

Religija u misli Johna Rawlsa

Josip Berdica*

Sažetak

Iako je riječ o najutjecajnijem političkom filozofu XX. stoljeća, Rawlsova misao o religiji nije dovoljno izučavana, kako u stranim tako i u domaćim znanstvenim radovima. Posljedica je to predrasude kako je Rawls usredotočen uglavnom na teme koje nisu posvećene odnosu politike i religije. Naprotiv, odnos religije i politike, kako ga Rawls vidi i tumači, u srži je problema koji je liberalizam kao filozofijsko mišljenje nastojao razriješiti stoljećima. On se tim problemima iskreno bavi i o njima promišlja, pokušavajući pružiti donekle zadovoljavajuće rješenje, ostavljajući mnoga otvorena pitanja za one koji će to isto pokušati učiniti nakon njega. Reći da je religija u Rawlsovoj misli slabo zastupljena ne odgovara onome što nalazimo u njegovim radovima, osobito u nedavno otkrivenom diplomskom radu neoortodoksnog Rawlsa. Misli što ih je iznio približavaju nas rješenju brojnih pitanja odnosa suvremene politike i religije te mjesta i uloge religije u suvremenom političkom diskursu, ali nas uvode i u koncizniju i sustavniju analizu tih odnosa za koje tek moramo pronaći primjereno rješenje.

Ključne riječi: religija, politika, liberalizam, Rawls

1. Uvodno promišljanje

Politika i religija su, kaže Phillipe Quinn¹, «opasna mješavina» koja, čak i u akademskim raspravama, izaziva više neslaganja nego rješenja. Unatoč tome, u posljednjih nekoliko godina opaža se obnovljeni interes za ovu «mješavinu» uslijed aktualnih rasprava, primjerice o pobačaju, statusu ljudskoga embrija, fenomenu

* Mr. sc. Josip Berdica, asistent na Pravnom fakultetu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku. Ovaj rad je doručeno i prošireno istoimeno izlaganje sa simpozija «Religija i politika» koji se 15. prosinca 2007. održao u organizaciji Filozofskog fakulteta Družbe Isusove u Zagrebu. Zahvaljujem se profesorima Russellu Hittingeru i Michaelu Pakaluku na intelektualnom izazovu, a profesorima Miomiru Matuloviću i Ivici Šoli na primjedbama i sugestijama.

1 Usp. Quinn, 1995.: 35. Tako će i Harris zapisati kako religija podiže «lomače ljudskog sukoba» više nego politika to uopće može, budući je religija jedini oblik bilo skupnog, bilo individualnog razmišljanja koje stvara razliku među ljudima «u smislu vječne nagrade ili kazne», što implicira bavljenje različitim vrijednosnim sustavima bilo u religijskim, bilo u političkim raspravama (usp. Harris, 2007: 76). Čini se da je samim time ova «opasna mješavina» osuđena na trajni neuspjeh. Pa ipak, osobito u suvremeno doba, nazire se određena mogućnost, ili bolje rečeno pozvanost, «religioznih ljudi» da doprinesu razvoju pravednoga društva.

vjerskog fundamentalizma i fanatizma² kao rastuće industrije te, u konačnici, općem odbacivanju tzv. «sekularne kulture». Nabrojane kontroverze i njihova eventualna rješenja moguće je analizirati i uz pomoć jednog od zasigurno najvećih branitelja liberalizma Johna Rawlsa (1921-2002). Bez obzira na to što je riječ o najutjecajnijem političkom filozofu XX. stoljeća, njegova misao o religiji nije dovoljno izučavana, kako u stranim, tako i u domaćim znanstvenim radovima.³ Posljedica je to predrasude kako je Rawls usredotočen uglavnom na teme koje nisu posvećene odnosu politike i religije. Dombrowski je pak ustvrdio kako je taj odnos, kako ga Rawls vidi i tumači, «u srži problema koji je liberalizam (kao filozofijsko mišljenje) imao namjere razriješiti stoljećima», a on glasi: kako je moguće uspostaviti pravedno društvo tijekom vremena izgrađeno od slobodnih i jednakih građana koji su podijeljeni, ponekad zaista duboko, na osnovi inkompatibilnih sveopćih religijskih (ili filozofijskih) doktrina koje su jednako razložne!⁴ Cjelokupni «projekt» političkoga liberalizma će prema nekima⁵ počivati upravo na uvjerenju da postoji rješenje problema društvenoga jedinstva, prije svega iznalaženjem onih moralnih principa koji bi dostajali za regulaciju pravedne društvene kooperacije i koji bi istovremeno bili prihvatljivi i potvrđeni od strane različitih razložnih religijskih i sekularnih doktrina. Iz tog će razloga i Rawls biti zaokupljen pitanjem mogu li razvijene postojeće doktrine biti predmetom onoga što on naziva «preklapajućim konsenzusom» u suvremenoj liberalnoj demokraciji, ujedno istražujući najprihvatljiviju javnu koncepciju pravednosti za slobodne i jednake, ali istovremeno i često duboko podijeljene građane, razvijajući tako čistu doktrinu društvene i političke kooperacije. Stoga će biti ispravno ustvrditi kako je Rawls poglavito zaokupljen razvijanjem «idealne teorije» koja za svoj cilj ima stvaranje «realistične utopije»⁶, u kojoj bi značajno mjesto zauzimala i diskusija o ulozi i mjestu religije u toj teoriji.

U ovome radu htjeli smo obratiti pozornost i na pomalo zapostavljenoga «ranog» Rawlsa, koji je bio snažno zaokupljen kako religijskom tako i teološkom problematikom, te na njegovo kasnije odbacivanje kršćanskoga teizma, što ga je u konačnici dovelo do sekularnih pogleda ne samo na svoju «idealnu teoriju» već i na društvo općenito. Unatoč tom sekularizmu izraženom u «kasnog» Rawlsa, zbog kojega mnogi njegovu teoriju vide kao svojevrсни zaključak «privatizacije religije», on će na koncu svojega «Prava narodâ» istaknuti kako je religija u njegovoj misli

2 Iako su religija i fanatizam povezani pojmovi, njih treba, koliko je god to moguće, razdvajati. Iako fanatizam u svojim temeljima razotkriva nešto što je bitno religijsko, bilo da je riječ o određenom sustavu vjerovanja ili pak konkretnim potezima, većina religioznih osoba nisu fanatici. Na tragu ovoga treba izučavati i Rawlsove stavove o mjestu religijske razložne doktrine u suvremenim raspravama liberalizma. Za ovu raspravu izuzetno je koristan rad: Martinich, 2000.

3 Što se strane literature o Rawlsu i religiji tiče napominjemo bibliografiju u: Freeman, 2007b: 534-535.

