–725; A. Gališanka, *John  
Rawls*, str. 45–53. Naravno, posebna je priča  
i kontekst tadašnje analitičke filozofije kojom  
je Rawls također bio okružen, no koja se u to  
vrijeme već počela okretati od meta-etičkih  
diskusija prema temama pravednosti, slobode  
i ostalim političkim vrijednostima.

96

Usp. oba ova navoda u: J. Rawls, *A Theory  
of Justice*, str. 386. Neka nam bude dopušteno  
ovdje dodati tek jednu dodatnu misao vezanu  
uz zlo Holokausta: »Opsceni užitak uništenja  
Drugih postaje jedini način uvjeravanja  
samog sebe da još uvijek postojite. Ne-bitak  
u samom srcu nečijeg vlastitog identiteta  
među ostalim je nagovještaj smrti.« – Terry  
Eagleton, *O zlu*, prev. Tonči Valentić, Naklada  
Ljevak, Zagreb 2011., str. 111. Ako to nije  
očiti primjer »pomračenja uma« u nedavnoj  
prošlosti 20. stoljeća onda ne znamo koje su  
granice uopće moguće.

97

Usp. J. Rawls, »Kantian Constructivism  
in Moral Theory«, u: J. Rawls, *Collected*

*Papers*, str. 306–307 (hrv. prijevod: J. Rawls,  
»Kantovski konstruktivizam u moralnoj teo-  
riji«, str. 6). Za dodati je kako autori smatraju  
da su Rawlsovu koncepciju etičke teorije u  
početku oblikovale tada aktualne rasprave  
oko redukcioniističkog naturalizma (utjecaj  
njegova profesora Waltera T. Stacea) i intui-  
cionizma. Tako 1946. godine Rawls piše esej  
pod naslovom *A Brief Inquiry into the Nature  
and Function of Ethical Theory* u kojem, pri-  
mjerice, odbija, na tragu A. J. Ayera, redukciju  
etičkih na empirijske tvrdnje. Rawls je na  
kraju odbacio i naturalizam i intuicionizam  
u etici (usp. M. Bevir, A. Gališanka, »John  
Rawls in Historical Context«, str. 704–705).

98

Usp. O. Höffe, »Einführung in Rawls' *Theo-  
rie der Gerechtigkeit*«, str. 4; Judith N. Shklar,  
*Political Thought and Political Thinkers*,  
Stanley Hoffmann (ur.), University of Chi-  
cago Press, Chicago – London 1998., str. 189;  
John Rawls, »Justice as Fairness: Political not  
Metaphysical«.

99

Usp. D. A. Dombrowski, *Rawls and Religion*,  
str. vii.

100

J. Rawls, *A Theory of Justice*, str. 180, bilj. 6.

101

J. Rawls, »Commonweal Interview with John  
Rawls«, u: J. Rawls, *Collected Papers*, str.  
620. Zanimljivo je istaknuti da će Rawls u  
bibliografiji svoga diplomskog rada za Bibliju  
reći da je »uvijek zadnja riječ u pitanjima reli-  
gije« (J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Mean-  
ing of Sin and Faith*, str. 254).

102

Usp. J. Rawls, »Commonweal Interview with  
John Rawls«, str. 621. O jednom takvom  
pokušaju (zlo)uporabe religije od strane poli-  
tičkog diskursa ranije je već pisano u: Josip  
Berdica, »Totalitarizam kao 'sekularizirana  
religija'«, u: Marijan Krivak, Željko Senković  
(ur.), *Zapisi o totalitarizmu. Zbornik radova  
znanstvenog skupa Totalitarizam danas*, Filo-  
zofski fakultet u Osijeku, Osijek 2014., str.  
217–246.

