

BIBLIOTEKA FRONESIS

---



*Michal Sládeček*

---

*POLITIČKA ZAJEDNICA*  
*Koncepcija političke zajednice*  
*u liberalno-komunitarnom sporu*

Institut za filozofiju i društvenu teoriju  
I. P. „Filip Višnjić“  
Beograd, 2008.

Objavljivanje ove knjige omogućilo je Ministarstvo za nauku i tehnološki razvoj Republike Srbije finansiranjem naučno-istraživačkog projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu – *Regionalni i evropski aspekti integrativnih procesa u Srbiji: civilizacijske pretpostavke, stvarnost i izgledi za budućnost* (br. 149031).

# Sadržaj

---

## *I Uvod*

1. Pojam zajednice	7
2. Društvo, udruženje i zajednica	10
3. Politička zajednica	13
4. Ideja političke zajednice: istorijat	15
5. Ideja zajednice u debati liberalizma i komunitarizma	21

## *II John Rawls: politička zajednica ili dobro uređeno društvo?*

1. Rawls i pitanje zajednice	27
2. Komunitaristička kritika i Rawlsovi odgovori	32
3. Dva moralna svojstva ličnosti	37
4. „Socijalna unija socijalnih unija“ u uslovima pluralizma	42
5. Teorija pravde kao samostalno gledište	49
6. Zaključak: distributivna pravda i građanska jednakost kao uslovi zajedništva	58

## *III Dworkinova liberalistička teorija zajednice*

1. Zajednica kao liberalistički ideal	67
2. Zajednica kao subjekt i dužnosti iz udruživanja	70
3. Liberalna politička zajednica	77
4. Pravo kao integritet	83
5. Dva shvatanja demokratije	91
6. Zaključna razmatranja	97

<i>IV Robert Nozick: utopija u libertarijanskoj perspektivi</i>	
1. Opšta Nozickova pozicija	101
2. Utopijsko društvo	105
3. Imanentne teškoće i kritike	111
<i>V Michael Walzer: zajednica unutar područja pravde</i>	
1. Složeni egalitarizam i pluralizam dobara	119
2. Nepravda, nejednakost i grupna pripadnost	124
3. Liberalizam i neliberalne zajednice	127
4. Moralitet i etički život	135
5. Etika i politička zajednica	143
6. Zaključak: građanstvo, politička zajednica i kontradikcije Walzerove pozicije	148
<i>VI Republikanski komunitarizam Michaela Sandela</i>	
1. Komunitarizam i granice liberalističkog subjekta	157
2. Američka istorija kao propadanje republikanizma	163
3. Kakav komunitarizam?	173
4. Moralni argument	185
<i>VII Macintyre o identitetu etike i politike</i>	
1. Macintyreova etička polazišta: kontekstualnost, praksa, kooperativne vrline	197
2. Liberalizam kao tradicija	202
3. Država i politika lokalnih zajednica	211
4. Zaključna razmatranja	218
<i>VIII Zaključak</i>	225
<i>Napomena</i>	235
<i>Literatura</i>	236
<i>Summary</i>	246

---

## Uvod

### 1. Pojam zajednice

Istoričar Hobsbawm je u svojoj knjizi *Doba Ekstrema* zabeležio: „Reč 'zajednica' nikad se nije manje razlučivo i praznije upotrebljavala nego u decenijama kada su se zajednice u sociološkom smislu teško mogle pronaći u stvarnom životu.“<sup>1</sup> Kada razmišljamo o zajednici, suočeni smo sa mnoštvom oblika udruženja različitog nivoa opštosti i sa nejedinstvenim skupom karakteristika. Postalo je uobičajeno da se govori ne samo o porodičnoj, religijskoj i etnokulturalnoj zajednici, nego i o lingvističkoj, poslovnoj, naučnoj itd. I sam pojam političke zajednice se primenjuje na više nivoa, tako da se govori o međunarodnoj zajednici, nacionalnoj zajednici, kao i o mnoštvu regionalnih zajednica postojećih unutar jednog političkog sistema. Osim u kolokvijalnom govoru, ovaj se pojam naročito frekventno upotrebljava u političkom diskursu, sa karakterističnom sveobuhvatnom primenljivošću i, konsekventno tome, bezobalnošću i mutnim značenjem.

Konačno, ovaj je pojam ušao u upotrebu u različitim granama filozofije – u postkuhnovskoj filozofiji nauke se govori o naučnoj zajednici, u postwittgensteinovskoj teoriji saznanja i teoriji značenja se uvode pojmovi epistemičke i jezičke zajednice. Imajući u vidu da je reč o inherentno sociološkom konceptu, odnosno da je zajednica

---

<sup>1</sup> Hobsbawm, E., *The Age Of Extremes*, Abacus, London, 1994, str. 428.

prevashodno predmet interesovanja društvene teorije, sa stanovišta političke filozofije je ovaj pojam duže vreme stajao u senci drugih preovlađujućih tema. Do vidokruga ga dovodi tek spor komunitarizma i liberalizma i stoga je ideja političke zajednice u ovoj knjizi izložena kroz rasprave o tri liberalistička (Rawls, Dworkin, Nozick) i tri komunitaristička (Walzer, Sandel, Nozick) teoretičara. Ipak, pri ovakvom nacrtu nije reč o pukoj simetriji u kojoj svakoj liberalnoj odgovara po jedna komunitaristička kritika. Štaviše, podela koja se u planu sugerira, tj, podela na striktno liberalističke i striktno komunitarističke koncepcije političke zajednice, pokazaće se u toku rasprave kao problematična.<sup>2</sup>

Ideje slobode i jednakosti, odnosno prva dva gesla Francuske revolucije, bile su tokom dugog perioda dominantni predmet teorijskih rasprava. To nije bio slučaj i sa trećim geslom: bratstvo kao sinonim za zajedništvo bilo je, po mišljenju kritičara, neopravdano zapostavljeno, ili ga je tematizovao uži krug autora, uglavnom konzervativne provenijencije.<sup>3</sup> Zajedništvo je bilo tretirano kao ideal koji proističe iz nostalgije za jasno utvrđenim poretkom i jedinstvenom, čvrstom hijerarhizacijom vrednosti, što ga je činilo sumnjivim sa stanovišta revidiranja vrednosti i nestankom ili krajnjim dovodeњem u pitanje statusa tradicionalnih zajednica, poput porodice, gilde i verskih skupština. Zajednica kao projekcija „svete porodice“, ujedinjene u opštoj saglasnosti oko najbitnijih moralnih i društvenih pitanja kroz asimptotičko približavanje ka jedinstvu humaniteta, sadrži, u uslovima razložnog neslaganja, potencijalno represivne

---

<sup>2</sup> Pošto je za razjašnjenje debate neophodan informativni prikaz teorijskih postavki autora u sporu, svako od poglavlja sadrži izlaganje osnovnih stanovišta pojedinih autora s jedne, i „specijalizovanu“ analizu shvatanja političke zajednice kod svakog od datih autora s druge strane. Stoga je, barem prema mojim očekivanjima, pojedine delove teksta moguće čitati kao uvod u liberalističko-komunitarnu debatu (i uvod u političku filozofiju svakog od datih autora), a druge kao posebno-stručno konceptualno istraživanje političke zajednice.

<sup>3</sup> Upor. Kymlicka, W., „Community“, u: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 1993; A. Sprangers Jr. „Communitarian Liberalism“, u: *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, ur. Etzioni, A., University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1995.



posledice suzbijanja pluralizma i ugrožavanja lične autonomije. Kao poredak u kojem se vrednost individue obračunava prema njenom doprinosu opštem dobru, zajednica je delovala odbojno ne samo libertarijanskoj, nego i liberalno-egalitarničkoj strani.

Pojam zajednice ne poseduje samo deskriptivno značenje, već u određenim kontekstima sadrži i jaku vrednosnu konotaciju. Kao osnovni predmet debate liberala i komunitarista zajednica se često javlja kao nejasan pojam i neodređen ideal. Indikativno je da se u naslovima brojnih publikacija čija je tema zajednica nalaze reči „po-traga“ i „traganje“ („quest“ i „search“), što svedoči o tome da oko smisla ideala zajedništva postoje različita gledišta. Prema Masonu, zajednica spada u suštinski sporne pojmove, što znači da nije reč o konfuziji oko značenja nastaloj usled različitog smisla koje osobe dodeljuju određenom pojmu, nego o neslaganju koje izvire iz same prirode pojma. U osnovi takvog koncepta leži otvorenost prema beskonačnoj raspravi, beskrajnim interpretacijama oko značenja i vrednosne valence datog pojma.<sup>4</sup>

Upravo ova spornost pojma zajednice uzrok je njegove široke upotrebe u ideološke svrhe. Zajednica je bila *trademark* desnih političkih opcija, najčešće orijentisanih na glorifikaciju tradicionalnih odnosa u malim zajednicama, kao što su porodični ili odnosi u provinciji neinficiranoj građanskim životom, sa njihovim socijalnim vrednostima. Bez obzira na ukazivanje na posledice raspada zajednica i utopijski aspekt njenog naknadnog rekonstituisanja, kakav nalazimo kod autora marksističke orijentacije, kao i kod širokog kruga liberala, ovaj pojam se sve češće koristi u vokabularu partija levog centra integrišući se sa standardnim diskursom prava. Realizacija pojedinačnih i kolektivnih prava, distributivna pravda, kao i republi-

---

<sup>4</sup> Mason, A., *Community, Solidarity, and Belonging: Levels of Community and their Normative Significance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, str. 18-20. Sa ovim mišljenjem slaže se i Little, koji govori da pojam zajednice karakteriše odsustvo jasne definicije. (Upor. Little, A., *The Politics of Community: Theory and Practice*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2002, str. 1.) Nešto je oprezniji Delanty, koji smatra da je neodređenost značenja generička osobina većine socioloških pojmova. Upor. O tome Delanty, G., *Community*, Routledge, London and New York, 2003, str. 2.

kanski oblik demokratije često se prezentuju kao vrednosti zavisne od duha zajedništva i uzajamnosti kod građana.<sup>5</sup>

## 2. Društvo, udruženje i zajednica

Polazna tačka ispitivanja pojma zajednice uobičajeno počiva u Tönniesovom razlikovanju zajednice (*Gemeinschaft*) i društva (*Gesellschaft*), pri čemu prvi pojam podrazumeva neposredno udruženje, zasnovano na neinstitucionalizovanoj interakciji proistekloj iz zajedničkih ciljeva i koncepcija dobra, dok drugi pojam označava organizaciju osoba sa različitim interesima i vrednosnim stavovima, koja je regulisana principima prava.<sup>6</sup> Kada se posmatra u relaciji sa zajednicom, društvo predstavlja širi skup osoba, unutar kojeg zajednice i udruženja koegzistiraju u uslovima međusobne konkurencije i konflikta. Pošto je, kako se često naglašava, društvo sfera samointeresa, odnosno mreža odnosa u koju pojedinci pristupaju i udružuju se zbog realizovanja ličnih preferencija, zajednice u društvu postoje kao relativno nezavisne, neretko kompetitivne grupe, ali koje su upućene na saradnju i prihvaćeni *modus vivendi*. Ova je koegzistencija pri tome regulisana određenim pravilima, čiji je cilj izbegavanje nasilnih rešenja, uz neizostavnu ulogu autoriteta države i njenih institucija pri medijaciji konflikata.

---

<sup>5</sup> Osim konzervativizma i nacionalnog romantizma, komunitarni diskurs je tradicionalno karakterističan za marksističke i anarhističke teorije. Pojmovi zajednice, zajedništva, komunalne solidarnosti, uzajamnosti i opšteg dobra deo su političkog diskursa najrazličitijih orijentacija. Little primećuje da ideološka elastičnost pojma zajednice čini od njega kontinuirano uticajnu ideju u savremenoj politici. Upor. Little, A., *The Politics of Community*, str. 75.

<sup>6</sup> Savremene analize umesto teritorijalne bliskosti i licem-u-lice odnosa kao integraciono obeležje zajednice uzimaju poseban simbolički identitet, odnosno zajednički skup značenja koji deli određena skupina pojedinaca, a na osnovu kojeg se ta skupina identifikuje kao zajednica. Zajednice su „zamišljene“ celine, odnosno simbolički konstrukti. Takođe, tönniesovske zajednice kao asocijacije licem-u-lice su najčešće ekskluzivističke i nazadnjačke – stoga radikalni pluralisti (Jordan, Gorz, Young, Mouffe) smatraju da ne treba promovisati unitarnu zajednicu, nego da pojedince treba posmatrati kao pripadnike različitih udruženja i zajednica, tj. kao deo civilnog društva.

Pošto se društvo može posmatrati kao „udruženje pojedinaca, grupa i zajednica“, neophodno je preliminarno povući dalju distinkciju između zajednice i udruženja (ili asocijacije osoba). Udruženje se sastoji od pojedinaca čije se skupno ili zajedničko delanje sastoji u unapređivanju (ličnog) interesa svake osobe. Kao dobrovoljno i usmereno ka cilju, ono je koordinisano ugovorenim pravilima i ima svoje važenje samo ukoliko su osobe dale svoj pristanak na proceduru i pravila igre, odnosno ukoliko su pod obavezom proisteklom iz stvarnog ili hipotetičkog ugovora. Zajednica se razlikuje od udruženja po tome, jer nije zasnovana isključivo na ličnom interesu i ekonomskoj dobiti. Pošto je kod obe asocijacije reč o grupi osoba međusobno povezanih zajedničkim interesima i preferencijama, kao i zajedničkom delatnošću upućenom ka ostvarivanju svojih interesa i preferencija, na nivou uobičajenog shvatanja zajednice međusobna razlika je pre u stepenu, no u vrsti asocijacije. U ovom uobičajenom smislu pojam zajednice ima neodređene granice.<sup>7</sup>

Preliminarna razlika zajednica i udruženja počiva u tome što članovi zajednice dele određeni skup vrednosti, imaju istovetan ili srodan način života, identifikuju se sa grupom i njenim praksama i međusobno se priznaju za članove grupe. Prema pojedinim autorima, identitet zajednice ne mora da čini sveobuhvatna doktrina u Rawlsovom smislu. Članovi mogu biti okupljeni oko određenih ciljeva ili vrednosti a da ne dele u potpunosti način života i ne opravdavaju na istovetan način određene vrednosti oko kojih se konstituiše zajedništvo. Ipak, pojedini tumači smatraju da i kod samog Rawlsa nailazimo na uobičajeni koncept zajednice, i to u ideji dobro uređenog društva kao „socijalne unije socijalnih unija“. Ciljevi koji su zajednički građanima, a to su pravednost i održavanje pravičnih institucija, čini od ovoga društva zajednicu. Vrednost ove zajednice je za Rawlsa, kao i za brojne liberalne, neinstrumentalna, pošto društvena kooperacija koja leži u osnovi dobro uređenog društva jeste vredna nezavisno od neposredne koristi koju pojedinci stiču udruživanjem.

Druga grupa autora, pak, zamera ovom uobičajenom poimanju zajednice da ono nejasno distingvira zajednicu od udruženja i da je

---

<sup>7</sup> Upor. Mason, A., *Community, Solidarity, and Belonging*, str. 25. i 26, i njegovo razlikovanje pojma zajednice u uobičajenom i moralizatorskom značenju.

vrednost zajednice neinstrumentalna u netrivialnom smislu. Prema ovim autorima, zajednica postoji tamo gde se javljaju vrline poput prijateljstva, dobrovoljnosti i uzajamne brige. Osim pomenutih aspekata zajednice (zajedničke vrednosti, način života, identifikacija sa grupom i priznavanje drugih kao članova), prošireni ili „moralizatorski“ pojam obuhvata još dva dodatna uslova. Prvi je solidarnost između članova grupe, a drugi uslov zajednice jeste nepostojanje sistematske eksploatacije ili sistematske nepravde.<sup>8</sup> Stoga je ovaj drugi pojam zajednice vrednosno opterećen i kao takav kritički, nasuprot prvom pojmu koji je eksplanatoran. Mogli bismo primetiti da ovo prošreno ili „moralizatorsko“ određenje sadrži izvesne egalitarnističke elemente, kao što bi se u njemu moglo razlikovati liberalističko, socijalističko, feminističko, environmentalističko, konzervativno, komunitarističko itd. poimanje solidarnosti i eksploatacije, odnosno morali bismo razlikovati mnoštvo distinktivnih interpretacija ovih pojmova, koje vode ka različitim shvatanjima zajedništva.

Vrednosno opterećeni pojam zajednice nosi u sebi zamku isključivanja mnoštva oblika zajednica, odnosno svih onih koje su hijerarhijski i autoritativno uređene, koje nejednako tretiraju svoje članove, kao i onih u kojima ne postoje odnosi uzajamne brige. U osnovi, zajednice mogu biti sasvim spojive sa hijerarhizacijom, odnosno kako smatra E. Frazerova, unutar njih mogu da postoje odnosi značajne nejednakosti u bogatstvu, statusu ili raspodeli moći.<sup>9</sup> Pošto relacije između članstva mogu biti različite za različite grupe, na zajedništvo se mogu pozivati kako egalitaristi, tako i zastupnici konzervativnog, hijerarhijski uređenog poretka.

Zajednice poseduju interne standarde koji nisu moralizatorski, mada ispunjavaju određeni etički minimum koji određuje relacije između članova. Odnosi u zajednici mogu biti obrazovani spontano, mogu biti prihvaćeni samo na osnovu autoriteta tradicije, ili pak mogu da jednakost, reciprocitet, solidarnost, poštovanje prema

---

<sup>8</sup> Ibid, str. 27. Treba obratiti pozornost da je reč o uslovima koje izričito naglašava Dworkin u svojoj liberalističkoj verziji pravde kao uzajamne brige, a koja uključuje solidarnost i reciprocitet prava, kao i lišenost bilo kakvog odnosa iskorišćavanja drugih osoba.

<sup>9</sup> Frazer, E., *The Problems Of Communitarian Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1999, str. 79.

drugim članovima, jednaki obzir ili brigu prema njima zasnivaju na širem javnom legitimizovanju. Na ovoj poslednjoj vrsti međusobnog odnosa zasniva se politička zajednica. Ako se za mnoge subnacionalne zajednice može reći da se ne slažu sa proširenim vrednosnim modelom zajednice, politička zajednica mora sasvim da odgovara ovom pojmu, odnosno da teži ka njemu.

### 3. Politička zajednica

Osnovni uvid koji proističe iz brojnih analiza jeste da je politička zajednica krajnje kompleksna i zahtevna. Kao zajednica koja na pravičan način nastoji da integriše osobe i zajednice čiji članovi imaju „nesamerljive“ vrednosne koncepcije, kao jedinstvo koje ne poništava razlike u jednoj nad-celini, politička zajednica ima smisao samo u slučaju legitimno prihvaćenog pluralizma. Kao opšta i nediskriminatorna, ona teži ka maksimalnoj inkluzivnosti, odnosno nastojanje na političkoj pravdi podrazumeva jednakopravni status svake osobe kao pripadnika određene države. Politička zajednica bi, osim trajne povezanosti, učestvovanja u zajedničkoj praksi i konstante interesa pojedinaca, podrazumevala da ti interesi imaju svoje važenje u okvirima države, odnosno da njihovi ciljevi izražavaju javni interes putem njihovog obrazlaganja, kritikovanja, demokratskog odlučivanja, političkih izbora itd. Uslov ove zajednice jeste da građani, osim poštovanja zakona, tj. potpadanja pod jedinstvenu legislativu, dele „svet zajedničkih značenja“.<sup>10</sup>

Politička zajednica se takođe odlikuje maksimalnom inkluzivnošću, odnosno nediskriminatornošću prema bilo kojem građaninu. Integrišući u sebe osobe i zajednice sa različitim *backgroundom*, različitim uverenjima i kulturalnom pripadnošću, politička zajednica jeste specifična zajednica upravo zbog „slepila za razlike“. Stoga ona razvija poseban moralitet zasnovan na toleranciji i uzajamnom

---

<sup>10</sup> Vrednosna opredeljenja ili uverenja takođe na određeni način spadaju u definiciju zajednice, no problematično je da li ta opredeljenja obuhvataju jedinstvene etičke vrednosti, tj. zajedničko prihvatanje dobrog života. Navedimo najtrivijalniji primer porodice kao zajednice *par excellence*, u kojoj se članovi mogu međusobno znatno razlikovati u pogledu shvatanja dobrog života.

uvažavanju, političkom egalitarizmu i određenom obliku socijalne pravde.<sup>11</sup> Odnosi moći i autoriteta, koji postoje u drugim zajednicama (recimo u porodici) treba da budu neutralizovani, anihilozovani i u tom je smislu politička zajednica „šira“ od drugih, jer je „prekrivajuća“ i „obuhvatajuća“. Uz to, ona je i „zajednica svih zajednica“, tako da nužno uključuje međugrupnu pravdu, čiji je prototip etno-kulturalna pravednost. Politička zajednica je konstrukt – mada bi se moglo prigovoriti da su i ostale zajednice konstrukti, a ne primordijalni spontani oblici udruživanja – koji je poseban u odnosu na druge zajednice pre svega jer je ona konstrukt demokratije i građanskih prava. Mada je postojanje pravne sigurnosti i uzajamnog poverenja, kao i jednake brige takođe neophodan uslov političke zajednice, bez demokratije je ova zajednica nedovršena. Demokratija i zajedništvo su uzajamno zavisni, tako da se zajednica konačno konstituise kroz demokratske institucije, a uspostavljanje demokratije na komunalnim osnovama se pokazuje kao poželjan politički cilj.<sup>12</sup> Društvo može biti pravedno, a da ne bude zajednica – demokratija je konceptualna finalizacija konstituisanja zajednice.

Zajedno sa pluralizmom, inkluzivnošću i političkim moralitetom, politička zajednica podrazumeva legitimitet, odnosno prihvaćenost njenih osnovnih pretpostavki od strane većine građana. Legitimnosna komponenta značenja razlikuje prostu pripadnost državi-naciji od građanstva, pošto „nacionalnost“ u smislu državljanstva sadrži jedino činjenicu da je osoba dužna da poštuje partikularne propise i pravne akte države u kojoj je rođena ili čiji je član postala. S druge strane, mada su odnosi među članovima političke zajednice formalno regulisani putem pravnih akata, građanin ima prema legislativnoj i političkoj sferi „aktivan odnos“, odnosno on ima pravo da pojedine političke odluke odobrava ili ne, da ima

---

<sup>11</sup> Ova poslednja komponenta političke zajednice jeste znatno kontroverznija od prethodnih, pošto oko sadržaja socijalne pravde ne postoji jasan konsenzus. Ipak, u uslovima postojanja socijalnih razlika, neophodno je da država i demokratske institucije ponude javno i razborito opravdanje ovih nejednakosti.

<sup>12</sup> Upor. između ostalih radova, Taylorov tekst „No Community, no Democracy“, u: *The Communitarian Reader: Beyond the Essentials*, ur. Etzioni, A., Volmert, A., and Rotschild, E., Rowman and Littlefield Publishers, Lantham, 2004, kao i Dworkinovo shvatanje komunalne demokratije izloženo u ovoj knjizi.

pozitivan ili negativan odnos prema političkim institucijama, da javno postavlja političke zahteve itd. Pošto se u bazičnim proceduralnim pitanjima ciljevi građana podudaraju, u ravnopravnim uslovima odlučivanja oni posmatraju jedni druge kao međusobno slične osobe. Tako su, osim formalnopravnog regulisanja, odnosi građana određeni i na osnovu solidarnosti i reciprociteta prava i dužnosti.

Građanstvo u opštem smislu se povezuje u prvom redu sa formalnim građanskim statusom pojedinaca i jednakopravnim položajem svakog državljanina. Ono se odnosi na državnu pripadnost, oficijelno regulisanu kroz građanska prava i dužnosti, pri čemu se pripadnost određuje lojalnošću građana prema ustavu, a ne njihovim identitetom, odnosno poimanjem samih sebe kao članova konkretnog državnog ustrojstva. S druge strane, pripadnost političkoj zajednici, mada mora da obuhvati ovaj formalni aspekt građanstva, uključuje i političko-identitetski aspekt, odnosno uzajamni recipročni odnos građana, kao i veze solidarnosti. Osim formalnih veza, ono obuhvata i spontanije odnose, tako da je odnos između pojedinaca manje striktno sutrukturisan i nije regulisan isključivo pravnim okvirom, nego i običajnosnim normama uslovljenim konkretizovanom tradicijom i istorijom. Takođe, osim što se prostire unutar određenih granica društva, kao i okvira važenja zakonskih normi, građanska politička zajednica određuje moduse koji regulišu odnose između drugih zajednica, što čini još jedan bitan specifikum ove opšte zajednice. Ova zajednica bi trebalo da prevazilazi uskost pojedinačne zajednice, ili, kako govori Walzer, građanstvo u političkoj zajednici „navodi članove udruženja da razmišljaju o zajedničkom dobru s one strane njihovih vlastitih koncepcija dobrog života“.<sup>13</sup>

#### *4. Kratki istorijat ideje političke zajednice*

Mada se istorijat teorijske analize zajednice uglavnom vezuje za Tönniesova, Durkheimova i Nisbettova sociološka istraživanja, svoje poreklo ova analiza duguje Hegelovom uvođenju pojmova

---

<sup>13</sup> Walzer, M., „The Civic Society Argument“, u : *Theorizing Citizenship*, ur. Beiner, R., State University of New York Press, Albany, 1995, str. 165.

građanskog društva i običajnosti (*Sittlichkeit*).<sup>14</sup> Po njegovom mišljenju, građansko društvo jeste sfera interesa, odnosno „sistem potreba“ i njihovog sukobljavanja, dok građanska država sadrži razrešenje konflikata u novom savezu. Ona koordiniše konfrontirane interese pojedinaca i zajednica preko pravno uređenih institucija. Običajnost je, kako samo ime govori, odnos između pojedinaca nastao na osnovu ustaljenih pravila ili običaja, no ona nije osobena samo za tradicionalna društva. Nereflektovana običajnost kao karakteristika tradicije, pre svega običajnost antičkog polisa koja je Hegelu neprestano lebdela pred očima, postaje neodrživa u epohi pojave modernog moraliteta i subjektiviteta, odnosno kada sloboda individualne volje postaje dominantna. No Hegel kao kritičar Kanta smatra da dobra volja i sloboda subjekta u svojoj atemporalnoj i vankontekstualnoj formi nije dovoljna. Sloboda se može realizovati jedino u novoj običajnosti, koja pretpostavlja priznavanje slobode i prava drugog i prihvatanje društvenih pravila i institucija kao racionalno legitimizovanih, odnosno, prema Hegelovoj terminologiji, kao „umnih“. <sup>15</sup> U *Osnovnim crtama filozofije prava* § 33. Hegel povlači ključnu razliku između njegove i Kantove pozicije, koja se sastoji u, Kantu još uvek nepoznatom, razlučivanju moraliteta (*Moralität*) od običajnosti (*Sittlichkeit*). Dok moralitet čine formalni, apstraktni imeprativi, običajnost jeste reflektovana, subjektivnošću oposredovana navika ili tekuća praksa društva. Ova oposredovanost moralitetom, odnosno modernim subjektivitetom koji je svestan svoje slobode (Rawls bi rekao: svestan da može da projektuje i revidira svoje životne planove) čini običajnost bitno različitom od puke navike i običaja (*Sitte*), kao i od *ethosa* antičkog polisa, u kojem

---

<sup>14</sup> „Običajnost“ odnosno „čudoređe“ naši su prevodi nemačkog termina *Sittlichkeit*, dok se u engleskoj terminologiji on najčešće prevodi kao *ethical life* ili širom sintagmom kao *communal ethical life*. Običajnost, prema tome, referira na etičke norme kakve se primenjuju u životu jedne zajednice.

<sup>15</sup> Upor. Kangrga, M., *Etika ili Revolucija*, Nolit, Beograd, 1983, str. 447-449. Schwarzenbachova primećuje da ovo situiranje građansko-liberalne moralnosti u savremenim političkim institucijama i društvenoj praksi odgovara Rawlsovom „otelovljenju“ liberalističkih principa pravde u „našoj“ (zapadnoj) javnoj političkoj kulturi. (Schwarzenbach, S., „Rawls, Hegel, and Communitarianism“, *Political Theory*, November 1991, str. 544.)



običaj nadvladava slobodnu volju. Običajnost moderne epohe stoga predstavlja jedinstvo apstraktnog prava i moraliteta u socijalno-istorijski konkretizovanoj društvenosti.

Racionalno opravdanje od strane samosvesnih subekata ima svoj završetak ili *telos* u sistemu prava građanske države, koji pojedinci prihvataju zbog generalnog važenja, opšte obaveznosti koju on predstavlja, a preko kojeg njihova individualna htenja i preferencije dostižu realizaciju i objektivitet. Ovo apsorbovanje građanskog društva u državu kao običajnost „višeg reda“ navelo je kritičare da ospore Hegelovu shemu kao apologiju birokratije države (u konkretnom slučaju, pruske apsolutističke monarhije), pre svih Marxa koji u „Kritici Hegelove filozofije prava“ govori o Hegelovoj državi kao „iluzornoj“, odnosno kao o nedostatnom razrešenju konfliktnosti građanskog društva. U stvarnosti, država – nastojeći da bude nešto više no jedinstvo različitih osoba u građanskom društvu, u kojem „svako je sebi svrha, sve drugo mu je ništa“<sup>16</sup> – sukobe prikriva, ujedno fiksirajući odnose dominacije i represije. Ipak, Hegelova određenja moderne običajnosti, odnosno građanskog društva i pravne države kao specifično modernih društvenih formi, imala su znatan uticaj, tako da se može reći da je čuvena Tönniesova razlika društva i zajednice teško zamisliva bez ovih predhodnih Hegelovih distinkcija.

Kao što je već pomenuto, Tönnies je najzaslužniji za uvođenje razlikovanja društva (*Gesselschaft*) i zajednice (*Gemeinschaft*). Interakcija osoba u društvu jeste primarno kontraktualna, zasnovana na samointeresu pojedinca, pri čemu je vrednost interakcije, pravila delanja, kao i institucija koje pojedinci obrazuju prevashodno instrumentalna, tj. iscrpljuje se u obezbeđivanju, koordinisanju i regulisanju sleđenja ličnih ili kolektivnih interesa. Nasuprot tome, smatra se da osobe udružene u zajednicu nemaju za cilj sleđenje jedino ličnih interesa, nego se one udružuju i radi zajedništva kao takvog, same političke prakse, ili radi postizanja ciljeva i dobra koji nisu jedino od privatne važnosti. Osobe u zajednici dele pojedine bitne vrednosti, imaju sličan način života, dele osećaj pripadnosti istoj grupi (odnosno imaju istovetan kolektivni identitet) i prepozna-

---

<sup>16</sup> Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša – Svetlost, Sarajevo, 1989, § 182.

ju/priznaju se međusobno kao pripadnici određene asocijacije. Prema Tönniesu, zajednice su asocijacije u kojima se, za razliku od društva, komunikacija odvija vis-à-vis.

Veza ove koncepcije sa Hegelovom ogleda se i u tome što Tönnies ne uzima postojeće pojedinačne zajednice kao paradigmu prema kojoj bi trebalo da se uredi moderna država. Mada se u standardnim prikazima Tönnies svrstava u tzv. „konzervativnu“ sociologiju, ova procena je prema pojedinim tumačenjima pogrešna, pošto on nije, baš kao ni Hegel, bio apologeta izgubljene *Gemeinschaft*. Zajednica i društvo, mada različiti, nipošto nisu suprotstavljeni, međusobno neuskladivi modusi udruživanja, već su oni dve forme ljudske društvenosti koje se uzajamno nadopunjuju.<sup>17</sup>

Kao što smo pomenuli, posthegelovski autori su kritikovali Hegelov prilično nejasan prelaz od društva ka državi, odnosno od socijalne sfere ka sferi politike. Nasuprot Hegelu, Tocqueville ističe uzajamnu podršku građanskih i političkih udruženja, smatrajući da su razvijene političke asocijacije uslov svestranih i razvijenih građanskih udruženja i *vice versa*. Neograničena sloboda udruživanja – političkog i građanskog – jeste, prema Tocquevilleu, jedna od osnovnih karakteristika društva Sjedinjenih Američkih Država. Strah od zabrana ili represije pri osnivanju nekog političkog udruženja građane opominje na nesigurnost od osnivanja bilo kojeg drugog udruženja. Stoga Tocqueville, i pored sopstvene strepnje od formiranja takvih organizacija koje će ugrožavati postojeće stanje i državno uređenje, smatra da mnogo veća šteta nastaje kod onemogućavanja bilo kakvih političkih asocijacija. Sloboda udruživanja kakva postoji u Americi služi „izvlačenju iz izolacije“ individuuma, koji na taj način povezuje svoje lične interese sa interesima drugih, a time posredno i sa „opštim dobrom“ zajednice. Ukoliko je država istinski demokratska, to znači da su ljudi savladali umeće udruživanja, odnosno sposobnost zajedničkog rada na ostvarenju opštih ciljeva.

Ova veština udruživanja jeste, prema Tocquevilleu, osnovno umeće, od čijeg napretka zavisi napredak svih ostalih umeća.<sup>18</sup> Osim

---

<sup>17</sup> Upor. Delanty, G., *Community*, str. 30.

<sup>18</sup> Tocqueville, A. de, *O demokratiji u Americi*, Izdavačka Knjižarnica Zorana Stojanovića / CIID, Sremski Karlovci – Titograd, 1990, str. 465-466.

ovog pedagoškog razloga, Tocqueville naglašava još jedan razlog zbog kojeg je političko udruživanje od ključne važnosti po demokratsko društvo, a to je protivteža despotskoj vlasti, bilo da je reč o nametanju neograničene volje monarha, ili o nametanju represivne vladavine većine. Udruživanje jeste jedno od neophodnih sredstava pomoću kojeg pojedinac brani svoju slobodu u odnosu na vlast koja preti da prekorači ovlaštenja. Mada Tocqueville pominje i druge oblike ograničenja tiranije u Americi, kao što su nezavisnost pravnog sistema i decentralizacija, tj. federalno uređenje države,<sup>19</sup> centralno mesto određeno je za uzajamno ograničavanje građanskih udruženja, političkih kao i nepolitičkih. Ove su asocijacije posrednici, monteskijeovske *corps intermédiaires* između državne vlasti i pojedinaca, i u stanju su da osmisle i primene ideju opšteg dobra, da svoje vrline nastale iz udruživanja transponuju na nivo opštijih političkih, tj. građanskih vrlina. Tamo gde se u nedemokratskim i manje demokratskim državama radi ostvarenja određenih ciljeva apeluje na državnu vlast, u Americi se, prema Tocquevilleu, apeluje pre svega na vrline građana i njihovu spremnost na samokontrolu.

Udruženja različitih vrsta čine „građansko društvo“, mada sam Tocqueville ne koristi ovaj pojam. Građansko društvo više nije, ili nije samo sfera ukrštanja interesa, nego ono, podstičući osobe da udruživanjem ostvare svoje interese, podstiče osobe da se okupljaju i u šira udruženja.<sup>20</sup> Pošto je u srži građanskog društva kooperativnost, a ne kompetitivnost, ne postoji potreba za postuliranjem hegelijanske nadinstance koja bi prevazilazila posebnosti zajednica unutar društva kroz novo i specifično supstancijalno jedinstvo. Političko jedinstvo koje proističe iz ovog društva je nesupstancijalno i participativno-demokratsko i ono se konstituiše učešćem građana u vladavini, tj. političkim institucijama.

Tocqueville, ipak, ne objašnjava prirodu političkog udruživanja, odnosno stavlja je na istu ravan sa socijalnim asocijacijama. U

---

<sup>19</sup> Upor. glavu VIII prve knjige *O demokratiji u Americi*.

<sup>20</sup> „Što više raste broj takvih malih zajedničkih poslova to više stiču ljudi, i ne znajući, sposobnost da zajednički rade i na velikima. Udruživanje građana olakšava, dakle, i političko udruživanje; ali, s druge strane, i političko udruživanje neobično razvija i usavršava građansko udruživanje.“ (Ibid, str. 471.)

istom smislu nedostaje objašnjenje političke delatnosti: uviđajući „kongenijalnost“ veštine političke kooperacije sa socijalnom kooperacijom, odnosno saradnjom u različitim nepolitičkim – etičkim, poslovnim, intelektualnim itd. udruženjima, Tocquevilleu izmiče specifikum političke aktivnosti. Ovaj pokušaj distinktnog određenja političke zajednice, koja se više ne shvata kao agregacija posebnih udruženja, karakterističan je za Deweya.

Kao i Tocqueville, Dewey smatra da je postojanje različitih oblika asocijacija, odnosno različitih vidova zajedništva, neophodan uslov slobodnog društva. Sredstvo pomoću kojeg se pojedinci i partikularne zajednice integrišu u šire jedinstvo jeste demokratija, tako da dato jedinstvo nije organsko ili supstancijalno, ali ni agregativno. Kao što je politička praksa osobena, tako i demokratija kao moralno legitiman oblik ove prakse ima poseban cilj: da veliko društvo transformiše prema velikoj zajednici. Kao filozof *new deal*-a, Dewey je pravi predstavnik republikanske tendencije u liberalizmu, a koja se javlja kao odgovor na ekspanziju proceduralnog i individualističkog vida liberalizma. Dewey je svestan da, i pored međuzavisnosti, postoji izvesni raskol između demokratije kao društvenog projekta i demokratije kao sistema upravljanja. Nesavršenosti ove druge moraju biti prevladane afirmacijom prve, odnosno rešenje za demokratiju mora biti još veće širenje demokratije.

Velika zajednica je rešenje za veliko, obuhvatno i raznovrsno društvo, tako da demokratija nije samo jedan vid udruživanja i interakcije građana među ostalim oblicima zajedništva. Prema Deweyu, demokratija predstavlja ideju zajednice po sebi. U tom smislu oslobođenje individualnih potencijala pojedinaca znači povećanje liberterskih kapaciteta grupa u okviru kojih pojedinac deluje. No ove grupe čiji je pojedinac deo i čijim normama je, u demokratskom društvu, on dao svojevoljni pristanak, mogu da se razvijaju i upotrebjuju jedino u usklađenom (razborito koordinisanom i regulisanom) delovanju sa ostalim grupama. Dewey zaključuje da, prvo, zajednica nije agregat individua, već organizovana međuzavisna celina, i, drugo, da nije svaka međuzavisna organizacija kompatibilna sa velikom, tj. političkom zajednicom. Uzajamna povezanost u grupi, kao što je, na primer, povezanost članova razbojničke bande

ili Kju kluks klana, gde solidarnost članova garantuje sinergijski efekat boljih rezultata celine, nije deo političke zajednice, pošto ona deluje nauštrb drugih pojedinaca ili organizacija. Razbojnička banda i Kju kluks klan takođe ne mogu biti ni građanska udruženja, pošto ne mogu fleksibilno i produktivno da sarađuju sa drugim grupama. Njihove aktivnosti služe samo radi separacije od društva, što znači da su one antisocijalno usmerene.

Nasuprot tome, prema Deweyu, civilne organizacije mogu da budu produktivne samo posredstvom svog članstva u većim udruženjima. Takođe važi i inverzna tvrdnja da ova veća udruženja stiču značaj i vlastiti karakter preko oblika manjih udruženja: „Dobar građanin obrazuje svoje ponašanje člana političke grupe tako što obogaćuje i što biva obogaćen učešćem u porodičnom životu, industriji, naučnim i umetničkim udruženjima“.<sup>21</sup> Da bi se koncipirala ideja demokratije koja nije utopijska, metodološka početna tačka društvenog inženjeringa bi morala biti zajednica sa svim svojim internim ograničenjima. Revolucionarni ideali, kao što su jednakost i sloboda, poimani mimo života u zajednici jesu puke apstrakcije. Sloboda kao apsolutna nezavisnost od društvenih veza jeste nered i autodestrukcija, dok jednakost kao mehanički identitet vodi ka vlasti mediokriteta. Zajednica kao politički ideal jeste regulativna ideja, koja obuhvata „čistu svest“ svih pojedinaca o zajedničkom životu kao dobru svakog od njih, kao i odsustvo restriktivnih i diskriminatorских činilaca.<sup>22</sup> Nasuprot „organskim“ i „fizičkim“ asocijacijama, politička tj. velika zajednica predstavlja udruženje na osnovu zajedničke prakse, koja je pre svega vođena moralnim obzirima prema svakom od članova.

## *5. Ideja zajednice u debati liberalizma i komunitarizma*

Iz prethodnih razmatranja može se primetiti da je na praktičnom planu teško dostići harmoničan odnos zajedničkog dobra sa garanto-

---

<sup>21</sup> Dewey, J., „The Search for the Great Community“, u: *Twentieth Century Political Theory*, ur. Bronner, S. E., Routledge, New York and London, 1997, str. 63.