4 Usp. Dombrowski, 2001: 3.

5 Tako primjerice: March, 2007: 401-405.

6 O tome: Rawls, 2004a: 12-14; 18.; osobito 146-147. Brown «realističnu utopiju» opisuje kao «utopijsku» jer je riječ o pogledima na svijet koji su utoliko utopijski što ne odgovaraju niti jednom do sada poznatom društvenom dogovoru, a drži je i «realističnom» jer se ne protivi ničemu što je povezano s ljudskom naravi (Brown, 2000.: 126).

zapravo lišena «politiziranosti», odnosno izopačenosti i degradiranosti radi ideoloških ciljeva, čime ostaje znatan čimbenik u razvoju njegove «idealne teorije». U ovo doba sekularne kulture, kada su osobito kršćanske crkve i religija općenito često vrlo popularno oslikane kao bastioni konzervativizma i nefleksibilnog autoriteta (Groarke), bit će osobito zanimljivo zaustaviti se kod danas zasigurno najpoznatijeg branitelja takve kulture. Ovaj rad ne ide za time da rasprave o mjestu religije kako u misli Johna Rawlsa tako i u političkom liberalizmu općenito zaključi, već da potakne produbljenije razmišljanje o ovoj «opasnoj mješavini».

2. *Kratko o Rawlsu*⁷

John Borden Rawls rođen je 21. veljače 1921. u Baltimoreu, država Maryland. Osnovno obrazovanje stekao je u poznatoj Kent School, a diplomirao je na Princetonu 1943. Naredne dvije godine proveo je u američkoj vojsci na Novoj Gvineji i u Japanu, da bi se ponovno vratio na Princeton, gdje je doktorirao 1950. Na Princetonu ostaje raditi do 1952. godine, da bi potom prešao na Sveučilište Cornell (1953-59), zatim M.I.T. (1960-62) i na koncu Harvard, gdje ostaje do konca života. Kako ističe Putnamova⁸, između Princetona i Cornella Rawls je proveo godinu na Oxfordu, gdje je upoznao Herberta Harta⁹, Isaiaha Berlina i Stuarta Hampshirea. Upravo je u to vrijeme Rawls, prema vlastitom priznanju, počeo izgrađivati glavne ideje svoje buduće teorije. Umro je u svome domu u Lexingtoneu 24. studenog 2002.

Uz zasigurno najpoznatije djelo «A Theory of Justice» (iz 1971) tu su još značajna djela «Political Liberalism» (1993) i «The Law of Peoples» (1999), te «Collected Papers» (1999), «Lectures on the History of Moral Philosophy» (2000) i «Justice as Fairness: A Restatement» (2001). Posmrtno su još objavljena «Lectures on the History of Political Philosophy» (2007), koju je priredio Samuel Freeman.¹⁰

3. «Rani» kršćanski Rawls

Razmotrimo li mjesto religije u Rawlsovoj misli, njegovo bi se stvaralaštvo (uvjetno dakako) moglo podijeliti na tri dijela:

7 Za Rawlsovu biografiju vidi: Pogge, 2007: 3-27. Za biografiju, povode koji su obilježili Rawlsovo stvaralaštvo i povijesne utjecaje vidi: Freeman, 2007b: 1-28.

8 Usp. Putnam, 2005: 114-115.

9 Upravo će analitički filozof Herbert L. A. Hart (1907-1992) biti od iznimne važnosti za razvoj «zreloga» Rawlsa, koji je na samom početku predgovora «Teoriji pravednosti» istaknuo kako je pod utjecajem Hartove kritike («Rawls on Liberty and Its Priority» iz 1973) unio značajne izmjene i dopune svojoj teoriji (usp. Rawls, 1998: 8-9). O Hartu i njegovoj teoriji prava vidi: Matulović, 1986.

10 Od njegovih djela na hrvatski su jezik prevedena «Politički liberalizam» (KruZak, 2000) i «Pravo narodâ i "Preispitivanje ideje javnog uma"» (KruZak, 2004), dok su u zborniku «O liberalizmu i pravednosti» (HKD Rijeka, 1993), što ga je uredio Miomir Matulović, prevedeni Rawlsovi članci «Kantovska koncepcija jednakosti», «Pravednost kao pravičnost: politička, ne metafizička», «Ideja preklapajućeg konsenzusa» i «Prvenstvo ispravnoga i ideje dobra». Još je preveden (Politička misao, [41], 3) članak «Kantovski konstruktivizam u moralnoj teoriji», kao i dva poglavlja iz njegove «A Theory of Justice» (Naše teme, [34], 5-6). Inače, nedavno je objavljeno možda najsveobuhvatnije djelo o životu i radu Johna Rawlsa od strane Samuela Freemana, gdje se, osim biografije i najvažnijih elemenata Rawlsove teorije, može pronaći i bibliografija svih objavljenih Rawlsovih publikacija od 1955. do 2001, koja obuhvaća 43 bibliografske jedinice (usp. Freeman, 2007b: 515-517).

1. «rani Rawls» - od iskustva smrti u djetinjstvu do odlaska u rat 1943;
2. «zreli Rawls» - od «Teorije pravednosti» (1971) do «Političkog liberalizma» (1993);
3. «zaključni Rawls» - od «Prava narodâ» (1999) do «Preispitivanja ideje javnog uma» (2001), kojim zaključuje svoje stvaralaštvo.

Najintenzivnije razdoblje Rawlsove zaokupljenosti religijom zasigurno je vrijeme njegova djetinjstva i obrazovanja. Najdramatičnije religiozno iskustvo «ranoga Rawlsa», iza kojega je ostao duboki osjećaj *nepravde*, jest smrt mlađe braće (1928-29), koju je indirektno i nenamjerno sâm svojom bolešću prouzrokovao.¹¹ Rawls će priznati svoju 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 ovoga bliskog iskustva smrti. Tijekom boravka na Princetonu Rawls je bio duboko zaokupljen teologijom i njezinim odnosom prema etici. Tome svjedoči i njegov diplomski rad na Princetonu (iz 1942) koji nosi naslov: «Kratki uvod u značenje grijeha i vjere: Interpretacija utemeljena na pojmu zajednice», u kojem analizira koncepte grijeha i vjere kroz interpretaciju kršćanskih spisa i važnijih predstavnika ondašnje protestantske teologije. Ovo će svakako biti povlašćeno mjesto za izučavanje mjesta i uloge religije u njegovu životu i stvaralaštvu. Njegov rad je pokazatelj kako je nekoć vladajući protestantizam, usredotočen na kritičku obranu vrijednosti zapadnoga liberalizma, bio podvrgnut snažnoj kritici i u protestantskim krugovima jednoga Princetona.¹² Zanimljivo je zaustaviti se na ovom djelu, budući da je riječ o tekstu za koji istraživači tvrde, unatoč njegovoj «teološkoj» obojanosti, da predstavlja značajno mjesto za razumijevanje Rawlova pogleda ne samo na religiju općenito već i političku filozofiju, a koji se tek nedavno pojavio u akademskim krugovima i koji je u nas također neistražen.¹³ Dva su osnovna cilja njegova rada:

1. istaknuti snažan *protest protiv naturalizma* – koji vidi kao svijet u kojem su svi odnosi shvaćeni kao «prirodno» uvjetovani, u kojemu je duhovni život sveden na razinu želje i nagona, što vodi k individualizmu koji ne može objasniti zajednicu niti osobnost, čime se gubi nutarnja srž univerzuma; i
2. obraditi *specifične kršćanske probleme* (grijeha i vjere) u terminima proizašlim iz biblijske misli.

