
Prilozi političkoj teoriji

Izvorni znanstveni članak

1:32

321.7.01

Pluralizam i zaštita osobnog identiteta

DAVOR RODIN*

Sažetak

Autor analizira odnos atomizma, pluralizma i demokracije sa stajališta suvremene Rawlsove i Kafkine teorije pravednosti. Pravednost i pravdu autor ocjenjuje kao oblike supstitucije demokratskog odlučivanja u multikulturalnim zajednicama.

Novovjekovni atomizam polazio je od pretpostavke kako su pojedinci poput Robisona sposobni da se pomoću uma i vlastitih snaga održe u svijetu i da kao takvi, nezavisni pojedinci, na temelju vlastitih uvida i pragmatičkih potreba organiziraju državnu zajednicu. Atomistička paradigma je zakazala zbog pogreške u proračunu njenih temelja. Novovjekovni um se pokazao slabim garantom sigurnosti pojedinca, jer je u njegovoj biti bila skrivena paradoksalna konzekvencija prema kojoj je suradnja među atomiziranim umnim pojedincima moguća samo zato što se oni kao umna bića međusobno uopće ne razlikuju. Politički je atomizam počivao na apsurdnom spoznajnom panoptizmu. On je ugrožavao pojedinca, jer ga je konstruirao iz uma i zaboravio na tradicije koje podjednako konstituiraju osobu. Atomizam je u antistaleškom zanosu zastupao tezu opće jednakosti svih ljudi, zaboravivši čak i na njihove spolne razlike. Prvi je to osjetio Kierkegaard, stavivši u središte svoga filozofiranja pojam *straha* od gubitka identiteta. Strah od gubitka osobnog identiteta pokrenuo je razvitak strategija njegove zaštite.

Izlaz iz politički apsurdnog atomizma nađen je u *pluralizmu* koji ne napušta ideju jednakih ljudskih prava, ali uvažava činjenicu da ljudi žive u različitim zajednicama specifična povijesnog porijekla i kulture, i da je pravo na te razlike bit svih ljudskih prava. Ferdinand Tönnies je izlaz iz apsurdnog atomizma našao u elementarnim ljudskim zajednicama kakve su *srodstvo*, *susjedstvo* i *prijateljstvo* te je smatrao da je iz tih elementata sazdano i društvo i država.

* *Davor Rodin*, redoviti profesor Fakulteta političkih znanosti na predmetu Metodologija socijalnih znanosti.

Suvremeni teoretičari govore danas naprosto o *faktumu pluralizma* koji nije moguće metafizički ni propitivati ni utemeljivati, jer je on ono prvo i zadnje od čega svaka politička teorija polazi kao od *fakticiteta*.

Atomizirani su pojedinci surađivali, jer se nisu razlikovali. Prijateljstvo, susjedstvo i srodstvo bila su nostalgična pribežišta ugroženom pojedincu iz bezličnog građanskog društva i bezdušne birokratske države. Multikulturalizam je danas difuzni pojam kojim se u nedostatku racionalne integracije pojedinaca nastoji očuvati barem tolerancija među različitim životnim oblicima i ljudskim kulturama. Prepreka na putu ozbiljenja tolerancije različitih kulturnih zajednica u kojima, kako se pokazuje, jedino uspjeva ljudsko biće, jest *novovjekovna kvantitativna demokracija*. Ona je, nasuprot božanskom integrativnom autoritetu, ugrađena u novovjekovni atomizam te je funkcionirala pod pretpostavkom da su svi ljudi jednaki pa stoga u promjenljivim većinama i manjinama mogu izdržati provizorni manjinski status, jer kvantitativnim većinama i manjinama kao sastavni dijelovi korespondiraju samo pojedinci jednakih umnih kvaliteta.