<sup>22</sup> Dewey, J., *ibid*, str. 63.

vanjem individualnih prava. Liberalistička teorija se često predstavlja kao nespojiva sa uvažavanjem vrednosti zajedništva, imajući u vidu insistiranje liberalizma na prevashodnoj vrednosti slobode izbora, samoodređenja i personalne autonomije. Tradicionalno, liberalizam je antagonistički nastrojen prema kolektivizmu i svakom teorijskom stavu koji slobodu izbora i individualna prava podređuje idejama opšteg dobra ili blagobiti društva. Ovaj antagonizam podjednako je zastupljen i u novijim verzijama liberalizma, koje imaju svoje poreklo uglavnom u Rawlsovoj knjizi *Teorija pravde*. Kao što je poznato, u njoj je liberalizam utemeljen na normativnim deontološkim osnovama, takvima u kojima antecendentno opšte ili zajedničko dobro ni u kom slučaju ne može da opravdava kršenja osnovnih individualnih prava i sloboda. Razlozi odbacivanja ideje zajednice leže, prvo, u odbacivanju konsekvencionalističkih etika, prema kojima se doseg slobode i njena težina procenjuju prema njenom doprinosu ostvarenju ili uveličavanju opšteg dobra zajednice. Drugo, u uslovima pluralizma etičkih i religijskih koncepcija, zajednica, prema Rawlsu, ne može predstavljati utemeljivački princip društva, pošto se zajednice zasnivaju na jedinstvenoj koncepciji dobra njenih pripadnika. Stoga se u liberalizmu ideja zajednice premešta iz javne, odnosno političke sfere, u „privatnu“, tj. sferu socijalnog organizovanja. Drugačiji, iskustveni razlog za sumnju u plauzibilnost zajednice leži u iskustvima kolektivističkih ideologija i njihovog nametanja jedinstvenog etičkog obrasca celome društvu, tj. u zloupotrebi ideje zajednice u rasističke, fašističke i druge totalitarne svrhe. Još od posleratnog razdoblja u liberalnoj teoriji bila je prisutna tendencija ka potiskivanju ideja zajednice, opšteg dobra, kolektivnog identiteta pojedinca, kao i važnosti pripadništva, socijalnih veza, zajedničkih značenja, pa i ideje zajedničke deliberacije o poželjnom društvenom životu. Liberalne teorije nastale novim *impetusom* koji je političkoj misli dala Rawlsova *Teorija pravde* sledile su ovu tendenciju, mada u modifikovanoj formi. One nisu priznavale vrednost zajednice kao nezavisne – pored slobode i jednakosti – vrednosti, pri čemu se sam pojam zajednice, razumljivo, pojavljivao samo sporadično.

Interes za ponovno uvođenje ovog pojma u fokus diskursa filozofije politike započinja početkom osamdesetih godina prošlog

veka, da bi ostao aktuelan do današnjih dana, mada uz konceptualizaciju koja je značajno šira od inicijalne i koja se više ne vezuje samo za jedan određeni teorijski pravac. Pojava komunitarizma kao teorijskog pravca koji ističe neinstrumentalnu vrednost zajednice, odnosno vrednosti koje su konstitutivne za društvenu integraciju, bila je gotovo prirodna reakcija na nedovoljno priznavanje zajednice u liberalnoj teoriji, ali i u političkoj praksi liberalnih država.<sup>23</sup> Liberalističkoj koncepciji se zameralo zanemarivanje uzajamnih veza obzira među pojedincima, čak je direktno optuživana kao krivac za rastakanje građanske porodice, radničke-sindikalne solidarnosti, lokalnih zajednica i drugih oblika neposredne komunikacije. Kao posledica potiskivanja zajednica baziranih na osnovu neformalnih pravila delovanja, pojavila se redukcija političkog delanja na pravno regulisanje sfere ekonomije i intervencije državne birokratije. Naspram analize univerzalističkih imperativa individualnih prava i akontekstualnih principa pravde, komunitarizam je postavio zahtev za analizom formativnih aspekata pojedinca i društva, za ispitivanjem zajedničkih vrednosti, praksi i razumevanja unutar svakog društva, koje daju značenja principima pravde i mimo kojih su individualna prava i slobode neostvarivi i besadržajni.

Poput liberalizma, i komunitarizam čini skup heterogenih teorija, koji se kao jedinstven može tretirati samo u heurističke svrhe. Time se ne poriče mogućnost identifikovanja „porodičnih sličnosti“ ovih teorija, pri čemu je evidentna saglasnost komunitarističkih teorija u kritici liberalizma kao koncepcije koja umanjuje ili sasvim zanemaruje značaj zajednica. Kao poseban problem izdvaja se interferencija kritike liberalizma kao filozofske teorije sa liberalističkom

---

<sup>23</sup> U literaturi o komunitarizmu se kao preteča komunitarističke kritike uzima Unge-  
rova knjiga *Knowledge and Politics* iz 1976. godine. Prekretnicu u nastanku ko-  
munitarizma kao teorijskog pravca čine Sandelovo delo *Liberalism and the Li-  
mits of Justice*, Walzerovo *Spheres of Justice*, MacIntyreovo *After Virtue*, kao i  
Taylorova knjiga *Sources of the Self* i drugi njegovi radovi. (Unger, R. M., *Znanje  
i politika*, Globus, Zagreb, 1989; Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*,  
Cambridge University Press, Cambridge, 1982; Walzer, M., *Područja pravde*,  
„Filip Višnjić“, Beograd, 2000; MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in Moral  
Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, In, 1984; Taylor, Ch.,  
*Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press,  
Cambridge, Mass, 1989.

politikom (kao i, s druge strane, mešanje filozofskog komunitarizma sa političkim), što je često vodilo ka nesporazumimima.<sup>24</sup> Ipak, u pojedinim slučajevima je ove aspekte teško razlučiti, tako da će u ovom radu biti reč i o teorijsko-filozofskoj, i o političkoj dimenziji. Prema komunitaristima, slabljenje zajednice podrazumeva ugrožavanje formativnih osnova kako društva, tako i slobodnog pojedinca unutar njega. Zanemarivanje značaja posredničkih zajednica i oslanjanje na pravničko razmatranje (*judicial review*) – koje je podjednako prisutno kako u liberalističkoj teoriji, tako i u praksi – vodi ka krizi demokratskog odlučivanja, odnosno ka slabljenju građanske participacije, a time i gubljenju potencijala za individualno i kolektivno samoodređenje. Dalje, liberalizam stavlja naglasak na principe na nacionalnom nivou, tako da mu je osnovni reper nacionalna država, zanemarujući pri tome značaj *small scale* odlučivanja. Umesto samoupravljanja unutar malih zajednica, javljaju se centralizovano i hijerarhijski organizovane hiperinstitucije, poput države i multinacionalnih kompanija. Tržište se pri tome predstavlja kao totalitet društva, a država kao supstitucija zajednice. Konačno, osiromašeni diskurs liberalizma, tj. njegov neutralizam u pogledu dobrog života dovodi do nesposobnosti liberalne politike da odgovori na najznačajnija pitanja današnjeg društva. Pošto se suzdržava da raspravlja o supstancijalnim problemima na smislen način, dolazi do dominiranja supstancijalističkog diskursa etičko-religijskog fundamentalizma i jačanja uticaja netolerantnih i isključivih grupa.

Jednu od teškoća komunitarističke kritike predstavlja njeno često svođenje liberalizma na jasno definisani i jedinstveni teorijski sklop. U korpusu liberalističkih teorija status zajednice i njen odnos

---

<sup>24</sup> Od komunitarista, Taylor i Walzer eksplicitno poriču da njihova kritika liberalističke teorije povlači kritiku političkog liberalizma. S druge strane, Sandel i MacIntyre naglašavaju blisku vezu liberalističke teorije sa modernim individualizmom, proceduralnom republikom i skeptičkim neutralističkim pristupom moralnim pitanjima. Ipak, oba autora su, naglašavajući da neutralizam, individualizam i proceduralizam vode ka otvaranju prostora za dominaciju kolektivističkih i moralističkih projekata, kritična prema nereflektovanim vrednostima zajednice, odnosno apsolutizaciji zajedništva kao takvog. Stoga je razumljiva distanca „filozofskog“ komunitarizma naspram „političkog“, kakav zastupaju Etzioni i ličnosti okupljene oko *The Responsive Communitarian Platform*.



prema individualnim slobodama nije jednoznačno određen, pri čemu su izuzetno retke teorije koje zagovaraju potpuni individualizam i neutralizam u pogledu koncepcija dobra.<sup>25</sup> Liberalizam je u tolikoj meri razuđena teorija, sa brojnim mnogostranim interpretacijama i verzijama, da se kod svake valjane primedbe komunitarizma može reći bilo da previđa kako Rawlsov ili Dworkinov liberalizam u pojedinim svojim segmentima već sadrže odgovore na kritiku, bilo da je uvek moguće pozvati se na nekog drugog liberala čija je pozicija „prigušila“ komunitarističku kritku. Neke od kritika predstavljaju *non sequitur*, dok druge izoštravaju implicitne, ali izuzetno značajne konsekvence liberalne teorije. Konačno, kako je već primećivano, tokom rasprave su pojedini komunitaristi priznali svoj dug liberalizmu, dok su post-rawlsovski liberali inkorporirali u svoja stanovišta određene komunitarističke uvide. Stoga se nadam da čitaoca neće razočarati moje mišljenje da se ovaj rad bavi već prilično izgladenim posledicama spora komunitarista i liberala.

---

<sup>25</sup> Tradicionalne liberalističke teorije najčešće pokušavaju da inkorporiraju komunitarne vrednosti u pojedine teorije pravde. Od spomenutih preteča liberalističko-komunitarističkog spora, Tocqueville i Dewey kombinuju motive kako liberalizma, tako i komunitarizma, dok se Hegel, barem u Kojève-Fukuyaminom čitanju, interpretira kao klasik liberalizma.

## II

---

# John Rawls: politička zajednica ili dobro uređeno društvo?

„(...) čovek, iako nije dobar u moralnom smislu, postaje ipak silom prilika dobar građanin.“

Immanuel Kant, *Večni Mir. Filozofski nacrt*

### 1. Rawls i pitanje zajednice

Kada je reč o komunitarističkoj kritici liberalizma, Rawlsova je pozicija u mnogočemu egzemplarna. Najpre, Rawls je zaslužan za obnavljanje političke filozofije kao visoko apstraktne normativne teorije, ali i afirmaciju liberalizma na novim osnovama, koji pravdu, prava i slobodu ne sagledava sa konsekvencionalističkog stanovišta, odnosno prema njihovoj društvenoj vrednosti. Slično Kantu, Rawls u svojoj najuticajnijoj knjizi *Teorija pravde* nastoji da koncipira temeljne moralne principe koji važe u dobro uređenom društvu i na kojima je zasnovano naše rezonovanje o pravdi, bez obzira na kontekst i društvene prilike. Osobe koje formulišu koncepciju pravde zamišljaju se kao da odluke donose mimo duštvnog sklopa, tj. u prvobitnom položaju, u kojem te osobe ne znaju svoje mesto u društvu, klasni položaj, status, mesto u raspodeli, vlastite sposobnosti, uticaj, inteligenciju, ali ni svoje psihološke naklonosti i koncepcije dobra. Slaganje oko osnovnih principa pravde moguće je tek ukoliko osobe apstrahuju svoju socijalnu pripadnost, odnosno ukoliko sebe

počnu da sagledavaju kao kantovska noumenalna sopstva.<sup>1</sup> U takvom sklopu, društvo, asocijacije i zajedništvo su u drugom planu, relevantnost njihove analize je u podređenom položaju u odnosu na značaj ispitivanja racionalnog samointeresa pojedinca. U najboljem slučaju, društvo i zajednice tretirani su kao nužna sredstva za subjektivu realizaciju nezavisne i slobodno izabrane koncepcije dobra.

Mada druga značajna Rawslova knjiga, *Politički liberalizam*, revidira kako metodološke postavke, tako i pojedina supstancijalna određenja pravde, politički koncept koji Rawls konstruiše zadržava čvrstu etičku neutralnost u pogledu koncepcija dobra pojedinih zajednica. Na političkom planu, jedini prihvatljivi oblik zajedništva jeste onaj koji je utemeljen na neutralnoj privrženosti opštim principima pravde i pravičnim institucijama. Kasni Rawls odbacuje svaku politiku koja bi favorizovala odeđenu koncepciju dobra, uključujući i onu koja favorizuje liberalne vrednosti, poput autonomije ličnosti. Liberalna teorija stoga ne ulazi u raspravu oko sveobuhvatnih vrednosti, orijentišući se neposredno jedino na pitanja osnovne strukture društva. Rawls sebe u ovom smislu prikazuje kao kritičara koncepta političke zajednice, takve koja bi počivala na „punjoj“ koncepciji dobra.<sup>2</sup> Rawls, ipak, pored „tanke“ teorije dobra i zajednice kao kao „socijalne unije socijalnih unija“ na mala vrata uvodi „puniju“ teoriju dobra, a samim tim i određeno shvatanje političke zajednice, kroz koncept socijalne kooperacije i moralnih moći koje je podržavaju i bez čijeg (komunalnog) razvijanja je socijalna kooperacija neostvariva.

Već i ovlašnim pregledom može se zaključiti da se u središtu kontroverzi oko Rawlsovog liberalizma i komunitarističkih kritika nalazi spor oko relevantnosti zajednice, odnosno stavova, principa, koncepta i normativa koji bi bili integrativni po jedno društvo. U toku diskusije, pitanje koncepcije ličnosti, njene „asocijalnosti“ i socijalne

---

<sup>1</sup> Rawls, J., *Teorija pravde*, Službeni list, Beograd – CID, Podgorica, 1998. (u daljem tekstu: Tp), str. 240.

<sup>2</sup> Iz komunitarističke perspektive, „tanka“ teorija dobra, zasnovna na prihvatanju i volji za odbranom osnovnih principa pravde, ne afirmiše u dovoljnoj meri privrženost državi, jer je u stvarnosti ova privrženost mnogo obuhvatnija, odnosno odnosi se na tradiciju, zastavu, himnu, kulturu, jezik itd. Naravno, privrženost principima pravde je, sa etičkog stanovišta, najbitnija u slučaju liberalnih društava, ali ona nije potpuna bez drugih, kontingentno-identitetskih sentimenata.

uslovljenosti skrajnuto je u drugi plan kada su liberali, pa i sam Rawls, ukazali na kompatibilnost njihove teorije ličnosti sa takozvanom „socijalnom tezom“, koja govori o čvrstom društvenom karakteru sopstva. Kako su brojni autori primetili, kritika komunitarista u pogledu Rawlsove i uopšte liberalističke ideje ličnosti, atomizma i prvobitnog položaja u mnogim tačkama promašuje cilj. No takođe je neutemeljena liberalistička kontrakritika prema kojoj komunitarizam uzima zajednicu kao najvišu ili dominirajuću vrednost, odnosno da suština komunitarističke kritike Rawlsa leži u zamerci da on ne uzima zajednicu kao vrhovnu vrednost. Za benevolentne tumače, stavovi komunitarista u mnogočemu nisu kontrarni, nego komplementarni Rawlsovim.

Ne može se jednoznačno odgovoriti na pitanje kakva je Rawlova pozicija u odnosu na izazove komunitarizma, odnosno ne može se reći bilo da Rawls usvaja ideju zajednice i daje joj naglašen položaj u njegovoj konstrukciji društva, bilo da on negira svku mogućnost koncepcije zajednice (utisak koji bi se *prima facie* mogao steći iz Rawlsovih rasprava). Reč je, pre svega, o parcijalnom i specifičnom inkorporiranju ovog koncepta u teoriju pravde. Takođe, ne postoji prepreka da liberal, osim individualnih prava i sloboda, autonomije i samoodređenja pojedinca, visoko vrednuje značaj zajednice, i to u njenom netrivialnom i neinstrumentalnom smislu. Ukoliko se Rawls čita blagonaklono, u komunitarističkom ključu, u fokusu rasprave neće biti pitanje vrednosnog prioriteta individue ili zajednice, niti pitanje metodološkog individualizma ili holizma, nego distinkcija između liberalističkog i komunitarističkog koncepta zajednice.

Kada je reč o sporu Rawlsa i komunitarista u pogledu političke zajednice, razlika se zasniva na dvema varijantama ili verzijama poimanja zajednice, imajući u vidu da je politička integracija u nepristrasnim uslovima jedan od prioriteta Rawlsovog poduhvata.<sup>3</sup> Da li je, prema tome, reč o terminološkoj nedoumici, odnosno o različitom

---

<sup>3</sup> O Rawlsovom komunitarizmu vidi Mulhall S., i Swift, A., *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992, str. 222. i njihovu tvrdnju da postoje značajni razlozi za slaganje Rawlsa sa komunitaristima. Sa „suprotne“ strane, sami komunitaristi, sa izuzetkom MacIntyre, spremni su da prihvate pretpostavku važenja univerzalnog moralnog individualizma na način sa kojim bi se složio i sam Rawls. Vidi o tome Thigpen, R. B., i Downing, L. A., „Liberalism and the Communitarian Critique.“ *American Journal of Political Science*, 31, 1987.

sadržaju koji pojmu zajednice pripisuje Rawls s jedne, a ostali autori i njegovi kritičari s druge strane? Rawlsu je stalo da kompleksnost društva bude zaštićena od kolonizujućeg uticaja paritkularnih normi zajednice, u kojem se narušava autonomnost sfere društva u odnosu na dominantne norme jedne ili više zajednica. U ovoj perspektivi, jedina instanca koja predstavlja „celinu“ protežući se preko cele nacije-države jeste sâmo građansko društvo. U situaciji pluralizma, koja se u savremenosti javlja kao neizbežna, nijedna etička koncepcija, nijedno religijsko učenje ili ideološka matrica ne poseduju legitimitet za svojim monopolom na zastupanje celine društva.

Rawls negira mogućnost da se savremeno društvo konstituiše kao politička zajednica, imajući u vidu da, po njegovom određenju, zajednicu karakteriše dominirajuća koncepcija dobra. Shodno tome, društvo kao politička zajednica izgubilo bi pluralitet, a institucije neutralnost u pogledu najviših vrednosti, čime bi bila dovedena u pitanje moralna autonomnost pojedinca, pošto bi se nalazio pod presijom saobražavanja sa totalizujućim etičkim vrednostima zajednice. Rawls primećuje da se „(...) zaista treba odreći nade o političkoj zajednici ako pod takvom zajednicom podrazumevamo društvo ujedinjeno u afirmaciji iste sveobuhvatne doktrine“. Pri tome on ne odbacuje značaj funkcije obuhvatnih vrednosti jedne zajednice, ali negira vrednosti *političke* zajednice u liberalnom društvu, pošto ona vodi „(...) sistematskom negiranju osnovnih sloboda i može da dozvoli represivnu upotrebu državnog monopola na (pravnu) silu.“<sup>4</sup> Odsustvo zajedničke koncepcije dobra ne podrazumeva da građani nemaju zajednički cilj, odnosno da ne teže realizaciji pojedinih političkih vrednosti, koje bi trebalo da imaju opšti značaj. Ove političke vrednosti mogu imati izuzetno značajno mesto u moralnom identitetu osoba. Stoga svest o pravednosti društvenih i političkih ustanova, o ostvarenju principa pravde i o poželjnoj participaciji radi podržavanja i opstanka ovih principa može da bude moralna karakteristika građana. Liberalizam, dakle, podržava oblikovanje zajedničkih ciljeva kod

---

<sup>4</sup> Rawls, J., *Politički Liberalizam*, Filip Višnjić, Beograd, 1998. (u daljem tekstu: Pl), str. 182-183, kao i fusnota 13. Dobro uređeno društvo, stoga, nije ni zajednica, ni udruženje. Upor. Pl, str. 69-76, kao i Rawls, J., „The Priority of Right and Ideas of the Good“, *Philosophy and Public Affairs*, 17, 1988, str. 268-269.

građana, mada se ovi ciljevi ne smeju pomešati sa koncepcijom dobra. U ekstremno liberalnoj, odnosno libertarijanskoj varijanti, pravda kao nepristrasnost „napušta ideal političke zajednice i posmatra društvo kao skup različitih pojedinaca ili udruženja koji saraduju isključivo radi ostvarivanja svojih sopstvenih ili asocijativnih koristi, bez ikakvih zajedničkih ciljeva.“<sup>5</sup> Tada bi dobro političkog društva bilo čisto instrumentalnog karaktera, pošto bi ono služilo jedino kao najpogodnije institucionalno sredstvo radi ostvarenja partikularnih dobara. Rawls, naravno, kritički pristupa ovakvom krajnjem zaoštravanju, pošto liberalna država mora da podržava vrednosti i građanske vrline na kojima počivaju principi pravednosti, odnosno njena je pretpostavka postojanje „zajedničkog cilja“ građana.

Suprotnu krajnjost, društvo ujedinjeno sveobuhvatnom doktrinom, Rawls takođe odbacuje, čak i ako je društvo ujedinjeno principima liberalističkih ideala slobode i autonomije građana, njihove samouprave i samoodređenja.<sup>6</sup> Stoga u *Političkom liberalizmu* on nastoji da distingvira sveobuhvatni (filozofski) liberalizam od vlastitog političkog liberalizma. Sveobuhvatni liberalizam bi bio ostvariv samo ukoliko bi svi ljudi postali liberali u etičko-filozofskom smislu. Pošto to nije slučaj i pošto ljudi usvajaju različite etičke, filozofske ili religijske doktrine, oni usvajaju i takve koncepcije koje ne priznaju čoveka za autonomnu ličnost (dakle kao biće koje samo sebi, nezavisno od spoljašnjih instanci postavlja zakone), niti za u potpunosti slobodno biće (dakle entitet koji je „neukorenjen“, bez svojstava koje nije sam izabrao i bez obaveza osim onih koje je prihvatio po ličnom afinitetu). Primedbe u zagradi pre su izobličenja Kantovog ili Millovog filozofskog pristupa, ali mogu da ilustruju konsekvencu zloupotrebe njihovih pojmovnih kategorija u diskursu eventualnog ideološkog sukobljavanja.

<sup>5</sup> Pl, str. 240. Rawls ovde najverovatnije ima u vidu Nozickovu koncepciju države kao produkta prostog društvenog pristanka, kao čuvara sloboda i asocijativnih prava osoba, za razliku od države kao zajednice. Nozick i libertarijanci državu smatraju za udruženje poput svakog drugog privatnog udruženja. Osobe samostalno sklapaju ugovor sa njom, pri čemu svako ima pravo da svojevoljno taj ugovor raskine, odnosno da postane samostalan i odvoji se od državnog aparata. Nasuprot tome, država prema Rawlsu nije dobrovoljno udruženje. Upor. ibid, str. 306-307.

<sup>6</sup> Vidi ibid, str. 239.

Rawlsov „antirepublikanizam“ ima i drugo izvorište u vidu odbacivanja civilnog humanizma kao liberalnog koncepta koji bi mogao da bude prihvaćen kao normativno dominantna ideja u dobro uređenom poretku. Kada govori o političkim vrlinama, neophodnosti političke participacije i o građanskom aktivizmu, Rawls ističe njihovu ključnu ulogu u očuvanju stabilnog političkog poretka i njegovog pravednog institucionalnog poretka. Ipak, Rawls ne prihvata klasično antičko i republikansko postavljanje političkog delanja u centar društvene aktivnosti, pošto se u tom slučaju sužava izbor koji građani imaju. Građanima se mora ostaviti sloboda da odlučuju da li je njihov politički angažman bitniji od drugih aktivnosti – u suprotnom je ugrožen pluralitet vrednosti pretpostavljanjem striktno političkih vrednosti svim drugim vrednostima i praksama.<sup>7</sup> Mada je u državi civilnog humanizma moguće da politički principi budu zasnovani kao striktno neutralni, objektivni, nepristrasni i u najvećoj meri pravični, ignorisanjem normativnog pluralizma u društvu javila bi se permanetna opasnost od sklizavanja u prenatraglašenu politizaciju društva i vulgarnopragmatsku politiku „državnog rezona“.

## 2. Komunitaristička kritika i Rawlsovi odgovori

Pojedini kritičari zamerali su Rawlsovom pristupu da transponuje prioritet sopstva u odnosu na ciljeve, zastupan u *Teoriji pravde*, na prioritet političke sfere i njenih principa u odnosu na sveobuhvatne doktrine, a što je pozicija *Političkog liberalizma*. Kada Rawls

---

<sup>7</sup> Rawlsov poznati „prioritet pravde nad dobrom“ je uskladi sa tezom o relevantnosti zajednica i njihovih koncepcija dobra, pošto je kod prioriteta pravde reč o političkoj koncepciji, koja kao takva, prema Rawlsu, nema prioritet nad svim ostalim ljudskim poduhvatima. Principi pravde kao nepristrasnosti važe za političku zajednicu (u skladu sa „tankom“ teorijom dobra) ali ne i za univerzitet, crkvu ili porodicu. Rawlsova država toleriše ove ustanove, iako se ne zasnivaju na dva principa pravde – niko ne smatra da bi država trebalo da nagna porodice da se pridržavaju ovih principa. Uz to, Rawls je skeptičan prema quasirepublikanskom primatu političkog delanja nad ostalim oblicima ljudskog ispoljavanja – umetnošću, privatnim i porodičnim životom, verskom službom. Feminističke kritike Rawlsu zameraju što je upravo premalo političan, što previše respektuje partikularne koncepcije dobra, koje su često diskriminišuće.

premešta Kantov i Millov prioritet sopstva iz centra teorije pravde na periferiju sveobuhvatnih „privatnih“ ubeđenja, on dodatno iscrpljuje domen javnosti od zauzimanja vrednosne pozicije, redukujući javnost na skelet sastavljen od formalnih i neutralnih procedura. Kada kritikuje perfekcionizam, prema kojem političko delanje poseduje imanentne ciljeve, sopstveni *telos*, Rawls zajednicu svodi na instrument koji određuje kakva interakcija između pojedinaca ili udruženja jeste pravedna. Komunitaristi tvrde da zajednica i njene norme formativno prethode individualnom samoodređenju, pošto naši individualni životi, koncepti i planovi imaju svoju osnovu i uporište u vlastitom socijalnom kontekstu – ovo je generalni prigovor standardnom liberalizmu koji su dali pre svih Taylor, MacIntyre i Walzer. Rawlsov liberalizam nedovoljno razume značaj zajednice i vrednosti koje smo stekli socijalizacijom, kao i obaveza prema drugima koje nisu samo proizvod svojevoljnog ugovora, nego koje uvek već imamo kao članovi društva i pripadnici partikularnih zajednica.

Komunitaristički prigovor Rawlsu odnosi se na aistoričnost i razdvajanje pojedinca od njegovih životnih planova, koncepcija dobra, pa i samog društva i zajednica čiji je pripadnik. Primarna dobra koje Rawls formuliše imaju za pretpostavku apstrahovanje od konkretnih želja i preferencija, tako da one predstavljaju ona dobra koje bilo koji pojedinac u bilo kojoj epohi ili socijalnom okruženju želi, pri čemu su ova dobra nevezana za pojedinačne životne planove i posebna viđenja socijalnih, etičkih ili političkih dobara. Rawlsovi principi pravednosti u svojoj apstraktnoj etabliranosti su, prema komunitaristima, „izumljeni“ kao produkt usamljenog mislioca (tj. „filozofa“), odnosno nisu proizvod kulture i demokratskog procesa u kojem potencijalno učestvuje svaki pojedinac sa delom svojeg interesa i koji bi odražavao aspiracije pripadnika društva.

Kao što smo pomenuli, pojedini autori smatraju da Rawlsov pristup ni izdaleka nije tako atomistički i individualistički, kako to komunitaristi prigovaraju,<sup>8</sup> i da komunitaristi previđaju da je Rawlsovo

---

<sup>8</sup> Upor. Buchanan, A. E., „Assessing the Communitarian Critique of Liberalism“, *Ethics*, 99, No. 4, 1989. Prema ovom autoru, Rawlsovu poziciju možemo protumačiti i u „kolektivnom“ ključu, tako da je zamislivo kako u prvobitnom položaju ne raspravljaju individue, nego zajednice. U tom bi slučaju rasprava trebalo da odredi



shvatanje pravde prevashodno političko, upućeno isključivo na osnovne principe društva.<sup>9</sup> Politička koncepcija se ne proteže na celinu društva i Rawlsovi principi pravde odnose se jedino na njegovu bazičnu strukturu, tj. na glavne političke, ekonomske i društvene institucije. Na ovom mestu promašuje komunitaristička kritika ukoliko smatra da se Rawlsovskim „velom neznanja“ poriče važnost zajednica – Rawls poriče jedino njihovu ulogu po osnovnu strukturu društva. Implementaciju, realizaciju, institucionalnu i interpretacionu konkretizaciju principa pravde Rawls ostavlja demokratskom diskursu, koji više nije iza vela neznanja. Kada imamo sve principe pravde, možemo da zaboravimo na prirodni položaj i da ih upotrebljavamo kao i ostale principe. Mulhall i Swift nastoje da pokažu kako Rawlsova teorija odgovara na potencijalne komunitarističke kritike već u *Teoriji pravde* i da se u ovom delu zastupa afirmativno poimanje političke zajednice, pri čemu je oni nalaze u poznatoj Rawlsovoj zamisli „socijalne unije socijalnih unija“. Pripadnici društva su članovi brojnih udruženja, ali kao slobodni i jednaki članovi političke zajednice njihovo delanje je okrenuto ka zajedničkim ciljevima i formiranju pravednih institucija, koje oni sami uzimaju kao intrinzično vredne tvorevine.<sup>10</sup>

Već u *Teoriji pravde* prisutno je postuliranje jedinstva na osnovu „socijalne unije socijalnih unija“, kao i „tanka“ teorija dobra – teorija razložnih normativnih koncepcija i teza o „primarnim dobrima“ kao

---

jednake i nepristrasne odnose između zajednica. Ključni Rawlsov *topos* jeste pluralizam, a ne individualizam. Rawls eksplicitno negira da se liberalizam koncentrira samo na prava pojedinaca. Prava koje on priznaje treba da zaštite osobe, udruženja i male grupe. Upor. Pl, str. 262 i. 263.

<sup>9</sup> Upor. Tp, str. 116.

<sup>10</sup> Upor. Mulhall S., i Swift, A., „Rawls and Communitarianism“, u: *The Cambridge Companion to Rawls*, ur. Freeman, S., Cambridge University Press, 2003, str. 469. Ovi autori, naravno, uzimaju u obzir i Rawlsovo eksplicitno odbijanje ideje političke zajednice, ukoliko je generičko obeležje zajednica jedinstvo na osnovu sveobuhvatne koncepcije dobra. Prihvatanje benevolentnije interpretacije u pogledu vrednosti političke zajednice ukazuje da ovo Rawlovo shvatanje predstavlja nesrećno restriktivno formulisan problem. Ipak, ideja da je pravednost osnovna integrativna vrednost zajednice ostaje isuviše „tanka“ i nedovoljno razrađena da bi se iz nje moglo razviti punije shvatanje odnosa društva i zajednice i da bi se moglo zaključiti da je komunitaristička kritika redundantna.

osnovi političke racionalnosti i javne deliberacije. Povodom ove „tanke“ teorije, može se zaključiti da kritičari s pravom upozoravaju kako je rana Rawlsova neutralistička koncepcija „prvobitnog položaja“ normativno sadržajnija i vrednosno obojenija no što je sam Rawls u stanju da prizna. Kako primećuju Mulhall i Swift, Rawlsova teorija podrazumeva distinkciju između prihvatljivih i neprihvatljivih etičkih koncepcija (pri čemu su ove druge inkompatibilne sa političkim principima pravde pošto narušavaju lična prava). Drugo, ona implicira koncepciju političkih vrлина (koje su neophodne radi podrške institucijama i fer kooperacije između građana) i, konačno, ona formuliše koncepciju dobro uređenog društva (u kojem se realizuju načela pravde, tj. osnovna politička dobra građana).<sup>11</sup> U sva tri slučaja reč je o striktno političkim dobrima, odnosno takvima koja se odnose na saradnju građana u nepristrasnim uslovima.

Tumačena u komunitaristički intoniranom ključu, koncepcija dobro uređenog društva kakvu nalazimo u *Teoriji pravde* pridaje neočekivano veliki značaj zajednici. S druge strane, alternativno tumačenje Rawlsa pokazalo bi da, bez obzira na prethodno, ključnu ulogu u velikoj meri ima liberalistička i individualistička matrica. Naime, autonomija pojedinca, njegova sposobnost i pravo da formira, prihvati, kritikuje, revidira ili odbaci neku koncepciju dobra ima kao politička norma vrednosni primat ili „leksičko prvenstvo“ u odnosu na prihvaćene norme zajednice koje mu se nameću kao komunitarne obaveze. U tom se smislu o socijalnom miljeu može govoriti, barem u domenu politike, kao o mizanscenu koji je doduše neophodan, ali koji individuum može svojevóljno da promeni u skladu sa ulogom koju je sebi odredio. Pro-komunitaristička kritika, karakteristična za Kymlicku, ističe kompatibilnost Rawlsove odbrane individualne autonomije sa priznavanjem intrinzične vrednosti zajednice, ukoliko se ova vrednost zajednice prihvati kao „primarno dobro“. Sa stanovišta samih građana, socijalna kultura i njena stabilnost i

---

<sup>11</sup> Ibid, str. 472. Na ne-neutralnost prvobitne Rawlsove pozicije ranije su ukazivali su kako kritičari liberalističke provenijencije kao što je T. Nagel, tako i komunitaristički kritičari poput Taylora, Sandela i MacIntyre. Oni su naznačili da Rawlsova teorija počiva na robusnoj teoriji dobra, tj. vrednosti individualizma, smatrajući da prioritet sopstva nad (društvenim) ciljevima sam po sebi predstavlja kontroverznu metafiziku subjekta.

opstanak jesu dobra od presudne važnosti po ličnu autonomiju. Ova kultura je okvir svakog smislaonog izbora, pošto se izbor vrši jedino između dostupnih mogućnosti koje ona pruža.

U *Teoriji pravde* je jasno određeno značenje u kojem socijalna osnova ima kondicionalno i konstitutivno prvenstvo u odnosu na individuum. Socijalno okruženje jeste neophodan preduslov naše sposobnosti formiranja pojmova, naše argumetacije i vrednovanja, tako da i sami pojmovi koje koristimo da bismo ostvarivali svoje ciljeve pretpostavljaju postojanje određenog društvenog poretka. Rawls, osim što ne poriče relevantnost socijalne matrice kao uslova samoodređenja pojedinca, smatra da bazična struktura uobličava sam karakter pravednosti, kao i ciljeve i identitete pojedinaca i zajednica. Uz to, Rawlsova ideja dobro uređenog društva (*well-ordered society*) implicitno podrazumeva da konkretni društveni sistem ne vrednujemo samo instrumentalno, kao medijum u kojem se asocijacije i pojedinci drže određenih pravila samo da bi protežirali svoje preddruštvene aspiracije. Stoga je društvo u Rawlsovoj interpretaciji nešto više od Hobbesovog i Hegelovog uređenog prostora kompetitivnih interesa: ono traži podršku partikularnih zajednica i preklapajući konsenzus razložnih doktrina oko principa pravde. Stabilan politički poredak karakteriše široko prihvatanje principa na kojem se zasniva, pri čemu je građanima svojstveno uverenje da imaju zajednički cilj, a to je formiranje i očuvanje pravednih društvenih institucija. Ove institucije i principi pravde kao nepristrasnosti oko kojih je postignut preklapajući konsenzus čine „opšte dobro“ i jedinstven javni cilj građana, bez obzira na njihove osobene sveobuhvatne doktrine u „nejavnoj“ sferi.<sup>12</sup>

U kasnijoj fazi stvaralaštva Rawls izraženije distingvira privatnu sferu od javne, odnosno ukazuje na neidentičnost između principa koje biramo kao politička bića, tj. kao građani u demokratskom forumu, i principa koje prihvatamo u našim privatnim životima. Rawlsovi principi pravednosti i pravde kao nepristrasnosti odnose se na ovo prvo polje, odnosno na područje političkog delovanja, pošto ono ne pretpostavlja nijednu sveobuhvatnu etičku doktrinu. Ovi principi formulišu jezgro oko kojeg se na intuitivnom moralnom nivou slažu sve stranke u raspravi o pravednom institucionalnom

---

<sup>12</sup> Upor. Ibid, str. 468-469.

uređenju društva i na taj način ovi principi pretenduju na opšte prihvatanje. Principi koji su prevashodno politički, a ne moralno-doktrinarni, uslov su stabilnosti u uslovima neizbežnog neslaganja oko koncepcija dobra u jednom društvu koje karakteriše neizbrisiva činjenica pluralizma.

U *Političkom liberalizmu* pravda kao nepristrasnost nije više skup vankontekstualnih normi sagledavanih *sub specie aeternitatis*, kao u poslednjim paragrafima *Teorije pravde*, nego predstavlja teorijsku kvintesenciju normi koje su već sadržane u „građanskom kodeksu“ modernih demokratskih društava. Aplikacija ovih principa pravde izvodiva je isključivo u ovakvim društvima sa demokratskom pozadinom i liberalnim uređenjem, tako da su oni kulturno-specifikovani i kontekstualizovani u Walzerijanskom maniru. Ovi principi su, prema tome, izraz zajedničkog razumevanja pojedinaca i zavise od potpore konkretizovanog društva. Prema novom Rawlsovom poimanju, osnovne slobode i njihov prioritet ne zasnivaju se više na racionalnom interesu pojedinaca, kako je to bilo pretpostavljeno u teoriji pravde, nego na određenoj – liberalnoj – koncepciji ličnosti.<sup>13</sup> Dilemu da li primarna dobra zavise od prirodnih činjenica ljudske psihologije ili zavise i od moralnog shvatanja koje otelovljuje određeni ideal, kasniji Rawls rešava u korist ovoga drugoga. Stoga je potrebno da osobe posmatramo kao takve koje imaju dve moralne moći i koje imaju interese višeg reda za njihov razvoj i upotrebu.<sup>14</sup>

### 3. Dva moralna svojstva ličnosti

U središtu Rawlsovog interesovanja jeste ličnost sposobna da bude kooperativan član društva. Kada posmatramo ličnost na taj način, dva moralna svojstva pokazuju se kao neophodna po „dobro uređeno društvo“. Svaki građanin morao bi da poseduje sposobnost ili kapacitet za autonomno formiranje koncepcije dobra (sposobnost da bude racionalan), kao i sposobnost za osećanje prava i pravde (sposobnost da dela na osnovu nepristrasnih uslova saradnje, odno-

---

<sup>13</sup> Upor. Pl, str. 333-334.

<sup>14</sup> Tp, Predgovor iz 1990. za izdanje na srpskom jeziku, str. 9.

sno sposobnost da bude razložan).<sup>15</sup> Ukoliko poseduju ove dve moralne sposobnosti, građani će biti spremni da sarađuju sa svim članovima društva u uslovima nepristrasnosti, odnosno posmatraće jedne druge kao jednakovredne i ravnopravne ličnosti. Dve moralne sposobnosti čine osnovu jednakog građanstva.<sup>16</sup>

Presudna Rawlsova odredba, koja označava bitnu modifikaciju njegovog ranijeg polazišta, jeste da je osećaj za pravdu komplementaran sa kapacitetom osobe da formira koncepcije dobra.<sup>17</sup> Polazište iz *Teorije Pravde* čini još-ne-etički ili pre-etički racionalni izbor pojedinca, koji se tek kasnije, u drugom koraku vezuje ili „nakalemljuje“ na postojeći socijalni poredak. U novoj verziji subjekt političkog delanja prestaje da bude neodređeni „čovjek niotkuda“, mada moralna svojstva bivaju čisto formalno određena kao „moći“ odnosno potencijali da se kreira etička koncepcija i postupa pravedno, tj. kooperativno, vodeći računa o interesima i vrednostima drugih osoba. Čini se da Rawls, mada u sferi politike daje prednost prvoj moralnoj moći, samom kapacitetu za uobličavanje etičke koncepcije daje neophodan dignitet. Pri nedostatku ovog kapaciteta sam osećaj pravde lebdi u neodređenosti. Socijalna kooperacija, koja je rezultanta smisla za pravdu, podrazumeva osobe koje imaju određeni koncept dobrog života, i koje svoje vrednosne stavove upoređuju i konfrontiraju sa stavovima drugih osoba. Kasni Rawls stoga može da napiše kako „pravda određuje granice, dobro pokazuje cilj“.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> „Reći za građane da su moralne ličnosti znači reći da imaju koncepciju dobra (sistem konačnih ciljeva) i sposobnost da razumeju koncepciju pravde i da je slede u svom životu (osećaj za pravdu).“ (Pl, str. 345.) Upor. takođe ibid, str. 349.

<sup>16</sup> Ibid, str. 346.

<sup>17</sup> Kako navodi Johnson, Rawls tematizuje pojam moralne ličnosti još u *Teoriji pravde*, ali sasvim ovlaš, dok se razvijenija ideja moralne ličnosti može naći u tekstu „Kantian Constructivism in Moral Theory“, *John Dewey Lectures, The Journal of Philosophy*, 77, 1980. Johnson primećuje da moralna ličnost, osim što je u stanju da koncipira, revidira i sledi određenu koncepciju dobra, mora da bude u stanju da prepozna i prizna druge osobe kao ličnosti sa planovima i vrednostima i da prema njima orijentise vlastite životne planove i vrednosne koncepte. Upor. Johnson, D., *The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, str. 107-108.