U odnosu na kasnija djela, Rawls će u diplomskom radu snažno naglasiti potrebu nerazdvajanja religije od etike, budući da su problemi kojima se obje bave u

11 O tome biografski vidi: Pogge, 2007: 4-6.

12 Gregory, 2007: 184. Značajni su protestantski autori utjecali na izvođenje samoga rada: Anders Nygren, William Temple, Reinhold Niebuhr i osobito značajan «neoortodoksn» protestantski teolog Emil Brunner, koji se suprotstavio liberalnom protestantizmu Schleiermachersa i Bartha (o ovome sukobu vidi: Küng, 2006: 779-780).

13 Prvu i sveobuhvatnu studiju o ovom Rawlsovom radu donosi Eric Gregory, koju ovdje koristimo kao sekundarni izvor za pogled na Rawlsov diplomski rad (Gregory, 2007). Vjerujemo da ćemo od autora dobiti i sâm Rawlsov rad, što će biti i temelj za izradu posebnoga istraživanja o ovom «ranom» Rawlsu, te se ovdje stoga samo u kratkim crtama osvrćemo na njegov tekst. Kao plod iščitavanja ovoga rada nametnula se i ideja o potrebi razlikovanja nekoliko etapa u Rawlsovom odnosu prema religiji, budući da Gregory u ovome djelu često rabi termine kao što su «kasniji Rawls, «kasnija djela» i slično, što čini i Ricoeur (usp. Ricoeur, 2007: 105; 155).

jednakom, složenom nizu povezanosti. Kako ističe Gregory, ironično je da ovdje Rawls odbacuje i društveno-ugovorni liberalizam¹⁴, budući da takav liberalizam ne uspijeva prepoznati da «individue postaju osobama samo ukoliko žive u zajednici». On razvija trinitarni model zajednice koju imenuje «revolucionarnom» alternativom neodgovarajućem «naturalizmu» grčke filozofije, ranom modernom liberalizmu, marksizmu i u to vrijeme vrlo aktualnom nacional-socijalizmu. Egzistencijalna dimenzija rada otkriva se u dramatičnom prizivanju zajedničke solidarnosti u svijetu otuđenja i «egoističke samoće», što je rijetko, iako ne potpuno odsutno, u kasnijim djelima. Razlikovanje s jedne strane «prirodnog», a s druge «osobnog» činit će sadržajno utemeljenije Rawlsova opisa grijeha i vjere. Sukladno ovoj podjeli on razlikuje prirodne od osobnih odnosa. Osobnost, prema Rawlsu, ne znači individualnost, već je povezuje s duhom – jedinstvenošću, koja «nije svodljiva na posjedovanje konkretnoga tijela ili zbir mentalnih stanja». On kaže kako ljudska bića postaju *osobama* u zajednici, jer su osobe zajedničarska bića, dok je «svemir u svom duhovnom vidu zajednica osobâ koja očituje slavu Boga i koja je povezana s Njime». Personalizam Emila Brunnera očito je izvršio velik utjecaj na Rawlsa, dočim je ovaj istaknuo kako su osobe, kao nositelji slike Božje, sposobne ući u zajednicu krepošću sličnosti s Bogom, koji je sam u sebi zajednica, Trojstveni Bog.¹⁵ Iz toga će grijeh definirati kao «destrukciju i neprihvatanje zajednice», što za posljedicu ima «usamljenost ... duhovnu odsječenost ... beznadnu zatvorenost», dok će vjera biti «uključenje u i (istodobno) obnova zajednice».¹⁶

4. *Od kršćanskog k sekularnom Rawlsu*

Ovo je manje poznati Rawls. Što se dogodilo nakon odlaska s Princetona u vojsku 1943? Kako je ovaj «kršćanski Rawls», teološki oponent društveno-ugovornoj tradiciji, postao veliki sekularni branitelj te tradicije u prošleme stoljeću? Sažeto rečeno, dogodio mu se Drugi svjetski rat, Holokaust i Hirošima. Njegovo ratno iskustvo od «uvjerenoga ortodoksnoga episkopalnog kršćanina» (htio je postati pastor¹⁷) stvara čovjeka krajnje ogorčene i pokolebane vjere u Boga koji je dopustio toliku «patnju nedužnih». Pred njega se postavilo radikalno pitanje: «Kako mogu moliti i tražiti od Boga da pomogne meni ili mojoj obitelji, ili mojoj zemlji, ili bilo

14 O pravednosti i teoriji društvenoga ugovora u «zrelog» i «zaključnog» Rawlsa sažeto vidi: Freeman, 2007b: 14-19; opširnije: Freeman, 2007a.

15 S ovime će biti povezani i «osobni» odnosi koji zahtijevaju tzv. «samootkrivajući čin», do kojega Rawls dolazi prilikom govora o Utjelovljenju: «[D]a bi obnovio čovjekovu vjeru, Bog je morao doći, morao je otkriti Samoga Sebe i morao je pozvati čovjeka». Svijet prirodnih odnosa (tj. želja, tjelesnih potreba i nagona) ne poznaje jednako moralno propitivanje kao svijet ovakvih osobnih odnosa. Prirodni odnosi nisu nemoralni. Oni sprečavaju moralnost samu: «[U] svijetu objekata ne bi moglo postojati samopoštovanje» (Gregory, 2007: 189). Rawlsov prikaz «samootkrivajućega čina» u govoru o Utjelovljenju čini se da prati Karla Bartha koji je ustvrdio da čovjek Boga ne može spoznati «osim ako se sam Bog dade spoznati, osim ako se sam Bog pokaže, objavi mu se. Dakle, nema čovjekove spoznaje Boga bez Božje objave! Jedino Bog ima inicijativu» (Küng, 2006: 780). Rawls ovdje također govori o Božjoj inicijativi.

16 Usp.: Gregory, 2007: 188-189.

17 Rawls je do lipnja 1945. godine potpuno napustio ideju ulaska u sjemenište, kao i svoje rane religijske stavove.

čemu meni dragocjenom, kada Bog nije spasio milijune Židova od Hitlera?»¹⁸ Upravo će dakle rat i tragično vojničko iskustvo zla biti temeljni pokretači Rawsova promišljanja religije te osobito mogućnosti i smisla ljudske dobrote i pravednosti, te čovječnosti u cjelini. Iz ovih pitanja izvire temeljni problem koji će obilježiti cijelo njegovo stvaralaštvo, a to je *ideja pravednosti*, koja je ovdje usko povezana s religioznim iskustvom. On će postaviti pitanje: «[A]ko se povijest želi tumačiti kroz izražavanje božje volje, ona mora biti u skladu s temeljnim idejama pravednosti kakvu poznajemo. Koju bi drugu svrhu pravednost mogla imati?»¹⁹ Rawls je odbio ideju uzvišenosti Božje volje koja opravdava i najveće zločine, što je u konačnici rezultiralo postupnim odbijanjem glavnih kršćanskih doktrina, koje su mu postajale sve nerazumljivije. Tako je i dogma o ljudskoj ranjenosti istočnim grijehom²⁰ došla u središte zanimanja, jer je njome kršćanstvo donekle odgovaralo na pitanje odakle toliko veliko zlo u svijetu.²¹ Zašto bi naime dobrotivi Bog stvorio bića koja su *prirodno* usmjerena prihvatanju, pa čak i činjenju, takvih masovnih pokolja i uništenja drugih članova društva!? Ništa ne može teološki opravdati zlo, tvrdi Rawls, osobito ne prizivanja na misterij Boga, jer su to samo isprike za zlo koje su i Boga i čovječanstvo lišile odgovornosti. On je stoga napustio kršćanstvo, jer moralnost Boga (koja je suprotstavljena moralnosti ljudi) za njega nije imala smisla. Gregory²² će istaknuti kako se ljudska težnja za umanjivanjem efekata loše sreće može smatrati središnjim problemom cijeloga Rawsova stvaralaštva. Za njega će vjera u osobnog Boga postati ne samo iracionalna već i nemoralna, uzme li se u obzir «fizičko zlo» iz Drugoga svjetskog rata. Kršćanska pobožnost, pa čak i ona uskršnjega jutra koja protestira protiv zla, nikada neće biti u stanju pružiti objašnjenje koje ne bi u isto vrijeme bilo samoponištavajuće. Imajući u vidu empirijsko iskustvo autoritarnih i antiliberalnih tendencija u kršćanstvu, Rawls je odlučio principe prava i pravednosti