»Kako je moguće da oni koji potvrđuju neku vjersku doktrinu koja se osniva na vjerskom autoritetu – primjerice Crkvi ili Bibliji – ujedno zastupaju razložnu političku koncepciju koja podupire pravedan demokratski režim?«<sup>103</sup>

U tom su smislu sva tri teksta koja smo ovdje istaknuli, a osobito njegov diplomski rad i esej *O mojoj religiji*, važni tekstovi za proučavanje, s jedne strane, pozadine, ali, s druge strane, i kontinuiteta važnosti samog religijskog diskursa, kako za njega osobno (»rana« faza), tako i za razumijevanje cjelokupne njegove »zrele« filozofske misli. Oba ova teksta pokazuju Rawlsovu kontinuiranu zaokupljenost i poznavanje religijskog diskursa što čini stvarnu pozadinu njegova kasnijeg očitog odvajanja religije od politike. Bio je to, ako smijemo tako zaključiti, pokušaj da se religiju »spasi« od politike, ali i obrnuto, baš kao što je to pokušao i prvi amandman američkog Ustava. Isto tako, moralna i društvena uvjerenja koja u diplomatskom radu susrećemo u religijskom, a zapravo teološkom obliku, povezana su na višestruke načine sa središnjim idejama njegovih kasnijih spisa o moralnoj i političkoj teoriji. Tako su prema autorima<sup>104</sup> neke od glavnih dodirnih točaka diplomatskog rada i Rawlsove *Teorije pravednosti*: (1) kontinuitet moralnosti definirane međuljudskim odnosima, a ne težnjom za najvišim dobrom, (2) odbacivanje koncepta društva utemeljenog na ugovoru ili dogovoru između egoističnih pojedinaca,<sup>105</sup> (3) osuda društvenih nejednakosti utemeljenih na isključivanju i hijerarhiji te (4) odbacivanje ideje zasluga. Ovdje svakako treba dodati i Rawlsovo kasnije razumijevanje pravednosti kao utemeljenoj na poštenim uvjetima suradnje, a ne na materijalnim dobrima za kojima treba težiti. Ova klica zajedništva i osobnosti tijekom godina razvila se u snažan plod – odbacivanje sebičnosti i egoizma.

Opservacije »ranoga« Rawlsa o grijehu, vjeri i zajednici istovremeno su, dakako, i moralne i teološke te unatoč bitnim razlikama predstavljaju, a možda točnije pojašnjavaju, njegove kasnije moralne i političke poglede iznesene u djelima zrele i kasne faze stvaralaštva. Eric Gregory tvrdi kako je ironično da Rawls u svom diplomatskom radu odbacuje i liberalizam utemeljen na društvenom ugovoru i to zato što takav liberalizam ne uspijeva prepoznati da pojedinci postaju osobama samo ako žive u kooperativnoj zajednici. On u svom diplomatskom radu razvija trinitarni model zajednice koju imenuje »revolucionarnom« alternativom neodgovarajućem »naturalizmu« grčke filozofije, ranom modernom liberalizmu, marksizmu i u to vrijeme aktualnom nacionalsocijalizmu.<sup>106</sup> Imajući u vidu empirijsko iskustvo autoritarnih i antiliberalnih tendencija u kršćanstvu, Rawls je odlučio načela prava i pravednosti potražiti drugdje. Kad je svijet u kojem je odrastao poljuljan do temelja, kad su ideje prije izrečene zamrle, on je sâm sebi ostao skriven i nejasan sve dok nije pronašao vlastite temelje (ili vrijednosti) za izgradnju pravednijeg društva. Dijagnoza svijeta nakon svjetskoga rata usmjerit će Rawlsovu filozofsku potragu prema »idealno pravednom demokratskom društvu«, ali sada na drugačijim postavkama. Rawls kaže:

»Ratovi ovoga stoljeća s njihovim ekstremnim nasiljem i sve većom destruktivnošću, koji su kulminirali u manijakalnom zlu Holokausta, na oštar način pobuđuju pitanje o tome moraju li politički odnosi biti upravljani samo moću i prisilom.«<sup>107</sup>