<sup>18</sup> Rawls, J., „The Priority of Right and Ideas of the Good“, str. 252. U etičko-transcendentalnom smislu, pravda je nezavisna u odnosu na etičke vrednosti, odnosno

Rawls, prema tome, brani tezu o uzajamnom prožimanju razlo-  
žnosti, tj. razboritosti i racionalnosti. Konceptcija dobra podrazume-  
va redosled određenih ciljeva, interesa, privrženosti i lojalnosti koje  
imamo prema zajednicama, i stoga „da građani nisu imali određene  
konceptcije dobra koje su nastojale da ostvare, pravedne društvene  
ustanove u dobro uređenom društvu ne bi imale smisla.“<sup>19</sup> S druge  
strane, sposobnost razboritog postupanja i pridržavanja osnovnih  
principa nepristrasne kooperacije uslov je ostvarenja dobra, tako da  
pravedno i racionalno ponašanje čini da i naša dobra imaju veću  
vrednost. Obe ove moći, a naročito osećaj za pravdu u slučaju kada  
se on koristi za postupanje *prema* principima pravde, a ne samo za  
postupanje *u skladu* sa njima, predstavljaju veliku kolektivnu imovi-  
nu koja zahteva saradnju mnogih da bi se održala.<sup>20</sup> Jasna svest o  
tome da svi imaju delotvorno osećanje pravde i da se na sve građane  
može računati kao na kooperativne članove društva predstavlja veli-  
ku prednost za svačiju partikularnu konceptciju dobra.

Konceptcija ličnosti karakteristična za Rawlsov liberalizam po-  
čiva, dakle, na dvema moralnim moćima, pre čemu je sposobnost za  
društvenu saradnju fundamentalna sposobnost osobe kao *političkog*  
bića. Ova filozofska doktrina na građane gleda kao na osobe koje  
poseduju političke vrline, bez kojih bi liberalni režim bio nemo-  
guć.<sup>21</sup> Koncept političkih vrlina, tj. vrlina političke saradnje, ozna-  
čava forme suđenja koje su presudne za održanje fer kooperacije.  
Mada je vrlina pravednosti ključna, Rawls govori u pluralu o politič-  
kim vrlinama, u koje ubraja toleranciju, spremnost da se drugima  
izađe u susret, vrline razložnosti i osećaja za nepristrasnost, sprem-  
nost da se saraduje sa drugima pod političkim uslovima koji svi  
mogu javno da prihvate. Smatrajući da su vrline veoma veliko javno

---

ona prethodi konceptiji dobra, pošto određuje granice dopustivosti i prihvatli-  
vosti konceptija dobra. Upor. Rawls, J., „Justice as Fairness: Political not Meta-  
physical“, *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, str. 183.

<sup>19</sup> PI, str. 378.

<sup>20</sup> Reč je o Wittgensteinovoj razlici postupanja *prema* pravilima i postupanja *u skla-  
du* sa njima, pri čemu se samo za osobu koja dela na prvi način može govoriti da  
razume i opravdava svoje postupke.

<sup>21</sup> PI, str. 415; *ibid*, str. 392.

dobro i deo političkog kapitala društva, Rawls pretpostavlja da je i ovaj, kao i svaki drugi kapital, sklon devalviranju, te je stoga nepoophodno te vrline konstantno reafirmisati u sadašnjosti.<sup>22</sup>

Autonomne ličnosti svoje interese i preferencije regulišu rasuđivanjem, promišljanjem i obrazlaganjem svojih postupaka i prihvaćenih principa. Stoga, smatra Rawls, autonomne ličnosti ne smatraju da su neraskidivo vezane za određene ciljeve ili sistem ciljeva, već su sposobne da, prema datim razlozima, ove ciljeve kritički procene i revidiraju.<sup>23</sup> Osim toga što je zasnovana na pozadini javne kulture i njenim implicitnim vrednostima, pravda kao nepristrasnost jeste javna i u tom smislu što je zasnovana na javnom odobrenju, opravdanju, podršci i priznanju od strane građana. Stabilnost nije samo stvar saglasnosti sa pravilima, ona je saglasnost usled pravih razloga. Rawlsa ne interesuje stabilnost kao takva, nego stabilnost koja ima osnovu u dobro zasnovanom društvenom poretku, tako da konačni cilj dobro uređenog društva prevazilazi društvenu kooperaciju po sebi i traži takvu saradnju koja bi obezbeđivala stabilnost iz ispravnog razloga.<sup>24</sup>

Društvena saradnja takođe obuhvata razrešenja neslaganja između osoba, koja kao takva nisu posledica niti nerazumnih htenja, niti iracionalnih odluka, niti egoističkih interesa, već proističu iz pluralizma samog. Reč je o neslaganjima koja su i sama razložna. Složenost predmeta sporazuma oko kojeg se vode rasprave, nejasnost pojmova kojima se služimo, pluralitet i različita procena vrednosti,

---

<sup>22</sup> Ibid, str. 194. Upor. ibid, str. 54.: „Politička pravda mora se uvek dopunjavati drugim vrlinama“. O građanskim političkim vrlinama vidi još i ibid, str. 200. Spisak vrлина Rawls navodi u „The Priority of Right and Ideas of the Goods“, 272-273. O vrlinama karakterističnim za liberalističko društvo opširnije govori Macedo u knjizi *Liberal Virtues*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

<sup>23</sup> Upor. PL, str. 323, kao i Rawls, J., „Reply to Alexander and Musgrave“, *Quarterly Journal For Economics*, 88, November, 1974.

<sup>24</sup> U ovoj legitimacijskoj osnovi, koja se orijentiše prema socijalnoj pravdi pre nego prema održivosti poretka, vidi se Rawlsov otklon od Hobbesove pozicije i njegova veza sa Lockeom, Kantom i Rousseauom u pogledu intencija ugovorne teorije. Vidi o tome Freeman, S., „Congruence and the Good of Justice“, u: *The Cambridge Companion to Rawls*, str. 278-279. O razložnoj stabilnosti naspram balansa moći u stanju *modus vivendi* vidi Rawls, J., „Political Liberalism: Reply to Habermas“, *The Journal Of Philosophy*, Vol. 92, No. 3, 1995, str. 147.

različiti tradicijski i društveni *bakcgorund* koji oblikuje naše vrednosne sisteme, mnogostruka iskustva aktera, nespojivi normativni razlozi kojima opravdavamo neko stanovište – svi ovi činioци, mada ne onemogućuju pravednost, opterećuju suđenje i otežavaju postizanje pravednog poretka. Liberalizam stoga mora da se osloni na racionalne sveobuhvatne doktrine, odnosno mora da izbacі sve one doktrine koje nisu u stanju da koordinišu i podrže principe saradnje. Neporeciva je činjenica da i u liberalnom društvu postoje nerazložna gledišta i doktrine koje odbacuju neke od demokratskih sloboda. Zadatak nam je, prema Rawlsovom mišljenju, da takve doktrine suzbijamo kao rat ili bolest.<sup>25</sup> Mada stanovišta koja ugrožavaju koncepciju pravednosti i negiraju osnovne slobode građana postoje permanentno, ona danas u stabilnim liberalnim državama, prema Rawlsu, ne ugrožavaju pravedan poredak, mada ne postoje garancije da do ozbiljnog ugrožavanja neće doći u budućnosti. Ukoliko se izoluju ovakva gledišta, preklapajući konsenzus razložnih doktrina ostaje dovoljna garancija stabilnosti društva, ustavnih prava i demokratskih političkih vrednosti.

Jedna od dominantnih komunitarističkih primedbi Rawlsovoj poziciji odnosila se na aistoričnost pravednog društva, asocijalnost osoba u njemu i vankontekstualnost principa pravde kojima je to društvo regulisano. Kritičari mogu u *Teoriji pravde* pronaći snažno potkrepljenje ovih svojih zamerki, kako zbog eksplicitnog Rawlsovog prihvatanja saglasnosti u prvobitnom položaju kao vankontekstualnog društvenog ugovora, tako i zbog jasne namere da se u *Teoriji pravde* razmatranje osoba u prvobitnom položaju vrši kao posmatranje *sub specie aeternitatis*.<sup>26</sup>

Ovu vrstu kritike prihvatio je i sam Rawls, uz određene rezerve koje se tiču statusa prvobitnog položaja, naglasivši da kritičari nisu shvatili čisto reprezentacioni karakter ovog položaja kao „sheme predstavljanja“. Još u tekstu „Justice as Fairness“ iz 1985. nailazimo na značajnu reviziju Rawlsovog inicijalnog polazišta: „pošto je pravda kao nepristrasnost namenjena da bude politička koncepcija pravde

---

<sup>25</sup> Pl, str. 98, fusnota 19.

<sup>26</sup> Tp, str. 519.



za demokratska društva, ona pokušava da se razvije samo na bazičnim intuitivnim idejama koje su ukorenjene u političkim institucijama konstitucionalnog demokratskog režima i javnoj tradiciji njihove interpretacije.<sup>27</sup> Principi pravde kao nepristrasnosti fundirani su u javnoj kulturi demokratskog liberalnog društva, i njih sadrži istorija osnovnih političkih institucija i tradicija njihovih tumačenja.<sup>28</sup> Ideja osoba koje poseduju dve moralne moći i koje su u stanju da delaju autonomno ima smisao jedino u slučaju postojanja poretka koji te moći uvažava. Radi punog korišćenja osnovnih sloboda, kao i razvoja i primene dveju moralnih moći, moraju biti uspostavljeni određeni kulturalni i tradicijski uslovi, poput stečenih veština upravljanja ustanovama i određenog niva ekonomskog razvoja.<sup>29</sup> Mada se oslanja na kantovsku osnovu, Rawlsov liberalizam podvlači društvenu kontekstualizaciju i priznaje dignitet istorijskom iskustvu, odnosno refleksi-ji istorijske spoznaje. Konceptija liberalizma mora da bude svesna vlastite genealogije – stvaranja „pozadinske kulture“, oslobađanja prostora za privrženost „političkoj koncepciji pravde“, razvoja „građanskih vrlina“, uspostavljanja pluralizma kao takvog, ali pre svega pluralizma kao „razložnog“. Kada govori o najširoj podršci principa pravde od strane pojedinačnih zajednica, Rawls uzima u obzir činjenicu da se samo savremene liberalne demokratije odlikuju priznatim, afirmisanim pluralizmom pod uslovima demokratskog uređenja i garantovanih građanskih sloboda.

#### 4. „Socijalna unija socijalnih unija“ u uslovima pluralizma

Radi uspostavljanja stabilnosti i društvene integracije, rawlsovska razložna koncepcija pravde nalazila se pred zadatkom usklađivanja dualiteta principa pravde i koncepcija dobra, ispravnog i dobrog, norme i vrednosti, osećaja za pravедnost i volje za sleđenjem sopstvenih zamisli valjanog života, razložnosti i racionalnosti, pripadnosti društvu kao celini i pripadnosti partikularnim zajednicama.

<sup>27</sup> Rawls, J., „Justice as Fairness: Political not Metaphysical“, str. 225.

<sup>28</sup> Pl. str. 113.

<sup>29</sup> Upor. ibid, str. 337. i 341.

U različitim fazama stvaralaštva Rawls je koristio različite strategije prevazilaženja ovog dvojstva. Tako u ranijoj fazi preovladava načelo usklađivanja ili kongruencije pravde i dobra, koje tokom vremena sve više ustupa prostor koncepciji preklapajućeg konsenzusa.

Kako Rawls naznačava, dobro uređeno društvo utemeljeno na pravdi kao nepristrasnosti je, na nivou fenomenološkog ispitivanja, već po sebi oblik društvenog saveza.<sup>30</sup> Takođe, podudaranje ispravnog i dobrog u velikoj meri zavisi od toga da li dobro uređeno društvo postiže dobro zajedništva.<sup>31</sup> Zajednički krajnji cilj svih članova društva jeste formiranje i održavanje pravednih ustanova i ovakve pravedne ustanove vrednuju se kao „dobro po sebi“, tako da je „socijalna unija socijalnih unija“ uvek već vrednost. Ovo „dobro po sebi“, međutim, ne uspostavlja viši cilj, kojem se podvrgavaju ciljevi pojedinaca i drugih institucija, kao što bi to, recimo, bilo nacionalno ili versko jedinstvo, postizanje najveće vrednosti kulture itd. Javno dobro ograničava se na ostvarenje principa pravde, koje imaju svrhu uspostavljanja i osiguravanja „različitog unutrašnjeg života udruženja, u kojima pojedinci ostvaruju svoje posebne ciljeve. Stoga je javno ostvarenje pravde vrednost za zajednicu.“<sup>32</sup>

Kao što je pomenuto, Rawls u *Teoriji pravde* stabilnost i zajedništvo posmatra kao podudaranje ili kongruenciju principa pravde sa dobrom, pri čemu se pravda kao nepristrasnost javlja kao dobro zajednice, a takođe se za veliku vrednost smatra sama društvena integracija na osnovu pravednih političkih principa. Od ovog podudaranja zavisi stabilnost društva i stoga Rawls prihvata „tanku“ teoriju

---

<sup>30</sup> Tp, str. 469.

<sup>31</sup> Ibid, str. 463. Prema Barryjevoj interpretaciji, Rawls je već u *Teoriji pravde* smatrao da samoj pravdi nedostaje motivacija koja bi znatnije integrisala društvo i stoga mora da pretpostavi da građani pravdu podržavaju svojim etičkim shvatanjima. U ovom stanovištu Rawls je u *Teoriji pravde* bio u velikoj meri komunitarista. Ironično, komunitaristička kritika motivacione snage rawlsovske pravde ne može da se odnosi na Rawlsa i njegov princip kongruencije. (Barry, B., „John Rawls and the Search for Stability“, *Ethics*, Vol. 105, No. 4, 1995, str. 890.)

<sup>32</sup> Tp, str. 470. No da li je u tom slučaju ta vrednost instrumentalna, budući da služi jedino očuvanju internih prava građana i udruženja da slede vlastite životne planove? Može se pretpostaviti da bi Rawlsov odgovor bio da politička pravednost ima intrinzičnu vrednost, ali kao takva nije vrednija od dobara koje pojedinci prihvataju na subdržavnom i etičkom nivou.

dobra.<sup>33</sup> Uzajamno priznavanje, reciprocitet prava i dužnosti građana i njihovo poštovanje pravde kao nepristrasnosti proizvodi poistovećivanje građana sa društvom i njihovo visoko vrednovanje ideala zajedništva. Bilo kakve da su koncepcije dobra pojedinih osoba, one će biti veće i čvršće ukoliko su podržane „sveobuhatnijim dobrom društvenog saveza“, naravno uz pretpostavku da su njihove koncepcije kompatibilne sa principima pravde i mogu se uklopiti sa opštim okvirom društvene saradnje. Kada osobe prihvataju principe pravde, tj. osnovne uslove slobode, tada se prema Rawlsu realizuje ovo „sveobuhvatno dobro društvenog saveza“ i osećanje pravde koje ga podržava. Društveni savez društvenih saveza omogućuje ne samo da se koordinišu različite aktivnosti i usklade različite koncepcije dobra, nego se ove koncepcije sažimaju u jedno sveobuhvatnije dobro. Ovo dobro nije produkt jedne konkretne etičke koncepcije, nego je izraz specifične, političke koncepcije pravde kao nepristrasnosti. Prema Rawlsu, dakle, uslovi za sveobuhvatno dobro jesu, prvo, pravda uspostavljena na principu nepristrasnosti, i, drugo, kompatibilnost postojećih koncepcija dobra sa ovim principima. Građani u tom slučaju mogu smatrati da dobro društvenog saveza uvećava njihove vlastite koncepcije dobra bez obzira na njihov sadržaj.

U *Političkom liberalizmu* se shvatanje stabilnosti kao kongruencije podvrgava kritičkoj reviziji, tako da je – mada pravednost ostaje intrinzično dobro – nerealistično, a u krajnjoj konsekvenci i represivno, očekivanje da će u dobro uređenom društvu svi članovi društva prihvatiti pravdu kao istinsko dobro, a autonomiju pojedinca kao ideal humaniteta. Razlog tome leži u činjenici pluralizma, prema kojoj u društvu postoje različite nekompatibilne sveobuhvatne etičke, religijske ili filozofske doktrine, koje će vrednostima individualne autonomije i valjanog društvenog poretka dodeliti različiti status. Ukoliko one dodele različiti status autonomiji, i ukoliko principi pravde ne budu ocenjeni kao najviša vrednost, argument iz kongruencije neće biti u stanju da opravda društvenu stabilnost.<sup>34</sup> Uz to,

---

<sup>33</sup> Ibid, str. 504.

<sup>34</sup> Jedno od rešenja Rawlsovog problema stabilnosti ponudio je Barry tvrdnjom da kantovski argument iz kongruencije nije nipošto neophodan za odbranu stabilnosti dobro uređenog društva. Prema njegovom mišljenju, dovoljan je smisao za

mada Rawls i dalje tretira zajedništvo kao vrednost, naročito kao vrednost autonomne koncepcije dobra unutar zajednica, nerealistički je očekivati opšte slaganje društva oko pozitivne ocene natkriljujuće zajednice kao „socijalne unije socijalnih unija“. Koncept preklapajućeg konsenzusa, koji Rawls uvodi u *Političkom liberalizmu*, treba da ponudi alternativno rešenje stabilnosti principa pravde, koja će počivati na podršci doktrina iz divergentnih razloga, ali koja će biti racionalna za sve koncepcije dobra, bilo da one pravdu kao nepristrasnu kooperaciju uzimaju kao instrumentalnu, bilo kao intrinzičnu vrednost.

Ipak, bez obzira što se opravdava iz divergentnih razloga, sama pravda ima prednost, ali jedino u domenu javnosti i političke sfere. Tako je za religioznu osobu smisao za pravdu dat božanskim zakonima, za intuicionističkog racionalistu je dat „prirodnom“ svetlošću samoočiglednih principa, za utilitaristu on je sredstvo kojim se uvećava opšte dobro, dok je za kantovca ovaj smisao način na koji postajemo slobodne i autonomne ličnosti. Sve ove osobe mogu biti razboriti građani, mada ne prihvataju javno opravdanje principa pravde iz istih razloga i mada ne smatraju individualnu autonomiju za najvišu vrednost. Stoga Rawls ideal pune autonomne moralne ličnosti zamenjuje skromnijim idealom kooperativnog građanina. On, takođe, mora da nadomesti ideal zajedništva kao dobro uređene „socijalne unije socijalnih unija“ labavijom društvenom vezom, podržavanom od strane pojedinaca i posebnih zajednica preko „preklapajućeg konsenzusa“. Uvaživši činjenicu razložnog pluralizma Rawls nije primoran da odbaci ideju „socijalne unije socijalnih unija“, ali mora naknadno da je „politizuje“. Niti *Teorija pravde*, u kojoj se stabilnost osigurava kongruencijom dobra sa pravdom, niti „Dewey Lectures“, u kojima se teorija pravde još uvek poima kao „moralna teorija“, nisu još dovoljno političke da bi na zadovoljavajući način objasnili stabilnost društva.

---

pravdu, no ovo, prema Freemanu, nije deo Rawlsove intencije i problem legitimacije pravde i dalje ostaje nerešen, zbog čega kasniji Rawls uvodi koncepte preklapajućeg konsenzusa i javnog uma radi adekvatnijeg objašnjenja problema stabilnosti. Vidi Freeman, S., „Congruence and the Good of Justice“, str. 306. i 315, fusnota 58.

Da bi posedovali legitimitet, nepristrasni principi pravde treba da budu podržani od strane etičkih, ideoloških ili religijskih sistema, postojećih u datom društvu. Prema Rawlsovoj terminologiji, stabilan društveni sistem traži preklapajući konsenzus razložnih ideoloških, etičkih i religijskih doktrina ili koncepcija dobra. Preklapajući konsenzus pruža odgovor na jedno od fundamentalnih problema političkog liberalizma: „Kako je moguće da tokom vremena postoji stabilno i pravедno društvo slobodnih i jednakih građana duboko podeljenih razložnim, iako nekompatibilnim religijskim, filozofskim i moralnim doktrinama?“<sup>35</sup> Kada političku koncepciju, njene principe i vrednosti prihvate svi građani bez obzira na njihove koncepcije dobra, tj. partikularna etička gledišta, stiče se prostor za javnu upotrebu uma i rasuđivanje o najbitnijim konstitutivnim pitanjima političkog poretka. Principi pravde, mada ne slede direktno iz samih sveobuhvatnih koncepcija, odnosno nisu derivat etičkih ideja koje zastupaju konkretne doktrine, ipak su kompatibilni sa ovim idejama zahvaljujući svojoj samostalnosti i jasno diferenciranom području u kojem principi pravde imaju svoje područje dejstva i raspon važenja. Pojedinin sveobuhvatnim koncepcijama dobra koje ograničavaju svoj domen na područje ne-javnog uma, uvažavaju nepristrasnu društvenu kooperaciju, kao i prava i slobode za pripadnike različitih zajednica i zastupnika

---

<sup>35</sup> Pl, Uvod, str. 16. Ideju preklapajućeg konsenzusa nalazimo još u *Teoriji pravde*, mada je kasniji Rawls primenjuje obuhvatnije, usađujući je u sam temelj stabilnosti političkog liberalizma. Princip političke neutralnosti, koji obezbeđuje društveni konsenzus takođe razrađuju Ackermann i Larmore, sa razlikom da u njihovoj interpretaciji ovaj konsenzus ne zahteva konstruisanje prvobitnog položaja i vela neznanja. Tako Ackermann predlaže princip neutralnosti kao temeljno ograničenje političkog dijaloga. Neutralnost jeste prvi potez u liberalnoj politici, ali građani izbegavaju da govore o sebi kao „neukorenjeni“, lišeni svakog socijalnog identiteta. „Politički dijalog počinje sa sasvim novim polazištem, u kojem građani konstruišu sasvim novi politički identitet.“ (Ackermann, B., „Political Liberalism“, *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, No. 7, July, 1994, str. 369) U političkom delanju građani sebi pridodaju novu ulogu u društvenom identitetu, oni počinju da delaju na osnovu javnog uma, što je predmet specifičnog teorijskog interesovanja: „Bolje je ako shvatimo da liberalizam nije filozofija čoveka, nego filozofija politike“. (Larmore, Ch., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, str. 129. cit. prema Forst, R., *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2002, str. 53.)

različitih etičkih koncepcija, Rawls dodeljuje epitet „razložne“. Razložne sveobuhvatne doktrine pružaju podršku političkoj koncepciji, neophodnu po jedinstvo, integraciju i stabilnost, kao i ravnopravnu koegzistenciju građana zasnovanu na valjanim razlozima.

Pošto principe pravde odlikuje opšta saglasnost kao rezultat preklapajućeg konsenzusa, njih bi *ex hypothesi* odobrili svi građani i ovi bi principi mogli da se obrazlože kao generalno razumni i pravedni. Stoga određeni principi kojima je u načelu diskriminacija, kao što je robovlasništvo, bivaju odbačeni pošto narušavaju nepristrasnost i opštu saglasnost. Rawls smatra da „politička koncepcija pravde može da posluži kao osnova javnog uma i opravdanja jedino ako se razložno može očekivati da će je potvrditi svi građani“. <sup>36</sup> Njegova je intencija bila da pokaže kako neliberalne, ali razobrite doktrine mogu da podržavaju i da budu saglasne sa principima pravde, odnosno da mogu da budu izražene u javnom umu. Nasuprot tome, nerazložne doktrine teže kolonizaciji celokupne javnosti, a time i područja politike. Kao primer nerazložne političke doktrine Rawls navodi stav „*extra ecclesia nulla salus*“, pri čemu on ne tvrdi da ovaj stav nije istinit, nego da se na njemu ne može zasnovati politička vlast demokratskog društva. Ukoliko bi se ona upotrebila u političkoj sferi, ona bi predstavljala nametanje (u krajnjem slučaju *nasilno* nametanje) jednog mišljenja ili doktrine ljudima sa različitim stavovima i vrednosnim opredeljenjima. <sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Pl, str. 173. Iz korpusa razložnih doktrina isključene su fundamentalističke ideologije i religije, koje u potpunosti regulišu privatni i javni život pojedinca, kao i ideologije koje su zasnovane na poricanju prava drugih nacija, religija, rasa ili ideologija, čime sebe definišu kao otvorene protivnike društvenog pluralizma. O problemu određenja razložnosti, odnosno o potencijalnoj cirkularnosti u ovom određenju, biće više reči u daljem tekstu.

<sup>37</sup> Ibid, str. 174. Ovo je stanovište gotovo identično Rousseauovom iz *Društvenog ugovora*: (...) moraju se tolerisati sve one religije koje sa svoje strane tolerišu druge, ukoliko njihova učenja nemaju ničeg protivnog građanskim dužnostima. No ko god se usudi da kaže: izvan crkve nema spasa treba da bude izgnat iz države, sem da je država crkva, a vladalac prvosveštenik." (Rousseau, J. J., *Društveni ugovor; O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima, Rasprava o naukama i umetnostima*, Filip Višnjić, Beograd, 1993, str. 128.) Rawls, naravno, ne bi potpisao ovaj poslednji deo rečenice, pošto se ne slaže sa stavom da legitimitet treba organizovati na republikanstvu kao dominirajućoj „građanskoj religiji“.

Rawls smatra da se sveobuhvatne doktrine poput velikih svetskih religija mogu prihvatiti kao kompatibilne sa idejama političkog liberalizma i naglašava kako ove doktrine, preko preklapajućeg konsenzusa, poseduju razložnost koja odobrava društvenu kooperaciju u uslovima pluralizma. Ove doktrine podržavaju liberalne principe pravde kroz svoju racionalnost i kroz proliferaciju određene koncepcije dobra, tj. osposobljavanjem građana za delovanje u određenoj zajednici. Postavlja se pitanje na kojim faktičkim uvidima Rawls utemeljuje ovu svoju zamisao, a da ona ne bi bila nerealni konstrukt. On smatra da su, u istorijskoj perspektivi, ove koncepcije prešle putanju od rezolutnog odbijanja drugih koncepcija, kroz pristajanje na prinudni *modus vivendi*, do prilagođavanja svojih stanovišta kooperativnom delanju u okviru ustavne države, čime su sebe adaptirale na uslove neizbežnog pluralizma. Reč je o „fleksibilnosti“, o samomodifikujućem potencijalu ovih doktrina, odnosno o imanentnim svojstvima ovih doktrina koja potpadaju pod Rawlsovu kategoriju razložnosti.<sup>38</sup>

Ipak, jednako bi se mogao braniti i drugačiji, ne-imanentni, „ekscentrični“ pristup, prema kojem se za postupanje prema političkom moralitetu očekuje „odstupanje“ ili „revidiranje“ prihvaćenih etičkih ili religijskih doktrina. Rawls napominje da se osobe u svojem delanju ne pridržavaju u potpunosti priloženih etičkih doktrina, no ipak mu predmet analize nisu odstupanja pojedinaca od samog etičkog učenja u strogom smislu, odnosno moralne granice koje u pojedinim slučajevima više određuju delanje pojedinca od njegove privrženosti određenoj koncepciji. U ovom slučaju sveobuhvatne doktrine nisu u apsolutnoj meri sveobuhvatne, odnosno one ne regulišu u potpunosti način života svojih privrženika, i ne bi trebalo

---

<sup>38</sup> Primeri razložnih koncepcija se kreću od protestantizma, protivreformacije i drugog vatikanskog koncila, do brojnih drugih prihvatanja savremenih vrednosti i naučnih stavova od strane religijskih učenja. Rawlsova optimistička pretpostavka da široko prihvaćene „istorijske“ religije ostavljaju prostor za razvoj privrženosti političkoj pravdi može da se zasniva jedino na kontingentnosti pretpostavljenog poklapanja doktrina istorijskih religija sa principima pravde. Ipak, pretpostavljena razložnost ne može da se osloni na doktrinarne postulate svojstvene samim religijama. O spojivosti neke koncepcije dobra sa principima pravde govori jedino istorijsko iskustvo verske tolerancije i razdvajanje svetovne od crkvene vlasti, odnosno pristajanje zastupnika tih koncepcija na uslove razložnog pluralizma.

da propisuju svoju apsolutnu pravovernost u bilo kojoj situaciji. Preovlađujući je utisak kako Rawlsovski subjekt ima vrlo malo volje za postupanje na autonoman način, da manje odlučuje sam i svesno, a više prema obrascima koje su zacrtale sveobuhvatne doktrine.

Takođe, Rawls manje pažnje no što je nepohodno obraća na proliferaciju različitih tumačenja doktrine. Za preklapajući konsenzus, odnosno podršku principima pravde, neophodna je kompatibilnost interpretacije sveobuhvatne doktrine od strane njenih zastupnika ili privrženika sa principima pravde liberalno-demokratskih poredaka. Na taj bi se način pitanje razložnosti ili nerazložnosti sveobuhvatnih doktrina transponovalo na pitanje usklađivosti interpretacije, koju pružaju privrženici partikularnih doktrina ili zajednica, sa liberalnim principima političke pravde. Sam fundamentalizam ne zavisi toliko od „temeljnih svojstava“ same religije, koliko od njenih tumačenja, pri čemu nisu same doktrine, nego njihove interpretacije evoluirale i prilagodile se uslovima razložnog pluralizma u političkoj zajednici.

Zajednice zasnovane na sveobuhvatnim etičkim koncepcijama primenjenim na politički poredak, osim što pretpostavljaju represivnu unifikaciju, ne poseduju valjane, opšteprihvaćene razloge javnog uma koji bi ih učinili podjednako prihvatljivim za sve članove društva. Stoga se Rawls pita o mogućnosti stabilnog društva slobodnih i jednakih građana, ali iz *opravdanih razloga*. Nije teško zamisliti jedan poredak u kojem dominira više nerazboritih doktrina, konsenzusno ujedinjenih oko principa koji ne poštuju osnovne ljudske slobode, tj. bazične principe pravde. U tom bi slučaju integrativni principi bili sveobuhvatni, a ne nezavisni, što možemo saznati jedino refleksijom i moralnom procenom ovih principa, razlučujući u samim principima nezavisni moralni kapacitet.

## 5. Teorija pravde kao samostalno gledište

Pojedini kritičari smatraju Rawslovu argumentaciju oko preklapajućeg konsenzusa za cirkularnu, pošto ona implicira da nijedna doktrina ne može da se smatra razložnom ukoliko već ne pretpostavlja koncepciju političke pravde koja je u svojem jezgru liberali-



stička. Razložnost potvrđuje samu sebe, odnosno osnovna je teza da je nerazborita svaka doktrina koja ne prihvata pluralizam, pri čemu je temelj razobritosti prihvatanje pluralizma. Rawls ne navodi nezavisni razlog zbog kojeg bismo prihvatili ovu definiciju, a i ne može da ga pruži, jer smatra da razložnost nije epistemološka kategorija.<sup>39</sup> Barry takođe tvrdi da u Rawlsovom opravdanju preklapajućeg konsenzusa postoji *circulus*: „Mehanizam može da funkcioniše jedino preko onih osoba koje već prihvataju principe pravde iz razloga njihove derivacije iz ‘političke koncepcije’. Ove osobe, kako govori Rawls, već imaju scanlonovsku motivaciju da poštuju zahteve pravde.“<sup>40</sup> Prema Rawlsu, sve koncepcije koje nisu saglasne sa principima pravde jesu nerazborite. Barry smatra da je teza o razložnom pluralizmu dogmatska, i, prema tome, nerazložna. Ona odbacuje svaku teoriju koja joj se suprotstavlja i vodi u potpunosti u pogrešnom pravcu.<sup>41</sup>

U kritici preklapajućeg konsenzusa ne treba izgubiti iz vida različit pristup principima političke pravde u *Političkom liberalizmu*. Rawls ove principe analizira u zavisnosti od toga da li se ispituje legitimitet i društvena funkcija opravdanja principa pravde ili je reč o konstrukciji ovih principa i njenog statusa u bazičnoj strukturi društva. Preklapajući konsenzus bi trebalo da obezbedi najširi društveni legitimitet i premosti visoko postavljenu prepreku između javnog i ne-javnog uma, odnosno moralnog rasuđivanja u javnoj-političkoj i privatnoj-asocijacionoj sferi. S druge strane, nepristrasna politička koncepcija pravde kao utemeljenje osnovne strukture društva predstavlja samostalno gledište (*freestanding*). Kao takva, koncepcija pravde ostaje nezavisna konstrukcija primene pravila javnog uma, odnosno ona „kreće od temeljne ideje društva kao nepristrasnog sistema saradnje i njenih pratećih ideja.“<sup>42</sup> U ovom

---

<sup>39</sup> Mulhall, S., i Swift, A., *Liberals and Communitarians*, str. 238. Prema Galstonu, ova je pozicija trivijalna, pošto su osobe i zajednice koje se pridržavaju ovih koncepcija samim tim „otvorene“, „liberalizovane“, uklopljene u liberalni sistem. Vidi o tome Galstonov tekst „Two Concepts of Liberalism“, *Ethics*, Vol. 105. No. 3, 1995.

<sup>40</sup> Barry, B., „John Rawls and the Search for Stability“, str. 913.

<sup>41</sup> *Ibid*, str. 902.

<sup>42</sup> Pl, str. 73. Politička koncepcija pravde se ne zasniva na jednom opštem principu, političkom ili religijskom. O tome Rawls, J., „The Idea of Public Reason Revisited“, *The University Of Chicago Law Review*, 64, 1997, str. 576.

smislu je ona samostalna i izlaže se nezavisno od koncepcija dobra koje je podržavaju.

Ideja preklapajućeg konsenzusa pretpostavlja da će razborite osobe i pored neuskladivih koncepcija dobra prihvatiti nepristrasne principe političke pravde, mada će ih opravdavati i podržavati iz različitih razloga. Zajednička politička koncepcija pravde ipak nije, kako bi se to potencijalno moglo pretpostaviti, rezultanta različitih koncepcija dobra, odnosno proizvod njihove adaptacije uslovima pluralističkog društva, pošto koncepcija pravde ne bi u tom slučaju bila „freestanding“.<sup>43</sup> Prema Barryju, liberalna politička koncepcija je ugoržena ukoliko, osim smisla za pravdu građana, traži i podršku neliberalnih sveobuhvatnih doktrina. Nasuprot tome, Rawls smatra da je legitimacija koju manje subdržavne zajednice pružaju liberalnoj državi neophodna po sam liberalni poredak. Sledeći Rawlsa, moglo bi se zaključiti da Barryjeva teza o redundantnosti preklapajućeg konsenzusa ne uviđa svrhu ovog konsenzusa, tj. njegovu funkciju obezbeđivanja najšire potpore principa pravde od strane građana i zajednica u pluralističkom društvu. Th. Nagel smatra da kod Rawlsovog preklapajućeg konsenzusa nije reč o derivaciji opštih principa pravde iz pojedinih koncepcija dobra, nego o kompatibilnosti svake od ove razložne koncepcije sa „freestanding“ političkom koncepcijom koja ujedno omogućuje njihovu koegzistenciju. Ovakvi principi kompatibilni su sa svakom razložnom doktrinom, ali sami nisu izvedeni iz premisa partikularnih doktrina, nego iz ideja implicitnih u političkoj kulturi.

Najopštija kritika upućena teoriji pravde kao samostalnog gledišta odnosi se na njen etički status i paradoks etičkog vrednovanja u teoriji koja po sebi pledira na neutralnost.<sup>44</sup> Već je pomenuto

<sup>43</sup> Vidi o tome Nagel, Th., „Rawls and Liberalism“, u: *The Cambridge Companion to Rawls*, str. 84.

<sup>44</sup> Ove su kritike u tolikoj meri ponavljane da su već postale opšte mesto u refleksijama o Rawlsovoj teoriji. Prvobitne pretpostavke o ne-neutralnosti Rawlsove pozicije nalazimo već u tekstovima Schwartzove „Moral Neutrality and Primary Goods“, kao i Nagela „Rawls on Justice“ iz 1973. godine. (Schwartz, A., „Moral Neutrality and Primary Goods“, *Ethics*, Vol. 83, No. 4, 1973; Nagel, Th., „Rawls on Justice“, *Philosophical Review*, Vol. 82, No.2, 1973.) Ovu vrstu kritike zatim razrađuju Sandel, Galston, Arneson, Barry, kao i Mulhall i Swift. Kao reakcija na Rawlsov etički

distingviranje razložnih i nerazložnih doktrina koje se vrši na temelju samih principa političke pravde i potencijalnu cirkularnost objašnjenja razložnosti. Sledeća nedoumica tiče se stava da liberalno gledište skida s dnevnog reda politike najspornija pitanja, budući da bi ozbiljna prepirka o njima uzdrmala uslove društvene saradnje.<sup>45</sup> Rawlsu je upućivana primedba da samu proceduru argumentisanja ostavlja potpuno izvan etičkog razmatranja, dok se, nasuprot tome, u političkoj praksi etičke koncepcije razmatraju, brane, menjaju ili modifikuju. Preklapajući konsenzus je zamišljen kao „metoda izbegavanja“ sukoba oko etičkih doktrina. Analogno primedbi ranom Rawlsu da njegova koncepcija ličnosti nije neutralna i da se zasniva na konkretnoj – kantijanskoj – viziji ljudskog bića, etički neutralizam se takođe može tumačiti kao jedan od vidova „etike višeg reda“. Isključivanje koncepcija dobra iz oblasti politike i sâmo je zasnovano na određenoj koncepciji dobra. Rawlsovsko društvo mora da sažima elemente etičke doktrine, tako da se ne može govoriti o potpunju neutralnosti njegovih bazičnih postavki.

Uz to, u samu političku raspravu neizbežno ulaze određene metafizičke teme, pri čemu Rawlsovi oponenti najčešće navode primer problema legalizacije abortusa – u razmatranje ovog problema neizostavno se moraju uključiti etički stavovi podržani određenim shvatanjima statusa slobode izbora, „svetosti“ živog bića, prava na život, prava na vlastito telo itd. Mada Rawlsov politički liberalizam podržava slobodu govora, on oštro ograničava vrstu argumenata dozvoljenu u političkoj debati, a naročito u konstitucionalnoj debati oko osnovnih principa pravde. Stoga bi se politički dijalog mogao voditi samo u okvirima opšteprihvaćenih tema i vrednosti, što bi isuviše suzilo deliberaciju oko suštinskih političkih pitanja, ali bi, takođe, ograničilo kritički domet naših akcija. Debata oko konstitu-

---

neutralizam javile su se teorije koje razvijaju „sveobuhvatni liberalizam“. Upor. Kateb, G., *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*, Cornell University Press, New York, 1992; Raz, J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986; Dworkin, R., „Foundations of Liberal Equality“, *Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1990.

<sup>45</sup> Pl, str. 194. Otvoreno je pitanje da li je reč o spornim pitanjima koja dovode u pitanje sam ustavni okvir, ili je reč o problemima u kojima se nastoji da se održi duh zakona, kao što bi to bio, recimo, slučaj prava na abortus.

cionalnih principa, koja se povremeno vodi, svedoči da rasprava oko ovih principa nije lišena kontroverzi i dubokih neslaganja, što bi, prema pojedinim kritičarima, politički liberalizam vodilo zaključku *ad absurdum* da moramo prihvatiti da su oprečna mnjenja o osnovnim principima pravde podjednako razložna.

Rawls bi mogao da odgovori kako je neutralnost u smislu nepristrasnosti poželjan ideal, koji bi politički akteri trebalo da usvoje kada raspravljaju o pravednom društvu, ali da ova nepristrasnost ne važi za raspravu u okviru partikularnih etika. Stoga je važna distinkcija između svakodnevnice politike, koja izražava stanovišta, vrednosti, interese i preferencije većine, i konsenzusne ili konstitutivne politike, takve koja ima za cilj konstituisanje političke zajednice i opšteg okvira raspravljanja.<sup>46</sup> Liberalna demokratija pretpostavlja postizanje „razboritog preklapajućeg konsenzusa“ oko pravila društvene kooperacije. Rezultat usvajanja nepristrasnih principa pravde jeste oslobođen prostor za ispoljavanje autonomnih moralnih kapaciteta građana, mogućnost za ostvarivanje njihovih samostalno i razborito izabranih koncepcija dobra i u tom smislu pravda kao nepristrasnost prethodi etičkim doktrinama.

Prigovor o striktnoj neutralnosti često prenebregava Rawlslove eksplicitne stavove o neophodnoj moralnoj osnovi liberalnih principa. Iz prethodnih zapažanja o nepristrasnosti kao poželjnom idealu sledi da je ovaj ideal osoben za političku zajednicu liberalne države, odnosno da ona iz svojih osnova mora da isključi pojedine „pristrasne“ doktrine, takve koje su i same diskriminatorne i koje su prepreka najširoj socijalnoj kooperaciji. U odgovoru na Habermasove primedbe Rawls tvrdi da su principi pravde supstancijalni i da se ne mogu redukovati na principe dobijene legitimnom procedurom – u moralnom smislu oni takvoj proceduri prethode.<sup>47</sup> Građani i partikularne zajednice odobravaju određeni poredak ne samo stoga što im on u datom trenutku obećava samostalnost, nego i zbog toga što je ova samostalnost održiva i legitimisana iz moralno ispravnih razlo-

---

<sup>46</sup> „Reply to Habermas“, str. 145. Upor. takođe Pl, str. 151: „Kada građani imaju zajedničku političku koncepciju pravde, oni imaju i zajedničku osnovu na kojoj se može odvijati javna diskusija o fundamentalnim pitanjima“.