18 Poznata je i danas aktualna teološka diskusija o upitnosti «biblijske tradicije Božje svemoći», koja je na važnosti dobila nakon iskustva koncentracijskih logora kao «kritika u ime patnje» (vidi: Hopping, 1998; Moltmann, 2004: 316-321; osobito: Pavić, 2007). Rawls je ovdje očito reagirao na stvarnost «fizičkoga zla» u Drugome svjetskom ratu.

19 Usp. Pogge, 2007: 14; Gregory, 2007: 195-197. O utjecaju događaja iz Drugoga svjetskog rata na američku političku i pravnu misao općenito vidi: Primus, 2004: 177-233.

20 Izraz «istočni grijeh» u kršćanstvo je ušao preko Augustina i može se reći da od tada pa do danas predstavlja jednu od najsloženijih tema teološke antropologije s jedinstvenim pitanjem: «[K]ako shvatiti stvarnost ovoga posebnog grijeha koji ... igra odlučujuću ulogu u onome što predstavlja najbitniju i temeljnu razinu njegove (čovjekove, op.) osobe, tj. mogućnost da odgovori na cilj koji mu Božji plan dodjeljuje» (ovo i općenito o ovoj problematici sažeto vidi: Scola, 2003: 203-237). Iz ovoga jasno izvire problem čovjekove slobode i Božje pravednosti.

21 Problem koji je Rawls uočio u kršćanstvu nije jednostavno taj što je Bog dopustio tolika zla poput Holokausta ili bombardiranja njemačkih i japanskih gradova, već kako je dobrotivi kršćanski Bog, koji je vrijedan divljenja, mogao stvoriti ljudsku vrstu s iskvarenom voljom i usmjerenošću k zlu. Nije mogao prihvatiti niti Boga koji se selektivno upliće u svijet kako bi odgovorio na molitve kršćanske zajednice. «Zasigurno su molitve milijuna koji su umrli u Holokaustu trebale potaknuti Boga da učini nešto zauzvrat?» pita Rawls (o ovome vidi: Freeman, 2007b: 8-9). Ovdje nam se nesumnjivo nameće dvojba između Rawsove negacije smisla čovjekove «ranjenosti» istočnim grijehom i onoga što primjerice Kierkegaard vidi kao jedini pristup kršćanstvu, smatrajući upravo tu «svjesnost grijeha» jediniim putem u kršćanstvo (usp. Kierkegaard, 2007: 66-67).

22 Za ovaj pasus nam je okvir pružio: Gregory, 2007: 196-197.

potražiti negdje drugdje. Parafrazirajući Jaspersa²³, recimo kako je Rawlsu, da bi bio on sam, bio potreban pozitivno ispunjen svijet. Stoga kad je svijet «ranog» Rawlsa propao, kad su ideje prije izrečene zamrle, on je sam sebi ostao skriven i nejasan, dok nije ponovno pronašao ideje na koje je naišao vlastitim stvaranjem novoga svijeta. Dijagnoza svijeta nakon Drugoga svjetskog rata usmjerit će Rawlsovu filozofsku potragu k «idealno pravednom demokratskom društvu», ali od 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 moći i prisilom».²⁴ Ipak, Rawlsovo moralno odbacivanje kršćanskoga teizma nije, kao što je slučaj s Rusellom, imalo nikakvu antagonističku ulogu u njegovoj misli, jer je njegova pragmatična zaokupljenost političkom stabilnošću i demokratskim građanstvom, uz njegovu filozofsku posvećenost pluralizmu, uvijek išla za time da i religiozne osobe kao dobrodošle i punopravne uključi u društvo.²⁵ Svakako se iskristalizirao primarni objekt Rawlsove misli, a to je *problem pravde i pravičnosti* u društvu «razložnoga pluralizma», često suprotstavljenih kako religioznih, tako i filozofskih obuhvatnih doktrina.

U jednom od najranijih radova (iz 1951) pod naslovom «Naglasci o proceduri u etici» Rawls se bavio upravo načinima donošenja odluka u etičkim raspravama koje su često obilježene sukobom suprotstavljenih (najčešće religijski utemeljenih) mišljenja.²⁶ U tom će radu Rawls ustvrditi da «postoji metoda ispitivanja vrijednosnih sudova koja čini mogućom etičku refleksiju», a tu metodu naziva «reflektivnim ekvilibrijem», kojim označava «stanje stvari u kojem se dostiže do opisa polazne situacije u kojoj biramo načela pravednosti».²⁷ Osnovni pokretač ovoga rada jest potreba da se razvije dobra teorija pravednosti, što znači da treba «utvrditi načela pravednosti, čija će primjena voditi intuitivno opravdanim sudovima u konkretnim slučajevima».²⁸ Ovdje se već uočava odstupanje od terminologije korištene u diplomskom radu, dok se u analizi procedurâ, etičkih zahtjevâ i mogućnosti razrješenja sukoba različitih koncepcija pokazuje temeljitim analitičkim filozofom. Kako ističe Gregory, mnogi su analitički filozofi Rawlsove generacije do

23 Usp. Jaspers, 1998: 186.

24 Rawls, 2000: LIII.

25 Usp. Gregory, 2007: 196-197.

26 Vidi: Rawls, 1951. (O samom radu vidi «Uvod» Miomira Matulovića u: Rawls, 1993: 1-8). U ovom je radu Rawls želio odrediti neke temeljne principe, najprije po pitanju kompetencije onih koji donose moralne sudove, zatim zadovoljavajuće objašnjenje konačnog dosega tih sudova, ali i formuliranje pravednih principa koji se mogu koristiti u slučajevima kada dolazi do sukoba interesa kako bi se odredilo koji od principa «u sukobu» ima određenu prednost. Temu ovdje načetu Rawls problematizira u: Rawls, 1998: 58-63. Ovdje ćemo samo spomenuti i njegov rad iz iste godine pod naslovom «Ramsey's «Basic Christian Ethics» u kojem kritizira Paula Ramseyja zbog nedostatnosti kriterijâ koje on navodi kao potrebne za kršćansku etiku, što treba povezati sa spomenutim radom o proceduri i kriterijima za odlučivanje u etičkim rasprama.