Faktum pluralizma došao je u izravni sukob s pojmom kvantitativne demokracije te se danas govori o tome da su pluralizam i demokracija nesumjerljivi pojmovi, budući da su kvalitete i kvantitet nesumjerljive, a ne dijalektičke relacije. Izravna ili direktna demokracija masa ugrožava svaki pluralizam na temelju premoći jedne metafizičke koncepcije, bila ona religijska, nacionalna ili neka ideološka konstrukcija kojom se kratkoročno homogeniziraju mase. Reprezentativnom demokracijom pokušalo se parirati totalitarnoj, ali ni ona ne može zadovoljiti pluralnu slojevitost društva. Jednaka reprezentacija svih kultura u parlamentu samo bi ponovila njihovu faktičku nazočnost u društvu, a veće bi kulturne skupine dominirale nad manjima jednako u parlamentu, kao i u društvu. Taj je problem odnosa većinskoga demokratskog odlučivanja u pluralnim društvima bio dosad rješavan pragmatički od države do države pa se tako Švicarsku smatralo dobrim primjerom, a Jugoslaviju lošim primjerom suradnje različitih nacija, vjera i kultura.

Tek s nastupom razdoblja *globalizma* postale su europskim teoretičarima razumljive i američke teorije i prakse rješavanja problema suradnje različitih kultura. Na mjesto teorija demokratskog upravljanja suvremenim multikulturalno strukturiranim državama uvlače se teorije pravednosti koje aspiriraju na to da adekvatnije od demokratskih metoda reprezentiraju interese pojedinih kultura u velikim multikulturalnim državnim zajednicama.

Ako su, dakle, kulturne zajednice elementarni oblici zaštite identiteta svakog pojedinca i u tom smislu svakom pojedincu najveće egzistencijalne vrijednosti, tada je razumljivo da u svakoj takvoj zajednici drijema eksplozivni materijal sukoba s bilo kojom drugom kulturnom zajednicom kao potencijalnim egzistencijalnim konkurentom. Neutralizacija toga eksplozivnog materijala središnje je pitanje suvremenih teorija pluralizma. Odgovor na to pitanje potražen je u egzistencijalistički, a ne racionalistički inspiriranim teorijama pravednosti. Europska je politička teorija promašila svoju ocjenu Rawlsove teorije, dovodeći je u vezu s Kantovim i Hegelovim atomističkim racionalizmom. Ako je Rawls u vezi s nekom europskom teorijom, onda je to Kierkegaardov i Heideggerov egzistencijalizam. To možda ni sam Rawls ne bi priznao, ali čudi da mu to Europejci nisu dokazivali. Strah od gubitka identiteta u bezličnosti (Man) i njegova zaštita lako se uočava kao središnji motiv Rawlsove i sličnih teorija pravednosti. Ovaj

središnji egzistencijalni problem zaštite identiteta, jedinke u suvremenom globalno obezličanom društvu, u okrilju pregledne kulturne zajednice izložiti ćemo u dva koraka: na materijalu Rawlsove i Kafkine teorije pravde.