<sup>47</sup> „Reply to Habermas“, str. 178.

ga. Rawls ne odobrava kompletnu neutralnost, što se očitava u njegovom instistiranju na moralnosti teorije naspram *modusa vivendi*.

Ostaje otvoreno pitanje da li Rawls na adekvatan način objašnjava razliku ili distancu između moraliteta principa pravde kao „freestanding“ i partikularnih etičkih doktrina. Može se ukazati da, suprotno od Rawlsovih tvrdnji, neke od vrednosnih normi liberalističkog perfekcionizma ne samo da ne ugoržavaju nepristrasnost principa socijalne osnove, nego je i direktno unapređuju u smeru veće građanske jednakosti. Podsticanje razvoja talenata pojedinaca, ulaganje u očuvanje umetnosti, kao i osiguranje socijalnog minimuma građana jesu neke od ovih normi koje su, bez obzira na svoju utemeljenost u konkretnoj (liberalističkoj) etici, sasvim opravdane sa stanovišta političke razboritosti demokratskog društva.<sup>48</sup>

Kada političku neutralnost posmatra u svetlu najšire i najobuhvatnije legitimizacije od strane razložnih, ali neliberalnih etičkih i religijskih doktrina, Rawls politiku lišava liberalne običajnosti. Rawls odgovara na pitanje „kako je moguće stabilno društvo u uslovima pluraliteta?“ ne postavivši pitanja „mogu li liberalne principe da brane neliberalne doktrine?“, odnosno: „kako je moguća liberalna politička zajednica ako se društvo sastoji (samo) od neliberalnih zajednica?“ Liberali poput Barryja smatraju da bi liberalni politički poredak bio ugrožen ukoliko se njegov legitimitet zasniva na podršci neliberalnih sveobuhvatnih doktrina. Kao što je liberalnoj državi neophodan određeni tip građana, prema čijim shvatanjima je autnoman, samoizabrani, neometan i samostalan izbor suštinski vredan način života, tako joj je neophodan jedan tip zajednica: zajednice koje su „liberalizovane“, koje uvažavaju i jednako se ophode prema svojim članovima i koje se partnerski odnose prema drugim zajednicama. Rawls se, ipak, usteže od tvrdnje da kod razložnih neliberalnih zajednica razložnost mora da prevagne nad neliberalnošću. Prema njegovoj shemi, kako će politička pravda biti vrednovana, kako će biti određen njen značaj prema ne-političkim vrednostima, ipak zavisi od sveobuhvatnih doktrina.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Ovaj stav brani i Gutmannova, upor. „Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy“, u: *The Cambridge Companion to Rawls*, str. 194.

<sup>49</sup> „Reply to Habermas“, str. 143.

Kako se može primetiti, liberalizam je, prema Rawlsu, etički neutralan u pogledu sveobuhvatnih doktrina i nepolitičkih vrednosti, ali on nije neutralan u moralnom smislu. Sam Rawls govori da je njegova politička koncepcija neizostavno „moralna“, odnosno ona je takva kao samostalno gledište.<sup>50</sup> Razložne sveobuhvatne doktrine međusobno su inkompatibilne u etičkom, ali ne i u moralnom smislu.<sup>51</sup> Karakter teorije pravde kao moralne koncepcije ostao je konstantan tokom vremena u Rawlsovom opusu, od *Teorije pravde*, gde tvrdi da „principi koji bi bili izabrani u prvobitnom položaju su jezgro političkog morala“<sup>52</sup>, sve do teksta „Reply to Habermas“, u kojem Rawls rezolutno odbija prigovor da je njegova teorija proceduralistička.<sup>53</sup> U ovom poslednjem tekstu Rawls povlači striktnu razliku između legitimiteta i pravde, pošto bilo koja procedura i bilo koja institucija mogu da budu nepravedne, bez obzira na legitimnost donošenja odluka. Jedan čovek može da ukaže na tekuću nepravdu, bez obzira na proceduru ili sveobuhvatnu doktrinu. Rawls navodi nepravedne (nemoralne) ideje, postupke i pojave kao što su ropstvo, dominacija, nipodaštavanje radničke klase, neograničeno gomilanje bogatstva, diskriminacija žena, uživanje u dominaciji nad drugim i torturi – ovo čini pozadinu kao supstantivnu proveru, koja pokazuje iluzorni karakter svih takozvanih čistih proceduralnih ideja o legitimnosti i pravdi. Rawls, prema tome, smatra da su moralne ideje pozadina i korektiv političke pravde: „Pravda kao nepristrasnost jeste supstantivna (...) u tom smislu da potiče od i pripada tradiciji liberal-

---

<sup>50</sup> Upor. PL, str. 42-43, gde se govori o pravdi kao samostalnom gledištu. U analiza koje slede u određenoj meri se oslanjam na Forstovu interpretaciju moralnog i etičkog vrednovanja.

<sup>51</sup> Upor. Forst, R., *Context of Justice*, str. 43, kao i stav istog autora da je Rawlsova koncepcija pravde moralno opravdana i razložna, etički „inkorporabilna“ (može da se inkorporira u svaku razložnu etiku) i odnosi se na bazičnu strukturu društva. (ibid, str. 185.)

<sup>52</sup> Tp, str. 209.

<sup>53</sup> Ova odbrana nije usmerena samo na Habermasove primedbe da je nenasilno očuvavanje političke stabilnosti jedina svrha Rawlsovih principa pravde (što je neželjena posledica Rawlsovih pretpostavki), nego i na opšti ton kritika koje samog Rawlsa svrstavaju među proceduraliste. Upor. Habermas, J., „Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's *Political Liberalism*“, *The Journal Of Philosophy*, Vol. 92, No. 3, 1995, str. 128.

ne misli i tradiciji veće zajednice političke kulture demokratskog društva.“<sup>54</sup>

Pravda kao nepristrasnost nije neutralna takođe i zbog toga jer toleriše delovanje samo onih koncepcija koje poštuju principe pravde.<sup>55</sup> Politički liberalizam može da visoko vrednuje neke od oblika moralnog karaktera i da podstakne određene moralne vrline. Pravda kao nepristrasnost stoga obuhvata i moralne vrline, u koje Rawls ubraja vrlinu nepristrasne društvene saradnje, tolerantnost, uljudnost, razložnost i osećaj za nepristrasnost. Politička koncepcija „(...) se afirmiše na moralnim osnovama: uključuje koncepcije društva i građana kao ličnosti, kao i principe pravde i opis političkih vrlina kroz koje su ovi principi oličeni u ljudskom karakteru i izraženi u javnom životu.“<sup>56</sup>

Imajući u vidu prethodne napomene, ne sadrži li, ipak, Rawlsova koncepcija određenu vrstu etike, koja bi se mogla nazvati etikom društvene saradnje? Već Nagel u svojem ranom osvrtu na *Teoriju pravde* smatra kako Rawlsova koncepcija nije etički neutralna, pošto „potiskivanje znanja (uz pomoć vela neznanja) koje je potrebno da bi se postigla jednoglasnost nije podjednako pravično prema svim učesnicima. (...) Dobro uređeno društvo pravde kao nepristrasnosti karakteriše snažna individualistička pristrasnost (...).<sup>57</sup> Rawls odgovara u članku „Fairness to Goodness“ tvrdeći da je pravda kao nepristrasnost *politička* pravda, i da je, takođe, koncepcija koopera-

---

<sup>54</sup> „Reply to Habermas“, str. 179. Jasno povučena distinkcija pravde i legitimiteta naglašava dva nivoa analize u Rawlsovoj teoriji, od kojih prvi predstavlja konstrukciju političke pravde, a drugi njenu legitimizaciju kroz podršku postojećih sveobuhvatnih doktrina.

<sup>55</sup> Pl, str. 232. Komunitaristički prigovor ipak nije usmeren u ovom pravcu koji Rawls pokušava da specifikuje. Komunitaristi najčešće i ne pripisuju liberalizmu neutralnost kao stav *anything goes* i ravnodušnost prema destruktivnim doktrinama. Ograničavajući delovanje ovakvih doktrina, liberalni sistem štiti uslove svoje egzistencije, no upravo takva neutralnost kao negativna odbrana jeste, prema komunitaristima, nedovoljna. Prema komunitaristima, da bi bila moralno legitimna i da bi sprečila rastakanje osećanja pripadnosti političkoj zajednici kod građana, demokratska država bi trebalo da zastupa i podstiče određene koncepcije dobra.

<sup>56</sup> Ibid, str. 184. O Rawlsovom određenju građanskih vrlina vidi ibid, str. 233.

<sup>57</sup> Nagel, Th, “Rawls on Justice”, str. 226-229.

tivne ličnosti *politička* koncepcija, a ne sveobuhvatna.<sup>58</sup> U istom smislu Rawls kritikuje Dworkinove tvrdnje o etičkim osnovama principa liberalne pravde. Opis prvobitnog stanja u izboru pravednog društva koji daje Dworkin počiva na ciljno-supstantivnim etičkim osnovama, odnosno reč je o opisu društva koje optimalizuje uslove u kojima ljudi vode ispravan etički život. Rawls se, po vlastitom shvatanju, drži koncepcija građana koje pripadaju opisu političke pravde, mada priznaje da Dworkinova koncepcija ima, kao i svaki sveobuhvatni liberalizam, adekvatno mesto u „kulturi u pozadini“ liberalnog društva i time značajno podržava politički liberalizam.<sup>59</sup>

Ali da li ova pozicija, sa stavljanjem u zagrada etičkih pitanja, otvara, kao što to emfatički govori Sandel, moralnu prazninu, koju onda naknadno ispunjava netolerantni moralizam, poput fundamentalizma *Moralne većine*, ili senzacionalistički, trivijalni moral u obliku „privatnih poroka javnih delatnika“?<sup>60</sup> Šta je sa liberalnim načinom života i, u skladu sa tim, sa liberalnim karakterom?<sup>61</sup> Od odgovora na ova pitanja zavisi validnost umerenog perfekcionizma (odnosno kompromisnog neutralizma), prema kojem je liberalistička teorija usmerena ka postizanju moralnog konsenzusa u zajednici, ali ne i jedinstvenog načina života. Ona je neutralna u pogledu koncepcija dobra, ali zauzima bespogovorani stav kada su u pitanju liberalne vrednosti u moralnom smislu, kao što su pravo na samoizražavanje, pravo na život, kretanje, izbor zanimanja ili tolerancija, ali i politička i građanska prava. Ukoliko, međutim, prihvatimo da etos i etički život omogućuje moralitet, daje mu oblik i karakter i dovodi do njegovog ozbiljenja u zajednici, u tom slučaju dopuštamo da je određeni vid liberalnog života neophodan po egzistenciju liberalističkog moraliteta. Time bi se relativizovala razlika između javnog uma, čije je

---

<sup>58</sup> Rawls, J., „Fairness to Goodness“, *Philosophical Review*, 84, 1975, str. 548-551.

<sup>59</sup> PI, str. 251. O Dworkinovom poimanju liberalne pravde vidi „Foundations of Liberal Equality“. O kritici Nagela vidi takođe i PI, str. 235, ff. 31.

<sup>60</sup> Sandel, M., „Political Liberalism: Review of Political Liberalism by John Rawls“, *Harvard Law Review*, Vol. 107, No. 7, 1994, str. 1794.

<sup>61</sup> O neizostavnosti ovog načina života i liberalnog ličnog karaktera, zajedno sa vrlinama koje treba da krasi institucije liberalne države vidi Macedo, S., „Liberal Virtues, Constitutional Community“, *Review of Politics*, Vol. 50. No. 2, Spring, 1988, str. 233.



obeležje normativna univerzalizacija, reciprocitet i obaveznost za sve građane, i sfere privatnosti, pošto bi određeni način ponašanja podrazumevao da su norme objektivizovane kroz edukaciju, uticaj porodice i delimično ili potpuno liberalizovanih zajednica posredujućih između individue i šire, političke zajednice.<sup>62</sup> Rawls mora da pokaže zbog čega i iz kakvih razloga se moralne i političke vrline ne bi mogle uobličavati u konkretizovan etički moralni karakter.

## 6. Zaključak: distributivna pravda i građanska jednakost kao uslovi zajedništva

Kao predmet prvobitnog ugovora Rawls uvodi primarna dobra, koja su neophodna da bi se ostvarili „interesi višeg reda“ vezani za moralnu ličnost građana, odnosno za realizaciju njihovih koncepcija dobra. Afirmacija principa pravde bi trebalo da stvori prostor za ispoljavanje autonomnih moralnih kapaciteta građana, mogućnost za ostvarivanje njihovih samostalno i razborito izabranih vrednosnih koncepcija. No sama primarna dobra nisu samo sredstvo realizacije autonomnog izbora pojedinaca. Prema Rawlsu, cilj uvođenja teorije primarnih dobara jeste ukazivanje na takve osnovne sposobnosti osoba, koje im omogućuju da postanu kooperativni članovi društva. Na ovom mestu bi se mogla primetiti Rawlsova srodnost sa republikanizmom kasnijeg Sandela, prema kojem je jednako građanstvo pravi cilj redistribucije dobara. Rawlsovo poimanje političkih sloboda nije ekskluzivno „zaštitno“, nego je cilj političke autonomije građana unapređenje vrednovanja samih sebe, njihovog samopoštova-

---

<sup>62</sup> Upor. takođe Macedo, S., „Liberal Virtues, Constitutional Community“, str. 232: „Na naše shvatanje političke moralnosti neizbežno utiče život koji vodimo.“ Macedo takođe smatra da je, *vice versa*, i naš svakodnevni način života, naš porodični život, religija, itd, „uslovljen i delimično konstituisan“ samim liberalnim vrednostima. Ove vrednosti duboko utiču na naše poimanja i verovanja, oblikuju naš celokupan život. (ibid, str. 231-232.) Rawlsovska liberalistička pozicija ne mora da pretpostavi da će u liberalnim državama individue birati svoje članstvo u zajednicama jedino prema ličnim preferencijama, odnosno ona može da smatra kako osobe neretko prihvataju obaveze koje su im nametnute društvenim vezama, ali mora da pretpostavi da su se interpretacije etičkih koncepcija modifikovale i prilagodile uslovima razložnog pluralizma u političkoj zajednici.

nja i smisla za političku kompetenciju. Svest o vlastitoj vrednosti razvijena u manjim udruženjima i zajednicama potvrđuje se u konstituciji celog društva. Slobode imaju primat ne samo zbog toga jer unapređuju ljudski interes, nego i stoga jer unapređuju dobro građana koji sebe prepoznaju kao slobodne i jednake, sa jednakim pravom na brigu. U političkom smislu jedni druge smatramo za jednake jer smatramo da i drugi imaju jednak pristup društvenoj pravdi i poseduju razborito suđenje o pravima i pravednoj raspodeli koristi i tereta.<sup>63</sup>

Inkluzivna pravična shema socijalne kooperacije podrazumeva da su političke institucije podjednako otvorene za sve osobe, kao i za sve članove pojedinačnih zajednica, u tom smislu da shema obezbeđuje bolju zastupljenost manjinskih grupa i onih članova koji su usled socijalnih, fizioloških i drugih razlika u manje povoljnom položaju. Ono što ova shema *ne* podrazumeva jeste njihova reprezentovanost prema kriterijumu etičke ili religijske doktrine koju članovi zastupaju. Takođe, princip jednakog članstva ne implicira striktno jednaku distribuciju prihoda i bogatstva, ali zato sadrži nužnost opravdanja nejednakih raspodela.<sup>64</sup> Ako se sloboda i interesi jednih ljudi žrtvuju zarad veće opšte dobiti, narušava se uslov reciprociteta, prema kojem sloboda, životne šanse i dobrobit svakog člana treba da budu podjednako afirmisani. Shemu koja je zasnovana na reciprocitetu skloni su da prihvate svi članovi društva i može se pretpostaviti da određeni članovi, tj. oni u gorem položaju, neće prihvatiti bilo konsekvencijalistički, bilo deontološko-libertarijaniistički oblik socijalne kooperacije. Tako se libertarijanizam može smatrati za institucionalni aranžman sa kojim se ne bi složili oni u najlošijem položaju,

---

<sup>63</sup> Upor. o tome Cohen, J., „For a Democratic Society“ u: *The Cambridge Companion to Rawls*, str. 108. i 109. Javno priznavanje pruža veću podršku samopoštovanju, što povećava delotvornost društvene kooperacije. Upor. Tp, str.172.

<sup>64</sup> Forst, R., *Context of Justice*, str. 144. Upor. takođe Pl. str. 313.: „Ono što teorija pravde mora da reguliše jeste nejednakost životnih šansi između građana, koja je rezultat početnog položaja, prirodnih obdarenosti i istorijskih okolnosti.“ Rezultati slobodne utakmice, kako u privredi, tako i u izbornom procesu, mogu da budu prihvatljivi samo ako su ispunjeni nužni uslovi pravde u pozadini: „(...) bez priznavanja javnosti da se sprovodi pravda, građani postaju obojni, cinični i apatični.“ (Pl, str. 407.)

pošto se ne bi moglo očekivati da će prihvatiti uslove kooperacije koje su u skladu sa libertarijanskim principom ovlaštenja.<sup>65</sup>

Princip razlike, prema kojem su društvene i ekonomske nejednakosti moralno opravdane samo ako dovode do većeg dobitka osobama u najnepovoljnijem položaju, jeste potpuno u službi obezbeđivanja jednakih sloboda i mogućnosti, odnosno obezbeđivanja jednakih resursa dovoljnih da osoba realizuje vlastite moralne potencijale i smisao za pravdu. Prema Freemanovom tumačenju, princip razlike treba da omogući društvo slobodnih i jednakih građana koji preuzimaju obaveze jedni prema drugima, odgovorni su u vezi rezultata njihovih životnih ciljeva i međusobno saraduju na osnovu uzajamnog uvažavanja i reciprociteta, odgovornosti i brige jedni za druge. Cilj, dakle, nije prosta redistribucija bogatstva onima koji su u nepovoljnom položaju, niti kompenzacija dobara osobama koje je kontingencija života ostavila u nesrećnom stanju. Princip razlike podrazumeva da je njegova svrha nešto više od proste pomoći onima koji su u nepovoljnom položaju, odnosno da je cilj da svi građani budu u stanju da upravljaju svojom sudbinom i „da učestvuju u društvenoj saradnji na osnovu uzajamnog poštovanja pod približno jednakim uslovima.“<sup>66</sup>

Ipak, autori poput Barryja, Dworkina, Ackermanna, Wolina i Walzera plediraju za egalitarniji liberalizam od onoga koji nudi Rawls. Kako naglašavaju Ackermann i Barry, princip razlike nije više značajan u *Političkom liberalizmu*: jednakost oportuniteta nije konstitucionalno zagarantovana, kao ni socijalni minimum. Socijalna i ekonomska prava više nisu presudna, dovoljne su garancije klasičnih liberalnih sloboda. Čak i *Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima* nabraja više osnovnih sloboda od Rawlsa.<sup>67</sup> Princip razlike ne može biti garantovan kao ustavni princip, pošto ne bi zadovoljavao uslov legitimiteta, tj. podrške od strane egzistirajućih zajednica. Barry piše da se može opravdano sumnjati da li bilo koji socioekonomski sistem distributivne pravde može biti zasnovan na preklapajućem konsenzusu. U Rawlsovoj perspektivi, konstitucionalni činio-

---

<sup>65</sup> Freeman, S., „Introduction: John Rawls – An Overview“, str. 43-44.

<sup>66</sup> Tp, predgovor iz 1990 za izdanje na Srpskom jeziku, str. 11.

<sup>67</sup> Ovo je Ackermannov stav. Upor. Ackermann, B., „Political Liberalism“, str. 382.

ci, za koje je potreban konsenzus, ne bi mogli prelaziti prvi princip pravde.<sup>68</sup> Stoga, prema Barryju, strategija preklapajućeg konsenzusa propada kada dođemo do drugog principa pravde. Denominacije, kao što je hrišćanska, tolerisale su društveno-ekonomske nejednakosti, u nekim periodima čak i ropstvo. Islam i judaizam su prihvatili slično stanovište, dok su hinduizam i konfučijanizam potpuno neegalitarne konfesije. Nezamislivo je da Rawlsov drugi princip može da se predstavi kao neizbežna implikacija svih velikih religija: religije „prirodno“ teže da podržavaju teokratiju (i to vladavinu njene hijerarhije), pre nego demokratiju. Bogovi hrišćanstva, islama i judaizma ne liče na liberale.<sup>69</sup> No za Rawlsov koncept stabilnosti neophodna je saglasnost oko oba principa, pošto neprihvatanje principa razlike vodi ka nepodnošljivo velikom društvenom raslojavanju, koje parališe osećaj građanskog identiteta i integraciju osoba u dobro uređeni porredak. Socijalna pravda obuhvaćena ovim drugim principom pokazuje se kao neophodna za samu „punu“ građansko-političku autonomiju ličnosti, do koje je Rawlsu i najviše stalo.

---

<sup>68</sup> Barry, B., „John Rawls and the Search of Stability“, str. 913.: „Pošto principi pravde treba da budu razboriti za društvo samo ukoliko mogu da budu podržani unutar svakog razboritog sveobuhvatnog gledišta, izvesna je implikacija da drugi princip treba da bude žrtvovan.“ Upor. takođe i Wolin, S., „The Liberal/Democratic Divide. John Rawls' Political Liberalism“, *Political Theory*, Vol. 24, No. 1, February, 1996, str. 99. Predmet Barryjeve i Wolinove kritike bilo je Rawlsovo prebacivanje drugog principa pravde na sporedni kolosek – interesantno je da je Rawls ideal bratstva, odnosno zajedništva povezivao upravo sa afirmisanjem principa razlike. U takvoj perspektivi u teoriji pravde sloboda predstavlja prvi princip pravde, jednakost jeste princip jednakih nepristrasnih mogućnosti, dok je bratstvo oličeno u društvenoj solidarnosti, tj. prihvatanju principa razlike. Vidi Tp, str. 107. i 108.

<sup>69</sup> Barry, B., „John Rawls and the Search of Stability“, str. 910. i 911. Rawls, ipak, pretpostavlja da je reč o religijama koje su se akomodirale u liberalni okvir. Religijski sistemi treba da su pre svega humanistički: u prvom redu treba da pretpostavljaju opšteljudsko dobro, a teologija i etički sistem dolaze naknadno i ne mogu da prevladaju ovo prethodno. Preklapajući konsenzus pretpostavlja da su zajednice prihvatile leksički prioritet osnovnih sloboda. Ipak, otvoreno je pitanje u kojoj meri je Rawlsov stav realističan. Thomas Mann na završetku *Čarobnog brega*, izražava suprotan stav u pogledu izgleda ovog prioriteta. U osvit Prvog svetskog rata osobe različitih nacionalnosti, koje su u Davoskom sanatorijumu živele zajedno, odlaze svaka na svoju suprotstavljenu stranu, ne govajući da se odupru privlačnosti sveobuhvatnih (nacionalističkih) koncepcija.

Rawls, dakle, treba da pokaže kako preklapanje sveobuhvatnih doktrina bar prospektivno vodi ka afirmaciji principa razlike. Sudeći da postoje duboke nesuglasice oko redistribucije dobara, princip razlike kao inherentni princip socijalne pravde ne bi imao mesta unutar nove Rawlsove sheme i on izostaje iz principa oko kojih može da se formira konsenzus oko nezavisne, opšte i recipročno primenljive koncepcije pravde.<sup>70</sup> Odakle bi trebalo da potekne inicijativa za neki potencijalni „new deal“, pošto bi se kao društveni izraz morao tretirati bilo kao norma (što je nemoguće, pošto *ab initio* nije univerzalno prihvaćen), bilo kao određena vrednost neke društvene grupe ili pokreta (što je neodrživo, pošto bi u tom slučaju bio parcijalan etički stav)? Ukoliko se ne povuče razlika između društva, koje obuhvata nejedinstvene etičke sisteme, i zajednice koja se zasniva na društvenoj kooperaciji omeđenoj nepristrasnim principima pravde, sami principi pravde ne bi bili podložni reviziji i promeni, ali ni modifikovanoj interpretaciji zasnovanoj na prilagođenju novom etičkom senzibilitetu društva. Utoliko je, na primeru socijalne pravde, opravdana primedba kritičara o opštem utisku da se iz Rawlsovog sistema ne može istupiti napred, odnosno da je oko njegovih principa moguća ili samo potpuna saglasnost ili potpuno, ali i nerazložno, odbacivanje.

Naznačili smo na početku da dobro uređeno društvo, prema Rawlsovoj zamisli, nije zajednica. Rawlsovo poricanje političke zajednice u liberalnoj državi posledica je pre svega terminološke neusklađenosti i ne izvire iz same Rawlsove teorije političkog liberalizma. Reč je o Rawlsovoj odredbi zajednice kao asocijacije integrisane na osnovu zajedničke etičke, religijske ili ideološke doktrine, tj. na osnovu ciljeva zasnovanih na jednoj dominantnoj koncepciji dobrog načina života i jedinstvu u vrednovanju društvenih dobara. Možemo, međutim, usvojiti drugačije određenje zajednice, koje podrazumeva da je zajednica asocijacija osoba koje uzajamno, kooperativno delaju, međusobno su povezane i zavise jedne od

---

<sup>70</sup> Ovakav zaključak, ipak, nije u saglasnosti sa Rawlsovim eksplicitnim stanovištima u pitanjima ekonomske redistribucije dobara, smanjenja siromaštva, neograničenog gomilanja bogatstva i njegove upotrebe za sticanje političke moći. Upor. o tome „Reply to Habermas“, str. 159-160.

drugih i poseduju zajedničko shvatanje stvari od javnog interesa.<sup>71</sup> Ova je koncepcija ne samo kompatibilna, nego se i poklapa sa Rawlsonim konceptom društva kao recipročnim sistemom saradnje, tako da se može govoriti o društvenoj kooperaciji kao konstituenti zajednice. Stoga Ackermann može da napiše kako je Rawlsu cilj da odgovori na pitanje „kako je moguća politička zajednica u uslovima pluraliteta“?<sup>72</sup> Društvo bi bilo regulisano političkom kulturom (prečutno prihvaćenim normama delanja), a ne principima pravde (artikulisanim principima ugrađenim u legalne institucije). Ono je samo moguće na osnovu *modus vivendi*, pravila fer-pleja i koegzistencije posebnih zajednica i pojedinaca sa neusklađivim koncepcijama dobra. U ovom slučaju, društvena kooperacija je ograničena na inicijalni akt etabliranja i legalizacije pravila neophodnih po opstanak zajednica i uspostavljanje „građanskog mira“. Upravo ovaj oblik koegzistencije problematičan je sa Rawlsovog stanovišta, pre svega zbog nestabilnosti saradnje orjentisane na postizanje *modus vivendija* (u kojem je svaki tolerantni suživot prividan, jer zavisi od trenutne konstelacije moći među zajednicama), ali i zbog nedovoljne integrisanosti ovakvog društva i redukovanog, minimalnog prostora za funkcionalnu kooperaciju.

Liberalizam kao poredak i kao politička doktrina ima poreklo u epohi uspostavljanja građanskog mira među pripadnicima različitih konfesija. Do XVI i XVII veka uslovi društvene saradnje bili su prilično usko određeni, pošto se smatralo da je saradnja sa inovercima (osobama sa različitim koncepcijama dobra od naše) nemoguća. Može se reći da se upravo u tom periodu i formira *politička zajednica*: država počinje da obuhvata građane sa različitim – neuporedivim i nesamerljivim – koncepcijama dobra, odnosno ona u sebe integriše različite zajednice. Društvena integracija više nije zamišljena na osnovu jedinstvene koncepcije dobra, nego na „zajedničkoj javnoj koncepciji pravde koja odgovara koncepciji građana kao slobodnih i

---

<sup>71</sup> Povodom ovog određenja upor. Stupar, M., „Pojmovno određenje političkog identiteta“, u: *Filozofija i društvo*, IX-X, 1996, kao i Kukathas, Ch., „Liberalism, Communitarianism, and Political Community“, u: *Social Philosophy and Policy*, Winter, 1996.

<sup>72</sup> Vidi Ackermann, B., „Political Liberalism“, str. 382.

jednakih ličnosti u demokratskoj državi“.<sup>73</sup> Cilj pravde kao nepristrasnosti jeste uspostavljanje političke i društvene tradicije koja je u najvećem skladu sa usađenim ubeđenjima i tradicijama modernog demokratskog poretka.

Vrednosti političke kooperacije su od bitnog značaja po ustavni režim i Rawls u njih ubraja toleranciju, vrline razločnosti i smisao za nepristrasnost. Nepristrasni uslovi društvene saradnje afirmišu ideje reciprociteta i uzajamnosti, tako da svi koji učestvuju u društvenoj saradnji imaju korist od ove saradnje i moraju da dele teret na jednaki način. Društvena saradnja, ili pre sposobnost za kooperativno delanje, jeste osnovno obeležje razboritosti pojedinaca, ali i razboritosti samih zajednica. Mada razložno prihvaćena, ova saradnja nije dobrovoljna u onom smislu u kojem je to naše pristupanje različitim zajednicama ili asocijacijama. Ova građanska međuzavisnost jeste „sudbinska“, pošto nema prihvatljivu društvenu alternativu. Njeno neprihvatanje vodi ili ka nevoljnom povinovanju autoritarno nametnutom političkom poretku, ili ka pobunama i građanskom ratu.

Potrebno je takođe podvući razliku između shvatanja zajednice kao jedinstva kooperacije i striktno komunitarističkog poimanja političke zajednice kao unije sa pretpolitičkom bazom, odnosno njenog poimanja kao etički integrisane zajednice. Nasuprot komunitarističkoj, Rawlsova liberalistička koncepcija političku zajednicu shvata kao integraciju u saradnji, kao uobičajenu od pluraliteta subjekata sa individualnim pravima i recipročnim zahtevima. Rawls, takođe, ne pominje jednakost sentimentata kao konstituens političke zajednice, što ga odvaja od konzervativnih teoretičara. Umesto jednakosti sentimentata, osećanja jedinstva sa višom celinom i delanja čiji se pravi smisao sagledava sa pozicije koristi opšteg dobra, rawlsovski liberalizam uvodi jednakost uvažavanja i prava, osećaj za pravdu i delanje zasnovano na pravičnoj i recipročno prihvaćenoj shemi građanske saradnje. Takva saradnja nije ništa manje „sudbinska“ u smislu međuzavisnosti i uzajamnih veza osoba, i, kako naznačava Rawls, pri pravdi kao nepristrasnosti ljudi su saglasni da dele sudbinu jedan sa drugim.

---

<sup>73</sup> Pl, str. 348. Rawls napominje da ovde nije reč o idealu ličnog života, niti o idealu oličenom u određenoj koncepciji dobra, odnosno idealu jednog udruženja. O istorijskom poreklu društvene saradnje vidi ibid, str. 347-348.

Ali kooperacija negde ipak započinje, ne samo dijahrono, usled istorijskog iskustva, nego i sinhrono, kao razvoj ostvaren preko pojedinih zajednica i institucija, bilo da su to porodice, škole, sindikati ili raznovrsna dobrovoljna udruženja. Ako se striktno držimo Rawlsovog komotnog dopuštanja neliberalnih zajednica, sledilo bi kako moralitet koji je osoben za liberalne države (kao što je jednaka prava i jednaka briga za svakog pojedinca) nužno važi jedino za bazičnu strukturu društva i njen institucionalni izraz, a da se neliberalni karakter posebnih zajednica mora prihvatiti kao takav. Ipak, najveću podršku liberalna društva imaju od liberalnog *ethosa* zajednica i teško je zamisliti stanje u kojem bi takva društva egzistirala lišena ove potpore.



Ali kooperacija negde ipak započinje, ne samo dijahrono, usled istorijskog iskustva, nego i sinhrono, kao razvoj ostvaren preko pojedinih zajednica i institucija, bilo da su to porodice, škole, sindikati ili raznovrsna dobrovoljna udruženja. Ako se striktno držimo Rawlsovog komotnog dopuštanja neliberalnih zajednica, sledilo bi kako moralitet koji je osoben za liberalne države (kao što je jednaka prava i jednaka briga za svakog pojedinca) nužno važi jedino za bazičnu strukturu društva i njen institucionalni izraz, a da se neliberalni karakter posebnih zajednica mora prihvatiti kao takav. Ipak, najveću podršku liberalna društva imaju od liberalnog *ethosa* zajednica i teško je zamisliti stanje u kojem bi takva društva egzistirala lišena ove potpore.

## Dworkinova liberalistička teorija zajednice

*„Napokon, to znači da politička teorija mora opet da se posmatra kao takav oblik znanja koji se bavi onim što je ljudima opšte i objedinjujuće, životom zajedničkog sudelovanja. Urgentnost ovih zadataka je očigledna, jer se o ljudskom iskustvu neće odlučivati na nižem nivou malih asocijacija: politički poredak je taj koji donosi sudbonosne odluke o čovekovom opstanku u vremenu koje proganja mogućnost neograničenog uništenja.“*

Sheldon Wolin, *Politics and Vision*

### 1. Zajednica kao liberalistički ideal

Autorski opus Ronalda Dworkina je veoma raznovrstan, pa ipak je reč o sistematskom misliocu. U celom njegovom opsežnom delu, o zajednici i zajedništvu, političkim vrlinama i dužnostima eksplicitno se govori manje no o drugim temama značajnim za liberalizam i političku filozofiju uopšte. Ova manja kvantitativna zastupljenost može da dovede u zabunu da je reč o sporednoj temi, mada je relevantnost ovog koncepta podjednaka često diskutovanim Dworkinovima temama, kakve su teorija prava ili koncepcija socijalne jednakosti. Stoga možemo reći da se relevantnost nalazi u nesrazmeri kako sa prostorom koji Dworkin posvećuje razradi ovog koncepta, tako i sa obimom recepcije i pažnjom koji ovom konceptu pridaju Dworkinovi kritičari.

Prema Dworkinovom mišljenju, kompaktna liberalna teorija, kao i liberalna praksa, mora da izbalansira tri ideala prosvetećenosti: slobodu, jednakost i zajedništvo. U političkoj teoriji je široko rašireno verovanje da je neizvodljivo podržavanje ova tri ideala, a da tas ne prevagne na jednu stranu. Još radikalnije tumačenje podrazumeva da su ove vrednosti međusobno suprotstavljene – da, recimo, sloboda pojedinca isključuje distributivnu jednakost i vrednosti zajenice, ili da se zahtevi zajednice moraju staviti ispred individualne slobode. Liberalizam se tako tradicionalno shvatao kao koncepcija koja pretpostavlja ideal slobode, autonomije i samoodređenja pojedinca, a degrađira vrednosti ostala dva ideala. Čak i kada se sloboda upotpunjuje sa jednakošću, kada se ova dva ideala tumače kao komplementi u jednom egalitarističkom liberalizmu,<sup>1</sup> kritičari napominju da su premise liberalizma inkompatibilne sa bilo kakvom „teorijom zajednice“. Ipak, Dworkin primećuje da je tek nekolicina liberala neprijateljski nastrojena prema idealu zajedništva. U većini, liberali često ističu da su građanska podrška i republikanski ideali, građanske vrline i uzajamno uvažavanje, međusobno poverenje i solidarnost vredni i neophodni ciljevi. Da li je ovo saznanje praćeno i adekvatnom teorijskom konceptualizacijom, da li su liberalni mislioci dovoljno ispitali kompatibilnost ideje zajedništva sa pojedinim fundamentalnim individualističkim delovima svoje teorije, različito je pitanje, od kojeg zavisi validnost kritike liberalizma.

Jedna pak integralna liberalistička teorija trebalo bi da pokaže na koji se način ove ideje uzajamno podstiču. Dworkinov liberalizam bi trebalo da ujedini ove ideale, a ne da ih međusobno suprotstavi.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Kao što je poznato, u evropskoj misaonoj tradiciji sintagma „egalitaristički liberalizam“ se često uzima kao *contradictio in adjecto*. Nasuprot tome, u Američkom iskustvu se etički i politički liberalizam često vezuju upravo za veću distributivnu pravednost, odnosno veću jednakost raspodele dobara ili resursa.

<sup>2</sup> Vidi Dworkin, R., „Sloboda, jednakost i zajedništvo“, u: *Savremena politička filozofija*, ur. J. Kiš, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1998, str. 276. Pojedini drugi radovi ovog autora, a najviše „Liberal Community“ i „Democracy, Community and Constitution: We the People in Court“ (Dworkin, R., „Liberal Community“, *California Law Review*, 77, 1989; Dworkin, R., „Democracy, Community and Constitution: We the People in Court“ *XX University of Alberta Law Review* XXX, 1990.) takođe su usmerene ka integrisanosti ovih ideala u teoriji liberalizma.

Ovako shvaćen, liberalizam „održava univerzalnu viziju ljudskog blagostanja i dostojanstva koja velikom broju političkih ideala, koji se često smatraju odvojenima, daje značenje, jasnoću i ujedinjuje ih. Osnovu ove dublje vizije koja ujedinjuje čini etika, a ne od nje nezavisna politika.“<sup>3</sup> Ovakav metodološki pristup Dworkin naziva etičkim individualizmom.

U ovom segmentu je eksplicitan Dworkinov otklon od Rawlsovog poimanja liberalizma kao striktno političke teorije. Imajući u obziru da adekvatna politička teorija mora da integriše tri vrednosti, koje nisu isključivo političkog karaktera, Dworkin se ne slaže sa idejom da je pravda kao prevashodni predmet političke filozofije nezavisna od šireg etičkog sadržaja. Etički individualizam polazi od stava da je ljudski život primaran u odnosu na – apstraktne ili pragmatične – kolektivne i opšte ciljeve i vrednosti, kao i da se individualni životi ne mogu žrtvovati u korist drugih ciljeva. Vrednosti političkih ciljeva se određuju s obzirom na odnos prema pojedincima, njihovim pravima i slobodama. Etički individualizam nije apolitičan pošto veruje da je „glavni cilj svake političke države da živote svojih građana učini uspešnijim. Liberalizam prihvata individualnu slobodu ne zato što je zvanično ravnodušan prema onom što ljudi čine sa svojim životima, već zato što veruje da je sloboda od presudnog značaja da bi ljudi živeli dobro.“<sup>4</sup> Zbog toga jer nije indiferentan prema vrednosnim opredeljenjima građana, liberalizam nije neutralan. Zbog toga što nije etički neutralan, on nije samo koncepcija političke pravednosti, natkriljujuća politička forma distancirana spram predstava građana o zajedničkom dobru.

Pošto adekvatan spoj tri ideala prosvetiteljstva pretpostavlja konstruisanje celovite liberalističke teorije, Dworkin razvija pravnu teoriju integriteta, koja teži da objedini politički i moralni život pojedinca. Pravo kao integritet strukturirano je kao koherentan skup principa o pravdi, pravičnosti i fer proceduri. Ovakvo shvatanje

---

<sup>3</sup> „Sloboda, jednakost i zajedništvo“, str. 274.

<sup>4</sup> Ibid, str. 275. Do stavova o moralnosti i dobrom životu dolazi se preko razgovora, raspravljanja o prihvatljivosti ili kompatibilnosti specifičnih etičkih stanovišta sa pretpostavljenim zajedničkim opštim dobrom. Dijalog se pri tome vodi na fonu zajedničkih iskustava i srodnih kulturoloških pretpostavki, a ne na nivou apstraktnih formula i principa. Upor. ibid, str. 292.

pravo sagledava kao instancu koja uspostavlja internu koherenciju u stavovima zajednice, ujedno onemogućujući oportuno tumačenje pravnih propisa i političkih odluka, odnosno njihovo *ad hoc* prilagođavanje trenutnim partikularnim političkim interesima. Pravo kao integritet podrazumeva da se pravednost bazira na principima, koji su protkani moralitetom zajednice.

## 2. Zajednica kao subjekt i dužnosti iz udruživanja

Prema Dworkinu, zajednica predstavlja personifikaciju, odnosno pripisujemo joj moralni subjektivitet i govorimo o njoj kao o subjektu ili osobi. Takođe, mi pretpostavljamo da samom svojom pripadnošću članovi imaju dužnosti prema zajednici, kao i da su dužnosti prema drugim osobama određeni samom činjenicom našeg pripadanja datoj asocijaciji. Dworkin o ovoj vrsti dužnosti govori kao o *dužnostima iz udruživanja*.

Do preuzimanja dužnosti može doći jedino pod uslovom da su ispunjeni određeni uslovi društvenog života na osnovu kojih se formiraju asocijacije, pri čemu Dworkin ističe reciprocitet kao osnovni uslov. Uvodeći ideju reciprociteta, Dworkin bi morao da prizna da takav odnos nije jednoobrazan za svaku zajednicu, odnosno da različite vrste udruživanja povlače i različitu vrstu reciprociteta. On uglavnom govori o udruživanju i zajedništvu uopšte, što povlači nedovoljno jasnu distinkciju između političke zajednice i drugih oblika zajedništva, poput porodice ili prijateljstva. Analogije dužnosti iz udruživanja, koje Dworkin navodi, u nekim slučajevima preuzimaju funkciju modela za sve vrste dužnosti. Tako se o porodici govori kao o „paradigmi cele klase“ dužnosti prema zajednici.<sup>5</sup> Postoji jasan razlog zašto je porodica pogodna kao paradigmatična asocijacija: reč je o biološkim vezama koje su mimo izbora pojedinca. Porodica se javlja kao uzor koji bi trebalo da prezentuje obaveze, vezivanja i ukorenjenosti koje su „neliberalne“ u najvećoj meri, odnosno koje nisu proizvod pregovora, konvencije ili ličnog izbora.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Dworkin, R., *Carstvo prava*, Filip Višnjić, Beograd, 2003, fusnota 20, str. 468.