27 Rawls, 1993: 2. Matulović na istom mjestu nastavlja: «[O]no je jedan ekvilibrij, jer naši promišljeni sudovi i načela koincidiraju, a ono je reflektivno jer znamo koja načela naši sudovi potvrđuju i koje su pretpostavke njihovoga izvođenja».

28 Rawls, 1993: 2.

filozofije stigli upravo preko teologije, no tek je nekoliko filozofa današnjice zaokupljeno akademskom teologijom.

5. *Od njegove «A Theory of Justice»*

Povodom 35. godišnjice izlaska zasigurno najpoznatijeg Rawlsova djela, Linda Hirshman je «A Theory of Justice» nazvala «Biblijom liberalizma XX. stoljeća», koja je postala temeljac liberalne političke filozofije. Dok su Berlinova «Dva koncepta slobode» među esejima, Rawlsova «Teorija pravednosti» je među knjigama najutjecajnije djelo suvremene političke filozofije. Tim djelom preformulirao je koncept pravednosti («justice as fairness») u neokantovskim²⁹ i neokonstruktivističkim terminima, doprinoseći tako ne samo obrani već i oživljavanju političkog liberalizma. Rawlsov doprinos ide dakako i u smjeru religije, jednako kao i morala, čime je i zaslužio epitet jednog od «najeminentnijih moralnih i političkih filozofa našega doba» (M. Nussbaum). U prilog iznesenom mišljenju ide i činjenica kako je u gotovo cijeloj «Teoriji pravednosti» smatrao da se politika mora razumijevati u temeljno *moralnim* terminima. Iako je nijekao kako njegova teorija pravednosti predstavlja nadomjestak za religiju, ona će ipak otvoriti nove horizonte za razumijevanje slobode *unutar* same religije. Tu je slobodu Rawls branio u smislu osobne slobode savjesti kao ključne stvarnosti u «pravednom društvu razložnoga pluralizma». Njegova će pravednost tako zastupati strogu odvojenost Crkve od države, na čemu i počiva demokracija u Americi, štiteći ih jednu od druge. Kao takva, Rawlsova će teorija pravednosti često puta biti viđena s jedne strane kao doprinos, a s druge kao opravdanje sekularizacije religije u smislu njezine «privatizacije»³⁰ (primjerice Richard Rorty). Jedan od najznačajnijih doprinosa «Teorije pravednosti» jest odlučan raskid s mišljenjem kako su vrijednosni sudovi subjektivni i neprovjerljivi izrazi individualnih ili skupnih nagona, osjećaja i interesa, na temelju kojih nije moguće (iz)graditi opće i znanstveno valjane iskaze o stvarnosti. Naime dugo je bilo uvriježeno mišljenje kako *znanost* ima posla s

29 O odnosu Kanta i Rawlsa vidi: Neal, 1997: 49-70; Rodin, 2003; Posavec, 2004; Freeman, 2007b: 21-22. Ricoeur će također naglasiti Rawlsovo nerazumijevanje s jedne strane značenja Kantove praktične metafizike, a s druge točnog značenja juridičkoga kategoričkoga imperativa (usp. Ricoeur, 2007: 130.; 238-240). Izuzetno su važni za razumijevanje ovog odnosa tekstovi samoga Rawlsa o Kantu, osobito o njegovoj etičkoj teoriji, iz sredine sedamdesetih i početka osamdesetih godina prošloga stoljeća (vidi: Rawls, 1993: 11-23; Rawls, 2003a: 141-325; Rawls, 2004b).

30 Robert George u članku «Javna moralnost, javni um» (First Things, studeni 2006) ističe da su upravo Jürgen Habermas u Europi i John Rawls u Americi «možda najbolji primjeri sekularnih mislilaca». Stav obojice je kako postoji «dovoljno mjesta» za vjernike različitih pogleda koji mogu prihvatiti sekularne principe i norme koji bi trebali vladati političkim društvom u suvremenim pluralističkim demokratskim društvima. «Zaista», nastavlja George, «njihov cilj je ukazati na principe i norme koje se razložno može prihvatiti jednako od strane vjernika i nevjernika» (o ovome problematizira: Dworkin, 2006: 103-104; o raspravi između Habermasa i Rawlsa vidi: Matulović, 1996). Ovo liberalno gledište koje religioznost stavlja u sferu privatnoga života svoje utemeljenje ima u podjeli engleskog kršćanstva na mnogobrojne sljedbe, što u sebe uključuje i «korisnu posljednicu» - opću toleranciju. Povezanost ovih dviju stvarnosti najbolje se očituje u američkom «Prvom amandmanu», koji je upravo zbog pluralizma kršćanskih sljedbi državi zabranio donošenje bilo kakvog zakona koji bi uspostavio nekakvu «državnu vjeru» ili pak zabranio njezino ispovijedanje. Iz tog će razloga ovakvo liberalno gledište za društva s dominantnim religijama biti problematično ukoliko članovi te religije nisu tolerantni i egalitarni.

činjenicama, dok *etika* borbu vodi s vrijednostima, zbog čega će Friedman reći kako se s obzirom na pitanja vrijednosti ljudi mogu jedino svađati. Rawls je uveo metodu ispitivanja vrijednosnih sudova (metodu reflektivnog ekvilibrijuma) koja omogućuje moralno rasuđivanje ne samo u političkoj filozofiji.³¹

Unatoč mnogim iznešenim kritikama «Teorije pravednosti» Rawls je gotovo dvadeset godina kasnije istaknuo kako još uvijek prihvaća glavne temelje i brani središnja učenja tog djela. Ipak, danas bi vjerojatno dvije stvari obradio drugačije: (1) argumente iz prvobitnog položaja za dva principa pravednosti i (2) oštriju razliku između ideje o demokraciji utemeljenoj na posjedovanju imovine i ideje o državi blagostanja.³² Ovdje ističemo jedan istaknutiji prigovor «Teoriji pravednosti», kojem se i mi pridružujemo jer postaje sve aktualniji i privlači sve više pozornosti. Tiče se razložnog Rawlsova argumenta «da je društveni poredak pravedan i legitiman *jedino* onoliko koliko je usmjeren na ispravljanje nejednakosti». Problem³³ nastaje ako se u djelu od gotovo šest stotina stranica propušta raspraviti pitanje *nepravednosti* upravo ekstremnih razlika u bogatstvu i siromaštvu između pojedinih društava, jer je njegov pristup čvrsto utemeljen na zamisli da je jedinica odlučivanja o tome što je pravedno odnosno nepravedno nešto poput današnje nacionalne države. Rawlsova metoda ide za time da utvrdi prirodu pravednosti, a tom se metodom žele ispitati ona načela koja bi ljudi izabrali ako bi se njihov izbor odvijao u uvjetima koji im onemogućuju da išta znaju o tome koji će društveni položaj zauzeti (tzv. «veil of ignorance»), odnosno ljudi moraju birati, a da sami o sebi ne znaju jesu li bogati ili siromašni, jesu li pripadnici nadmoćne etničke većine ili manjine, religiozni ili ateisti i slično. Gledano globalno, jedna bi činjenica trebala ostati nepoznata svima koji biraju: jesam li pripadnik bogate nacije Sjedinjenih Američkih Država ili siromašne nacije Haitija. A to svakako nije isto. Rawls jednostavno, ističe Singer, pretpostavlja da svi koji biraju pripadaju istom društvu i da izabiru načela kojima će ostvariti pravednost *unutar* tog društva. Time njegova teorija postaje *ravnodušna* po pitanju posljedica «nečega tako kontingentnog kao što je činjenica s koje strane nacionalne granice netko živi», što je donekle htio razraditi u međunarodno-pravnom nacrtu «Pravo narodâ», u kojem je želio ispraviti jedan od najkontroverznijih prigovora njegovoj političkoj teoriji, a to je primjenjivost takve jedne «sveobuhvatne» teorije na međunarodnoj političkoj sceni.³⁴