1. Rawlsov veo neznaja i načelo Fairness

Teorija ima smisla ako nam pruža bolji uvid u situaciju u kojoj se upravo nalazimo. U neposrednom djelovanju uvijek smo ograničeni posebnom vrstom selektivnog sljepila, iluzijama i fikcijama. U teoriji vidimo istu situaciju iz druge perspektive selektivnog sljepila i time možemo uspoređivati dva različita i nesumjerljiva oblika datosti iste situacije. Poslužimo li se teorijom selektivnog sljepila, koju su razvili John Rawls i George Spencer Brown, u proučavanju današnje multikulturalne Europe, tada nam se otkriva sljedeći prizor političkog potezanja konopca. Države članice EU ne promatraju više druge europske zemlje, Hrvatsku, Ukrajinu ili Litvu, kao lovinu ili plijen. One znaju iz iskustva vlastite međusobne suradnje da ne znaju kako će plijen reagirati bude li zaplijenjen. Danas je moguće neku zemlju okupirati, a postoje i različiti oblici okupacije, ali je li moguće vladati ljudima te zemlje? Zemlje EU uvidjele su kako je bolje Hrvatskoj dati priliku da promatra EU i da se zatim sama odluči hoće li ući u tu “klopku”, nego da je se na to sili¹. Međusobno teoretsko promatranje generira iskustvo da je svako iskustvo selektivno slijepo, a takav uvid preporučuje oprez pri postupanju s drugima. Drugoga ne treba ni na što prisiljavati, već mu treba pružiti priliku da doživi vlastito selektivno sljepilo i da se zatim korigira. Otkriće selektivnog sljepila i njegovih različitih dubina² omogućilo je drukčiji uvid ne samo u tradicije pluralističkih država nego i u međunarodne globalne odnose. Zna se da je pluralizam činjenica u kojoj vrebaju konflikti. Problem je suvremenih liberalnih društava kako sačuvati i legitimirati pluralnost i kako bez nasilja prazne demokratske većine i bez totalitarne metafizičke doktrine jednakopravno i pošteno tretirati sve građane. U odnosu prema prethodnoj tradiciji Rawlsova teorija pravednosti predstavlja promjenu novovjekovne legitimacijske paradigme liberalno demokratski organizirane zajednice. Nova paradigma uvijek je obilježena paradoksalnim ili nesumjerljivim odnosom prema zatečenoj tradiciji. Rawlsov je paradoks artikuliran sljedećim pitanjem: *Kako nekoj nacionalnoj, religijskoj ili liberalno-demokratskoj tradiciji koja raspolaže većinom oduzeti njenu težnju i pravo da organizira državu prema vlastitom uvjerenju, te pripadnike te većinske tradicije potaknuti na to da se u pluralističkoj zajednici u konkurenciji borbe za vlast ne koriste tom urođenom ili povijesno stečenom prednošću koju im kao kulturno svojstvo nitko i ne osporava?* Kao što je poznato, Rawlsov odgovor na ovo pitanje glasi: *Uz pomoć političke, a ne metafizičke pravne koncepcije!* Metafizičke pravne koncepcije zahtijevaju ozbiljenje, političke zahtijevaju opravdanje uz pomoć pravednosti kao *fairness* – tako bismo mogli razumjeti Rawlsovu hermeneutiku prakse. Pravednost kao *fairness* ne prakticira se po uzoru na ozbiljenje postojećeg prava, niti javnim pravnim

1. Aleksandrowic, Dariusz, Integration, Nationalism and Religion, *Politička misao*, Zagreb, No 4. 1998.

² “Dok su ograničenja razumom u pristanju najslabija, a veo neznanja najgušći, dotle su ograničenja na razini pravosuđa najjača i veo neznanja najtanji”, John Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*, Suhrkamp, 1994., str. 213.

postupkom, nego na temelju paradigmatički drukčije kulture svladavanja eksplozivne činjenice pluralizma.

Da bi se razumio prikazani paradoks Rawlsova *antimetafizičkog imperativa*, potrebno je razmotiti tri njegova ključna pojma: *prastanje*, *fairness* i *veo neznanja*. Tek kada se shvati politička kultura koja je opisana ovim pojmovima postat će jasnije zašto je hrabri Amerikanac postao tako popularan u staroj i tvrdokornoj europskoj političkoj kulturi. On je tu staru političku tradiciju podsjetio na njezino selektivno sljepilo i time pokrenuo protupokret koji je, povrijeđen u svojoj taštini, pokušao dokazati da je Rawlsovu mudrost davno zaboravio. Posve moguće, ali tradicija anamneze koja se u Europi šutke pretpostavlja od vremena Platona do Marxa živjela je tako dugo, jer se “znalo” što se zaboravilo i izgubilo pa se stoga i tražilo ono zaboravljeno i izgubljeno. Baš zato da se izađe iz ovog hermeneutičkog *circulus vitiosus*, bilo je potrebno uvesti pojam *neznanja*, jer on nas podsjeća da ono što nikad nismo znali i što nikada nismo izgubili, toga se ne možemo sjetiti, niti to možemo tražiti. Kako se tri pojma: *prastanje*, *veo neznanja* i *fairness* odnose prema fakticitetu neznanja, ili prema praznom okolišu? Prema našoj tezi, s *egzistencijalnom tjeskobom!*