Ipak, Rawlsovo moralno odbacivanje kršćanskoga teizma nije imalo nikakvu antagonističku ulogu u njegovoj kasnijoj misli (kao što je to bio slučaj s Bertrandom Russellom), jer je njegova pragmatična zaokupljenost političkom stabilnošću i demokratskim građanstvom, uz filozofsku posvećenost pluralizmu »pozadinskih kultura«, uvijek išla za tim da i religiozne osobe kao dobrodošle i punopravne uključi u život suvremenog društva. Iz rečenoga se

iskristalizirao i primarni objekt Rawlsove misli: problem pravednosti i pravičnosti u društvu razložnoga pluralizma često suprotstavljenih religioznih i filozofskih obuhvatnih doktrina. No, taj, nazovimo ga »problem« svoj kontinuitet vuče iz vremena kada je zapisao:

»Ispravna etika nije odnos osobe prema nekom objektivnom 'dobru' za kojim treba težiti, već je odnos osobe prema osobi, u konačnici odnos osobe prema Bogu.«<sup>108</sup>

U tom smo ključu čitanja »ispravne etike« na ovome mjestu željeli ukazati na kontinuitet Rawlsova »religioznog temperamenta«.

### Josip Berdica

## On the Religious Temperament of the "Early" Rawls

#### **Abstract**

*It is a little-known fact that religion and religious beliefs are at the beginning of the political philosophy of John B. Rawls. We are talking about "early" Rawls, marked by strong religious convictions that exerted a hidden but still significant influence on his (later) thought and overall work. These convictions also found their place in his determination of the goal of political philosophy as he sees it: to defend a reasonable faith within the framework of a just constitutional democracy. Rawls points out that if a reasonable just society cannot exist for some reason, we have the right to ask whether it makes sense to live in society at all. These and similar reflections express his aspiration for a comprehensive view of the world, which is an integral part of what is meant by Rawls's religious temperament. It is about the so-called "background identities" that played an important role in Rawls's preservation of religion within the framework of his political liberalism. Therefore, the idea of this paper is to show what kind of temperament it is in order to get a more complete picture of his political philosophy.*

#### **Keywords**

John Rawls, religion, background culture, identity, community

103

J. Rawls, *Politički liberalizam*, str. XXXIII.

104

Usp. J. Cohen, T. Nagel, »Introduction«, str. 7.

105

Treba dodati da su se neki i odvažili testirati Rawlsovo uvjerenje da bi ljudima iza »vela neznanja« više stalo do poboljšanja položaja najslabijih nego do povećanja prosjeka te su pokazali da je Rawls bio u krivu (usp. Norman Frohlich, Joe A. Oppenheimer, Cheryl L. Eavey, »Choices of Principles of Distributive Justice in Experimental Groups«, *American Journal of Political Science* 31 (1987) 3, str. 606–636). Naravno, i mi, zajedno s recenzentima, možemo izraziti određenu rezerviranost po pitanju »mogućnosti objektivnog empirijsko-realnog testiranja Rawlsove teorijske pozicije (subjekata koji se nalaze pod uvjetima vela neznanja)«, što s druge strane ne znači da takvih i sličnih pokušaja

nema (usp. primjerice zanimljiv pristup kod: Thomas Ferretti, »Measuring Freedom: Towards a Solution to John Rawls' Indexing Problem«, *Erasmus Journal for Philosophy and Economics* 15 (2022) 1, str. 1–31, doi: [doi.org/10.23941/ejpe.v15i1.538](https://doi.org/10.23941/ejpe.v15i1.538)).

106

Rawls u Predgovoru svog diplomskog rada doslovce piše: »Ne vjerujem da se grčka tradicija baš dobro združuje s kršćanstvom, i što se prije prestanemo klanjati Platonu i Aristotelu to bolje. Unca Biblije vrijedi funtu (moguće i tonu) Aristotela.« – J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, str. 107.

107

J. Rawls, *Politički liberalizam*, str. LV.

108

J. Cohen, T. Nagel, »Introduction«, str. 10.