31 Usp. Matulović, 1999: 406; Matulović, 2000: 556-557. O «reflektivnom ekvilibrijumu» vidi: Rawls, 2000: 7-8; Rawls, 2003b: 29-32; kao i pojašnjenja: Freeman, 2007b: 29-42.

32 O ovome osobito raspravlja u: Rawls, 1998: 7-12.

33 Za ovaj prigovor vidi: Singer, 2005: 8-9; 38-40; 176-180. U kratkom, ali konciznom eseju pod naslovom «O jednakosti» neposredno nakon objavljivanja «Teorije pravednosti» jedan od vodećih neokonzervativaca Irving Kristol raspravlja upravo o ovom «glavnom argumentu» Rawlsova djela (Kristol, 2004: 177-190). Pitanje jednakosti, odnosno točnije rečeno «ispravljanja nejednakosti», na svojoj težini dobiva osobito pojavom tzv. «novog kapitalizma», tj. kapitalizma «nove kategorije lešinarskih fondova ... grabežljivih investicijskih fondova s golemim apetitom koji raspolažu divovskim kapitalom», čime se rascjep između bogatih i siromašnih još više produbljuje (usp. Ramonet, 2007; upućujemo i na mišljenje: Monbiot, 2006: 15-52; o društvenoj stratifikaciji hrvatskoga društva vidi primjerice: Malenica, 2007: 113-169). O glavnim prigovorima «Teoriji pravednosti» sažeto vidi: Matulović, 2000: 558-562.

34 O ovome vidi dobru i sažetu studiju: Brown, 2000, kao i «Pogovor» Miomira Matulovića u: Rawls, 2004a: 205-220. Ova će tema svakako biti zasebno obrađena u budućem radu.

6. K «Političkom liberalizmu»

Iako je «Politički liberalizam» svojevrsna razrada načela iznešenih u «Teoriji pravednosti», u njemu Rawls uvodi važne distinkcije koje prije nisu bile prisutne, te predstavljaju popriličan odmak u odnosu na prijašnje stavove.³⁵ Treba imati na umu kako je «Teorija pravednosti», kojoj je i sâm autor priznao nepotpunost, imala određene nedostatke i nedorečenosti, što je rezultiralo daljnjim razvojem ideja u kasnijim djelima, kako bi se prethodne mane odstranile ili barem umanjile. U «Političkom liberalizmu» Rawls tumači koju bi ulogu koncept pravednosti trebao imati u demokratskim društvima i u životu njegovih građana. Čineći to, «Politički liberalizam» izričito obrađuje odnos religije i demokracije, kao i uvjete za njihovo usuglašavanje. Rawls uočava suprotnosti «između obuhvatnih filozofskih i moralnih doktrina te koncepcija koje su ograničene na domenu političkoga», čime će uvažiti stvarnost mnogostrukih utemeljenja mišljenja, što nije slučaj s «Teorijom pravednosti».³⁶ U «Političkom liberalizmu» on pravednost kao pravičnost u odnosu na «Teoriju pravednosti» ne shvaća više kao obuhvatnu *moralnu* koncepciju, već kao *političku*, čime opravdava i sâm naslov djela. Nešto ranije će Rawls najaviti osnovnu zamisao: «Ideja je da u ustavnoj demokraciji *javna* koncepcija pravednosti treba biti, koliko je god to moguće, neovisna o spornim filozofijskim i vjerskim učenjima».³⁷ Istaknuti problem u «Teoriji pravednosti» bila je zamisao dobro uređenoga društva «koje je shvaćeno kao društvo u kojem svi njegovi građani podržavaju pravednost kao pravičnost na osnovi obuhvatnog *moralnog* učenja». Time se gubi iz vida, kaže Rawls, stvarnost pluralizma u modernom demokratskom društvu, ne samo obuhvatnih filozofijskih, moralnih i vjerskih učenja već i suprotstavljenih učenja koja su ipak razložna (tzv. «razložni pluralizam»), što sada želi ispraviti. Kao glavni problem pravednosti kao pravičnosti u «Političkom liberalizmu»³⁸ postavlja se tako *stabilnost* takvoga društva s temeljnim pitanjem: kako je moguće da se tijekom vremena održi stabilno pravedno društvo slobodnih i jednakih ljudi koji su duboko podijeljeni u svojim razložnim filozofijskim, moralnim i vjerskim učenjima!? U

35 Sâm će Rawls priznati kako je u odnosu na «Teoriju» izmijenio svoje poglede o brojnim pitanjima, a nema sumnje da postoje i druga pitanja o kojima su se njegovi pogledi izmijenili na načine na koje i sam nije bio svjestan. Ti su odmaci napravljeni u tri predavanja o Kantovu moralnom konstruktivizmu (usp. Rawls, 1993: 27, 46; Rawls, 2004b). Mnogi autori se naime slažu kako je Rawls ispravio nedostatke «Teorije» i izložio nove i doradene formulacije na temelju originalnih teza u esejima i radovima skupljenim upravo u «Političkom liberalizmu» i njegovim «Collected Papers».

36 Usp. Pogge, 2007: 26; Rawls, 2000: XIII. Najopsežnija studija o «Političkom liberalizmu» u nas: Matulović, 2000.

37 Tu promjenu u odnosu na prijašnje stavove Rawls nagovještava 1983. godine svojim radom «Pravednost kao pravičnost: politička, ne metafizička» (vidi: Rawls, 1993: 25-51; ovdje: 27). Ovdje na površinu izvire problem svojevrsnoga «shizoidnog stanja» u Rawlsovu političkom (ne metafizičkom!) konceptu osobe, jer kako drugačije objasniti činjenicu privatne iskrene vjere u određenu religijsku doktrinu, a javno, kao politički građanin, razmišljajući o politici, stavljati po strani svoja najdublja uvjerenja!? O ovome vidi: Kurelić, 2003. Za ovu opasku zahvaljujem pozornosti prof. Russella Hittingera i njegovu retoričkom pitanju: «Je li čovjek koji je samo tolerantan prema homoseksualnim parovima poželjan politički građanin Rawlsova društva!?»