Prastanje je nazočni fakt pluralizma dobara i koncepcija slobode u koji smo naprosto rođeni. Taj pluralizam ne smije ni jedna stranka dovesti u pitanje. Sada nije upitno da u liberalnom društvu nijedna od nazočnih koncepcija ne smije zadobiti nadmoć pa ni to da među njima mora postojati ravnoteža; pitanje je zašto su obje mogućnosti postale sporne. Odgovor glasi: Zato što su bezbroj puta bile izigrane. Da se više nikada ne bi dogodilo da se u ime Krista muči i pali kršćane i vještice, a u ime slobode giljotinira najhrabrije borce za slobodu, potražio je Rawls sveobuhvatni građanski konsenzus. U skladu s tezom da je Rawls nasljednik modernog egzistencijalizma, taj sveobuhvatni konsenzus počiva na *stanju neinformiranosti*³ u kojem se osoba ne može poslužiti ni jednim svojim prirodnim, povijesnim ili socijalnim iskustvom kao sigurnom prednošću, ili sigurnim uputstvom za djelovanje. Stanje neinformiranosti je drugo ime za selektivno sljepilo i veo neznanja koji, opet prema napomeni Joshue Rabinowitza, može biti tanji i gušći. Sve se stranke suzdržavaju od bezobzirne uporabe svojih prednosti u postojećem prastanju zbog egzistencijalne nesigurnosti glede posljedica takve uporabe svoje snage. Ta egzistencijalna nesigurnost⁴ pripada općoj ljudskoj kulturi, a ona omogućuje sveobuhvatni konsenzus. Tu kulturu opreza naziva Rawls *fairness*. *Fairness* nije tolerancija različitih i nesumjerljivih postojećih vrijednosti iz humanih, altruističkih, racionalnih razloga, ili iz straha pred Bogom, nego uvažavanje drugoga u njegovoj različitosti na temelju iskustva vlastite selektivne sljepoće koja nas iskustveno može zavesti u bludnju, ako drugoga iz bilo kojeg osjećaja nadmoći ne bismo uvažavali. Važno je znati da se *fairness* i sveobuhvatni konsenzus ne odnose na postojeći očigledni fakt pluralizma, nego je, naprotiv, čitava teorija nošena pitanjem: Kako se građani pod uvjetom pluralizma učenja i vrijednosti mogu međusobno pošteno odnositi, kada smo povijesno iskusili da tolerancija, ljubav prema bližnjemu i Bogu, humanizam, altruizam i slične vrijednosti u odlučujućem egzistencijalnom momentu

³ Rawls, J., *ibidem*, str. 62.

⁴ Heidegger je govorio o strahu pred smrću koja ne dolazi na kraju života, već može nastupiti svakoga časa. Usporedi, *Sein und Zeit*.

zakazuju iz jednostavnog razloga: egzistencija je važnija od pravde. Rawls na to pitanje jednostavno odgovara: "Javna koncepcija pravednosti ne smije biti metafizička, već politička". Ova izjava ne smije se shvatiti samo heremeutički, kao rastavljanje teoretske i praktičke filozofije, jer tada dolazimo samo do pozicije nesumjerljivosti dviju poznatih pozicija. Rawls zahtijeva drukčije razumijevanje politike koja, kao oblik djelovanja u svom vidokrugu, računa s višeslojnim neznanjem te se ne upušta lakomisleno u približavanje nekom metafizički uravnoteženom idealu pravednosti, već nastoji pripremiti građane za nepredvidive slučajeve i na njima odmjeriti njihovu sposobnost za suradnju. Rawlsovu poziciju možemo nazvati postmodernom i svakako revolucionarnom (Kuhn) te u tom smisu nesumjerljivom s onom Kantovom.