<sup>6</sup> Kako sam Dworkin isitiče, obaveze koje članovi porodice duguju jedni drugima jesu dužnosti koje ostavljaju najmanje izbora. (Ibid, str. 213.). Ako u skorije vre-

Razmotrimo Dworkinov primer sa roditeljskom diskriminacijom kćerki u odnosu na sinove. Pošto je utemeljen na nejednakom tretiranju osoba, ovaj odnos, prema Dworkinovom mišljenju, nije oblik pravog udruživanja i iz njega ne sledi nikakva odgovornost kćerki prema roditeljima.<sup>7</sup> Pretpostavimo, međutim, da je u jednoj kulturi običajno ustaljena prodaja kćerki mladoženjama, ali i velika roditeljska pažnja, briga i uzajamni prisni odnosi. Nepoštovanje volje kćerki i postupanje sa njima kao sa robom može da izazove neodobravanje, pa ipak je sumnjiva pretpostavka da prodata kćerka ovim činom oslobađa etičke odgovornosti prema roditeljima. S druge strane, bilo bi apsurdno ukoliko građani prihvate odgovornost prema vlasti koja ih je, na primer, prodala drugoj državi ili nad njima sprovodi diskriminaciju. Odgovornost građana je različita od one u porodici, ona je mnogo bliža odgovornosti koju imaju prijatelji u međusobnom odnosu.

Kao što smo napomenuli, mada predstavljaju evidentan primer za neugovornu odgovornost, tj. odgovornost iz udruživanja, porodični odnosi ne bi mogli da predstavljaju adekvatan model za odnose u političkoj zajednici i generalno za sve dužnosti iz udruživanja. Ove dužnosti mogu biti opšteprihvaćene na osnovu tradicije i običaja, ili se pak mogu zasnivati na recipročnom priznavanju u vidu prećutnog ili legalnog sporazuma dve ili više osoba. Pripadnost etničkoj grupi, državi, sindikatu, susedstvu, gradu ili univerzitetu – sve su ovo hibridi udruženja nastalih u većoj ili manjoj meri kao dužnosti po ličnom izboru i ugovoru s jedne, i dužnosti pripadanja s druge strane. Građani jedne političke zajednice mogu pak da prihvataju različite aranžmane uspostavljanja međusobnih dužnosti, pri čemu se podrazumeva potpuni reciprocitet, odnosno očekivanje da će se građani prema meni ophoditi na istovetan način na koji se i ja ophodim prema njima.<sup>8</sup>

---

me bude izvodljivo da roditelji biraju fizičke, emotivne i intelektualne osobine svojih potomaka, deca ipak neće biti u mogućnosti da biraju svoje roditelje. Naravno, i porodične obaveze mogu da budu stvar izbora, ali pretpostavka je da neće biti spora oko toga da li roditelji treba da brinu o deci, nego je predmet debate na koji način i u kojoj meri treba da brinu o njima.

<sup>7</sup> Ibid, str. 219-220.

<sup>8</sup> Pošto je reč o političkim dužnostima, reciprocitet nužno obuhvata podjednako pravo svakog člana zajednice da učestvuje u političkom životu. Dworkin primećuje

Moje postupanje podrazumeva formu *kao da* – ja postupam slično ili istovetno *kao da* neko drugi u mojoj poziciji postupa prema meni. Imam obavezu prema članu zajednice samo ukoliko sam uveren da bi se i drugi brinuo za mene i bio spreman da se žrtvuje za uzajamnu, odnosno zajedničku dobrobit. Dužnosti iz udruživanja imaju u ovom smislu veću jačinu, veću obaveznost od dužnosti preuzetih na osnovu eksplicitnog pristanka ili ugovora. Kako Dworkin navodi, ja ću prekršiti obećanje ukoliko bih njegovim ispunjenjem napustio prijatelja u nevolji. Stoga mora postojati podudarnost između mojih shvatanja dužnosti i interpretacija dužnosti kod drugih osoba. Na ovom mestu su Dworkinovi zaključci gotovo aristotelovski: prava zajednica može postojati samo pod uslovom bitnog preklapanja u razumevanju značenja uzajamnih odnosa, kao što prijateljstvo može biti moguće samo među ljudima čije se poimanje prijateljstva interpretativno podudara.

Svako udruživanje ne nosi sa sobom isti teret odgovornosti, kao što svako udruživanje ne čini „istinsku“ zajednicu. Ovu „istinsku“ zajednicu čine specifične odgovornosti njihovih članova, koje Dworkin raščlanjuje u četiri vrste. Tako zajednica postoji samo ako su: 1) građani posebno odgovorni prema članovima svoje grupe, dok odgovornost te vrste nemaju prema članovima van nje, 2) te odgovornosti lične, tj. prenose se sa jednog člana na drugog, 3) odgovornosti proistekle iz mnogo šire odgovornosti – one moraju biti opšte prirode, moraju se odnositi na svakog člana zajednice i ispoljavati na više nivoa i u specifičnim okolnostima, ne samo u okvirima definisanim ugovorom ili sporazumom, 4) građani odgovorni za sve članove grupe, i to na jednak način prema svakom članu. Jednaka briga za svakog građanina predstavlja neophodan egalitarni elemenat u političkoj zajednici. Mada udruženje može da ima hijerarhijsku strukturu, podrazumeva se da su pravila u grupi jednaka za sve i da ničiji život nema više vrednosti od života drugog građanina. U tom smislu kastinski sistem, u kojem se jedni članovi smatraju za manje vredne od drugih, nije istinsko udruženje, odnosno na njegovoj osnovi ne

---

kako je „besmisleno da neko mora smatrati da deli kolektivnu odgovornost unutar grupe koja poriče njegovu sposobnost samostalnog rasuđivanja.“ („Sloboda, jednakost i zajedništvo“, str. 292.)

može da bude afirmisana politička zajednica.<sup>9</sup> „Istinska“ zajednica, u koju se ubraja i politička zajednica, zadovoljava ova četiri uslova i uvodi oblike odgovornosti „koji su posebni i individualizovani i ukazuju na opštu zajedničku brigu koja se uklapa u prihvatljivu koncepciju o podjednakoj brizi“.<sup>10</sup>

Uvođenje ova četiri uslova ne znači da su zajednice *per se* i pravedne zajednice, i Dworkin priznaje da čak i istinske zajednice koje ispunjavaju ove uslove mogu biti nepravedne i da podstiču nepravdu. Njihov ekskluzivizam može da vodi u najblažoj varijanti ka ignorisanju, a u drastičnoj ka tlačenju i eksploataciji ne-članova, kao što bi to, u slučaju političkih zajednica, bio slučaj sa kolonijalizmom, nepoštovanjem međunarodnog prava, naravno i sa destabilizacijom druge zemlje i izazivanjem rata. Spoljne dužnosti ipak ne poriču značaj dužnosti iz udruživanja. U današnjoj situaciji u kojoj politička odgovornost još uvek u najvećoj meri staje na granicama vlastite države, odgovornost na osnovu udruživanja povlači posebnu vrstu odgovornosti za ljude koje objedinjuju zajedničke institucije, politički interesi i ekonomski odnosi, zajednički obrazovni sistem i istovetan sistem pravne regulative. Pošteno nije tek „prosta“ zajednica, politička zajednica se vezuje više za dužnosti proistekle iz običajnosti bratstva ili zajedništva, nego za dužnosti regulisane ugovorima. Ovo ne podrazumeva da su u političkim zajednicama odnosi proistekli iz udruživanja jedini oblici generisanja dužnosti. Primer sa odricanjem od matičnog državljanstva i naturalizovanjem u drugoj zemlji ilustruje ugovornu komponentu u političkim dužnostima.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> *Carstvo prava*, str. 216. Od izučavanja u potpunosti diskriminiranih članova, analitički je značajnije razmatranje položaja marginalnih grupa i mezogrupa, odnosno pripadnika grupe sa nepunopravnim članstvom. Tako, na primer, Walzer razmatra položaj meteka u starogrčkoj Atini u odnosu na kriterijume društvene pravde, ali ne i robova, koji su sasvim diskriminirani.

<sup>10</sup> *Ibid*, str. 216.

<sup>11</sup> Prema ovom stanovištu, kao koherentan princip državne pripadnosti javlja se *ius soli*, nasuprot *ius sanguinis*, pošto zajednička briga povezuje osobe koje žive u istoj zemlji pod jednakim uslovima i dele istu sudbinu. Određena pravila, kao što je, recimo, pravo dijaspore da učestvuje u političkom životu, mada nema suštinski interes da bude angažovana i „ne deli istu sudbinu“ sa matičnim narodom, predstavlja neopravdano odudaranje od prethodno naznačenog principa.



Politička zajednica se, dakle, nalazi na sredini između zajednica zasnovanih u potpunosti na slobodi izbora i takvih zajednica u kojima je ta sloboda restriktivna u velikoj meri. Dworkin smatra da se najbolja odbrana legitimnosti, odnosno moralnog ovlašćenja političke zajednice da dodeljuje prava i propisuje obaveze svojim članovima, „može naći ne na tvrdom terenu ugovora, dužnosti koje nalaže pravda ili obaveza da se pošteno igra, koje važe među strancima, gde su se filozofi i nadali da će je pronaći, već na mnogo plodnijem terenu bratstva, zajednice i obaveze koje ih prate.“<sup>12</sup> Na formalnom nivou, kao osnovna dužnost koju vezujemo za političku zajednicu javlja se odanost pravu. Ipak, postavlja se pitanje neophodnog sadržaja politike, odnosno karaktera političke kulture ili običajnosti jedne zajednice, koja bi vodila ka „isitinskom“ zajedništvu građana. Reč je o prihvatljivoj koncepciji pravde i vrsti jednakosti karakterističnoj za političku zajednicu.

Pojedni kritičari ukazali su na teškoće koje se javljaju kod uslova jedinstvene interpretacije pravednosti u okviru iste političke zajednice.<sup>13</sup> Problem je postavljen na sledeći način: da li je, u slučaju da postoji sukob oko tumačenja pojmova brige, pravde, pravednosti itd. u okviru istog društva, reč o dve političke zajednice unutar jedne države? Ukoliko priznamo da je neposredno pre građanskog rata u SAD postojala jedna jedinstvena politička zajednica, narušen je Dworkinov uslov zajedničke interpretacije, jer bi se dve grupe ljudi fundamentalno razlikovale u pogledu značenja pravednosti. Dworkin bi morao da dopusti da prihvatanje moralnog legitimiteta nije koekstenzivno sa granicama političkih institucija.

Drugi primer predstavljaju Alandska ostrva, koja su pretežno nastanjena Šveđanima, ali su pod međunarodnom arbitražom Lige naroda integrisane u Finsku kao oblast čiji građani imaju posebna prava u odnosu na stanovništvo u samoj Finskoj. Prigovor bi još jednom glasio da je reč o dve političke zajednice, u ovom slučaju zbog toga jer građani nisu tretirani na jednak način. Dworkin bi mogao da

---

<sup>12</sup> Ibid, str. 221-222.

<sup>13</sup> Ovde imam u vidu Lagerspetzovu kritiku i njegov članak „Ronald Dworkin on Communities and Obligations: A Critical Comment“, *Ratio Juris*, No. 1, March, 1999.

odgovori da pozitivna diskriminacija može biti saglasna sa integritetom ukoliko je njen cilj obezbeđivanje ravnopravnosti i pravednosti između skupina, odnosno ukoliko ona služi ispravljanju određene istorijske nepravde, očuvanju samobitnosti manjinske grupe, postavljanju manjinske grupe u manje podređen položaj itd. Slučaj sa Alandskim ostrvima bio bi suprotan integritetu ukoliko bi *ceteris paribus* neka druga manjinska grupa ili oblast imala manja prava od one sa ostrva. Široka, privilegovana samouprava ne čini ova ostrva zasebnom političkom zajednicom, jer su principi kojima se definiše samouprava principi integrisani unutar konstitucije šire političke zajednice i odgovara preovlađujućim shvatanjima dobro uređenog društva.

Ovi slučajevi koji treba da ilustruju raspolućenost prava i moraliteta unutar jedne države se, ipak, korenito razlikuju. Za razliku od Alandskih ostrva i Finske, između američkog Severa i Juga nije postojao prihvaćeni moralni kodeks koji bi odgovarao zahtevima integriteta. Ovde je reč o dva društva sa principima koji su u fundamentalnoj koliziji, pri čemu se jedan konkretan princip – robovlasništvo – nikako ne može uskladiti sa zahtevima integriteta, zaštite individualnih prava i uslovima jednake brige za sve članove zajednice. Ovde zaista postoje dve nepomirljive celine, no nepomirljivost i dovodi do građanskog sukoba, koji se ne završava nagodbom, nego ili prihvatanjem načela suparničke strane, ili raspadom zajednice.

U „istinskoj“ političkoj zajednici od osoba se traži da deluju prema principima, a ne samo prema normama generisanim na osnovu političkog kompromisa. Pri tome se podrazumeva da je sistem otvoren za debatu o tome koji će se principi usvojiti, odnosno na osnovu kojih principa će se zajednica rukovoditi u tretiranju pravde ili pravičnosti. Članovi zajednice prihvataju da njihove dužnosti nisu iscrpljene dometima političkih odluka, sasvim određene i ograničene prihvaćenim pravnim propisima. Svakog člana obavezuje i sistem principa, koji ove odluke i propisi podrazumevaju, mada sam taj sistem nije neposredno pravno obavezujući i nije plod promišljene političke odluke, nego se prećutno podrazumeva.<sup>14</sup> Zajednica zasnovana na principima legitimno polaže pravo na vlast i propisivanje

---

<sup>14</sup> *Carstvo prava*, str. 226.

dužnosti, odnosno ne zasniva svoj legitimitet na neupitnom autoritetu gole prisile.

Model zajednice kao preklapanja u principima ima prednost u odnosu na alternativne modele utoliko što je u njemu sačuvana osnovna briga za svakog člana podjednako, istovremeno omogućujući da te principe prihvataju i osobe koje se međusobno razilaze oko značenja pravde i nepristrasnosti.<sup>15</sup> U ovom smislu je zajednica na osnovu principa srodna Rawlsovom određenju preklapajućeg konsenzusa oko principa pravednosti, konstituisanih na takav način da ih prihvataju osobe sa različitim sveobuhvatnim koncepcijama dobra. Dworkin pretpostavlja da „svaki član prihvata politički integritet kao poseban politički ideal i smatra da prihvatanje tog ideala uopšte, čak i među ljudima koji se inače ne slažu oko pitanja političkog morala, predstavlja sastavni deo političke zajednice.“<sup>16</sup> Ovakvo udruženje zasnovano na principima odgovara zahtevima koje Dworkin postavlja pred pravo shvaćeno kao integritet. Lična odgovornost pojedinaca, njihova dužnost da nikoga ne ostavljaju po strani, neopravdanost žrtvovanja bilo koje osobe zarad ostvarenja opšteg dobra ili uvećanja zajedničke sreće odgovara koherencijskom zahtevu integriteta moralnosti, prava i političkog delovanja i osnovnom postulatu da se prema svakoj osobi postupa jednako.

Rekli smo da zajednica predstavlja nešto više od udruženja oformljenog na slučajnim okolnostima. Njena osnovna načela prevazilaze pravila koje prihvatamo jedino zbog uzajamne koristi koju bismo stekli ukoliko bismo se pridržavali nekog kodeksa pravila. U ovom drugom pragmatičkom modelu središnje mesto ima kompromis kao oblik regulisanja odnosa u pluralističkom društvu, koji obezbeđuje najbolji balans prava i dužnosti kako pojedinaca, tako i različitih udruženja. U ovom slučaju su obaveze koje pojednici imaju prema zajednici i drugim ljudima isuviše površne da bi se mogle opravdano smatrati brigom za datu grupu ili osobe.<sup>17</sup> To je stanje u kojem svaka osoba ili grupa pokušava da „ugovor o kompromisu“ protumači ili preinači u sopstvenu korist. Povrh toga, strana koja pri sklapanju

---

<sup>15</sup> Ibid, str. 229.

<sup>16</sup> Ibid, str. 226.

<sup>17</sup> Ibid, str. 227.

kompromisa nema dovoljno moći i kapaciteta da zadobije ravnopravan status plaća cenu marginalizacije i subordinacije, jer nisu određeni principi pravednosti koji bi bili obavezujući za sve subjekte.

### 3. Liberalna politička zajednica

Najiscrpniji odgovor na zamerku da je liberalizam kao politička teorija neprijateljski raspoložena, ili bar nije u dovoljnoj meri prijemčiva za značaj zajednice, Dworkin daje u članku *Liberal Community*. On pokazuje da odbrana individualnih prava nije u neskladu, pa čak i da podupire ispravnu i vrednu normu da pojedinci treba da poistovećuju svoj interes sa interesom političke zajednice.<sup>18</sup>

U slučaju personifikovanog kolektiva, određena zajednička delatnost jeste različita od delatnosti pojedinačnog člana, odnosno ona nije samo jednostavna agregacija individualnih činova. Rezultat kolektivne delatnosti tiče se opet samog pojedinca, tako da uspeh ili neuspeh kolektiva biva recipiran kao lični uspeh ili neuspeh. Poznat je Rawlsov primer sa orkestrom, kojem merilo uspeha nije samo dobro izvođenje svakog pojedinca ponaosob, već pre svega orkestrirana celina, tako da same muzičare duboko pogađa uspešnost ili neuspešnost izvedbe svakog člana orkestra, a ne samo njega samog. Transponovano na političku zajednicu, odluke i postignuća određene političke zajednice odražavaju se na planove i lična ostvarenja njenih članova. Stoga je ova veza, pomalo patetično rečeno, „sudbinska“, jer je dobrobit građana vezana za ukupnu pravednost zajednice.

Ovakav argument, koji pojedinca dovodi u etičku relaciju sa zajednicom, Dworkin naziva *argumentom iz integracije*.<sup>19</sup> U njemu se pretpostavlja da kao osnovnu jedinicu političkog delovanja (unit of agency) u analizi treba da uzimamo zajednicu, a ne zbir pojedinaca sa trenutnim aspiracijama ili statističku rezultantu kontingentnih delanja. Ova tvrdnja ne polazi od ontološkog primata zajednice, nego od činjenice zajedničke društvene aktivnosti i impregniranosti prakse pojedinaca socijalnom praksom. Pri tome je lišeno smisla pitanje

<sup>18</sup> „Liberal Community“, str. 480.

<sup>19</sup> Ibid, str. 492.

ontološkog primata bilo individue, bilo kolektiva. Primer sa orkestrom to jasno ilustruje, pošto je konstituens orkestra zajednička aktivnost, a ne apstraktni kolektivititet ili svaki pojedinac ponaosob.<sup>20</sup>

No kolektivni činovi određuju tek jednu posebnu dimenziju kolektivnog života. Zajednička praksa definiše muzičare kao orkestar, ali i aficira njihov identitet jedino u dimenziji umetnosti. Ostatak njihovog privatnog života, kao i vrste odnosa koje ima kao pripadnik drugih zajednica, jesu samo kontingetno povezani sa njegovim aspiracijama i postignućima u muzici. Bilo bi apsurdno da transponujemo etička svojstva orkestru i da govorimo, recimo, o njegovom seksualnom životu. Konačno, treba da ispitamo da li postoji zajednica koja bi zahvatala širi opseg etičkih dužnosti od onoga koji definiše formalna praksa. Politička zajednica bi, prema pojedinim neliberalističkim shvatanjima, bila ovakva vrsta asocijacije. Ovakvo stanovište je osnovni predmet Dworkinove kritike. Analogno sa seksualnim životom člana orkestra, mnogi aspekti ličnog života koji jesu ili mogu biti regulisani širom etičkom doktrinom, povezani su kontingetno sa životom političke zajednice. Ukoliko zajednica kao celina prisvoji prerogative partikularne etičke zajednice, ona povređuje moralnu nezavisnost pojedinca, koja je deo istog korpusa prava kao što su to i politička prava. Državno prisvajanje šireg etičkog stanovišta ima kao posledicu nejednaki odnos prema pojedinim građanima.

Prihativšti da zajednica ima vlastiti život i da poseduje sopstveni subjektivitet definisan zajedničkom praksom, Dworkin rezonuje na način komunitariste, i to u onim registrima koji inkliniraju ka konzervativizmu. Zajednica jeste nešto više od statističkog zbira interesa i preferencija pojedinaca. Vlast koja ima legitimitet ne bi trebalo da bude ravnodušna prema načinu života građana, njihovim ciljevima i koncepcijama dobra. Ključni otklon od komunitarizma krije se u domenu određenja političke prakse, a samim tim i sadržaja koji ima politika kao kolektivna delatnost. Prema Dworkinu, političku zajednicu obeležavaju formalni politički akti institucija, kao što su odluke pravosudnih institucija i propisi koje donose ovlašćeni politički

---

<sup>20</sup> Ovakvo formulisanje problema konstituisanje zajednice i članstva kroz društvenu praksu Dworkina konačno približava komunitaristima, pre svega stavovima MacIntyre izloženim u knjizi *After Virtue*.

autoriteti.<sup>21</sup> Svi punoletni građani su sastavni deo političke zajednice, pošto posredno – učestvovanjem na izborima i glasanjem, učestvovanjem u debatama, političkim agitovanjem itd. – imaju uticaja na donošenje odluka. Takođe, oni su članovi te zajednice i stoga jer su aficirani odlukama legitimnih autoriteta. U komunitarističkom pristupu se, međutim, tvrdi da političku zajednicu ne konstituišu jedino formalni politički akti – ona ima obuhvatnije etičke zadatke od osiguranja političkih sloboda ili imovinske sigurnosti, kao što je očuvanje i dobrobit partikularnih zajednica i asocijacija u kojima je pojedinac formiran.

Prema Dworkinu, kada izabrani zvaničnici poseduju legitimitet koji su na njih preneli članovi političke zajednice, njihova delatnost predstavlja legitimišuću instancu izravne vlasti i monopola upotrebe prisile. Tako politička zajednica stiče subjektivitet i akti političkih zvaničnika postaju činovi koji se poistovećuju sa aktima same zajednice. Zbog toga političke aktivnosti manjih zajednica, dakle aktivnosti nižeg nivoa od nacionalne države, kao što su demonstracije, apeli ili peticije aktivističkih grupa, mada jesu politički akti i čine nadogradnju participatornim procesima, nisu konstitutivni po političku zajednicu.<sup>22</sup> Bez sumnje, zahtevi dominantne većine (ali često i zahtevi aktivne i agresivne etičke manjine) da nametnu jedan obrazac ponašanja kao obavezan, recimo onaj koji se odnosi na seksualnu „ispravnost“ i pristojnost, ne mogu da budu obavezni za legislativnu i sudsku vlast i predstavljaju nelegitimnu ekstenziju partikularnih etičkih ubeđenja na politiku ukupne zajednice. Ipak, da li je akcija koja od vlasti traži povećanu brigu za, recimo, uređenje parkova, i, konsekventno tome, kažnjavanje onih koji parkiranjem automobila ili izgradnjom objekata narušavaju izgled i higijenu parka, istog značenja kao i pritisak neke grupe za kažnjavanje seksualno „devijantnih“ aktivnosti?

<sup>21</sup> Upor. „Formalni politički akti političke zajednice – akti njihove vlade kroz njene zakonodavne, izvršne i pravosudne institucije – ispunjavaju sve uslove za kolektivnu delatnost koju razaznajemo kada utvrđujemo zašto neki orkestar ima život zajednice.“ („Liberal Community“, str. 496.). Život zajednice ograničen je na formalne političke odluke i Dworkinova teza „ne proširuje političko opravdanje iza onoga što su liberali već prihvatili.“ (ibid, str. 500.)

<sup>22</sup> Teoretičari „civilnog društva“, ali i pojedini liberali, kritikuju s pravom koncepcije koje centriraju značaj političke zajednice – kako praktički, tako i analitički – na osnovne poluge državne vlasti.

Nastojeći da odbaci paternalističke posledice proširenja domena i ovlaštenja političke zajednice, Dworkin doseg ove zajednice drastično sužava. Kompetencije političke zajednice identifikuju se sa domenom autoriteta vlasti, dok se aktivnost zajednice identifikuje sa aktima državne uprave (uz izuzetak participacije građana na izborima). U takvom tumačenju mnoge značajne forme političkog života, kao što su uticaji sfere civilnog društva ili javnog mnjenja u širem značenju, ne smatraju se delom političke zajednice, pa bi se čak njihov eventualni uticaj morao smatrati za nelegitimno paternalistički. Teško je poverovati da bi sam Dworkin hteo da u celini ospori uticaje partikularnih udruženja. Uz to, pored uticaja i pritiska ovih udruženja na zvaničnu politiku, ne može se zaobići njihova funkcija u oblikovanju kritičke deliberativne javnosti. Formiranje javnosti i javnog mnjenja, detektovanje i recepcija novih društvenih problema, ostaje prevashodno u domenu nevladinih kompetencija, na inicijativi civilnog društva.

Uskraćivanjem legitimiteta aspiracijama društvenih grupa na uticaj i popravljane neke prakse koja im se čini neadekvatnom ili etički neispravnom, podgrupe i savezi unutar šire političke zajednice gube političku relevantnost.<sup>23</sup> Pod „paternalizmom“ se u ovom slučaju može podrazumevati dominantni etički uticaj koji zajednica ima na svoje članstvo, ali najčešće se paternalizam vezuje za stanovište da ona mora da upotrebi metode prinude da bi promenila stavove drugih osoba, koje smatra etički neispravnima i koje navodno ugrožavaju dobrobit zajednice kao celine. U ovom drugom značenju krije se jasna represivnost većine prema slobodnom izboru pojedinca, kao i pomalo paranoična pretpostavka da tolerancija vodi ka urušavanju društvenih normi same političke zajednice koja na njima počiva. Ipak, malo je osoba (a u njih zasigurno spada i sam Dworkin) koji bi žigosali kao nepravednu brigu zajednice za pojedine njene članove, odnosno angažovanje neke skupine za promenu stavova koje smatramo da su nepoželjni ili štetni.

---

<sup>23</sup> Sam Dworkin smatra da forme paternalizma, kao što je angažman protiv rasizma ili genocida, jesu privlačne, mada ne vidi na koji način bi ovo poboljšalo život pojedinca koji je objekat kritičkog angažmana.

Razlog nesporazuma, verovatno, leži u insistiranju na odgovornosti opšte zajednice. Odgovornost za jednako i pravedno postupanje prema svim građanima snosi politička zajednica kao celina, što je i distingvira od ostalih zajednica. Insistiranje na univerzalnosti jednake brige moglo bi dovesti do zabune, pošto bi bilo koja asocijacija koja svoje članove tretira prema nekoj koherentnoj koncepciji pravde ujedno bila istinska zajednica. Politička zajednica bi time izgubila distinktno obeležje, koje je relevantno po Dworkinovu teoriju. Zbog toga se jednaka briga mora sintetizovati sa posebnom vrstom pravednosti, u ovom slučaju sa dobro poznatom jednakošću resursa.<sup>24</sup> Zbog neophodnosti osiguranja jednake brige za sve, liberalistička koncepcija političke zajednice zastupa strogo ograničavanje majoritarizacije u većinskom odlučivanju demokratskih sistema.<sup>25</sup>

Ukoliko pretpostavimo da je jednaka briga *differentia specifica* zajednice, politička zajednica se mora izdvajati svojevrsnošću ovakve brige u odnosu na druge zajednice. Jednaka briga u ovom slučaju pretpostavlja teoriju pravde, kao i ukorenjenost u institucijama. Ona podrazumeva pre svega lične i demokratske slobode građana, pravo na jednak zakonski postupak, ravnopravne životne šanse svakog pojedinca. No društvo pojedince ne tretira jednako ukoliko ne raspodeljuje resurse na pravedan način.<sup>26</sup> Jednaka briga za svakog pojedinca

---

<sup>24</sup> Možemo prihvatiti primedbu da pod ovim pretpostavkama različite teorije pravde mogu da odgovore na zahtev jednake brige, i cilj brojnih Dworkinovih radova jeste da pruži razloge zbog kojih je upravo jednakost resursa najplauzibilniji izraz socijalne pravde. Indikativan je Dworkinov stav da građani nemaju za cilj bilo kakve zajedničke principe, koji bi obezbedili homogenost, nego *najbolje* zajedničke principe koji mogu biti prihvaćeni u političkoj deliberaciji. (*Carstvo prava*, str. 283.) Neke od teorija, kao što je, recimo, Nozickova, se ipak teško mogu uklopiti sa brigom političke zajednice o dobrobiti svojih članova, što dovodi u sumnju tezu da je prihvatanje konzistentne koncepcije pravednosti od strane članova dovoljan uslov za integraciju u zajednicu. Upor. odbranu teze da je vrednost zajednice subordinirana vrednosti pravednosti u Mian, E., „The Value of Community, or How Burke Compromises Dworkin“, *Legal Theory* 9, 2003.

<sup>25</sup> Upor. Dworkin, R., „Rights as Trumps“, u: *Theories of Rights*, ur. Waldron, J., Oxford University Press, Oxford, 1984, str. 166; „Sloboda, jednakost i zajedništvo“, str. 290-291. i 294.

<sup>26</sup> Upor. Dworkinovu raspravu „What is Equality? Part 2: Equality of Resources“, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, No. 4, 1981.



ostvariva je jedino pod uslovom stvarne jednakosti – pravedne distribucije, odnosno uspostavljene jednakosti resursâ. Ovakva Dworkinova pozicija odudara od monističkog liberalizma, u kojem postoji težnja da se teorijski principi predstave kao derivati jedne funkcije, kao što su jednako blagostanje, autonomija, sloboda i slično.<sup>27</sup> Adekvatna liberalna teorija bi trebalo da koherenciju ideala slobode, jednakosti i zajedništva predstavi u najboljem mogućem svetlu.

U Dworkinovim stavovima nailazimo na reviziju standardne liberalne pozicije prema kojoj je zajedništvo, odnosno široka normativna saglasnost i uverenje o zajedničkoj političkoj pripadnosti date grupe ljudi, tek preduslov za pravedan i fer društveni poredak. Politička zajednica, odnosno ona koju Dworkin smatra „istinskom“ zajednicom povezanom reciprocitetom, solidarnošću, tolerancijom i poštovanjem prava drugog, može biti konstituisana tek pod pretpostavkom poštovanja individualnih sloboda i pri pravednoj distribuciji resursa.<sup>28</sup> Prihvatanje sebe i drugih građana kao ravnopravnih i jednako vrednih podrazumeva da svi građani imaju pravo na jednak udeo u društvenim resursima.

Iz ovako promenjenog rakursa, zajedništvo predstavlja pre cilj, prema kojem bi bila usmerena politička aktivnost građana, nego sredstvo za uspostavljanje i obezbeđenje pravednosti. Intrinzična vrednost zajedništva odvaja Dworkina od Rawlsa i brojnih liberala, koji u zajednici vide posrednu i instrumentalnu vrednost. U tom smislu oni zajedništvo shvataju bilo kao potporu koju u preklapajućem konsenzusu pružaju posebne grupe, bilo kao preduslov u smislu povoljne pozadine u kojoj mogu da se ostvare vrednosti slobode, pravednosti i nepristrasnosti. Po Dworkinovom mišljenju, građani teže da žive u pravednoj zajednici, što je u njihovim očima čini etičkim idealom. Njihov uspeh i dostojan privatni život „parazitiraju“ na zajedničkom uspehu u javnom životu. Politička zajednica ima u ovom smislu etički primat nad našim individualnim životom.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Termin „monistički liberalizam“ koriste Alexander i Schwarzschild u: „Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare vs. Equality of Resources“, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16. No. 1, 1987.

<sup>28</sup> „Liberal Community“, str. 503.

<sup>29</sup> Ibid, str. 504.

Cilj ovog prethodnog razmatranja bio je da se pojedine teorijske distinkcije učine rafiniranijima i da se dosledno rekonstruiše jedna teorija zajednice od izuzetne vrednosti, odnosno da se Dworkinovi argumenti shvate ozbiljno. Za njegova razmatranja vrednosti zajednice i dužnosti iz udruživanja mogli bismo analogno da primenimo opasku koju su Mulhall i Swift izrekli povodom Rawlsa – da u toj teoriji nema poricanja relevantnosti zajedništva, nego je reč o drugačijem shvatanju zajednice u odnosu na komunitarističko. Držeći se liberalizma, Dworkin izričito naglašava značaj zajedništva, ali ga tu maći i vrednuje na drugačiji način od komunitarista.

#### 4. *Pravo kao integritet*

Možda bi najkorisniji način izlaganja Dworkinovog shvatanja prava kao integriteta bio prikaz kroz kritiku konkurentskih pravnih teorija koje autor napada i odbacuje. Reč je o shvatanju prava kao konvencije s jedne, i pragmatičkom tumačenju prava s druge strane. Prema konvencionalizmu, izvor i opravdanje prava leže u posebnim društvenim konvencijama, tj. u samim *pravnim* konvencijama, koje ujedno definišu koje institucije treba da budu ovlašćene da stvaraju pravo i na koji način to treba da čine.<sup>30</sup> Izuzevši inicijalni utemeljujući čin uspostavljanja pravne prakse kroz političke odluke, pravna pravila su, prema konvencionalističkom tumačenju, nezavisna od drugih eksternih normi kulture i društva u kojem one imaju važenje. Pravne norme opravdavaju same sebe, tako da je jedini kriterijum validnosti njihova interna konzistencija. Određena odredba postaje valjana ukoliko ustaljeni postupak priznanja preuzimaju kao pravilo svi pravници i sudije, ili bar njihova značajna većina, bez obzira na sadržaj samog pravila. Pravo, dakle, ne polazi od onoga što sudije misle o njemu, nego je zadatak sudija da slede određenu uspostavljenу praksu odlučivanja, nezavisno od njihove saglasnosti oko pitanja morala i politike. Kada se pravници nađu pred teškoćom u kojoj se novi slučaj ne može podvesti pod postojeća važeća pravila, diskreciono je pravo sudija da odluče na svoj način i tako kreiraju novo

---

<sup>30</sup> *Carstvo prava*, str. 128.

pravilo. Oni time, prema doslednim konvencionalistima, ne izvode normu iz moraliteta zajednice ili preovlađujućeg poimanja pravednosti, nego odluka u presedanu stvara sasvim novo pravilo, koje se može interpretirati samo u kontekstu pravnog sistema.

Na drugoj strani, pragmatista poriče da prethodne političke odluke same po sebi obezbeđuju opravdanje primene pravnih normi. Pravila mogu da se promene ukoliko je ukupna šteta po zajednicu usled njihove promene manja od štete koju uzrokuje primena dotadašnjih pravila. Svrha prava jeste bitnija od vrline predvidivosti i konzistencije.

Kao ispit plauzibilnosti različitih pravnih teorija mogu nam poslužiti takozvani teški slučajevi, tj. oni slučajevi u kojima nam važeće zakonodavstvo i prethodna praksa ne daju dovoljno instrukcija za pravnu odluku. Uzmimo kao primer poznati slučaj sa sudom koji odlučuje o legalitetu rasne segregacije, odnosno odlučuje između njenog očuvanja i njene zabrane. Konvencionalista bi smatrao da će, ukoliko ne postoji utemeljenost jedne od odluka u pozitivnom zakonodavstvu ili u precedentima, svaka pravna odluka zasnovati pravno pravilo, koje dotad nije postojalo, a koje će postati obavezno za sve buduće slučajeve. Kod teških slučajeva sudija ima diskreciono pravo da odlučuje o legalnosti, budući da ga ništa ne obavezuje i ne sprečava da odluči na određeni način koji je odabrao i koji lično smatra opravdanim. On može da tvrdi kako je segregacija u jednom prethodnom trenutku bila pravno opravdana, ali da je, sa preuređenjem konvencija i uvođenjem dodatnih premisa, segregacija u ovom momentu legalno obesnažena. No pošto konvencionalista prirodno inklinira ka konzervativizmu, verovatnije je da on dodatne premise neće uzimati u obzir, nego će se oslanjati na prethodne odluke nastojeći da u što manjoj meri odstupa od njih, čime će *de facto* prihvatiti legalitet segregacije.

U odnosu na pravnog konvencionalistu, pozicija pragmatiste je bolja utoliko što pravne odluke ne vidi kao decizionističke i neutemeljene u osnovnim moralnim načelima. Pragmatizam traži opravdanje u ukupnoj koristi ili šteti koju bi određena odluka imala po dobrobit društva. On ima prednost u odnosu na konvencionalizam pošto ostavlja sudijama slobodu da promene pravila ukoliko postoji

verovatnoća ili opravdano verovanje da će se promenom pravila nivelisati šteta koja bi proistekla primenom ranijeg pravila.<sup>31</sup> Pragmatista novo pravno pravilo zasniva na osnovu procenjene dobiti koju će ono obezbediti pripadnicima društva. Ipak, u skladu sa ovim pravilom, drugi sudija može da se ne obazire na prethodne odluke ukoliko smatra da društvo kao celina trpi štetu u slučaju njihovog sprovođenja. Takođe, sudija-pragmatista može da proceni da će ograničavanje osnovnih prava nekih pojedinaca ili grupa biti legitimno ukoliko ono vodi ka poželjnim društvenim ciljevima. Sudija bi tako rasnu segregaciju mogao da smatra opravdanom, jer bi ona navodno vodila smanjenju opasnosti od rasnih nemira i rušilačkih demonstracija osoba nezadovoljnih desegregacijom.<sup>32</sup> Pravo shvaćeno kao ingeritet, koje zastupa i obrazlaže sam Dworkin, ima zadatak da eliminiše ovu posledicu pragmatizma.

Integritet podrazumeva da pravo ne predstavlja kompromis nastao usled niza pregovora, koji nas ne obavezuje više od onoga što je zacrtano tekstem. Zakone bi trebalo tumačiti kao da potpomažu ciljeve zajednice zasnovane na *principu*, odnosno pri njihovoj se interpretaciji pretpostavlja da zakoni čine koherentan sistem uverenja utemeljen na političkom moralu. Integritet polazi od stanovišta da se u osnovi ovakvih odluka nalaze principi koji povezuju pravne norme sa normama političkog morala s jedne, i sa prethodno usvojenim pravnim sistemom s druge strane.<sup>33</sup>

Pragmatizam ne odgovara zahtevu doslednosti, odnosno ne uzima ozbiljno zahtev za istorijskim kontinuitetom normi, ukidajući time njihovu ukorenjenost i utemeljenost u ranijoj društvenoj praksi.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Upor. Dworkinovu evaluaciju konvencionalizma i pragmatizma u knjizi *Carstvo prava*, str. 161-162. i str. 171.

<sup>32</sup> Ovu neprijatnu konsekvencu kao slučaj utilitarističkog argumenta u prilog segregaciji Dworkin razmatra u *Carstvo prava*, str. 416.

<sup>33</sup> Ibid, str. 375. U *Suštini individualnih prava* Dworkin tvrdi da se „(...) zalažemo za princip i njegovu težinu, pozivajući se na spoj prakse i drugih principa, u kome se implikacije zakonodavne i sudske istorije javljaju zajedno sa pozivanjem na praksu društvene zajednice i njena shvatanja.“ (Dworkin, R, *Suština individualnih prava*, CID, Podgorica, Službeni list, Beograd, 2001, str. 61.)

<sup>34</sup> Za istorijski kontinuitet i rekonstrukciju pravnih normi Dworkin koristi Neurathovu metaforu broda, na kojem smo prinuđeni da na otvorenoj pučini vršimo popravke i prepravke konstrukcije da bismo mogli ploviti dalje. Nezavisno od

Pravo kao integritet prihvata kako ovu istorijsku utemeljenost, tako i neophodnost podržavanja normi od strane zajednice. Norme podležu interpretaciji, koja je uvek već interpretacija sa određenih polazišta. Mada se pravnici slažu oko porekla i legitimiteta osnovnih zakonskih akata i precedenata, kao i oko najopštijih formulacija, njihov je odnos prema pravnim odredbama interpretativan, jer primena zakonodavstva nije jasna i neosporna. Kako Dworkin primećuje, verovatno je da će se dva pravnik razlikovati u pogledu najboljeg tumačenja prakse zakonodavstva ili precedenta u konkretnom slučaju zato što se razlikuju njihova opšta politička i moralna ubeđenja.<sup>35</sup> On smatra da se „tumačenja u sudnici bore zajedno sa stranama u parnici“ i da „sudije razmišljaju o pravu unutar društva, ne izvan njega; opšte intelektualno okruženje, kao i zajednički jezik koji odražava i štiti to okruženje, praktično ograničavaju osobenosti i ograničavaju maštu“.<sup>36</sup> U ovakvom konceptu nema mesta neutralnosti kao političkoj ili ideološkoj nepristrasnosti, nego se različite sudije pridržavaju različitih ideoloških pretpostavki. Prema Dworkinu, ne treba žaliti za neutralnošću, pošto pravo dobija svoju oštricu upravo ako reguje na podsticaje i konflikte unutar svojih intelektualnih pretpostavki.