38 Usp. ovaj dio u: Rawls, 2000: 8-9. O problemu stabilnosti u Rawlsovoj teoriji vidi: Matulović, 1999: 411-422.

odnosu na neka prijašnja vremena, reći će Rawls, kada su vjerske doktrine «bile navodna osnova društva», danas vrijede načela ustavne vladavine koja mogu prihvatiti svi građani, bez obzira na njihovo vjersko stajalište. Zato će istaknuti potrebu da u raspravljanju o fundamentalnim *političkim* pitanjima u javnom životu obuhvatna filozofska i moralna gledišta uzmaknu, što primjenjuje u «Političkom liberalizmu». Osobito će biti intrigantna rasprava oko toga je li primjerice pravo na pobačaj sukladno s političkim idejama dobra liberalnih pluralističkih država kako ih vidi Rawls.³⁹ Tako će Rawlsova politička koncepcija pravednosti apstrahirati od primjerice pitanja o moralnom statusu embrija, smatrajući da su političke vrijednosti poput tolerancije i ravnopravnosti žena «dovoljna osnova za zaključak da žene trebaju biti slobodne odlučivati hoće li pobaciti ili ne», dok se država ne bi trebala određivati u moralnom sporu o tome kada započinje ljudski život.⁴⁰ Treba istaknuti kako se «zaključni» Rawls vraća religijskim i moralnim pitanjima u svom djelu «Preispitivanje ideje javnoga uma»⁴¹, gdje će se osobito baviti odnosima religije i demokracije u konceptu javnoga uma, priznavajući religiji važno mjesto i u suvremenom društvu koje je obilježeno pluralizmom religijskih učenja.

7. Zaključno promišljanje

Čini se kako ne postoji nikakav imanentan sukob religije i liberalne demokracije, osim ukoliko je religija *netolerantna* i *neegalitarna*. Religija, reći će Fukuyama, ne samo da nije prepreka demokraciji već je i njezin poticaj.⁴² Na tragu upravo ovih dvaju zahtjeva – tolerantnosti i egalitarnosti - stoji i djelo Johna Rawlsa, koji nije nijekao važnost i ulogu religije u društvima liberalne demokracije, već je tražio odgovarajuće mjesto za sve, pa tako i religijske obuhvatne doktrine. Religija u misli Johna Rawlsa tek je na prvi pogled skrivena tema, jer je temeljni problem njegove teorije pravednosti *društvena* struktura. Pa ipak, «razložne vjerske, filozofske i moralne doktrine» zauzimaju važno mjesto u misli «zreloga» i «zaključnoga»

39 Usp. Rawls, 2000: 218, bilj. 32; osobito: Dombrowski, 2001: 121-134; Matulović, 2000: 572-574; Zelić, 2007. Što se tiče ovoga posljednjeg rada, treba istaknuti kako je on koncizno i temeljito napisan, no sa zaključcima koji se oslanjaju više na rad J. J. Thomson u okvirima Rawlsova «javnog uma». Ipak, smeće se s uma da se anglosaksonsko-sjevernoamerički vid odnosa religije i politike ne može jednostavno prenijeti na kontinentalno-europsko stanje rasprave, što se temelji na dubokim povijesnim razlikama (o ovoj problematici vidi: Metz, 2004: 259-293).

40 Usp.: Matulović, 2000: 572-573. Čini se da Rawls ovdje zastupa svojevrсни moralni relativizam i relativizam istine, no treba imati na umu da on ovdje uopće ne želi zalaziti u etičko-moralne ili filozofske diskusije o početku ljudskoga života ili statusu ljudskoga embrija. On se ovdje kreće u domeni «političkoga, ne metafizičkoga», pa će i iznešene argumente trebati tumačiti drugačije (o ovome vidi: Kulenović, 2003). O raspravi između katolicizma i liberalizma općenito vidi: Matulović, 1999: 422-429.

41 Osobito vidi: Rawls, 2004a: 170-204. O ovom zadnjem eseju u kojem raspravlja o koncepciji dobro uređenoga ustavnoga demokratskog društva vidi zanimljive opaske o odnosu liberalizma i komunitarizma u: Pažanin, 2001: 265-279. Inače, u posljednjem objavljenom intervjuu Rawls je svoj povratak religiji i religioznim pitanjima obrazložio zaokupljenošću povijesnim preživljavanjem ustavne demokracije. Religiozna je vjera važan aspekt američke kulture i činjenica američkoga političkog života. Stoga je pitanje: kako mogu religijske i sekularne doktrine svih vrsta u ustavnoj demokraciji funkcionirati i surađivati zajedno u vođenju razložno pravedne i učinkovite vlasti.

42 Fukuyama, 1994: 389-390.

Rawlsa, jer je jedno od njegovih temeljnih pitanja bilo: «[K]ako 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?»⁴³ Politički liberalizam, kako ga vidi Rawls, mora razraditi političke koncepcije političke pravednosti za ustavni demokratski režim, koju će bilo vjerske, bilo nevjerske razložne doktrine slobodno prihvatiti. Time politički liberalizam nema namjere zamijeniti te doktrine, već se namjerava na jednak način razlikovati i od jednih i od drugih, te biti prihvatljiv za obje. Stoga reći da je religija u Rawlsovoj misli slabo zastupljena neće odgovarati onome što nalazimo ne samo u njegovu diplomskom radu već i u promijenjenom ali ipak konciznom obliku, kakav je za očekivati od analitičkog filozofa, u «Teoriji pravednosti» i «Političkom liberalizmu». U «Preispitivanju ideje javnog uma» pod naslovom «Ideja religije i javnog uma u demokraciji» «zaključni» će Rawls «poručiti» svim članovima društvene strukture: «Dok se ni od koga ne očekuje da dovede svoju vjersku ili nevjersku doktrinu u opasnost, svatko se od nas treba jednom za svagda odreći nade da će se ustav izmijeniti tako da se ustanovi prevlast naše vjere ili da će se naše obveze ograničiti kako bi se osigurao njen utjecaj i uspjeh». To bi bilo, nastavlja, «nespojivo s idejom osnovnih sloboda za sve slobodne i jednake građane kad bi se takve nade i ciljevi zadržali»⁴⁴, jer će kriterij pravednosti u konačnici biti suglasnost koju možemo postići glede *najopćenitijih* načela našega suživota i pravila pomoću kojih taj suživot uređujemo (Stres). Misli što ih je ovaj vrsni intelektualac iznio svakako nas ne približavaju rješenju brojnih pitanja odnosa suvremene politike i religije te mjesta i uloge religije u suvremenom političkom diskursu, ali nas svakako uvode u koncizniju i sustavniju analizu tih odnosa za koje tek moramo pronaći primjereno rješenje. U vremenu kada ekonomija ima realnu moć, a politika tek simboličku važno mjesto u diskursu politike i političke filozofije, treba zauzeti mišljenja koja nas često puta neopravdano dijele, kako bismo «energijom zablude», kako to opisuje Šklovski, došli do optimalnog rješenja gorućih problema suvremenoga društva. Unatoč svim prigovorima Rawlsu i njegovoj teoriji, jedna će stvar čini se ostati neprijeporna, a nama epitaf razmišljanja: cijeli svoj život Rawls je bio zaokupljen pitanjem može li i kojoj (temeljnoj) vrijednosti ljudski život biti posvećen, odnosno je li moguće ljudskim bićima, bilo individualno bilo kolektivno, živjeti na način koji bi za njih bio *vrijedan* (ili, kantovski rečeno, da postoji vrijednost u životu ljudskih bića na zemlji).⁴⁵