2. Kafkin reducirani pluralizam: plemstvo, narod i mala stranka

Sada ćemo prikazano Rawlsovo postmoderno razumijevanje politike osvijetliti iz drugog ugla, a zatim pokušati politički aktualizirati.

Ad 1. Rawlsovu smo teoriju pravednosti, za razliku od Kantove, nazvali postmodernom. Sada ćemo ovu tvrdnju rasvijetliti jednom Kafkinom analizom zakona. Kao školovani pravnik, Kafka se često bavio analizom birokratskog pravnog sustava kao labirinta u kojem se suvremeni čovjek, u svom nastojanju da moć podvrgne pravu, izgubio i tako svoju slobodu predao u ruke jenom apersonalnom, ravnodušnom sustavu zakona. Kafka je tražio izlaz iz toga tjeskobnog stanja i našao ga je samo u egzistencijalističkom ili-ili, dakle u životu koji je sagledao da je logika, a pogotovo ona pravna, zavodljivi putokaz u bludnju.

Svoj mali esej *O pitanju zakona*⁵ započinje Kafka odgovorom na pitanje što su zakoni: "Naši zakoni nisu općenito poznati... Mi smo uvjereni da se te zakone točno poštuje, ali strašno je bolno biti pod vlašću zakona koje ne poznajemo"⁶. Nepoznavanje zakona narod ne može svladati njihovom interpretacijom, jer su slobode interpretacije jako ograničene. Pri interpretaciji se, naime, uvijek vraćamo na zakone kao jedinu realnost interpretacije. Međutim, osim realnosti zakona, postoji još jedna druga realnost i Kafka je lako shvatljivom poredbom naziva: *plemstvo*. Plemstvo prema narodnom uvjerenju poznaje tajnu zakona pomoću kojih vlada narodom. Sada Kafkin metaforički narod pokušava odgonetnuti tajnu zakona pomoću kojih plemstvo njime vlada. "Naš narod od prastarih vremena pažljivo promatra djelovanje plemstva i o tome posjeduje pribilješke pradjedova... koje dozvoljavaju zaključivanje o ovim ili onim povijesnim određenjima. Međutim, kada se mi današnji nakon najpažljivijeg prosijavanja i sređivanja tih zaključaka nastojimo prilagoditi suvremenosti i budućnosti, tada vidimo da je sve to nesigurno i možda samo igra razuma, jer na posljetku možda zakoni koje nastojimo tim tumačenjima odgonetnuti uopće ne postoje"⁷. Narod je tako u dvojbi da li zakoni pomoću kojih se njime vlada uopće postoje. Sada Kafka ugrađuje u pripovijest,

⁵ Kafka, Franz, *Erzählungen*, Reklam, Stuttgart, 1955., str. 246-248.

⁶ Kafka, *Ibidem*, str. 246.

⁷ Kafka, *Ibidem*, str. 247.

pored *plemstva* i *naroda*, još i *jednu malu stranku* koja zaista "... nastoji dokazati da, ako neki zakon i postoji, on može glasiti samo: Što plemstvo čini jest zakon"⁸. Ta stranka odbacuje čitavu pravnu tradiciju naroda, budući da ona narodu ne donosi nikakve koristi, već samo štetu, jer daje narodu u odnosu prema nadolazećim događajima varljivu sigurnost koja ga vodi u lakomislenost (da će, naime, poštujući zakone ostvariti sigurnost). Nasuprot ovoga posve samovoljnog mnijenja *male stranke* većina naroda smatra "... da će doći vrijeme, kada će istraživanje tradicije u izvjesnom smislu predahnuti i završiti pa će sve postati jasno, zakoni će pripadati samo narodu, a plemstvo će iščeznuti"⁹. Nasuprot ovoj panoptičkoj narodnoj nadi "...ostaje ona veoma primamljiva *mala stranka*, koja ne vjeruje ni u kakav zakon, tako mala, jer u potpunosti priznaje plemstvu pravo na opstanak"¹⁰.