Pošto integritet zadire duboko u političko tkivo jednog društva, njegova načela omogućuju da određeno udruženje „personifikujemo“, odnosno da društvenoj grupi pripišemo obaveze poštovanja principa pravde, nepristrasnosti i proceduralne ispravnosti u analognom smislu u kojem pojedince obavezuju njihova ubeđenja, dužnosti, ideali ili projekti. Dworkinov politički integritet prihvata političku zajednicu kao zbiljski entitet, a ne samo kao zbir pojedinačnih volja, planova ili interesa.<sup>37</sup> Kada građani neke zajednice

---

Dworkina, Habermas koristi sliku „zajedničkog broda“ na kojem se nalazimo skupa sa svojim prethodnicima.

<sup>35</sup> *Carstvo prava*, str. 136.

<sup>36</sup> *Ibid*, str. 100.

<sup>37</sup> O političkoj zajednici se govori kao o realnom apstraktnom pojmu ne u smislu njene metafizičke preegzistencije, nego kao o proizvodu političkog angažmana građana, njihove identifikacije sa drugim ljudima i političkom praksom. Važenje obaveza iz udruživanja proističu iz uloga i praksi u kojima pojedinac deluje kao društveno biće. Dworkin ne smatra da etički prioritet zajednice u odnosu na pojedinca proističe iz trivijalne činjenice da zajednica utiče na formiranje pojedinca.

žele da poreknu opravdanost njima pripisane kolektivne krivice, oni se ne pozivaju na moralne preferencije svakog pojedinačnog člana zajednice, nego moraju da ukažu na alternativne principe pravde u odnosu na režim koji je sprovodio svesnu i nameravanu politiku represije prema drugim licima ili grupama. Praktičnu vrednost integriteta izražava slučaj u kojem se građani jedan prema drugome ophode sa uvažavanjem, sa poverenjem u uzajamnu nezlonamernost, sa uviđom da oboje pripadaju istoj političkoj zajednici, makar između njih postojala nesaglasnost oko interpretacije značenja pravde. Čak i u ovom slučaju nesaglasnosti oko etičkih principa građani mogu da posmatraju sebe i druge kao pripadnike iste političke zajednice ukoliko sopstvenu delatnost i delatnost drugih drugih ljudi posmatraju kao dobronamerno delovanje proisteklo iz privrženosti načelima političkog integriteta.<sup>38</sup>

Pravo shvaćeno kao integritet, kao što smo već naznačili, omogućuje kompatibilnost pravnih pravila sa temeljnim intuicijama zajednice o pravdi i pravičnosti, čime nam ujedno otvara prostor za modifikaciju ili reviziju dotad važećih pravila, ukoliko ih reinterpretiramo kao neskladne sa opšteprihvaćenim poimanjem pravde.<sup>39</sup> Dovodjenjem intepretacije pravnih pravila pod uticaj političkog i moralnog mišljenja, Dworkin se znatno udaljava od pozicije pravnog konvencionalizma. Na jedan generalni i širi način, teorija o osnovama prava mora biti politička, interpretirana pre evolutivno, nego aksiomatski.<sup>40</sup> Svrha prava nije (odnosno nije *samo*) da obezbedi predvidivost ili da donosi korist društvu, nego takođe treba da garantuje

---

<sup>38</sup> Upor. *ibid.*, str. 185-188; str. 205. i 449. Pravo koje principe postavlja iznad prakse ima za cilj da izgradi odnos zajedništva. Kao udruženje zasnovano na principima, istinska politička zajednica „nudi privlačnu osnovu za zahteve političkog legitimiteta u zajednici slobodnih i nezavisnih ljudi koji nemaju ista gledišta o političkom moralu i mudrosti.“ (*Carstvo prava*, str. 446.) Dworkinova teorija mora da se suoči sa problemom dubokih razlika između etičkih koncepcija, koje bi, konsekventno postuliranoj saglasnosti principa politike i moraliteta, podupirale različite oblike političkog integriteta.

<sup>39</sup> Svakako, to ne znači da sudija treba da se povodi za pučkim mnenjem i popularnim moralom. Kao tumač, pravnik mora da ispoljava rafinman, istančanost i konsekventnost u svojim odlukama, da potpunije i doslednije promisli značenje slučajeva, principa i pravnih odluka.

<sup>40</sup> Upor. *ibid.*, str. 123, kao i str. 178.

ravnopravnost građana i pruža legitimitet vršenju vlasti, što ujedno i formira zajednicu kao politički entitet. Prema Dworkinu, jedna od osnovnih svrha pravnog tumačenja jeste razotkrivanje diksrepancije između važećih normi i opravdanja njihove primene. To što sudije i pravnici moraju da opravdavaju svoje odluke ne čini pravne norme neodređenijim nego što jesu, već ovi postupci govore o njihovoj inherentnoj otvorenosti prema različitim pristupima problemu. Dworkinovo shvatanje prava kao integriteta teži upravo pružanju adekvatnog opisa kako običan građanin, pravni teoretičar i sudija obično delaju i šta pružaju kao opravdanje svojih činova.

Tumačenje pravne prakse otvara mnoštvo zamršenih pitanja, koje traži kompleksne, mada ne nužno i nepotpune odgovore. Adekvatni pristup stoga mora, osim pravne prakse, da obuhvati i političko opravdanje, a ujedno sa ovim i politički moral sa svojim ideološkim i metafizičkim pretpostavkama. Ovo ne znači da svaki pravnik mora eksplicitno da prihvati i zastupa određena ideološka ili etička stanovišta, neko sopstveno i utemeljeno viđenje pravednog života individue i zajednice, nego znači da će njegovo shvatanje prava, namerao on to ili ne, bez obzira na njegov položaj nezavisnog i nepristrasnog sluge pravde, otkriti određena shvatanja pravične i pravedne zajednice, koja su zasnovana na partikularnim političko-etičkim pretpostavkama.

Opravdanje prava deo je jedne teorijske celine političke filozofije i može se posmatrati kao relativno u odnosu na elemente određene političke teorije.<sup>41</sup> Konsekvencionalistički zahtevi, bazirani bilo na pragmatizmu, utilitarizmu, perfekcionizmu ili velferizmu, ne obraćaju dovoljno pažnje na mogući negativan uticaj koji bi podnela određena manjina građana.<sup>42</sup> Nasuprot tome, Dworkinova teorija je, po sopstvenom priznanju, konstruisana na osnovi jedne apstraktne teorije, prema kojoj pojedince vlada treba da tretira kao jednake.

---

<sup>41</sup> „Rights as Trumps“, str. 165.

<sup>42</sup> Radi preciznosti, treba napomenuti da se ovde o manjini govori u širem smislu, pošto se ne misli isključivo na „konstantnu“ ili, kako je Dahrendorf naziva, „endemsku“ manjinsku grupu – etničku, kulturnu, rasnu ili konfesionalnu. „Manjinsko“ u ovom elementarnom smislu označava bilo kakvo stanovište koje odudara od stanovišta većine, odnosno koje je nadglasano u demokratskoj igri i time potisnuto na marginu ili savim eliminisano iz polja političkog uticaja.

Prava kao „aduti“ suprostravljeni su pozadinskoj teoriji jedino u slučaju kada zahtevi za društvenom korišću ili opštim blagostanjem prete da oštete ili ugroze neke od članova političke zajednice.

Liberalu je zbog toga neophodna teorija pravедnosti koja bi pružila što potpuniju i adekvatniju odbranu zahteva za jednakošću u situaciji neravnoteže moći, uticaja i nejednake raspodele ekonomskih i društvenih resursa. Dworkin ne stoji na stanovištu samodovoljnosti prava, prema kojem pravima nisu potrebna nikakva opravdanja. Individualnim i političkim pravima koja funkcionišu kao aduti takođe je neophodna običajnosna podrška političke kulture i etabliranih političkih institucija, kao i pozadinsko opravdanje kroz kompleksnu teoriju jednakosti. Liberalistička teorija prava mora da pretpostavi pitanje o tome šta jednaka briga o svim članovima političke zajednice zahteva.

Stoga prava koje Dworkinova teorija podržava nisu zasnovana na opštim vanvremenskim i izvankontekstualnim pravima, nego na zahtevima za jednakošću i nepristrasnim ophođenjem prema svakom pojedincu.<sup>43</sup> Pravo kao integritet omogućuje najbolju konstruktivnu interpretaciju političke i zakonske prakse određene zajednice. Integritet predstavlja dinamično i radikalno merilo, jer podstiče sudiju da traga za logičkom doslednošću s fundamentalnim principom. Pojam integriteta se stoga može bolje razumeti ukoliko ga dovedemo u vezu sa logičkom konsekventnoću, pre nego sa doslednošću. Doslednost upućuje na jednoznačnost u primeni pravnih principa, na konstantnost u podržavanju ovih pravila i nekritičko sleđenje prethodnih političkih odluka. Logička konsekventnost i usaglašavanje sa našom političkom kulturom i moralom nas upućuje na reinterpretaciju konstituentnih principa prava i politike.<sup>44</sup>

Da bi razjasnio ovaj model idealnog, a opet politički senzibilnog sudije-zakonodavca, Dworkin uvodi ideal Herakla kao pravnika sa natprirodnim intelektualnim moćima koji prihvata pravo kao integritet. Mada po definiciji raspolaže sposobnostima superiornim u

---

<sup>43</sup> Upor. ibid, str. 166-167.

<sup>44</sup> *Carstvo prava*, str. 234-235: „Integritet zahteva da se društvena merila zajednice primenjuju i shvate, koliko je to moguće, kao izraz jednog koherentnog sistema pravde i pravičnosti u valjanom odnosu“. Upor. takođe ibid, str. 235-236, kao i str. 244.



odnosu na realne pravnike ili sudije, pogrešno je mnenje, koje često dominira kod Dworkinovih kritičara, da je heraklovski stav pogled *sub specie aeternitatis*. Heraklove odluke jesu takve koje najbolje odražavaju predstave o pravdi ili pravednosti u okviru date zajednice. One se optimalno poklapaju sa moralnim premisama te zajednice, tj. te odluke su donete na osnovu interpretacije koja je najkonsekventniji izraz tih premisa. Postupajući na osnovu integriteta, realni sudija tumači neku pravnu odluku pitajući se da li bi ona mogla da se uklopi u koherentnu celinu, koja bi bila deo mreže političkih i sudskih institucija. Naravno, nijedan sudija ne bi mogao da pruži potpunu interpretaciju celine prava, političkih ustanova i moralnih intuicija jedne zajednice i zbog toga Dworkin postulira Herakla sa besprekornim pravničkim sposobnostima i beskonačnim vremenom na raspolaganju. Način na koji Heraklo odlučuje nije pak, osim u ovom kvantitativnom smislu, različit od postupaka stvarnog sudije koji postupa prema integritetu: i jedan, i drugi ograničeni su normama i predstavama političke kulture i dignitetom prethodno priznate političko-pravne prakse.

Heraklov metod osporava mišljenje da je zakon stvoren odjednom i da ima jedno i uvek isto značenje. Njegova se interpretacija odnosi ne samo na sam tekst zakona, već i na njegov „background“, na njegov „život“, nužno uzimajući u obzir i proces njegovog uobličavanja koji se proteže i na vreme pre nego što je on uopšte postao zakon. Heraklo uzima u obzir javno mnenje i posmatra zakon kao izraz političkih gledišta u najširem smislu.<sup>45</sup>

Heraklovo individualno shvatanje političke moralnosti poklapa se sa političkim uverenjima zajednice kao celine, odnosno on nema diskreciona prava koja se direktno suprotstavljaju moralnosti zajednice.<sup>46</sup> Pošto je popularno mišljenje nedovoljno konsekventno, odnosno pošto i u samom moralitetu zajednice postoje konflikti, Heraklo polaže pravo na konsekventno sprovođenje principa na kojima počivaju institucije. On ne kopira ono što čine ostale sudije, nego

---

<sup>45</sup> Ibid, str. 378.

<sup>46</sup> *Sušтина individualnih prava*, str. 166. Ka tom pravcu kontekstualizacije je usmerena i Dworkinova napomena da je „Heraklo sudija u nekom reprezentativnom američkom sudskom jurisdikcionom području“. (ibid, str. 142.)

nastoji da osnaži istinsko institucionalno pravo.<sup>47</sup> Heraklo se na raskršću, dakle, odlučuje za mučniji i neizvesniji put, uz puno uloženo poštovanje i rada. On mora da pronađe izlaz između prinude da se kreće unutar etabliranih normi ili pravila, i volje da se pravila postuliraju prema svrhama na koje računa zajednica u datom vremenu. Njegov je cilj da postigne ravnotežu između zatečene pravne prakse i njenog optimalnog principijelnog opravdanja.

## 5. Dva shvatanja demokratije

Dworkin razlikuje dve vrste kolektivne akcije, prema kojima se određuje i različiti karakter demokratija. U prvom slučaju, rezultat delatnosti jeste zbir ili statistička rezultanta delanja pojedinačnih aktera, pri čemu pojedinci delaju samo kao samostalne jednike, a ne kao pripadnici neke grupe ili udruženja. Kada brokeri na berzi svojom aktivnošću dovedu do porasta cena jednog produkta, oni deluju samo kao zastupnici svojih interesa ili interesa svojih kompanija. Učinak velikog broja činova kroz mnoštvo transakcija dovodi do rasta ili pada cena, mada svakom brokeru ponaosob to možda i nije bio cilj, niti je on delovao sa osećajem da postupa kao deo celine. Ovu vrstu akcije Dworkin naziva *statistička* i distingvira je od *komunalne*.<sup>48</sup> Kolektivna akcija je komunalna u slučaju kada pojedinci prihvate da deluju kao određena grupa, kada priznaju valjanost personifikacije te grupe kao posebnog entiteta, a naročito kada prihvataju odgovornost za postupke predstavnika te grupe kao jedan oblik vlastite odgovornosti.

Dworkin stoga povlači razliku između oblika demokratije na osnovu vrste akcija na kojima one počivaju. Dok prema statističkom shvatanju političku zajednicu čine njeni izabrani politički zvaničnici, a čije odluke reflektuju stavove većine pripadnika države, komunalno shvatanje demokratije govori da je nosilac odluka sam

---

<sup>47</sup> Ibid, str. 162.

<sup>48</sup> Upor. „Sloboda, jednakost, zajedništvo“, str. 288-289, kao i Dworkin, R., „The Partnership Conception of Democracy“, *California Law Review*, Vol 86. 1998, str. 456.

narod kao personifikovani kolektivitet (izraziti primer koji ide u prilog ovog drugog shvatanja jeste osećanje kolektivne odgovornosti za zločine koji su počinili predstavnici jedne nacije u njeno ime). S jedne strane, članstvo u kolektivitetu političke zajednice obavezuje na moralnu odgovornost i jednaku brigu prema drugim članovima, dok s druge strane pravo obezbeđuje punu afirmaciju ličnih sloboda.<sup>49</sup> Kao što se obaveze i odgovornost muzičara prema orkestru odnose jedino na sferu muzike, tako i pojedinac u dobro uređenom društvu zadržava lične slobode i individualnost. Stoga pravo ograničava i određuje domen legitimiteta kolektivnih projekata u demokratskom sistemu. To je, prema Dworkinu, jedan od bitnih uslova za „moralno članstvo“ u političkoj zajednici. Ova zajednica mora da očuva kantovski uslov da osoba ne sme da bude tretirana samo kao sredstvo za kolektivne akcije, nego da u bilo kojoj situaciji svakom pojedincu mora biti priznata individualna autonomija.

Dejstvujući u društvenim okvirima, pojedinac svoju praksu često poistovećuje sa aktivnošću asocijacije kojoj pripada. Delajući kao deo jedne celine, on se ujedno poistovećuje sa njenim postignućima, uspesima ili neuspesima, delivši sa drugim članovima odgovornost za stanje udruženja i njegovu dobru ili lošu praksu. Time kolektivitet postaje osnovni subjekt delanja, spram kojeg se meri postignuće njegovih članova. Odgovornost koju snosi asocijacija jeste iznad odgovornosti mene kao pojedinca. Ako ceo orkestar zvuči neharmonično, moje lično uspešno sviranje nije od veće koristi, osim za (uglavnom nedovoljnu) utehu lične savesti. Ponos ili sramota koja sledi kao posledica aktivnosti grupe ne može se razložiti na ponos ili sramotu svakog pojedinca ponaosob. U tom smislu smo etički integrisani sa zajednicom.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Na taj način ne postoji, bar na principijelnom planu, protivrečnost između vrednosti članstva u udruženju i vrednosti lične autonomije. Kako Buchanan primećuje, „ništa ne naznačava da jednaka briga i poštovanje treba da budu shvaćeni na individualistički način, još manje kao zaštita egoizma i sebičnosti.“ (Buchanan, A., „Assessing the Communitarian Critique of Liberalism“, str. 879.)

<sup>50</sup> „The Partnership Conception of Democracy“, str. 455. Michelmanova primedba da je „Dworkin pobrkao stanje privrženosti ili odnosa sa stanjem delanja“ je stoga neosnovana, pošto Dworkin izričito govori protiv poistovećivanja sa zajednicom kao o psihološkom stanju ili afektivnoj identifikaciji, naglašavajući preuzimanje

Pojedinac pod određenim uslovima ima etičku odgovornost čak iako nije učestvovao u uspehu ili neuspehu kolektiva, kao što igrač u kolektivnom sportu etički saučestvuje u uspesima i porazima iako je, na primer, celo vreme presedeo na klupi za rezerve. U takvim specifikovanim uslovima delanje grupe jeste nešto više od zbira pojedinačnih akcija, pošto pojedinac može biti etički integrisan u delatnost, mada lično njegova aktivnost može da bude suprotstavljena kolektivnoj akciji. Osoba koja se suprotstavlja nepravednom ratu koji vodi njegova država može da prepozna sebe kao etički odgovornu za rat, ali to čini samo kao član i u ime etičkog kolektiviteta. Ona ima etičku odgovornost u nekauzalnom smislu, pošto njene akcije nisu uzrok moralnog poniženja.

Pojam etičke integracije je, prema Dworkinu, neophodan uslov političkog partnerstva kao ideala političkog organizovanja. Ova integracija uspostavlja odnos moralne zavisnosti između građana i institucija, omogućujući da građanin ima moralnu odgovornost za kolektivne odluke političke zajednice.<sup>51</sup> Etička integracija je ipak situaciono zavisna, tako da pod određenim okolnostima osoba skupina može biti izuzeta od odgovornosti za kolektivne akcije. Kod preuzimanja etičke odgovornosti u sferi politike mogu se razlučiti dva opšta slučaja u kojima se bar nekim pojedincima odriče odgovornost za postupke zajednice. U prvom slučaju, osobe se izuzimaju iz kolektivne odgovornosti ukoliko su izvan društva, odnosno ukoliko im nisu priznata građanska-politička i ljudska prava. Drugi slučaj je kompleksniji i zanimljiviji za našu raspravu. Reč je o isključenju od odgovornosti kolektiva ili pojedinih osoba koje su priznate kao građani, sa istovetnim početnim političkim statusom, ali čije se specifične potrebe ignorišu. Ovaj slučaj, dakle, obuhvata osobe koje čine „endemske“ ili „konstantne“ manjine u demokratiji zasnovanoj isključivo na legitimnosti većinskog odlučivanja, kao i osobe koje su, usled datog većinskog sistema odlučivanja, ostale u manjini i

---

odgovornosti i saglasnost u praksi kao osnovna obeležja i konstituense kolektiviteta. O Michelmanovoj kritici vidi „Brenan and Democracy“, *California Law Review*, 86, 1998, str. 418. Dworkinov odgovor nalazi se u članku „The Partnership Conception of Democracy“, dok o zajedničkoj praksi kao konstituensu udruženja vidi Dworkinov tekst „Liberal Community“, posebno str. 492-496.

<sup>51</sup> „The Partnership Conception of Democracy“, str. 456.

time izgubile svaku mogućnost uticaja.<sup>52</sup> U ovom slučaju je reč o statističkoj kolektivnoj akciji, odnosno o demokratskom sistemu shvaćenom u statističkom smislu.

Statističko poimanje dopušta da svaka odluka predstavnika većine poseduje legitimitet ukoliko su ti predstavnici izabrani na fer i proceduralno pravilan način, bez obzira na pravednost samih tih odluka i bez obzira što bi one mogle uzrokovati smanjenje prava i sloboda nekoj manjini ili je dovele u nejednak položaj. Komunalno shvatanje, osim formalnih proceduralnih uslova, ističe pred zajednicu jači uslov legitimiteta, a to je da ona bude povezana obavezama pravednosti u dubljem smislu. Demokratska zajednica mora imati „moralno jedinstvo“, odnosno ona mora delovati kao poseban moralni subjekt i da postupa jednako prema svim svojim članovima. Politička zajednica poseduje moralni karakter jedino u slučaju kada svakoga pojedinca tretira na principijelno jednak način, odnosno kada se unutar zajednice ispoljava jednaka briga za svakog člana zajednice.<sup>53</sup>

Da bi se moglo govoriti o komunalnom obliku demokratije, ona mora zahvatati širi domen aktivnosti institucija i procesa od izborne borbe političkih partija i odluka izabrane vlasti. Liberalna demokratija mora da bude vođena i regulisana pravnim normama, koje su i same plod razmene mišljenja i političke deliberacije zajednice. Prema Dworkinovom tumačenju, pravo izražava norme zajednice na adekvatniji način od demokratije i izbornih tela: „Stav da je demokratiju moguće unaprediti ograničenjem volje većine, i da su u tu svrhu potrebna neka ograničenja koja štite slobodu i jednakost brige za građane, jeste glavna karakteristika liberalnog shvatanja istinskog političkog zajedništva“.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Ova analiza se delimično razlikuje od Dworkinove, pošto Dworkin smatra da u ovom slučaju osobe nisu prihvaćene kao punopravni građani. Ukoliko, ipak, povučemo jasniju razliku između prvog i drugog slučaja isključivanja iz odgovornosti, građane u drugom slučaju možemo da tretiramo kao punopravne članove, koji pod uslovima definisanim konstitucijom političkog sistema, moraju da se povinuju moralno nelegitimnim odlukama legalnih ustanova. Upor. *ibid.*, str. 456-457.

<sup>53</sup> Dworkin, R., „Sloboda, jednakost, zajedništvo“, str. 290-291. Pošto jednaka briga podrazumeva jednaku i pravičnu raspodelu resursa, shvatanje komunalne demokratije povlači i Dworkinovo specifično poimanje egalitarizma, odnosno određenu teoriju socijalne pravde.

<sup>54</sup> „Sloboda, jednakost i zajedništvo“, str. 294.

Zbog čega bi sam izborni proces bio nedovoljan i ne bi predstavljao zadovoljavajući kriterijum za izražavanje osnovnih moralnih načela zajednice, ukoliko je taj proces najbolji indikator „narodne volje“? Moglo bi se navesti nekoliko razoga. Najpre, kao što smo rekli, argument protiv volje većine pretpostavlja da većinska demokratija dopušta da brojni pojedinci mogu da ostanu uskraćenih prava i sloboda, što je bio još Millov argument iz knjige *O Slobodi*. U demokratiji koja ne bi bila ograničena ustavom, direktno odlučivanje bilo bi krajnji ideal, odnosno referendumsko izjašnjavanje bi se smatralo za optimalni oblik izražavanja volje naroda.<sup>55</sup>

Uz to, volja većine nije dovoljan garant da će građani imati zajedničku odgovornost prema političkim odlukama, imajući u vidu da demokratski proces ne zahvata interes političke zajednice koji bi personifikovao celinu u okolnostima u kojima je omogućeno znatno narušavanje prava. Time se ujedno blokira identifikacija građana sa političkom zajednicom. Odgovornost za zajednicu moguća je jedino ukoliko su svakome građaninu obezbeđene jednake slobode, ravnopravnost u donošenju odluka, uvažavanje izborne volje građana i ako mu je omogućeno nesmetano promišljanje političkih odluka, ali i ukoliko je pravno zagarantovana sloboda savesti, zajedno sa imunitetom, odnosno sa izuzećem te savesti od tereta kolektivnih odluka. Ovi zaključci spajaju demokratiju i ustavna prava u jednu celinu, u „dostignuti ideal političkog jedinstva“.<sup>56</sup> Dok je kod statističke demokratije reč o modelu demokratije kao kompeticije elita ili grupa, odnosno takmičenju u kojem je premija sticanje političke vlasti i ovladavanje polugama moći, komunalni tip demokratije zasnovan je na političkom samoupravljanju kao kolektivnoj akciji u kojoj svaki građanin učestvuje kao slobodan i ravnopravan subjekt. Ovo shvaćanje demokratije Dworkin označava kao *partnerstvo*.<sup>57</sup> Partnerstvo

---

<sup>55</sup> Kao što je poznato, krajnjim uprošćavanjem odluka, lažnim alternativama, svođenjem kompleksnih rešenja na oblik „ili-ili“, referendum je pouzdano sredstvo manipulacije autoritarnih režima, čak i pod pretpostavkom da taj režim nema potpunu vlast nad javnošću.

<sup>56</sup> „The Partnership Conception of Democracy“, str. 457.

<sup>57</sup> U članku „The Partnership Conception of Democracy“ Dworkin partnersku demokratiju poistovećuje sa ustavnim demokratijom. (Upor. str. 453.) Po samom Dworkinovom priznanju, neantagonističko partnerstvo u politici, koje bi negova-

podrazumeva pravilo većinskog odlučivanja zajedno sa poštovanjem individualnih prava. Samouprava kao politički ideal vredna je jedino ukoliko uključuje (samo)kontrolu – ukoliko se priznaje pravo veta na političke odluke, odnosno kada imamo pravo da, u situaciji kada većinska odluka od nas zahteva nerazumne i neopravdane žrtve, uložimo naša individualna prava kao „adute“ koji će nadjačati zahteve većine. Ovako shvaćena partnerska demokratija podržava kako vrednost saradnje sa drugim ljudima, tako i intrinzičnu vrednost jednakosti i uzajamnog poštovanja građana.<sup>58</sup>

Ovim se ne poriče značaj i vrednost regularnog izbornog procesa i njegovo mesto u osiguranju legitimiteta vlasti, kao i dobrobiti koju građani imaju kao pojedinci od vlasti koja potpunije i vernije izražava njihove preferencije i interese. Dworkin nastoji da ospori stajalište da je ovako izabrana državna vlast krajnji izraz suvereniteta i da njeni predstavnici otelotvoruju duh zajednice, narod kao celinu. Sam po sebi, uslov parlamentarnog odlučivanja, ipak, ne iscrpljuje sadržaj demokratije shvaćene u komunalnom smislu. U ustavnoj demokratiji reč je ograničavanju legitimiteta većinskih odluka u onim dimenzijama prava koje se smatraju za osnovne ili fundamentalne, tako da se isključuje mogućnost da politička rešenja većine ugrožavaju ili bitno umanjuju prava aktuelne političke manjine.

Ova rekonstrukcija, nadam se, pokazuje koherentnu internu povezanost Dworkinove teorije prava kao integriteta sa njegovim normativnim opravdanjem preimućstva komunalne demokratije. Pažljivom analizom primetićemo da pravo kao konvencija i pravo kao pragmatizam odobravaju i podstiču statistički oblik demokratije. U formalnom konvencionalističkom smislu, ratifikovane konvencije, kojima se definišu pravila izborne igre, fer postupak i proceduralna pravilnost izbornog procesa, tj. legalitet pri demokratskom odlučivanju, dovoljni su uslovi za opravdanje jednog sistema vladavine i odluka koje se donose, bez obzira na sadržaj ovih odluka. S druge strane, odluke predstavnika legitimne većine opravdane su sa

---

lo takvu vrstu „zdravog neslaganja“ i koje bi bilo u zajedničkom interesu svih ljudi, jeste utopijsko. Ono odslikava ideal zajedništva građana, svesnih da svi dobijaju ili gube zajedno. Upor. takođe, „Liberal Community“, str. 502.

<sup>58</sup> „The Partnership Conception of Democracy“, str. 457.

stanovišta zastupanja interesa većinski dominantne grupe ljudi. Stoga pojedinci i grupe čiji interesi nisu saobrazni većinskim moraju da budu zanemareni ili podvrgnuti legalnim odlukama zarad sveukupne društvene koristi, što bi takođe opravdavala i jedna pragmatički orijentisana pravna teorija. Dok konvencionalistički pristup petrifikuje proceduralne i suštinske nedostatke demokratije, pragmatizam od nužnosti pravi vrlinu. On je spreman da ignoriše specifične potrebe određenih građana ili kolektiva, ukoliko su one odbačene većinskom voljom ili se pojave kao barijera „strategiji sprovođenja opšteg interesa“. Principijelnost odluka pri poimanju prava kao integriteta trebalo bi da izbegne implikaciju kako konvencionalističke, tako i pragmatičke teorije, da zahtevi zajednice mogu da prevagnu nad individualnim pravima pojedinaca. Oslanjajući se na etički individualizam i jednaku brigu ukotvljenu u moralitetu zajednice, kao i na istorijsku dimenziju progresivno sve šireg i čvršćeg utemeljenja ljudskih prava u ustavnoj demokratiji, inegritet osnažuje zajedništvo i legitimitet komunalne demokratije.

## 6. Zaključna razmatranja

U savremenim raspravama o liberalnoj demokratiji sve je češća zabrinutost da je „nova razdeoba“ u tradicionalnoj podeli vlasti na sudsku i demokratski izabranu legislativnu vlast u demokratskim sistemima prevagnula u korist profesionalne ekspertize i administriranja, nauštrb suvereniteta naroda, građanske participacije, kooperacije i javnog promišljanja politike.<sup>59</sup> Filozofi raznih teorijskih orijentacija, kao što su Jeremy Waldron, Charles Taylor, William Connolly, Slavoj Žižek, Chantal Mouffe, Bruce Ackerman, Michael Warner, Jacques Derrida i Michael Sandel dijagnostikuju istovetan problem savremenih etabliranih ustavnih demokratija – pomak od

<sup>59</sup> Osim rastuće „depolitizacije“ javne sfere, javljaju se i drugi indikatori krize demokratije, kao što su izborna apatija, nepoverenje u političke partije, redukcija prostora za javnu raspravu i odustajanje od promišljanja politike. Ovi simptomi krize takođe pogađaju i dworkinovsku pravnu deliberaciju, koja gubi smisao ukoliko su građani nezainteresovani za potporu jednake brige, očuvanje individualne nezavisnosti ili odbranu slobode mišljenja.



participativne i deliberativne demokratije ka proceduralnoj demokratiji, odnosno konsitucionalizmu centriranom na pravima (rights-centered constitutionalism). Srodna razmišljanja primetna su i u političkoj nauci, u kojoj teoretičari demokratije naglašavaju tendenciju savremenih društvenih sistema ka hegemoniji sudske moći ili „juristokratiji“. Dworkin većim delom naglašava prednosti vladavine prava nad neregulisanom „vladavinom naroda“, ali ga njegovi argumenti u prilog ovom stanovištu, kao i njegov način opravdavanja, razlikuju od drugih zastupnika prioriteta prava nad participacijom. Iako, prema Dworkinu, konceptualni temelj demokratije čini jednaki status svih građana a ne „većinska premisa“,<sup>60</sup> bilo bi nepravedno ukoliko bi se Dworkin predstavio kao pristalica mnjenja da demokratskom procesu odlučivanja treba nadrediti sudijsku ekspertizu i vladavinu meritokratije. Juridička moć mora da bude ograničena i podvrgnuta kontroli javnosti, a sudijska tumačenja treba da slede moralne intuicije zajednice o najosnovnijim pitanjima pravde.

U ovako razvijenoj koncepciji, srž deliberacije, odnosno političke rasprave i dijaloga, premešta se od političke rasprave oko partijskih programa i politike delegiranih zvaničnika ka javnoj debati o sudijskim odlukama. Dworkin pretpostavlja da „kvalitet diskusije može biti bolji, a njen doprinos znatno više istinski deliberativan i nadahnut javnošću, u opštoj javnoj debati koja prethodi ili sledi nakon sudskih odluka, nego u političkoj borbi koja dolazi do vrhunca u izglasavanju zakona ili čak na referendumu.“<sup>61</sup> Pri pravnom prosuđivanju preovlađuje argument principa, tako da bi sporna i osetljiva pitanja trebalo da se prebace sa bojnog polja političke moći u ovaj nepristrasni „forum principa“. <sup>62</sup> Dworkin ne ograničava delokrug

---

<sup>60</sup> Upor. Donohue, B., „Judicial Hegemony: Dworkin’s Freedom’s Law and the Spectrum of Constitutional Demoracies“, *Ratio Juris* Vol. 15, No. 3, September 2002, str. 270.

<sup>61</sup> Dworkin, R., *Freedom’s Law*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996, str. 30, cit. Prema Donohue, B., „Judicial Hegemony:...“, str. 271.

<sup>62</sup> Dworkin, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981, str. 70-71. Kako primećuju pojedini kritičari, „argument principa“ afirmiše individualna prava, dok politički argument afirmiše takva „opšta dobra“ kao što su čist vazduh ili ekonomska efikasnost. Upor. Spaak, T., „Law’s Normativity and Legal Justification“, *Ratio Juris* Vol. 16, No. 4. December 2003, str. 477.

javne rasprave na prava i sudske odluke, pošto smatra da istinska politička zajednica proširuje deliberaciju izvan područja prava i podstiče građane na preuzimanje političkog angažmana.<sup>63</sup>

Pomeranjem deliberacije od izvornog područja demokratije – rasprave oko stavova i odluka vlade, parlamenta i političkih partija – ka debati oko sudijskih odluka, Dworkin mora da pokaže da postoji dovoljna interakcija i komunikativna povratna sprega između sudija i pravnih stručnjaka i kompleksnog i neujednačenog mnjenja javnosti. Nedovoljno je pozivati se na Heraklovsku savest sudija.

Čini se da u Dworkinovom sistemu najpovoljnije mesto u deliberaciji ipak zauzimaju rasprave oko prava i da ovaj sistem, kao što su kritičari već primetili, „preslikava“ moduse političke rasprave karakteristične za Sjedinjene Američke Države. Jedno gipkije određenje sfera javne rasprave i kompetencija odlučivanja trebalo bi da vodi računa o osobenostima pojedinih političkih kultura. Da li će veći teret odgovornosti pasti na sudske odluke i pravni sistem s jedne, ili na institucije predstavničke demokratije s druge strane, zavisi od mesta javne rasprave i javne kontrole u političkom sistemu. Nadležnosti demokratskih institucija bi mogle da budu proširene nauštrb određenih ustavno zagarantovanih osnovnih prava, kao što bi to bio slučaj kod lokalne samouprave čije bi ingerencije, zbog očuvanja kulturalnog okruženja neke manjinske grupe, dovodile neke od građana u manje povoljan položaj – razumljivo, samo do određenih granica i ne narušavajući pojedina druga temeljna individualna prava.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Thompson i Gutmannova pomalo stidljivo priznaju da delokrug promišljanja politike u Dworkinovom slučaju nije sasvim sužen na pravne rasprave. Upor. Gutmann, A., i Thompson D., *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000, str. 372, fusnota 70. Smatram da je u Dworkinovom pristupu problemu odnosa promišljanja politike i promišljanja područja prava reč o promeni težišta relevantnosti. U normativnom smislu, senzibilitet javnosti za pitanja osnovnih prava i jednake brige trebalo bi da bude prisutniji i intenzivniji od osetljivosti za pitanja koja se odnose na druga dobra.

<sup>64</sup> Kao primer za vremenski oročenu prednost lokalne samouprave nad poveljom o pravima, u poslednje vreme se navodi donošenje tzv. „notwithstanding clause“ u Kanadi. (Upor. o tome Donohue, B., „Judicial Hegemony...“, str. 276-280. i Honig, B., Dead „Rights, Live Futures, A Reply to Habermas’s ‘Constitutional Democracy’”, *Political Theory*, Vol. 29, No. 6, 2001, str. 801.) Smatram da glavno sredstvo napada na Dworkinovo stanovište nije odbrana afirmativne akcije (čiji je

Politička jednakost, pravo da bude poštovana volja pojedinaca u društvenoj sferi, pravo na političku participaciju spadaju u nedeljiv korpus osnovnih prava u istoj meri kao i lične slobode, pravo na privatnost i pravo na jednaku brigu.<sup>65</sup> Jednaka briga, međutim, pretpostavlja egalitaristički koncept pravedne raspodele resursa. Nema dovoljno indicija da bi do procesa prihvatanja određenog modaliteta jednake raspodele resursa moglo doći bilo usled iznenadnog pravnog tj. sudijskog preispitivanja ljudskih prava, bilo usled javne debate koja bi se vodila isključivo oko pravnih rešenja. U svakom slučaju je teško zamisliti raspravu o resursima koju bi vodila javnost kao politički neizdiferencirana celina, zaobilazeći građansku participaciju u odlučivanju i domen parlamentarne borbe. Određena iskustva govore da je upravo preovlađujuća hegemonija juridičkih nadležnosti povezana sa neoliberalnim brisanjem socijalne zaštite, redistributivne pravde, prava na posao i sindikalnog organizovanja iz opšteg korpusa osnovnih prava, kakva su, recimo, pravo na izražavanje mišljenja ili pravo svojine.<sup>66</sup> Sledeći logiku Dworkinovi razmišljanja, moglo bi se zaključiti da ova juridička eliminacija jednake brige potkopava političku zajednicu kao „personifikaciju“ u kojoj se sažimaju interesi svih građana, postajući tako, na ironičan način po Dworkina, prepreka istinskom zajedništvu.

---

gorljivi branilac i sam Dworkin), nego opravdanje umerenog debalansa nadležnosti između zakonodavne i sudske vlasti u korist zakonodavne, tj. vlasti izabrane demokratskim putem.

<sup>65</sup> Dworkin često ističe da se ova prava moraju prihvatiti kao nedeljiva celina i da njegov liberalni egalitarizam ne subordinira socijalna i politička prava ekonomskoj jednakosti, niti je njoj nadređen. Detaljnije o tome Dworkin govori u tekstu „Equality, Luck and Hierarchy“, *Philosophy and Public Affairs*, 31, No. 2, 2003.

<sup>66</sup> Ovo je zaključak do kojeg je došao Hirschl u knjizi *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*, Harvard University Press, Harvard Mass., 2004. analizom opadanja moći tela delegiranih na izborima i jačanja juristokratije u različitim savremenim državama.

## Robert Nozick: utopija u libertarijanskoj perspektivi

„Niko osim moralnog imbecila ne bi zaista mogao biti spreman da celog sebe preda principu većine.“

Brian Barry, „Is Democracy Special?“

### 1. Opšta Nozickova pozicija

U nizu tumačenja Nozickovog dela *Anarhija, država i utopija*, treći i poslednji odeljak knjige bio je приметно manje tematizovan. Razlog zbog čega je ovaj završni deo, koji se odnosi na pitanja utopije, društva, pojedinačnih zajednica i okvira u kojem one postoje, bio zanemaren, leži u većoj provokativnosti i kontroverzности osnovnih Nozickovih ideja u pogledu individualnih prava, države, i vlasništva, tako da se refleksije o zajednici i društvu mogu uzeti kao logične posledice izvedene iz prethodnih teorijskih pretpostavki.<sup>1</sup> Pokušao bih, stoga, da pokažem u kakvom su odnosu prvi delovi Nozickove knjige sa poslednjim, kao i na moguća tumačenja i kritike. Drugo,

---

<sup>1</sup> Ne može se, ipak, reći da postoji opšte slaganje oko koherentnosti temata trećeg dela knjige sa prethodnim poglavljima. Pojedini kritičari poslednje poglavlje smatraju najinspirativnijim i najbolje napisanim odeljkom, ali koje je ujedno u znatnoj meri nezavisno od prvih poglavlja knjige. Upor. Lyons, D. B., „Rights Against Humanity“, *The Philosophical Review*, LXXXV, 2, April 1976, str. 208, takođe i Diggs, B. J., „Liberty Without Fraternity“, *Ethics*, Vol. 87, No. 2, Jan. 1977, str. 111.

značajna je činjenica da je Nozick jedan od retkih libertarijanaca koji je izveo konsekvence svoje teorije po širi društveni okvir. U njegovim stavovima je ideja zajednice najdoslednije izvedena iz čisto libertarijanskih pretpostavki.

Prvi deo knjige *Anarhija, država i utopija* izlaže hipotetički način na koji iz prirodnog stanja nastaje država, odnosno teži da objasni nastanak takve države koja bi bila moralno opravdana. Nozickov postupak odnosi se na izvođenje legitimnosti minimalne države iz prirodnog stanja, preko privatnog organizovanja zaštite i dominantnog zaštitnog udruženja na jednoj teritoriji. Jedina funkcija ovakve države bila bi zaštita ljudskih života i osnovnih prava, kao i garantovanje vlastitim trudom i sposobnoću stečene imovine. U drugom delu knjige Nozick brani stanovište da je svaki drugi oblik institucionalnog državnog poretka, osim minimalne države, nelegitiman i moralno neprihvatljiv. On smatra da svaka državna akcija koja prevazilazi zaštitnu funkciju, kao što je, na primer, ostvarenje socijalne pravde ili redistribucije dobara u skladu sa određenim principima pravednosti, u svojim konsekvencama narušava individualna prava. Najzad, u poslednjem poglavlju *Anarhije, države i utopije* Nozick državu razmatra kao *framework*, odnosno okvir u kojem građani mogu da se organizuju, uobličie bilo koju zajednicu i slede bilo koju koncepciju dobra, ne prekoračujući granice libertarijanske države i ne proširujući domen svojih društvenih konvencija mimo svoga udruženja na nivo celokupne zajednice na način koji bi ugrozio prava drugih pojedinaca ili zajednica. Specifikum Nozickovog određenja utopije jeste u tome, što se utopija ne zamišlja kao beskonfliktno društvo maksimalnog blagostanja – dakle, ne zamišlja se kao zemlja Dembelija (zemlja obilja i uživanja) ili kao Hiperboreja (zemlja sunca i trajnog mira). Teorija bi trebalo da pruži odgovor na pitanje: Na koji način je utopija uopšte moguća? Time bi ona ustanovila formalne uslove svakog mogućeg utopijskog društva ne specifikujući koje bi odlike konkretna utopija posedovala.