43 Rawls, 2000: XXXIII; Rawls, 2004a: 170.

44 Rawls, 2004a: 170-174 (ovdje: 172).

45 Usp. Pogge, 2002: 26; Rawls, 2000: LIII.

RELIGION IN THE THOUGHT OF JOHN RAWLS

Josip Berdica

Summary

Although he may be the most influential political philosopher of the twentieth century, Rawls' thought on religion has not been sufficiently studied, neither in foreign nor in domestic scholarly works. This is a consequence of the preconception that Rawls focuses mainly on topics which do not deal with the relationship between politics and religion. On the contrary, the relationship between religion and politics, as Rawls sees and interprets it, is at the core of the problem which liberalism as a philosophical view has endeavoured to solve for centuries. He takes an authentic interest in these problems and reflects upon them thereby attempting to offer a satisfactory solution, but nevertheless leaving many open questions for those who will make a similar attempt in the future. To say that religion is poorly represented in Rawls' thought does not coincide with the evidence in his works, particularly as regards the recently discovered diploma essay of this unorthodox thinker. The thoughts which he puts forth not only bring us closer to resolving numerous issues dealing with the relationship between modern politics and religion and regarding the place and role of religion in modern political discourse, but they also point to a more concise and systematic analysis of these relationships for which we have yet to find adequate solutions.

Key words: religion, politics, liberalism, Rawls

Literatura

- Brown, Chris, 2000: «John Rawls, "The Law of Peoples," and International Political Theory», *Ethics & International Affairs*, (14), 1.
- Dombrowski, Daniel A., 2001: *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*, State University of New York Press, New York.
- Dworkin, Ronald, 2006: *Is Democracy Possible Here: Principles for a New Political Debate*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- Freeman, Samuel, 2007a: *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford University Press, New York.
- _____, 2007b: *Rawls*, Routledge, London-New York.
- Fukuyama, Francis, 1994: *Kraj povijesti i posljednji čovjek*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb.
- Gregory, Eric, 2007: «Before the Original Position: The Neo-Orthodox Theology of the Young John Rawls», *Journal of Religious Ethics*, (35), 2.
- Harris, Sam, 2007: *Pismo kršćanskoj naciji*, Izvori, Zagreb.
- Hoping, Helmut, 1998: «Rastanak sa svemogućim Bogom?: Bilješke o jednoj aktualnoj diskusiji», *Svesci*, 93.
- Jaspers, Karl, 1998: *Duhovna situacija vremena*, Matica hrvatska, Zagreb.
- Kierkegaard, Søren, 2007: *Vježbanje u kršćanstvu*, Verbum, Split.

- Kristol, Irving, 2004: *Neokonzervativizam: Autobiografija jedne ideje*, Algoritam, Zagreb.
- Kulenović, Enes, 2003: «Ratzinger protiv Rawlsa: propast preklapajućega konsenzusa», *Politička misao*, (40), 1.
- Küng, Hans, 2006: *Postoji li Bog? – Odgovor na pitanje o Bogu u Novome vijeku*, Ex libris, Rijeka.
- Kurelić, Zoran, 2003: «Pretpostavlja li Rawlsova koncepcija preklapajućega konsenzusa individualnu shizofreniju», *Politička misao*, (40), 1.
- Malenica, Zoran, 2007: *Ogledi o hrvatskom društvu*, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb.
- March, Andrew F., 2007: «Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and "Overlapping Consensus"», *Ethics & International Affairs*, (21), 4.
- Martinich, A. P., 2000: «Religion, Fanaticism, and Liberalism», *Pacific Philosophical Quarterly*, (81).
- Matulović, Miomir, 1986.: *Jezik, pravo i moral: filozofija prava Herberta Harta*, Izdavački centar Rijeka, Rijeka.
- _____, 1996: «Rasprava Habermas-Rawls», *Politička misao*, (33), 1.
- _____, 1999: «Nudi li Rawlsov politički liberalizam mogućnost konsenzusa?», *Liberalizam i katolicizam u Hrvatskoj*, II. dio, prir. Hans-Georg Fleck, Zaklada Friedrich Naumann, Zagreb.
- _____, 2000: «Rawlsov Politički liberalizam», *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci*, (21) 2.
- Metz, Johann Baptist, 2004: *Politička teologija: 1967.-1997*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb
- Moltmann, Jürgen, 2004: *Raspeti Bog: Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, Ex libris, Rijeka.
- Monbiot, George, 2006: *Doba dogovora: Manifest za novi svjetski poredak*, Algoritam, Zagreb.
- Neal, Patrick, 1997: *Liberalism and Its Discontents*, New York University Press, New York.
- Pavić, Željko, 2007: «"Crux probat omnia!" ili Propast ontoteologije pred križem», *Bog pred križem: Zbornik u čast Jürgena Moltmanna*, prir. Zoran Grozdanov, Ex libris, Rijeka.
- Pažanin, Ante, 2001: *Etika i politika: Prilog praktičnoj filozofiji*, HFD, Zagreb
- Pogge, Thomas, 2007: *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, Oxford University Press, New York.
- Posavec, Zvonko, 2004: «Rawls – Kant», *Politička misao*, (41), 3.
- Primus, Richard A., 2004: *The American Language of Rights*, CUP, Cambridge.
- Putnam, Hilary, «John Rawls», *Proceedings of the American Philosophical Association*, (149), 1.

- Quinn, Philip L., 1995: «Political Liberalisms and Their Exclusions of the Religious», *Proceedings of the American Philosophical Association*, (69), 2.
- Ramonet, Ignacio, 2007: «Novi kapitalizam», *Le Monde Diplomatique*, hrv. izdanje, (4), 11.
- Rawls, John, 1951: «Outline of a Procedure for Ethics», *The Philosophical Review*, (60), 2.
- _____, 1993: *O liberalizmu i pravednosti*, prir. Miomir Matulović, HKD Rijeka, Rijeka.
- _____, 1998: *Teorija pravde*, CID i Službeni list, Beograd.
- _____, 2000: *Politički liberalizam*, KruZak, Zagreb.
- _____, 2003a: *Lectures on the History of Moral Philosophy*, prir. Barbara Herman, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London.
- _____, 2003b: *Justice as Fairness: A Restatement*, ur. Erin Kelly, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London.
- _____, 2004a: *Pravo narodâ i «Preispitivanje ideje javnog uma»*, KruZak, Zagreb.
- _____, 2004b: «Kantovski konstruktivizam u moralnoj teoriji», *Politička misao*, (41), 3.
- Ricoeur, Paul, 2007: *Reflections on the Just*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Rodin, Davor, 2003: «Zašto Rawls nije kantovac?», *Politička misao*, (40), 1
- Scola, A.; Marengo, G.; Prades López, J., 2003: *Čovjek kao osoba: Teološka antropologija*, KS, Zagreb.
- Singer, Peter, 2005: *Jedan svijet: Etika globalizacije*, Ibis grafika, Zagreb.
- Zelić, Nebojša, 2007: «Javni um i pravo na pobačaj», *Politička misao*, (44), 2.