Sada, prema Kafki, živimo na oštrici sljedećeg paradoksa: "Stranka koja bi uz odbacivanje vjere u zakone odbacila i plemstvo, imala bi smjesta čitav narod uza se (narod bi sada mogao činiti što ga je volja), ali takva stranka ne može nastati, jer se nitko ne usuđuje zbaciti plemstvo"¹¹ (uvijek nastaju nove klike koje vladaju narodom). Kafka na temelju svega zaključuje, s njemu svojstvenim dočaravanjem vlastite anonimnosti, svoju pripovijest o zakonima riječju nekoga nepoznatog pjesnika: "Jedini vidljivi i nesumnjivi zakon koji nam je na raspolaganju jest plemstvo (koje čini što ga je volja) i tomu zakonu da se dobrovoljno pokorimo?"¹²

Mi smrtnici živimo na oštrici mača između posve transparentnih zakona i posve netransparentne samovolje, a ipak je naš suludi ideal slobodno samovoljno plemstvo čije je djelovanje neposredno zakon. Rawls je ovu egzistencijalističku *ili-ili* poziciju revidirao Aristotelovom sredinom. To znači, ni postojeći zakoni nikada ne mogu biti posve providni, jer svaka na zakonu utemeljena odluka zbiva se, kako ispravno zaključuje Carl Schmitt, ipak *ex nihilo*. S druge strane, djelovanje koje ne sluša nikakav zakon ugroženo je od posvemašnje neprovidnosti svojih posljedica. Ako, dakle, u jednom reduciranom pluralističkom društvu koje se sastoji samo od *plemstva, naroda i jedne male stranke* želimo izbjeći ove ekstreme i dobro i pravedno živjeti, tada moramo u skladu s upravo opisanim stanjem stvari nastojati naš život urediti tako da ovu pluralnost ne razorimo. To nam, u skladu s Rawlsovom revizijom jednostrane egzistencijalističke ili-ili pozicije, može uspjeti ako višeslojnu neprovidnost opasnog apsolutnog neznanja posljedica našega djelovanja unaprijed *umanjimo* s poštenim ugovorom. Jedino jamstvo da će se građani pridržavati takva fiktivnog ugovora koji regulira neku nepostojeću situaciju jest upravo doživljeno iskustvo činjenice pluralizma, koje nas podučava da se plemstvo, narod i ona mala stranka, ako sklope ugovor o budućoj suradnji, mogu bolje suočiti s opasnostima neznanja nego narod, plemstvo i ona mala stranka sami. Većina vidi bolje kroz maglu neznanja, jer su neki prodrli dublje u neznanje te

⁸ Kafka, *Ibidem*, str. 247.

⁹ Kafka, *Ibidem*, str. 248.

¹⁰ Kafka, *Ibidem*, str. 248.

¹¹ Kafka, *Ibidem*, str. 248.

¹² Kafka, *Ibidem*, str. 248.

tako slijepi mogu voditi one koji vide, a mogu se na svom putovanju kroz *zemlju neznanja* miroljubivo umno i čak demokratski smjenjivati na vodstvu.

Ovdje, dakako, nije riječ o slijepim mitološkim vidovnjacima i rapsodima koji u mišljenju imaju metaforički bolji vid, pa ni o Hegelovom razumu kao “usavršenom dalekozoru” koji je u “dijalektici osjetilne izvjesnosti i opažanja izgubio i vid i sluh”¹³, nego o onim postmodernistima koji su pri jasnom vidu i zdravu razumu spoznali da su u oba medija selektivno slijepi. Nasuprot njima, metafizički panoptičari besmisleno propovijedaju totalno sljepilo kao najbolji vid.

Da bismo, dakle, u našim heterogenim društvima sačuvali naš identitet od demokratskih većina, moramo svim sredstvima braniti pluralizam. Fakticitet pluralizma je nesumjerljiv s totalnom metafizički ili kvantitativno zasnovanom demokratskom homogenošću te predstavlja normalno stanje ljudi i njihovih različitih kulturnih grupacija i tradicija koje su nasljedno i povijesno selektivno slijepi, kako je to vidio George Spencer Brown i John Rawls.