O libertarijanizmu se često govori kao o liberalizmu bez egalitarnosti, koji slobodu zasniva isključivo na pravima. Koncept liberalizma, poznato je, zasniva se na odbrani individualnih prava, prava pojedinca na samoposedovanje i samoodređenje, slobode izražava-

nja itd. Libertarijanizam je, dakle, varijanta liberalizma čiji je cilj maksimalizovanje prava i minimalizovanje državnog upliva. Reč je o deontološkoj kantijanskoj teoriji, koja se drži imperativa da čoveka ne treba uzimati samo kao sredstvo, već i kao cilj po sebi. Ona se okreće protiv utilitarističkih i egalitarnih liberalističkih koncepcija, odnosno svake konsekvencijalističke teorije, pošto takve teorije interesuje konačni rezultat neke političke, socijalne ili moralne akcije, trerirajući lična prava kao *jednu* od karika u lancu koji bi trebalo da dovede do posledica od opšteg odobravanja. Utilitarista daje prednost agregaciji koristi kao vrednosnom kriterijumu, tako da se odstupanje od poštovanja individualnih prava može tolerisati ukoliko bi narušavanje integriteta nečijih prava moglo da dovede do, recimo, uvećanja slobode ili sreće drugih ljudi. Egalitarni i velferistički liberalizam bi putem oporezivanja – dakle državnom ili društvenom intervencijom, odnosno aproprijacijom određene količine dobara od građana – doveo do „poravnanja“, odnosno bolje socijalne situacije statističke većine. Kao libertarijanac, Nozick smatra da nikakvo posledično stanje, nikakav distributivni princip pravde ne može biti trajno primenjivan bez trajnog remećenja života ljudi.<sup>2</sup> Svaki pokušaj primene načela distributivne pravde značio bi, u skladu sa ovim mišljenjem, nelegitimno zahvatanje u individualna prava.

Kao suprotan od konsekvencijalizma, Nozick uvodi takozvani istorijski pristup, koji podrazumeva da je u određivanju legitimnosti nekog stanja relevantno samo da li se do tog stanja došlo na osnovu pravedne procedure. Ljudi imaju prirodno ovlašćenje (entitlement) da postupaju sa moralno ispravno stečenim dobrima na način na koji to žele. Svako posedovanje dobara je stoga legitimno ukoliko do njega nije došlo na osnovu iznude, ucene, krađe, prevare itd. Svaka državna rekvizicija, čiji bi cilj bio uspostavljanje veće egalitarnosti, nedozvoljena je jer uzurpira istorijski legitimno stečena dobra. Ovde je utilitaristička norma istovetna sa načelom „opšteg dobra“ kao opravdavajuće kategorije, istog tog „opšteg dobra“ koje traži potčinjavanje pojedinačnih interesa takvom interesu koji nadilazi individualne volje. Nozick ne propušta priliku da intenzivira ovu implika-

---

<sup>2</sup> Upor. Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974, str. 163; takođe i Johnson, D., *The Idea of A Liberal Theory*, str. 53.

ciju, koja sledi iz naizgled benignije situacije progresivnog oporezivanja radi finansiranja opštih službi čija svrha nije samo u zaštiti ličnih sloboda i imovinskih prava.

Prema Nozicku, legitimne državne ustanove ne izmišljaju nikakva nova prava, ne stvaraju nove obaveze, osim što štite već postojeće ugovore sklopljene između individua: „Legitimna moć zaštitnog udruženja /države/ je u stvari samo zbir individualnih prava, koje njegovi članovi ili klijenti prenose na njega. Pri tome ne nastaju nikakva nova prava ili ovlašćenja; svako pravo udruživanja se može bez ostatka rastaviti na individualna prava, koje imaju pojedinci kada u prirodnom stanju delaju samostalno.“<sup>3</sup> Prema tome, osnovna prava se ne opravdavaju svojim dobrim učincima, nego pogrešnošću kršenja ovih prava. Zadiranje u prava drugog čoveka se može smatrati za intrinzično kršenje moralnih normi, pošto se time narušava njegova autonomija i samorealizacija, sleđenje njegovih vlastitih, dobrovoljno određenih životnih ciljeva. Država blagostanja jeste paternalistička forma vladavine, koja sa građanima postupa kao sa bićima nesposobnim da sami kreiraju i ostvare svoje interese. Uostalom, po mnenju libertarijanaca, takva država počiva na jednoj univerzalnoj koncepciji dobra koju bi trebalo da prihvate svi pripadnici društva, bez obzira na njihovo odobravanje ili neodobravanje.

U grubim crtama, rezultat libertarijanske argumentacije protiv egalitarizma, odnosno distributivne pravednosti mogli bismo ograničiti na dva stava.<sup>4</sup> Prvo, niko nema pravo da vrši redistribuciju dobra koje je individua stekla na istorijski opravdan način. Samo osoba koja ima ovlašćenja nad određenim dobrima stečena legitimnim putem ima pravo da tim dobrima raspolaže. Moralno je neispravno oduzimati nečija dobra, bez obzira na konačni cilj koji se dostiže tom razmenom. Distributivna pravda posredno institucionalizuje vladavinu drugih ljudi nad ličnim vlasništvom i radom, odnosno poriče pravo raspolaganja osobe nad samom sobom. Drugo, ljudi poseduju različita vrednosna opredeljenja i preference, koje se ne mogu redukovati, kvantifikovati i svesti na poznatu meru. Subjekt koji vrši

---

<sup>3</sup> *Anarchy...*, str. 89.

<sup>4</sup> Pošto nas na ovom mestu interesuje samo model sa svojim teorijskim konsekvencama, ne bih navodio različite kritike stavova libertarijanizma.

distribuciju igrao bi ulogu vrhovnog, nepristrasnog sudije, pre svega zbog toga što poseduje jedno *znanje* o tome koje su stvari vrednije od drugih, koja dobra se mogu raspoređivati na sve osobe i koja je mera stvari koja pripada tim osobama. Pošto govori u ime svih, distributivni subjekt bi, prema tome, imao pravo da drugim osobama propisuje određenu adekvatnu koncepciju dobra.

## 2. Utopijsko društvo

Kao osnovno pitanje političke filozofije Nozick navodi: Zašto uopšte država, a ne anarhija? Koji je neophodan minimum ograničenja sa kojim bi se složila svaka osoba, odnosno koje bi funkcije država imala pravo da obavlja a da to odgovara svim građanima? Nozick poriče da bi ta funkcija mogla da bude bilo kakva redistributivna shema, jer se njome bar *nekim* pojedincima uskraćuju prava na dobra stečena proceduralno legitimnim načinom. Takva funkcija države ne bi odgovarala zahtevu opštosti. S druge strane, jedino je opravdana država koja štiti, a ne narušava prava pojedinca, a to je minimalna država ili država kao noćni čuvar. Nozick na ovom mestu eksplicitno preuzima Weberov koncept države kao institucije koja poseduje monopol represivnog aparata. Sprečavanje krađe, razbojništva i drugih načina oduzimanja dobara, kao i zloupotrebe transfera dobara između ovlašćenih ličnosti, bila bi najosnovnija funkcija države, tako da bi ona trebalo da predstavlja zaštitno udruženje, koje ima monopol sile na jednoj teritoriji.

Pošto je svaki drugi državni oblik neprihvatljiv, ni utopijska država ne sme da postavlja veće zahteve od minimalne države. Uzмимо pojam utopije leibnizovski, kao najbolji mogući svet od svih zamislivih svetova. Dobar svet za mene ne bi morao da bude i dobar svet za drugu osobu. Kao što je minimalna država tvorevina sa čijom se funkcijom slaže svaki građanin bez obzira na lične preference, mogućnosti, društveni ili imovinski položaj, utopija mora biti najbolji mogući zamisliv svet za svakoga od nas.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> *Anarchy...*, str. 298.



Sledeća pretpostavka polazi od stava da se osobe, radi ostvarenja ličnih planova ili interesa, opredeljuju za udruživanje u jedan tip odnosa u kojem je to ostvarenje moguće uz potporu i međusobno dejstvo akcije drugih ljudi. Reč je o najraznovrsnijim vrstama asocijacija, sa širokim registrom uređenja internih međusobnih odnosa. Pretpostavićemo da ovi interni odnosi nisu od većeg značaja, jer nas se na ovom nivou ne tiče etička ocena odnosa članova u asocijaciji. U ovom slučaju ključna je subjektova mogućnost odabira asocijacije, njegovo pristajanje na pravila unutar nje, kao i mogućnost napuštanja grupe. U prvobitno uspostavljenoj zajednici svako od nas ima pravo da je napusti u korist vlastite zamišljene zajednice, a koju, opet, takođe može da napusti da bi obrazovao drugu zamišljenu zajednicu itd. (možemo da navedemo i slučaj u kojem jedan svet – Nozick takvu vrstu sveta naziva Istočni Berlin – nije moguće napustiti ni pod kakvim uslovima). Pri optimalno povoljnim uslovima, imajući u vidu da u jednom trenutku bilo ko može svoje udruženje da oceni kao nedostatno, svako bi odabrao takvu širu asocijaciju, koja bi obezbeđivala stabilnost i sigurnost udruživanja. Neću biti u stanju da ustrojim takvo udruženje u kojem bih bio apsolutni monarh, pošto se druge osobe neće složiti sa mojim boljim položajem i osnovaće drugo udruženje u kojem će one imati ravnopravniji tretman, koje bi bilo asocijacija minus jedan, odnosno asocijacija u kojoj sam ja kao samozvanac isključen.<sup>6</sup> O ovoj drugoj asocijaciji bismo mogli govoriti kao o stabilnijoj u odnosu na prvu. U uslovima slobodnog izbora, osobe će radi stabilnosti birati udruženje u kojem postoji najmanja verovatnoća da bi mu članovi otkazali poverenje, odnosno lojalnost.

*Laissez-faire* odnos vlada kako među individuama, tako i među zajednicama. One se takmiče za pridobijanje novih članova i njihovo odobrovoljavanje za ostanak u njoj, na jednak način kao što se firme takmiče da zaposle uspešne ljude. Očekujući uzajamnu korist, zajednice nastoje da privuku osobe koje bi joj najviše koristile, dok pojedinci očekuju od zajednica da u što većoj meri odgovaraju njihovim zahtevima. Stoga osobe neće da participiraju (i da budu priznate) u zajednici koju čine inferiorna bića, tj. bića koja ne bi bila u stanju da

---

<sup>6</sup> *Anarchy...*, str. 300.

uvaže vrednosti, mogućnosti i talente koje osoba poseduje. Nozick poentira stavom da niko ne bira da bude matica u pčelinjaku.

Imajući u vidu ljudsku različitost u naravima, temperamentu, profesionalnom opredeljenju, u njihovim ličnim istorijama i tradicijama njihovih kultura, ne postoji razlog zbog kojeg bismo pretpostavili da samo jedna zajednica može da predstavlja ideal svih ljudi. Nozick navodi niz ličnosti iz iz najrazličitijih epoha, zemalja i društvenih staleža, i najrazličitijih oblasti nauke, filozofije, zabave, kao što su Bertrand Russell, Elizabeth Taylor, Allen Ginsberg, Thoreau, Pablo Picasso, Mojsije itd. i postavlja pitanje: „Da li zaista postoji jedan način života koji je najbolji za svaku od ovih osoba? Zamislite svaku od njih kako živi u bilo kojoj utopiji koja je bila opisana u detalje.“<sup>7</sup>

Utopija bi se, dakle, sastojala od više pod-utopija, odnosno od više zajednica, koje samostalno određuju vlastitu koncepciju dobra za kojom će se povoditi. Utopija je natkriljujući okvir za manje utopije – zajednice, kojima se pojedinac pridružuje po vlastitoj volji, uzimajući u obzir njihovu sposobnost i želju da doprinesu ostvarenju njegove koncepcije dobra. Utopija jeste samo *okvirna* iz sledećih razloga: prvo, ona se ne zasniva na bilo kakvim posebnim etičkim postulatima; drugo, ne pretpostavlja nijednu koncepciju dobra kao superiornu drugim; treće, u idealnoj zajednici pravila su uređena tako da niko nema prava da nameće vlastite utopijske vizije drugoj zajednici.<sup>8</sup> U utopijskom okviru svako ima pravo da se dobrovoljno udruži (ali i da prestane da se udružuje) sa drugima da bi postigao vlastite ciljeve. Veći pluralitet zajednica otvara vrata za veći stepen pozitivne slobode, jer kada pojedinac ima na raspolaganju zajednice sa različitim preferencama, on ima veću mogućnost izbora i stiče više prostora za harmonizovanje svojih vrednosnih opredeljenja.

Ovde se krije libertarijanski odgovor na primedbu da pojedinci u javnoj sferi ne istupaju kao izolovane, sebične i svoje glave jedin-

---

<sup>7</sup> *Anarchy...*, str. 310. Svaki *in concreto* opis utopije pogodan za sve ljude pokazuje se kao manjkav kada reflektujemo mnogostrukost ljudi i njihovih aspiracija. Prema Nozicku, veliki pisci nas podsećaju koliko su ljudi različiti i koliko je njihova priroda neuniformna. Treba samo uporediti bujnost opisa ljudskih karaktera kod velikih klasičnih pisaca sa uskošću opisa koje nudi istraživač u društvenim naukama.

<sup>8</sup> *Anarchy...*, str. 312.

ke, nego kao nosioci nekog posebnog uverenja, zastupnici pojedinih više ili manje društveno prihvaćenih i priznatih ideja, kao promoteri određene političko-ideološke, etičke ili religiozne vizije. Nozick pretpostavlja da unutar okvira ima mesta za najrazličitije vrste zajednica, kojima se pokrivaju svi aspekti života, najraznovrsnije perspektive i preference članova društva. Pošto je otvoren i za sve društvene pokrete koje zagovaraju promene i društveni eksperiment, utopijski okvir pokriva revolucionarne pokrete, ali, naravno, samo one koji se baziraju na dobrovoljnosti i poštovanju liberalnih procedura. Ukoliko je projekt transformacije dovoljno privlačan za veliki broj osoba, promena je podjednako legitimna kao što je to bio i prethodni legalni poredak.

Ovaj postupak izbora društva koje bi predstavljalo optimalni okvir za različite koncepcije dobra može se, prema Nozicku, nazvati proces „nevidljive ruke“. U tom procesu funkcioniše „sredstvo za filtriranje“, putem kojeg osobe planiraju idealno društvo i razmatraju mnoštvo različitih natkriljujućih udruženja, kritikujući, odbacujući, poboljšavajući svako od njih, sve dok ne dođu do jednog koje bi zadovoljavalo uslove za najveći broj pojedinih zajednica.<sup>9</sup> Formalno rečeno, predlažemo uslov p koji bi okvir trebalo da ispunjava. Zatim se eliminišu svi probni predloženi okviri koji ne ispunjavaju ovaj uslov – ne-p okviri – i postavlja se novi okvir koji bi zadovoljavao uslov p, odnosno takav koji bi omogućavao veći stepen slobode za veću grupu zajednica. Sem ovog procesa filtracije, prema Nozickovoj shemi u društvu dejstvuje i proces ravnoteže. Primenjeno na okvirnu zajednicu, to bi značilo se da svaka zajednica prilagođava „lokalnim“ uslovima, pri čemu sâmo to prilagođavanje menja konfiguraciju lokalnih uslova, tako da ovo prilagođavanje konstituiše okvir p.

Stoga libertarijanska utopija opisuje formalne uslove same utopije – ne uvodi deskripciju najbolje moguće zajednice, nego ukazuje pod kojim bi se uslovima jedna utopija mogla realizovati.<sup>10</sup> Sam

---

<sup>9</sup> *Anarchy...*, str. 315.

<sup>10</sup> *Anarchy...*, str. 329. Mogli bismo dati pragmatičku nadopunu ove tvrdnje: udruživanja nisu fiksna, jer se problemi na koje nailazimo i na koje će ljudi još nailaziti menjaju, a time i oblici angažovanja ljudi moraju da budu specifični. Oblici udruženja će varirati na načine koje ne možemo unapred da pretpostavimo.

okvir utopije nije fiksiran, nije nepromenljiv i ostavlja dovoljno prostora za eksperimentisanje. Da li je tvrdnjom da i okvir trpi izmene dato zadovoljavajuće i netrivialno rešnje, drugo je pitanje. Različiti okvir koji može da postoji u različitim geografskim područjima, kao i njegova specifična obeležja, može se objasniti činjenicom raznolikosti samih zajednica, kao što i sami pojedinci u različitim oblastima zemlje mogu imati različite potrebe ili aspiracije. Nužnost akomodacije udruženja i okvira naročito je vidljiva kada okvir posmatramo u širem vremenskom, tj. istorijskom razmaku. Nozick smatra da će „različite zajednice steći različita osobine. Samo budala, ili prorok bi pokušao da prorekne raspon, granice i karakter zajednica posle, recimo, 150 godina od delovanja datog okvira.“<sup>11</sup> Ovi stavovi mogu da nas navedu na pomisao da je reč o upotrebi bezobalnog pojma okvira, da karakter, pravni sistem i ekonomsko uređenje samog okvira nema neki konstantno uređen oblik. Različite zajednice mogu da slede potpuno različite utopijske vizije, pa ipak sve utopije moraju, prema Nozicku, da poseduju opšta formalna svojstva: one moraju da budu osnovane na dobrovoljnosti prihvatanja okvira od strane članova i kolektiva, odnosno, bez obzira na njihov konkretan oblik, libertarijanske zajednice moraju biti u stanju da garantuju sva prava svojim članovima i da kompenzuju štetu koju bi neka pojedinačna ili kolektivna akcija mogla naneti pojedincima ili zajednicama. Okvir koji je Nozick opisao ekvivalentan je minimalnoj državi i ne može se smatrati za ništa više nego što je minimalna država.<sup>12</sup>

Nesadržajnost čini utopijski okvir kompatibilnim sa svim mogućim oblicima partikularnih utopija. Pošto ne počiva na bilo kojoj vrednosnoj koncepciji, on omogućuje realizaciju koncepcije dobra gotovo svakoj konkretnoj zajednici. U samom utopijskom okviru, neke zajednice jačaju, uvećavaju svoje članstvo, druge napuštaju njeni članovi, treće stagniraju, transformišu se, nestaju. Svaka zajednica nastoji da zadobije nove članove, ili da starom članstvu obezbedi što bolje uslove u skladu sa njenim internim pravilima postupanja. Utopijski okvir postavlja jedinu restrikciju zajednicama u vidu dobrovoljnosti napuštanja ili pristupanja pojedinca datoj zajednici. Stoga,

---

<sup>11</sup> *Anarchy...*, str. 332. Videti takođe napomenu na str. 331.

<sup>12</sup> *Anarchy...*, str. 333.

mada okvir toleriše neliberalne zajednice, određene asocijacije su ipak neprihvatljive, i to one koje se zasnivaju na prisili i dominaciji.<sup>13</sup>

U slučaju odnosa između zajednica, osnovni izvor autoriteta udruženja za zaštitu, odnosno države je analogan funkciji koju ovo udruženje ima pri regulisanju interpersonalnih odnosa. Država onemogućuje napade, zloupotrebe ili iskorištavanje jedne zajednice od strane druge i sprečava konflikte između njih. Libertarijanac priznaje da je interno uređenje zajednica često neliberalno ili sasvim antiliberalno i pred svoje članove može postaviti brojne zabrane, tabue, cenzuru, kazne itd. No i zajednice koje nisu liberalne proizvod su dobrovoljnosti i legitimnih izbora pojedinaca, odnosno transfera njihovih prava u raspolaganje institucijama i drugim osobama. Mada je redistribucija kao oblik šire društvene intervencije nepoželjna, same zajednice, kao što bi, recimo, bile Fourierove falansterije ili kao što su kibuci, mogu da budu konstituisane na redistribuciji dobara kao osnovnom principu.

Moglo bi se pretpostaviti da bi najstabilniji i najtrajniji okvir bio i moralno najpoželjniji, no to je, prema Nozicku, netačna predstava. Rigidan, represivan okvir može se voljom pojedinaca uspostaviti kao fiksiran i u tome nema nepravdičnosti ukoliko se poštuju proceduralna pravila transfera pojedinačnih prava.<sup>14</sup> Ovde nailazimo na slabu kariku u Nozickovoj teoriji prava, koja je opet analogna slučaju sa samonegacijom individualnih prava, u kojoj se članovi zajednice odlučuju za despotizam umesto za liberano-demokratsku državu.<sup>15</sup> Mada Nozick smatra da je malo verovatno da će se ljudi složiti da oforme upravo zajednicu koja bi nametnula represiju i znatne restrikcije u mnogim oblastima slobode, on priznaje da ne bi bilo legitimno sprečiti ovu mogućnost, ukoliko je nastalo uređenje posledica adekvatne proce-

---

<sup>13</sup> *Anarchy...*, str. 319.

<sup>14</sup> *Anarchy...*, str. 331.

<sup>15</sup> Brojni kritičari su ukazali na paradoksalni slučaj samoporicanja prava, odnosno „dobrovoljnog ropstva“, svojevoljnog odricanja od vlastite slobode. Nije reč o povlačenju konsekvenci iz impliciranih premisa, nego je reč o izričitom Nozickovom stavu da bi slobodan sistem trebalo da dozvoli pojedincu da dovede sebe u ropstvo ukoliko to sam želi. (Vidi o tome *Anarchy...*, str. 331.) Analogno tome, zajednica može samu sebe da fiksira, da svoj oblik života proglasi za nepromenljiv i opštevažeci.

dure koja transponuje volju svih građana. Ako neko već može Nozicku mnogo šta da prigovori, na nedoslednosti mu se može zameriti samo u vrlo retkim slučajevima.

### 3. Imanentne teškoće i kritike

Imanentne teškoće ovakve koncepcije društva, prema Nozicku, ne predstavljaju deficijenciju same teorije. Reč je o specifičnim „teškim slučajevima“, u kojima nijedan princip ne bi mogao da dovede do definitivne odluke, nego se razrešenje sukoba mora tražiti u kompromisu ili u usvajanju nekog *ad hoc* principa. Jedan od tih teških slučajeva bio bi problem sa napuštanjem zajednice, koji nastaje kada, recimo, članovi ulože znatna sredstva u obrazovanje pojedinca koji je napušta. Drugi aspekt problema sastoji se u slučaju kada članovi udruženja odbacuju pojedinca čiji je višegodišnji doprinos zajednici bio značajan, ili, recimo, kada osoba reši da napusti zajednicu, prekidajući pojedine veze, kao što su porodične, koje su vitalne po opstanak ljudi u njoj.

Još jedan težak slučaj proističe iz zajednica čiji je odnos prema drugim zajednicama i/ili prema samom okviru negativan, odbijajući, pa čak i neprijateljski, a da same ne upotrebljavaju sredstva nasilja i dopuštaju svojim članovima „prohodnost“ i napuštanje članstva.<sup>16</sup> Reč je takođe i o konfliktu između prava i dužnosti koje postavlja država kao okvir i samih pojedinačnih zajednica unutar nje. „Da li Amiši mogu da zabrane svojoj deci pohađanje škole?“ jedno je od ovih teških pitanja. Ključnu razliku između posebnih zajednica i nacije Nozick vidi u razlici „licem u lice“ zajednice i velike zajednice u kojoj taj odnos ne postoji. Ponovo se kao prisutan, ali nedovoljno naglašen element provlači značaj individualne ili kolektivne vizije dobrog života: za ostvarenje svojih etičkih koncepcija, ljudi se udružuju u neposredne zajednice (koje ne moraju da bude neposredne u smislu fizičke prisutnosti svih članova), „zaštićene“ od nekonformista i ljudi sa suprotnim etičkim shvatanjima. Prema utopijskoj

---

<sup>16</sup> Ovu mogućnost Nozick eksplicitno dopušta. Vidi *Anarchy...*, str. 325.

viziji, u naciji kao okvirnoj zajednici nekonformističko postupanje neće aficirati način života date zajednice, kao što ni norme pojedinih zajednica neće ugroziti niti državni okvir, niti nekonformističke grupe ili pojedince. Utopija kao nepostojeće mesto i jeste stanje u kojem, za razliku od stvarnog društva, „teški slučajevi“ ne postoje.

Mada krajnje individualistička, libertarijanska koncepcija ne povlači nužno egoizam i indiferentnost prema moralnim problemima i društvenoj nepravdi. Zašto bi libertarijanski čovek, koji se brine o sebi i svojim stečenim dobrima, bio neosetljiv prema tuđim nevoljama? „Lični dobrovoljni savezi (kibuci i tome slično), lična filantropija itd., u velikoj meri redukuju lična siromaštva“<sup>17</sup>, smatra Nozick. Kritičari često podrazumevaju da je Nozickov individualizam inkompatibilan sa socijalnom kooperacijom, mada se u njemu podvlači gotovo prirodna težnja ljudi ka organizovanju u grupe i stvaranju asocijacija.<sup>18</sup> Stoga libertarijanci ističu solidarnost, čija su suštinska obeležja dobrovoljnost i spontanitet, kao najpouzdaniji lek za društvene probleme. Mada se od komunitarista razlikuje po zagarovanju isključivo dobrovoljnog udruživanja u zajednice kao moralno validnog, Nozickovo shvatanje je sasvim kompatibilno sa komunitarizmom kada ističe subdržavne zajednice kao glavni oblik kooperacije i udruživanja.

Uz to, ova neprinudna sredstva se mogu pokazati kao mnogo efikasnija u smanjenju socijalnih nepravdi od državne intervencije. Argumentacijom bližom Hayekovoj nego Nozickovoj, može se zaključiti da se do stava da „država nema pravo da reguliše moje transakcije

---

<sup>17</sup> *Anarchy...*, str. 282. Može se, naravno, opravdano sumnjati da su ova povremena dobročinstva dovoljna za smanjenje socijalnih nepravdi.

<sup>18</sup> Ova težnja, međutim, ne obuhvata i stvaranje kooperativne države, u kojoj građani zajednički delaju na ostvarenju ukupnog opšteg dobra. Nozickovo je polazište „antipolitičko“, pošto poriče da pojedinci imaju potrebu za mnogo širim spektrom političkog angažmana nego što im to omogućuje dominantno zaštitno udruženje. Upor. o tome Johnson, K., „Government by Insurance Company: The Antipolitical Philosophy of Robert Nozick“, *The Western Philosophical Quarterly*, Vol. 29, No.2, Jun 1976, str. 181. S druge strane, prema Fowleru, Nozick ignoriše potrebu savremenog društva da pojedinac stekne moralno vaspitanje i da bude deo šire liberalne zajednice. O tome Fowler, M., „Stability and Utopia: A Critique of Nozick's Framework Argument“, *Ethics*, Vol. 90, No. 4, July, 1980, str. 563.

i preko oporezivanja koristi deo mojih dobara radi opštih svrha“ dolazi premisom „država *ne zna* da pravilno i pravično raspoređuje resurse. Ona pretenduje da zna, ali najčešće greši u proceni potreba pojedinaca i društva.“ Ja sâm, kao građanin među sebi sličnim građanima, to mogu bolje da procenim od nje. Senzibilitet za novonastale probleme jeste na strani lične inicijative: ekološki pokret nije nastao partijskom direktivom, niti vladinim ukazom. Popularnost libertarijanizma ne koincidira slučajno sa razmahom teorija civilnog društva.

Što se tiče primedbi upućenih libertarijanizmu, najopštija je ona koja se odnosi na neodređen etički status prava u ovim teorijama. Prema Nozicku, prava su vrednosti *per se*, deontološka kategorija koja ne zahteva nikakvo objašnjenje svoje validnosti.<sup>19</sup> Mnogi autori su naglašavali da, ako se prava ne mogu „utemeljiti“, odnosno ukoliko ona ostaju prazna i ukoliko im nije porebno dalje ili pak nikakvo opravdanje, nije jasno zbog čega bi upravo prava, a ne, recimo, sloboda ili blagostanje, imala etički prioritet u konstituisanju seta društvenih normi i pravila. Nejasno je u tom slučaju zbog čega bi koncepcija individualnih prava bila stožerna tačka političkih i etičkih teorija, a ne neka druga društvena vrednost, odnosno zbog čega bilo koje pravo ima prednost u odnosu na zajednička dobra i konsekvencionalističke protivvrednosti.<sup>20</sup>

Kao *prima facie* najplauzibilnije objašnjenje možemo uzeti tezu da su očuvana prava neophodna pretpostavka ostalih vrednosti, pošto se ni blagostanje, ni sloboda, ni autonomija, ni ostvarenje vlastite koncepcije dobrog života ne mogu dosegnuti ukoliko postoji

---

<sup>19</sup> Ovakav vid apsolutizacije prava Th. Nagel označava kao „libertarijanizam bez osnova“. Kada govori o pravima, Nozick samo proklamuje da ljudi imaju prava, bez dokazivanja, evidencije ili argumentovanja, što deluje arbitrarno i apstraktno. Rodman primećuje da bi, ukoliko se u potpunosti drži Lockeove liste prirodnih prava, Nozick trebalo da prihvati i pravo na zdravlje, što uključuje i sanitarne zakone, obavezu vakcinacije, zdravstveno osiguranje i zaštitu životne sredine. Time bi sam koncept minimalne države bio doveden u pitanje, odnosno minimalna država bi sve više podsećala na regulatornu državu. O tome više u: Rodman, J., „Analysis and History: Or, How the Invisible Hand Works through Robert Nozick“, *The Western Philosophical Quarterly*, Vol. 29. No. 2, Jun 1976, str. 198. i 201.

<sup>20</sup> Za ovu vrstu kritike vidi Th. Nagel, „Libertarianism without Foundations“, *The Yale Law Journal* Vol. 85: 136, 1975, str. 143-144.



značajna redukcija individualnih prava.<sup>21</sup> Naime, sam Nozick napominje da je za moje ostvarenje vlastito izabranog dobrog života i životnih planova neophodno zaustaviti intervenciju drugih osoba ili institucija na moja prava. Narušavati i ograničiti moja individualna prava (u šta spada i pravo transfera prava) uticajem treće osobe na moje sopstene resurse bez moga odobrenja znači, pomalo emfatički rečeno, ometati pokušaj da osmislim vlastiti život.<sup>22</sup>

Treba reći da se ovaj pokušaj „osmišljavanja“ prava suočava sa teškoćama koje proističu iz mogućnosti ograničenja slobode kao posledice niza transfera između osoba: ne može se isključiti mogućnost da se u tom hipotetičkom nizu postepeno sve više ograničavaju prava i slobode pojedinca, tako da na kraju pojedinac postaje potpuno zavisan od drugih ličnosti. U tom stanju on više nije u mogućnosti da autonomno kreira vlastitu koncepciju dobra. Nozickova teorija ne sprečava mogućnost nastanka odnosa ropstva. Gubljenje slobode može biti rezultat neuspešnih, ali namerno izabranih transakcija, pa ipak imamo li pravo za nekoga reći: „namerno je pristao da korak-po-korak izgubi sva prava“ a da pri tome ne uzmemo u obzir kako Nozickovu intenciju očuvanja slobode izbora, tako i holističku razliku konačnog cilja od pojedinih preduzetih međukoraka u prenosu ovlašćenja na druge osobe? Nozick bi morao da prizna kako prenošenje prava u nekim slučajevima mogu biti skrajnuta nepovoljnim spletom okolnosti (što vodi ka, za Nozicka prilično nepovoljnom, poređenju gubljenja slobode sa elementarnom nepogodom, a ne sa autonomnim izborom), ili da su posledice transakcija bar u nekim slučajevima u takvoj meri neprozirne da voljna akcija nalikuje na kockanje sa pravima, a ne izboru vrednosnog opredeljenja. U tom slučaju gubitak je ili na strani prava, ili na strani ostvarenja životnih planova.

---

<sup>21</sup> Kod Nozicka bi prava imala status Rawlsovih „primarnih dobara“, ali Nozick nema potrebu da svoju teoriju prava razvija u Rawlsovom pravcu i pokaže osnovu njihovog prioriteta u odnosu na ostala dobra.

<sup>22</sup> Upor. *Anarchy...*, str. 50. Ovo je interpretacija opravdanja prava koja se, doduše bez šireg elaboriranja, može naći kod D. Johnsona u *The Idea of a Liberal Theory*, str. 46. Ograničavanje prava, odnosno interferencija drugih osoba u prava individue bez njene saglasnosti, jeste uvek neporavdano jer povređuje autonomiju pojedinca i njegovu sposobnost da osmisli svoj život, odnosno da se rukovodi prema autonomno izabranoj koncepciji dobra.

Libertarijanska koncepcija pravednosti je, kao što je već naznačeno, zasnovana isključivo na pravima, pri čemu se ne pruža etičko opravdanje ovakve osnove, niti se pruža adekvatno objašnjenje samih prava. Za egalitarne liberale, kao što su Rawls ili Dworkin, nije sporno da su zaštita prava, njihovo neometano realizovanje i pravo na nadoknadu pri njihovom narušavanju nepohodna obeležja pravednog uređenja, kao i da imaju veću težinu u odnosu na neka druga društvena dobra (Rawls prava svrstava među bazična ili primarna dobra, dok ih Dworkin tretira kao „adute“ pojedinca, pri čemu zaštita osnovnih prava ima načelnu prednost u odnosu na druge društvene ciljeve, koji bi bili u potencijalnom konfliktu sa pravima). No egalitarni liberali se ne slažu sa stavom da su zagarantovana prava *dovoljan* uslov pravednosti.

Dalja primedba odnosi se na doseg ingerencija udruženja. Libertarijanstvo nudi kohabitarni, pre nego kooperativni model odnosa među zajednicama. Pretpostavka je da će se zajednice suzdržavati od nasilnog uticaja jedne na druge. One će, međutim, pokušavati da utiču na okvir, što se može smatrati vidom prinudnog uticaja na druga udruženja preko izmenjenih državnih propisa, prilagođenih potrebama jedne, i to dominantne zajednice. Nozickovski odgovor bi, pretpostavljamo, bio da okvir mora da limitira moguć uticaj na okvir. Ipak, zajednice vrše bar neki pritisak na državu (nekim zajednicama je inherentni cilj promena postojećeg, ili čak promocija i uspostavljanje nekog novog prava) i poreći njima to pravo značilo bi ostaviti ih u sferi njihovih ličnih skrupula i privatnih poslova. Ekološkim pokretima sigurno nije cilj da sebi obezbede mesto pod suncem podjednako kao i zagađivačima, kao što antiratnim aktivistima nije cilj kohabitacija sa ratnim zločincima. Udruženja bi bila kao osoba u „experience machine“, čuvenom Nozickovom misaonom eksperimentu, u kojem je mozak osobe stimulisan za doživljavanje sreće i raznih prijatnih iskustava. Ljudi, po Nozickovom uverenju, neće biti spokojni ako budu stalno priključeni na tu mašinu: „Zašto? Zbog toga jer mi u krajnjem slučaju brinemo o tome kakvi smo, a ne samo o tome kako osećamo da jesmo. Mi odbijamo da sami sebe vidimo kao posude koje treba da budu napunjene prijatnim doživljajima“.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Upor. Nozick, R., „The Pursuit of Happiness“, *Forbes*, 10/02/2000 ASAP Supplement, Vol. 166, Issue 9.

Zašto bi se onda pretpostavilo da bi se zajednice morale zadovoljiti životarenjem unutar okvira, ne utičući ni na koji način na okruženje?

Sledeća primedba odnosi se na konzistentnost Nozickovog pristupa problemu udruživanja. Društveni eksperiment sa stvaranjem novih zajednica i udruženja koji Nozick pominje i koji je uslov stizanja do utopijskog okvira, jeste u osnovi konsekvencijalno određen. Drugim rečima, pri svakoj promeni društvenih pravila ili institucionalnom preuređenju, zainteresovane strane se pitaju na koji način im promena omogućuje bolje uslove za sleđenje vlastitih koncepcija dobra. U određenim okolnostima se može pojaviti mogućnost konflikta između prava transfera s jedne, i poboljšanih posledica po ukupni okvir koje nastaju ograničavanjem tih prava s druge strane. Da li bi zabrana prodaje alkoholnih pića Aboridžinima, ustanovljena radi zaštite članova te kulture, bila legitimna ili ne? Sa libertarijanskog stanovišta bi se odgovaralo zavisno od toga da li smo preuzeli deontološko stanovište odbrane individualnog prava na dobrovoljni transfer dobara, ili konsekvencionalistički pristup obezbeđivanja dovoljnih uslova svakoj zajednici za njen autonomni način vođenja dobrog života.

Nozick povlači razliku između procesa nevidljive ruke, u kojem neplanirana dejstva pojedinaca na tržištu dovode do određenog poretka – relativno ujednačenih cena nadnica, fiksnih kamata, stabilnosti valute itd. – i intencionalnih, svesnih i planiranih procesa. Kao što smo videli, Nozick pokušava da predstavi okvir zajednice kao produkt procesa nevidljive ruke, odnosno pretpostavlja da se u interakciji različitih zajednica spontano stvaraju pravila njihove kohabitacije. Sama pravila se, međutim, mogu predočiti i kao rezultat svesnog, intencionalno-ciljnog delovanja orijentisanog na postizanje unapred potraživanih svrha, kao što su nekonfrontiranje zajednica, fer međusobni odnos i njihov jednaki pravni status. Zajednički život različitih asocijacija stabilniji je ukoliko se politički okvir konstituiše i kao takav priznaje od strane građana u procesu ravnopravnog i demokratskog odlučivanja.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Treba napomenuti da je Nozick kasnije samokritički priznao kako je pozicija koju je zastupao neadekvatna u objašnjenju međusobnih povezanosti u političkoj zajednici, odnosno zajedništva između pojedinaca koje postoji u njoj. Vidi o tome Kiš, J., „Predgovor“, u: *Savremena politička filozofija*, str. 44. O Nozickovoj samokritici vidi Nozick, R., *The Examined Life*, Simon & Schuster, New York – London, 1989, str. 286.

Zajedno sa minimalnom državom, koja onemogućuje proširenje dominacije jednih ljudi nad drugima i zaustavlja samovolju redistributivnog aparata, kao garant nedominacije u političkoj sferi Nozick uvodi razložnu građansku budnost (*reasonably alert citizenry*). Nozick, ipak, ne pominje na koji bi način minimalna država po sebi mogla da ima legitimitet u smislu podrške građana politici minimalne zaštite. Na primedbu da je teško poverovati da bi građanin bio spreman da se žrtvuje za državu – noćnog čuvara, Nozick odgovara da su lična prava i slobode isuviše velike vrednosti da bi ih građani mogli ostaviti nebranjanim. To je standardan odgovor liberala na republikansku opasku o nevoljama po slobodu koje slede iz navodne apatičnosti izolovanih, apolitičnih građana. U pogledu bazičnih principa liberal ne može biti ravnodušan – pa ipak je posebno libertarijanac dužan da odgovori da li država, radi elementarne građanske lojalnosti, mora da afirmiše određene vrednosti i time prekrši zavet nemešanja u javnu sferu. Konceptcija zajednice zasnovana isključivo na pravima je kontroverzna ideja, pošto se nijedna postojeća politička zajednica ne utemljuje isključivo i samo na poštovanju pravnog poretka, ili, kako to komunitaristi primećuju, ljudi nisu spremni da se nečega odriču ili da nešto žrtvuju jedino zbog lojalnosti ustavu. Još manje su spremni za odricanje radi osiguravajućeg društva.

U to, da li će, u slučaju nestabilnosti, pojedinci biti privrženiji minimalnoj zaštitnoj državi ili svojoj posebnoj zajednici? Može se s pravom pretpostaviti da će se članovi zajednice orijentisati pre prema onome šta konkretno dobijaju od vlastite zajednice, a šta od minimalne države, nego prema apstraktnom normativnom stavu o tome kakav bi bio najbolje regulisan savez između zajednica. Takođe se može pretpostaviti da će partikularna zajednica dobiti veće poverenje, pošto ipak pruža i nešto više od zaštite imovine, lične sigurnosti i garancije prava.<sup>25</sup> Pristalicama Nozickove države bi jedino preostala slepa vera da do takve konfliktne situacije u uslovima ostvarene utopije ne bi dolazilo.

---

<sup>25</sup> Članovi udruženja će često smatrati da je njihova koncepcija pravde superiorna u odnosu na druge, kao što možemo pretpostaviti da će se često više brinuti za opstanak i razvoj svoga udruženja no za dominantno zaštitno udruženje ili za lockeovska prava. Vidi o tome Fowler, M., „Stability and Utopia: A Critique of Nozick’s Framework Argument“, str. 558.