Ad 2. Kako je opisane uvide moguće politički aktualizirati u suvremenoj višeslojnoj podijeljenoj Europi? Pluralistički strukturiranu Europu ne može se, nakon svega rečenog, niti svjetonazorno homogenizirati, niti zbog svjetonazorskog pluralizma prepustiti rasulu u kojem je bila u dva svjetska rata. Komparativna analiza različitih kultura, ekonomija, pravnih sustava upućuje, s jedne strane, na njihovu nesumjerljivost, a s druge, na različite strategije dugoročnoga miroljubivog približavanja i prilagođivanja europskih država. Strah od orijaške birokratske države bez demokratske legitimacije, s jedne strane, a nada da samo takva golema država može Europu učiniti konkurentnom u razdoblju globalizma, nisu alternative. Pođemo li od činjenice pluralizma, tada moramo tražiti putove kako se njime ophoditi, tako da ne bi postalo potrebno tražiti spas niti u *kaosu* atomizma, niti u *teroru* totalitarizma, pa bio on i demokratski.

U multikulturalnoj Europi ne moramo toliko inzistirati na načelu *pacta sunt servanda*, nego više na orijentaciji u maglovitoj situaciji koja nas sili da neke probleme pokušavamo riješiti sustavom pravednosti, kao promjenljivom izlazu iz nužde koji ne vodi ni u kaos ni u teror. Možda nam u tom traženju može pomoći odgovor na pitanje, zašto je i kako nastala današnja Europa u mračno doba smrtnih neprijateljstava francuskog i njemačkog naroda? To bi bilo svakako bolje od prijateljskog nagovaranja istočnih Europljana da se prilagode današnjoj Europi i njezinim zakonima bez spominjanja razloga zašto uopće želimo zajednički živjeti. Međusobno prilagođavanje različitih kultura jedne na drugu politički je odgovor na jedno egzistencijalno pitanje.

Pitanje, međutim, nije uvijek jedno te isto. Pitanje se mijenja, jer traži odgovor koji nije sadržan u pitanju. Stoga je i odgovor neizvjestan i najčešće predstavlja iznenađenje za onoga koji ga traži. Istočne Europljane ne treba s učiteljskom pedanterijom obasipati pitanjima čiji su odgovori zapadnim Europljanima odavno poznati. Naprotiv, treba oprezno, dakle posve drukčije od kapetana Titanika, zajedno s njima obazrivo naslutiti ono što je sporno kako bismo svi skupa bili spremni čuti i dati odgovore na pitanja koja nitko nije postavio. Jedno oko mora uvijek biti usmjereno prema nepredvidivoj divljini

¹³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg 1952., str. 102.

naše čovječnosti, jer ona je bolji dio našega bića. Ako, međutim, zaboravimo da smo i na Istoku i na Zapadu svaki na svoj način selektivno slijepi i da je stoga totalna transparentija neke životne situacije nemoguća, tada ćemo našim ozbiljenjima, primjenama, implantacijama, pravnim regulacijama svega onoga što već znamo, ali što već odavno nije dio našeg živog senzibiliteta, niti mu odgovara – propasti. Da zaljučimo: Da bismo očuvali vlastiti osobni identitet, moramo se zalagati za pluralizam, a da bismo očuvali pluralizam, moramo naučiti kako ga politički i pragmatički osloboditi njegova eksplozivnog metafizičkog i egzistencijalnog naboja. U tu svrhu Rawls predlaže svoju teoriju neprovidne ili otvorene pravednosti.

Davor Rodin

PLURALISM AND PROTECTION OF PERSONAL IDENTITY

Summary

The author analyses the relationship among atomism, pluralism, and democracy from the standpoint of contemporary Rawlsian and Kafkian theory of justice. The author views fairness and justice as forms of substituting democratic decision-making in multicultural communities.