---

## Michael Walzer: zajednica unutar područja pravde

„Nije to bila kriza klase, nego njene svesti.“

Eric Hobsbawm, *Doba ekstrema*

### 1. Složeni egalitarizam i pluralizam dobara

Kao i većina komunitarista, Walzer svoju poziciju razvija kroz kritiku Rawlsove teorije kao dominantne u okviru liberalističkih doktrina. Ipak, za razliku od Sandela i Taylora, Walzerova se kritika ne odnosi na koncepciju ličnosti razvijenu u okviru liberalističke teorije. Za razliku od MacIntyre, Walzer ne osporava osnovne crte liberalizma kao etičko-političke koncepcije, odnosno on prihvata određene vrednosti liberalizma smatrajući da ih liberalna teorija neadekvatno tumači. Rawlsov liberalizam je pokušao da individualna prava i slobode odredi kao primarna dobra, koja imaju važenje kao transistorijske kateogrije. Walzer je, nasuprot tome, kritičar apstraktne i generalizujuće metode liberalizma, takve koja principe pravde poima kao jedinstvene za sva socijalna područja i opštevažeće za sva društva bez obzira na njihov kulturalni background i na lokana poimanja pravde.

U svojoj najuticajnijoj knjizi *Područja pravde* Walzer smatra da i sama primarna dobra stiču vrednost preko mreže socijalnih značenja,

preko njihovih prihvatanja od strane partikularne zajednice. Pošto pravednost, slobode, prava i fer distribucija dobara zavise od konkretnih i kontingentnih istorijskih i socijalnih prilika, kao metodološki plodonosna pokazuje se interna socijalna kritika, koja uključuje hermeneutiku socioistorijskih odnosa i koja nastoji da pronikne kako u specifična značenja koje ideji pravednosti pridaju pojedine zajednice, tako i u posebna značenja različitih područja pravde, kao što je distribucija bogatstva, domen socijalne sigurnosti, ili izbor političke vlasti. Pošto se pravednost određuje na osnovu internog shvatanja dobra, pitanja o pravdi zavise od karaktera pojedinih zajednica. Ovakvo specifično shvatanje distributivne pravednosti vodi ka poimanju političke zajednice koje je znatno fleksibilnije od liberalističkog i ono zajednici i komunalnim dobrima daje poseban značaj. U isti mah, neizbežna je primedba da zavisnost pravednosti od konstitucije zajednice vodi ka inkompatibilnim i nesamerljivim koncepcijama pravde, ka rezigniranom priznanju da je svako procenjivanje pravednosti samo jedno u nizu drugih procena, nimalo bolje od ostalih. U delima nastalim posle *Područja pravde* Walzer teži da se odbrani od ovih optužbi za relativizam.

Dobra, kao i sama načela pravde, su po svojoj prirodi raznovrsna, odnosno njima odgovaraju različiti oblici raspodele, nejednaki nivoi opštosti i nedentična shvatanja značenja tih dobara, kao i pravednosti njihove distribucije.<sup>1</sup> Tržište i državna redistribucija su ograničeni oblici raspodele, pošto ne mogu da obuhvate ceo raspon kriterijuma raspodele, učestvovanja u razmeni i adekvatnih sredstava neophodnih za nju. Prema Walzeru, istorijske i kulturne razlike proizvele su pluralizam značenja i interpretacija prava i društvenih dobara. Ova značenja zavise od naših prošlih, istorijski formiranih htenja, zahteva, razloga i vrednosnih izbora i njih održavaju shvatanja koje aktuelno dele članovi određene zajednice. Walzer govori da „čak i ako smo privrženi nepristrasnosti, pitanje koje će najverovatnije da se pojavi u glavama članova neke političke zajednice nije pitanje: ‘Šta bi racionalni pojedinci izabrali pod poopštenim uslovima takve i takve vrste?’, nego je to pre pitanje: ‘Šta bi izabrali poje-

---

<sup>1</sup> Upor. Walzer, M., *Područja pravde*, „Filip Višnjić“, Beograd, 2000, str. 26. i 28.

dinci poput nas, koji su u istom položaju, koji dele istu kulturu i odlični su da je i dalje dele?“<sup>2</sup>

Walzer pokušava da koncipira složeni egalitarizam, takav koji nije prokrustovski i koji je saglasan sa slobodom. U egalitarnom društvu „ni jedno društveno dobro ne služi kao sredstvo dominacije“,<sup>3</sup> kao što ni jedno područje pravde nije arbitrarno nad drugim područjem. U pravičnom društvu položaj, čast, nivo obrazovanja, ekonomska moć, politička vlast stoje zasebno, sa jasno ograničenim područjem važenja. Izvor hegemonije leži u interferenciji jednog i drugog područja, kao u slučaju kada osobe sa ekonomskom moći imaju pravo na bolje obrazovanje, zdravstvenu zaštitu itd., ili ukoliko bi vlast prema zaslugama, tj. odanosti i poslušnosti delila ekonomske privilegije. Walzerova je pouka da treba više obraćati pažnju na dominaciju, odnosno ugrožavanje autonomije određenog područja distribucije, od monopolizovanja distribucije od strane pojedinaca i grupa. Kod dominacije je reč o složenoj, manje primećivanoj anomaliji.<sup>4</sup> Liberalizam karakteriše svođenje svih društvenih aranžmana, političkih praksi i ljudskih aktivnosti pod jednu koncepciju prava ili dobra.<sup>5</sup> Stoga Wazer „prosti“ egalitarizam, koji jednaku razmenu prava ili dobara transponuje na sve odnose razmene, zamenjuje „složenim“ egalitarizmom prema kojem se različita dobra razmenjuju na različite načine.

---

<sup>2</sup> Ibid, str. 28. Očito je aludiranje na Rawlsa, koji, prema Walzeru, osobe zamišlja u idealnom početnom položaju, kao lišene svih ovih posebnih interpretacija i znanja, ali i vlastitih interesa, ciljeva, istorijskih i društvenih veza. Sličan je status i Habermasovog izdizanja aktuelnog dijaloga izvan nivoa ideoloških nesaglasnosti. O ovome upor. kritiku Rawlsa i Habermasa u Walzer, M., *Interpretation and Social Criticism*, The Tanner Lectures on Human Values, University of Utah Press, Salt Lake City, 1985, str. 11.

<sup>3</sup> *Područja pravde*, str. 16.

<sup>4</sup> Ibid, str. 28. i str. 42.

<sup>5</sup> Walzer, M., „Two Kinds of Universalism“, u: *Nation and Universe*, The Tanner Lectures of Human Values, University of Utah Press, Salt Lake City, 1989, str. 533. Velferistički sistem zasnovan isključivo na privatnoj inicijativi, dobrotvornom radu, prilozima i privatnim neprofitnim udruženjima može da bude opasno neadekvatan odgovor na loš kvalitet američke države blagostanja. S druge strane, totalno nacionalizovani sistem može da onemogući odgovarajuće izražavanje lokalne i partikularne solidarnosti. O tome Walzer govori u tekstu „*The Communitarian Critique of Liberalism*“ *Political Theory*, 18, February, 1990.

Distributivnu pravednost ne treba ispitivati kao jedinstven i opšti model primenljiv na sve slučajeve razmene, pošto razmene predstavljaju transakcije između različitih i nesamerljivih dobara. Ovaj stav može da vodi shvatanju prema kojem je jedinstveni model distribucije dovoljno zameniti njegovom pluralističkom verzijom. Walzer ima na umu da je raznovrsnost raspodele nešto više od proste redistribucije. Pravda zavisi od karaktera dobara, ali ova dobra stiču značenja u procesu društvene interakcije, tj. pravda i dobro su relativni u odnosu na svoja društvena značenja: „Pravda je ukorenjena u odelitim razumevanjima mesta, počasti, poslova, svakovrsnih stvari koje tvore jedan zajednički način života“.<sup>6</sup> Postupati nepravedno znači, prema tome, transponovati jedno područje pravednosti u drugo (kao kada univerzalni oblik razmene robe, tj. novac upotrebimo za sticanje vlasti), ali takođe i prenebreći shvatanja pravednosti koja postoje u jednoj kulturi i nametnuti naš obrazac pravde. Odreći pravu ljudima da se koriste svojim značenjima pravde znači poreći njihovo samopoštovanje.

Pojedni kritičari smatraju da ideja složene jednakosti počiva na konceptualnoj zbrci između prava i sloboda s jedne i redistributivne pravednosti s druge strane. Tako Barry navodi Flewovo mišljenje da je ideal egalitarizma nastao iz konfuzije pravde i jednakosti, dok Waldron smatra da Walzer, kada pravi spisak nesamerljivih dobara, tj. dobara koja se ne mogu razmeniti za novac, pravi kategorijalnu grešku mešajući dobra sa pravima, koja su po svojoj prirodi neotuđuva.<sup>7</sup> Arneson i Barry primećuju da izvor nejednakosti kod Walzera nije razdor između bogatstva i siromaštva, odnosno onih koji imaju i onih koji nemaju, nego u odnosima gospodarenja, privi-

---

<sup>6</sup> *Područja pravde*, str. 411. Ostvarenje egalitarističkih normi se *in nuce* već nalazi u našoj političkoj kulturi i etici, ono je već prisutna mogućnost koja leži u našem razumevanju dobara, onom koje delimo sa drugim ljudima. Jedno takvo egalitarno društvo „već je skriveno u našim pojmovima i kategorijama“. Ono se oslanja na temeljne intuicije naše političke kulture. Upor. *ibid*, str. 17. Upor. takođe i stav da „možemo otkriti jedino ono šta već znamo“. („Interpretation and Social Criticism“, str. 8.)

<sup>7</sup> Upor. Barry, B., „Spherical Justice and Global Injustice“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*, ur. Miller, D., and Walzer, M., Oxford University Press, Oxford, 1995, str. 203, kao i Waldronov članak „Money and Complex Equality“ u istoj knjizi.



legija i uticaja koje pojedinci imaju nad društvom i pomoću njih svoje druge osobe pod svoju kontrolu. Pri tome je nebitno da li neko ima kontrolu nad materijalnim dobrima – bitno je da niko ne treba da dominira drugima, odnosno cilj ovakvog egalitarizma jeste društvo slobodno od dominacije. Walzer je spreman da bude samokritičan i prizna kako dominacija nije proizvod jedino konverzije jednog dobra u druge sfere, nego i da je, jednostavno, nepravednost takođe i posledica posedovanja svih vrednih dobara, odnosno njihove opšte nejednake raspodele među individuuama ili grupama. Nepravda proistekla iz nelegitimnog preliivanja između sfera – kao što je, na primer, dominacija novca u obrazovanju ili zdravstvenoj zaštiti – saglasna je sa nejednakošću u partikularnim društvenim sferama. Nije, prema tome, reč o Walzerovom poricanju značaja unutarferne nejednakosti, nego je reč o tezi da su posebne nejednakosti značajno umanjene kada su sfere distribucije uzajamno razlučene.<sup>8</sup>

Barryjeva i Arnesonova kritika pokazuju da sama podela sfera ne samo da nije dovoljna da obezbedi pravednost, nego da posredno legitimiše unutarfernu nejednakost time što parališe mere koje bi mogle da ublaže ili onemoguće nejednaku distribuciju, ali koje, nasuprot Walzerovom mišljenju, zahvataju preko više sfera. Kompleksna jednakost je kompatibilna sa enormnim rasponom između vrha i dna na distribucionoj skali. Ogromne ekonomske razlike između razvijenih industrijskih zemalja i nerazvijenih država legitimna je sve dok između njih ne postoji odnos dominacije. Arneson stoga smatra da „kompleksna jednakost jeste jednakost jedino u Pikvikovskom smislu“ /kada se nešto uzima u smislu različitim od očiglednog ili doslovnog/.<sup>9</sup> U sličnom ironičnom tonu Barry primećuje da, prema Walzeru, kada su već područja pravde jasno diferencirane, nijedna distribucija novca nije nepravedna, tako da nedostatak hrane ili odeće kod određenih slojeva stanovništva postaje moralno neproblematičan.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Walzer, M., „Response“, u: *Pluralism, Justice and Equality*, str. 286.

<sup>9</sup> Arneson, R. J., „Against ‘Complex Equality’“, u: *Pluralism, Justice and Equality*, str. 232-233. Upor. takođe i Barry, B., „Spherical Justice and Global Injustice“, str. 79.

<sup>10</sup> Upor. Barry, B., „Spherical Justice and Global Injustice“, str. 70. Prema Barryju, očita je prednost koju imaju apstraktno i univerzalno koncipirane teorije pravde nad stanovištima koji deriviraju pravednost iz „društvenih značenja“. Prednost

Sledeća vrsta kritike odnosi se na relativizam koji proističe iz Walzerovog tumačenja pravednosti. Tako Arneson smatra da „nije pitanje da li se distribucija vrši u skladu sa socijalnim značenjima, već je pitanje šta ova socijalna značenja jesu.“<sup>11</sup> Ukoliko se izbegne ovo pitanje, tada sadržaj socijalnih značenja može biti bilo šta i pravednost kao saglasnost sa ovim značenjima neće imati smisao. Socijalna značenja mogu, kao konstituisana usled određenih kulturnoistorijskih okolnosti, biti veoma raznovrsna i, prema Walzeru, one ne podležu eksternoj kritici. Prema tome, svaka raspodela jeste podjednako opravdana ukoliko odgovara socijalnim značenjima. Pluralizam koji je Walzer razmatrao u *Područjima pravde* odnosi se na raznovrsnost i nesamerljivost distinktnih područja društvene distribucije i različita značenja dobara koje se distribuiraju prema varijabilnim kriterijumima pravednosti, ali nije manje bitan ni pluralizam interpretacija, sa nesaglasnim shvatanjima dobra i pravednosti unutar različitih grupa jedne iste političke zajednice. Walzer stoga pribegava razotkrivanju situirane nepravde.

## 2. Nepravda, nejednakost i grupna pripadnost

Iako, prema sopstvenom prizanju, pledira za egalitarniji liberalizam, u Walzerovom slučaju je pre reč o inkliniranju ka egalitarnijem komunitarizmu. Egalitaristički liberali, poput Rawlsa, Barryja ili Dworkina, pojam egalitarizma najčešće nisu opterećivali postojećim međugrupnim razlikama i nepravdost su sagledavali kao posledicu individualne neslobode i nejednakosti. Prema ovim autorima, teorijski i vrednosno je irelevantno da li osoba koja je u privilegovanom ili podređenom položaju pripada ovoj ili onoj kulturalnoj ili etničkoj grupi, tako da bi dublje korene nejednakosti trebalo sagledati s one strane kolektivne pripadnosti same osobe. Drugi pri-

---

Rawlsove „teorije pravde“ nad Walzerovim „umećem razdvajanja“ ne leži samo u tome što je ova prva u stanju da pruži kriterijume za redistribuciju dohotka (tj. princip razlike), nego i u tome što je u stanju da ove kriterijume opravda i obrazloži. Upor. ibid. str. 79.

<sup>11</sup> Arneson, R. J., „Against ‘Complex Equality’“, str. 239. i 240.

stup, koji bi se mogao nazvati komunitarno ili multikulturalno egalitaran, naglašava da nejednakost može da bude raspodeljena i prema kolektivnoj pripadnosti. Poreklo ove nejednakosti može da bude različito: ono se može nalaziti u običajnosnoj supstanci društva (kao u slučaju parija u Indiji, koji pravno-politički nisu u manje povoljnom položaju), u pravnoj regulativi ozvaničenog aparthejda, u nejednakom istorijskom razvoju usled diskriminacije, a samim tim i smanjenom kapacitetu za privređivanje i organizovanje političkog života (kao što je to slučaj sa aboridžanskim stanovništvom i brojnim etničkim grupama). Prema mišljenju multikulturalnih egalitarista, dosledna i realistička egalitarna politika ne bi smela da zapostavi ove nejednakosti proistekle iz članstva, tj. pripadnosti, pošto liberalistički pristup koji polazi od jednakih prava i sloboda za svakog pojedinca niveliše nejednakosti samo deklarativno. U realnosti, podela na privilegovane i obespravljene pripadnike grupe, na grupe u ekonomski i kulturalno dobrom položaju i marginalizovane grupe i dalje opstaje. Liberalistička *difference-blind* politika ne vodi računa o specifičnim razlozima same nejednakosti kolektiva.

Nejednakost ne utiče ravnopravno na različite grupe, tako da ona ne deli građane samo na bogate i siromašne, nego i na Arape i Jevreje, crnce i belce, katolike i protestante, hispanoamerikance i anglosaksonce. Stoga su, prema Walzerovom mišljenju, multikulturalizam, kao i komunitarizam, neophodni korektivi liberalističkog stanovišta, koje tek uz ovu primesu postaje osposobljeno za teorijski primereniju i sadržajnije, a politički ostvarljiviju primenu egalitariističke politike.<sup>12</sup> Walzer ne negira relevantnost liberalnog (ali ni marksističkog) modela, nego multikulturalnost vidi kao njihovu nadopunu.<sup>13</sup> Manje povoljan položaj neke grupe – njihov mali ili nikakav uticaj na politiku, povremena diskriminisanost u pravosuđu ili permanentno siromaštvo članova te grupe – može se objasniti na osnovu nepriznavanja njihovog legalnog statusa, što bi liberalna politička akcija trebalo da popravi. Drugo objašnjenje tiče se položaja

---

<sup>12</sup> Upor. Walzer, M., *Politics and Passion*, University Press, New Haven and London, 2004, str. xi-xiii.

<sup>13</sup> *Politics and Passion*, str. 32-33. Vidi takođe i „The Communitarian Critique of Liberalism“.

članova grupe kao vlasnika radne snage sa minimalnim nadnicama i teškim životnim uslovima, pri čemu bi politika preraspodele profita dovodila do pozitivne promene statusa te grupe. Ipak, prema Walzeru, ova dva pristupa nisu zadovoljavajuća, pošto gube iz vida specifičan položaj u kojem se grupa nalazi. Trajne i duboke nejednakosti često imaju korene u kulturalnim, etničkim i rasnim razlikama, odnosno nepovoljnom položaju članova koji sledi iz ovih razlika. Isključene ili socijalno diskriminisanе osobe nisu nasumične serije neuspešnih pojedinaca, isključenih iz područja pravde. Najčešće, one su isključene u grupama, sa drugim osobama – članovima njihovih porodica, etničkih ili rasnih grupa ili susedstva, tako da „njihovo stanje nije u stvari produkt sleda autonomnih odluka, nego jedne sistemske odluke ili međusobno povezanog skupa odluka.“<sup>14</sup>

Osobe ne postaju članovi grupe na osnovu vlastite degradiranosti i podređenog položaja, nego bi se, prema Walzeru, pre moglo govoriti o reverzibilnom procesu, odnosno o tome da sama pripadnost grupi uzrokuje nejednakost. Ideja o vertikalnoj socijalnoj prohodnosti na skali društvenih slojeva ukazuje se kao neprimenljiva kada upoređujemo prohodnost između grupa. Stigmatizacija i nepovoljan položaj jesu najčešće trajna obeležja grupe, u takvoj meri da se može opravdano govoriti o članstvu kao fatumu.<sup>15</sup> Reciprocitet između težnje grupe za političkim priznanjem i kulturalnom emancipacijom s jedne, i potrebe grupe za materijalnim resursima s druge strane leži u osnovi *meat and potato* multikulturalizma, za koji se sam Walzer zalaže. Stigma neće biti eliminisana ukoliko se grupi ne obezbedi puno učešće u distribuciji materijalnih resursa i usluga. Česta je primedba da povlačenje razlika između građana na osnovu njihove grupne pripadnosti vodi, prvo, ka nejednakom tretiranju osoba samo na osnovu njihovog prethodnog pripadanja (najčešće pripadnosti po rođenju), koje je sa moralne tačke gledišta arbitrarno, i, drugo, ka fragmentaciji društva. Prelomljeni ili hifenirani identitet (kakav vidimo na primeru afro-amerikanaca, italo-amerikanaca,

---

<sup>14</sup> „Response“, str. 291.

<sup>15</sup> Upor. *Politics and Passion*, str. 39. Primitićemo da su, prema Walzerovoj oceni, i marksizam, i egalitaristički liberalizam propustili da razmotre ove izvore trajne nejednakosti.

hispano-amerikanaca itd.) učvršćuje parohijalne i statičke zajednice i pretili da diverzifikuje građanski identitet na više nespojivih grupa. Walzer bi mogao da odgovori kako liberalizam prenebregava perpetuiranje nejednakosti grupa u *difference-blind* politici, dok je multikulturalni egalitarizam samo neophodno sredstvo ka konačnom cilju nivelisanja socijalnih razlika. Multikulturalni pristup, takođe, podstiče politizaciju nepovlašćenih grupa time što ih „uvlači u raspravu“ i opšti proces odlučivanja oko pravičnosti raspodele resursa. Ukoliko su pravila postavljena na taj način da je državno upravljanje usmereno ka što većoj jednakosti i ravnopravnosti, interes marginalizovanih grupa leži u političkom angažovanju i njihovom učešću u demokratskoj vladavini.

### 3. Liberalizam i neliberalne zajednice

Standardna liberalistička teorija, bazirana na odbrani neutralne države, smatra da je moralno legitimna liberalna politika indiferentna prema međugrupnim razlikama. U toj perspektivi, kao političko biće, aktualno ili potencijalno je svako već otesao sa sebe breme grupne pripadnosti. Svako je tretiran kao autonomna, samostalna ličnost, pri čemu je ustaljena grupna pripadnost tek jedna od akcidenција u njegovom vrednosnom samoizboru. Walzer napada vulgarnoliberalističku ideju slobodno izabrane unije slobodno izabranih unija, koje se zasnivaju na svojevolumnom pristanku na članstvo u udruženju i čiji su članovi slobodni da prema sopstvenoj volji napuste udruženje, odreknu se članstva i svih obaveza koje ono povlači.

Prema Walzeru, ovo je loše zamišljena utopija. U njoj nema prostora za nedobrovoljna udruženja, pa ipak su ona isto tako značajna, a u nekim svojim segmentima i značajnija, od dobrovoljnih. Nedobrovoljna udruženja su „biografski i istorijski“ prvobitnija od dobrovoljnih i Walzer pokušava da izvuče moralne konsekvence iz ove činjenice. Slobodu izbora uspostavlja i održava kulturološki background i ova je sloboda produkt istorijskog razvoja, a ne iznenadnog otkrića ljudskih prava stacioniranih od praiskona u ljudskim društvu. Sâmo liberalističko društvo podrazumeva određenu vrstu

nedobrovoljnosti, jer zavisi od neophodnog procesa socijalizacije, dakle i prinude na određeni oblik vaspitanja pojedinca.

Individualni pristanak, odnosno voljno udruživanje, jeste važan izvor naših ličnih sloboda i prava, ali sam po sebi nam malo može reći o socijalnoj koheziji, o našem stvarnom životu i povezanostima sa ostalim osobama, institucijama, zajednicama. Ne postoji pojedinac koji sve svoje društvene odnose zasniva ili je već zasnovao na vlastitom izboru ili pristanku: on deluje u kontekstu, i to uvek takvom koji nije sam izabrao. Škole, crkve, univerziteti, tržište i druge institucije ne mogu se analizirati kao tvorevine voljnog akta individua. Liberalizam libertarijanskog tipa skreće pažnju na državu kao oblik represije, ne razmatravši druge oblike pritiska i prinude. Tretirati zajednice kao voluntarističke tvorevine predstavlja „lošu sociologiju“. <sup>16</sup>

Uz to, nepovoljna konsekvencija apsolutizovanja dobrovoljnih asocijacija leži u neopterećujućoj slobodi pojedinca da u bilo kom trenutku raskine sa obavezama koje ima prema grupi kao celini i prema njenim pojedinačnim članovima. Walzer se poziva na Rousseaua, koji je političku zajednicu posmatrao kao sasvim dobrovoljno telo, izuzev u slučaju kada se republika nalazi u opasnosti. Obaveza je građana da se angažuje u odbrani republike, jer su „spoljašnje slobode“, u trenutku opasnosti podjednako dragocene koliko i lična „unutrašnja“ sloboda. Ovde nije reč isključivo o eksternoj opasnosti, pošto je u slučaju kada pretnja republici i slobodi dolazi iznutra, građanska dužnost pojedinca da učestvuje u pokretima, udruženjima, organizovanju izbora, kampanjama i skupovima u prilog odbrane republikanskih vrednosti. <sup>17</sup>

Liberalistička utopija je pokušavala da eliminiše kao irelevantne i represivne sve nedobrovoljne zajednice i uspostavi dobrovoljnu zajednicu koju bi činili pojedinci i liberalne grupe. Walzer pokušava da pokaže, prvo, da i neliberalne grupe mogu da budu deo liberalnog

---

<sup>16</sup> Walzer, M., „Liberalism and the Art of Separation“, *Political Theory*, Vol. 12, No.3, August, 1984, str. 324. i 325.

<sup>17</sup> *Politics and Passion*, str. 9-10. Između brojnih primera, najuočljiviji je slučaj predsedničkih izbora u Francuskoj 2002. kada je za drugi krug izbora organizovana gotovo opšta građanska mobilizacija protiv Jean-Marie Lepena, kandidata ekstremne desnice. U ovom slučaju nije reč o prostoj izbornoj trci, nego o ugroženosti samih osnova republike.

poretka i, drugo, da sam ovaj poredak nosi u sebi breme nedobrovoljnosti.<sup>18</sup> Norme liberalnog društva ne mogu biti usvojene, dakle naučene i „savladane“, jedino pomoću imperativa ili propisa tipa „ponašaj se slobodno“ i „biraj autonomno“. Ove se norme usvajaju, poput ostalih društvenih normi, u svojoj ukupnoj narativnoj formi. Ovakve naracije pripovedaju o razbijanju barijera tradicionalnog društva i o herojskom savlađivanju autoritarnog poretka, to su priče o nastanku slobodnog individuuma. Takva naracija ima svoje praznike, rituale, bazične teorijske, političke ili literarne tekstove koji „pripovedaju“ o nastanku slobodnog društva i pojedinca u njemu.<sup>19</sup> Ukratko, ne može postojati liberalno društvo bez procesa socijalizacije, kulture individualiteta i poretka koji održava i podstiče ovu kulturu. Građanske vrline, koje nasuprot kalkilirajućem samointeresu naglašavaju kritičari ove forme liberalizma, su inherentno socijalne i svode se većim delom na samodisciplinovanje, a manje na nesputani izbor, odnosno one su samonametnuta ograničenja. Nevoluntarni aspekti liberalnog društva imaju, prema Walzeru, istorijsko i biografsko prvenstvo, tako da bi društvo slobodnih pojedinaca bilo u ovom smislu nedobrovoljno.<sup>20</sup>

No Walzer je spreman da ide još dalje, utoliko što smatra da je liberalizam interno-konceptualno povezan sa koegzistencijom sa neliberalnim zajednicama. Prema zastupnicima tolerancije neliberalnih zajednica, liberalno društvo se suočava sa paradoksalnom situacijom da njegova vlastita afirmacija zavisi od postojanja etičkih sistema koje ono samo ne prihvata kao sopstveno. Neliberalna kultu-

---

<sup>18</sup> Uveo sam modus *potencijalnosti* zajednice da bude neliberalna u liberalnom društvu, jer Walzerovu tvrdnju da su neliberalne zajednice nužne da bi se moglo govoriti o liberalnoj političkoj zajednici, pošto je esencijalno obeležje liberalizma tolerancija prema drugačijem mišljenju ili obliku života, smatram problematičnom. Cilj egalitarnog liberalizma jeste pre uspostavljanje socijalne pravde u kojoj bi i neliberalne zajednice imale ravnopravni status (mada bi one, zauzvrat, morale da dopuste jednake izbore svojim članovima kakve imaju i pripadnici šire zajednice) Drugo, koji će stav liberalna politička zajednica zauzeti prema zajednici koja je vidno antiliberalna? Konsekvencija Walzerovih stavova bi bila da je takvu zajednicu neophodno negovati i podsticati njihove članove za održanje ove asocijacije.

<sup>19</sup> Ibid, str. 15-16.

<sup>20</sup> Ibid, str. 18.

ra ima sama po sebi vrednost u očima svojih privrženika, i liberalna tolerancija to ne može prenebreći. Prema Walzeru, društvo se ne bi moglo nazvati pluralističkim i liberalnim ukoliko nije spremno da prihvati ovu različitost od sebe, odnosno ako ne toleriše zajednice u kojima ljudske slobode i individualna autonomija ne stoje visoko na vrednosnoj lestvici.<sup>21</sup>

Zajednice, međutim, mogu da formiraju represivna i neliberalna društva, koja, recimo, povređuju prava žena i neistomišljenika, ili koja su duboko klasno ili kastinski podeljena. Rešenje koje nudi Walzer je sasvim neodređeno i blago, i svodi se na podržavanje emancipatorske politike unutar datih grupacija, odnosno na odbijanje podrške i državnih subvencija, ukoliko se diskriminišuća zajednica nalazi u okvirima naše države.<sup>22</sup> Ipak, kada je reč o blažim oblicima nejednakosti unutar zajednica, ukoliko su one samo hijerarhijski uređene, neliberalne i neegalitarne, Walzer je spreman čak i da im prizna pravo na jednaki status i državnu potporu, da im se omogući slobodna preraspodela resursa i pojačaju njihove obrazovne institucije. Tako civilno društvo nije suženo na dobrovoljna udruženja, u koje pojedinci prema vlastitoj volji i nahođenju ulaze ili izlaze.<sup>23</sup> Ono mora da obuhvati i grupe i udruženja koja su neprijateljska prema slobodi i pluralizmu.

Ipak, od posebne je važnosti što Walzer razlikuje još jedan slučaj u kojem liberalno društvo ima pravo da ne toleriše prakse koje su u koliziji sa njegovim moralnim vrednostima, tj. sa vrednostima tolerantnog pluralizma, poštovanja autonomije, samoodređenja i osnovnih prava pojedinaca. Reč je o slučaju neutralne i/ili imigrantske države, u kojoj pravila jedne posebne zajednice dolaze u direktan sukob sa individualnim pravima proklamovanim unutar šire političke zajednice. Smatra se da, zbog vrednosti opštije zajednice, posebne zajednice ne treba da sputavaju volju pojedinaca za samoodređenjem, da porodice, susedstva ili religijska okruženja ne treba da prisiljavaju pojedinca na prihvatanje obrasca ponašanja koji lično

---

<sup>21</sup> Ibid, str. 53.

<sup>22</sup> Ibid, str. 86.

<sup>23</sup> Upor. ibid, str. 69. i 87.



ne smatra ispravnim ili odgovarajućim. Pravo osoba da budu zaštićene od takve prisile u neutralnoj državi ima preimućstvo u odnosu na zahteve manjinske religije ili kulturalne grupe.<sup>24</sup> Ukoliko bi, recimo, neutralna građanska država uvela toleranciju ovakvih oblika ispoljavanja religijske pripadnosti, ona bi napustila ili izneverila svoju srž neutralnosti. Lako je zamislivo da bi se počeli protežirati i drugi religijski obrasci, odnosno da bi se sve prisutne religijske grupe angažovale za javnu promociju svojih partikularnih običaja, što bi *difference-blind* zajednicu doveo do inherentno multikulturalne države, ali sa stalnom tendencijom da postane konsocijalna sa separatnim grupacijama, bez stabilnog političkog identiteta.

Stoga bi se moglo formulirati pravilo koje bi glasilo: u slučaju kada u jednoj političkoj zajednici ne postoji opšti konsenzus oko etičkih i političkih vrednosti, kao i oko normi na osnovu kojih bi bile izgrađene institucije, nužno je da aranžmani ustanova demokratije i procedure donošenja odluka budu takvi da omoguće ravnopravnu raspravu, jednak pristup materijalnim i kulturalnim resursima i garanciju manjinskih prava. Ishod odlučivanja trebalo bi da dovede bilo do novog političkog konsenzusa, bilo do kompromisa koji bi naneo minimalne i podjednako raspoređene štete zainteresovanim stranama.

Prihvatanje ovog načela podrazumevalo bi prihvatanje liberalnog konsenzusa, koji se ne može izvesti iz same pretpolitičke običajnosti, tj. koji nije striktno impliciran u kulturalnom ili verskom pretpolitičkom identitetu zajednica. Reč je o metanačelu, mada i ono zahteva potporu datih kulturalnih i interesnih grupacija unutar šire zajednice. Kada Walzer govori o autonomiji i pravednosti, u brojnim slučajevima kao da pretpostavlja da su zajednice – bilo nacionalne-političke, bilo subnacionalne – uvek već liberalne (ili liberalizovane) i podležu određenim inherentno liberalnim moralnim načelima. Ukoliko su njihove etike oprečne liberalnim načelima, one moraju biti transformisane: „Da bi /opresivne i netolerantne zajednice/ bile angažovane u demokratskom društvu u kojem su žene po pretpostavci jednaki građani, morate naći neke načine da prodrete

---

<sup>24</sup> Walzer, M., „The Politics of Difference. Statehood and Toleration in a Multicultural World“, u: *The Morality of Nationalism*, ur. McKim, R., and McMahan, J., Oxford University Press, Oxford 1997, str. 254.

unutar ovih zajednica i preinačite njihov unutrašnji život.“<sup>25</sup> Podela se mora prevazići samom promenom zajednica u liberalne, odnosno vrednosti liberalizma moraju postati univerzalno prihvaćene u svakoj pojedinačnoj zajednici i u ovom je smislu Walzer veći liberal od Rawlsa. U drugom slučaju, Barry govori o srodnoj inverziji Rawlsa i Walzera, navodeći Walzera koji kaže da su „ubistvo, mučenje i porobljavanje nepravedne odlike u bilo kojem procesu distribucije – i oni su loši iz razloga koji imaju malo zajedničkog sa značenjem društvenog dobra.“<sup>26</sup>

Kako Mulhall i Swift primećuju, u Walzerovoj poziciji nema kritike liberalizma *per se*, odnosno nema naznaka da se on protivi određenim centralnim toposima liberalne teorije. Razdeoba sfera pravednosti u skladu sa njenim internim kriterijumima, kao što je, na primer, razdvojenost crkve i države ili političkih prava i materijalnog blagostanja, jeste tipično liberalistička ideja.<sup>27</sup> Ključne liberalne vrednosti samoodređenja i autonomije Walzer primenjuje i na zajednice, ali se neometani individualni izbor pripadnika zajednice povezuje sa kolektivnom samoupravom. Walzer preinačuje tumačenje

---

<sup>25</sup> Upor. Walzer, M., „Razgovor sa Michaelom Walzerom: Vodič kroz demokratiju“ u: UNESCO, Courier, January, 2000.

<sup>26</sup> „Response“, str. 293. Barry, međutim, navodi da ovo Walzerovo stanovište ne predstavlja nikakav koherentni stav, odnosno stav koji bi bio logički saglasan sa ostatkom njegove teorije, nego da je reč o pukom „fiat“, pošto Walzeru nedostaju teorijski resursi kojima bi opravdao ovo novo stanovište. Upor. Barry, B., *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity, Cambridge, 2001, fusnota 69, str. 346.

<sup>27</sup> Mulhall, S., i Swift, A., *Liberals and Communitarians*, str. 155. Upor. stav: „Liberalizam jeste veština izgradnje zidova, od kojih svaki kreira novu slobodu.“ („Liberalism And The Art Of Separation“, str. 115.) Walzer smatra da je glavna kritička snaga njegove teorije pravde to što je ona protiv agresivnog prekoračivanja granica, odnosno ona je „odbrana granica“. (Walzer, M., *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1994, str. 35.) D. Miller primećuje da kompleksna jednakost predstavlja potpunu primenu liberalističkog „umeća razdvajanja“, čije je glavno dostuguće ograničenje moći države. Walzer ipak ne insistira isključivo na negativnom uticaju države na stanje unutar i između različitih sfera pravde, pošto takođe ističe mesto države u savlađivanju nepravdi kako između sfera, tako i unutar njih. Vidi Miller, D., „Introduction“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*, i naročito Walzerov članak „Exclusion, Injustice, and the Democratic State“, *Dissent*, 40, 1993.

prava pojedinca kao takvog u analizu samoodređenja individue kao pripadnika određene grupe i autonomije pojedinca kao člana političke zajednice. On takođe prihvata univerzalno važenje „minimalnog moralnog koda“ za sve zajednice, dok, u skladu sa načelom liberalne tolerancije, traži od eksternog aktera da prihvati svako uređenje i svaku kulturu koja bi se držala ovog koda, dajući bespogovornu prednost ubeđivanju naspram vojnom, diplomatskom ili ekonomskom pritisku.<sup>28</sup>

Bez obzira na ograničenja koje Walzer vidi u samom komunitarizmu, on smatra da je komunitarizam prikrivena osobina svake liberalne politike. Ipak, reč je o osobini koja se u liberalnoj teoriji povremeno gubi, pri čemu se ova teorija samoidentifikuje kao striktno individualistički orijentisana, dajući primat pravnoj regulativi u odnosu na zajedničke projekte i etičke konstrukcije. Sandel postavlja pitanje da li je društvo koje daje prvenstvo pravednosti u odnosu na dobro u stvari društvo stranaca. Walzer preokreće ovo pitanje: ako smo već zajednica stranaca (pošto se značajno razlikujemo u shvaćanjima društvenih ciljeva i poimanju dobra), da li nam onda jedino preostaje da pravo stavimo na prvo mesto? Ne živimo u malim, homogenim društvima, koja donose odluke na osnovu konsenzusnih zajedničkih značenja. Walzer, ipak, ne smatra da je pluralizam istovetan sa alijeniranim i fragmentiranim društvom, pošto se društvene veze i zajednička shvaćanja pravednog društva neprestano reprodukuju i u individualističko-liberalnom društvu. Delimična istina komunitarističkog stanovišta ležu u karakterizaciji liberalizma kao fragmentovanog društva, u kojem su sve socijalne veze trajno „olabavljene“, ali ako ima nečega što oblikuje individue i okuplja partikularne zajednice u „naciju“, to je upravo sam liberalizam sa njegovim vrednostima tolerancije, pluralizma, autonomije osoba i udruženja, ljudskih prava, prava okupljanja i slobode govora itd. Uz to, različitost našeg vokabulara ili naracija kojima opisujemo sebe, društvo i naše mesto u njemu, nije znak nekoherencije i „kolektivne

---

<sup>28</sup> Mulhall, S., i Swift, A., *Liberals and Communitarians*, str. 146; vidi takođe i Walzerov tekst „The Moral Standing of States: A Response to Four Critics“, *International Ethics: A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

shizofrenosti“, kako bi to prikazao MacIntyre. Pokret za građanska prava, odnosno desegregaciju i inkluzivno društvo, na putu ka svojem realizovanju prolazio je kroz faze neuspeha i konflikata koje nisu posledica lingvističke neadekvatnosti, nego političkih i socijalnih odnosa koji su doprineli prvobitnom političkom neuspehu ovog projekta. Liberalizam neprestano traži komunitarističku korekciju, i ova je korekcija tokom istorije liberalističke teorije periodično iskršavala, što je primetno na slučaju takvih teoretičara kao što su Dewey, Kallen, pa i sam Rawls.<sup>29</sup>

Komunitarizam i liberalizam nisu, prema tome, kontrarne političke teorije, kao što to nisu ni njihove konkretne političke pozicije. Liberalizam sadrži kako disocijativne, tako i asocijativne tendencije i Walzer prihvata Rawlsovu ideju liberalnog društva kao „socijalne unije socijalnih unija“, kao pluralizma grupa objedinjenih na zajedničkim liberalističkim idejama. Greška, ili bolje rečeno iluzija liberalizma jeste u prenamaglašanju volontarnog karaktera ovih socijalnih unija, odnosno grupa i udruženja unutar društva, pri čemu bi sâmo postojanje ovih udruženja jedino bilo legitimno ukoliko je članstvo u potpunosti dobrovoljno. I sam izlazak iz članstva bi u svakom trenutku bio moralno opravdan ukoliko pojedinac ne bi više imao interes da bude u udruženju. Umesto da analizira „asocijativne“ potrebe i sposobnosti građana, liberalizam razmatra i podržava jedino mogućnost i legitimacijsku osnovu disocijacije i „raskida socijalnog ugovora“. Walzer, takođe, ne smatra, poput liberalističkih republikanaca, da je liberalna država krajnji i jedino opravdan oblik integracije. Liberalna država ne mora biti ni najbolji, ni jedini dobar oblik udruživanja, nego, da bismo je smarali prihvatljivom insititucijom, druge zajednice u njenom okviru i nadalje moraju da funkcionišu i da „oblikuju“ živote svojih članova. Suprotno liberalnom neutralizmu, liberalna država, da bi postojala kao takva, mora da podržava one asocijacije koje uobličavaju zajedničke vrednosti liberalne države.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Komplementarnost liberalizma i komunitarizma, tj. komunitarizam kao neizbežni korektiv liberalizma Walzer detaljno razmatra u članku „The Communitarian Critique of Liberalism“.

<sup>30</sup> Upor. Walzerov članak „The Communitarian Critique of Liberalism“. Srodan ovome jeste i Razov argument u prilog perfekcionizma, a protiv neutralnosti

#### 4. Moralitet i etički život

Čini se da Walzer inklinira ka „prednosti po sebi“ vrednosti u zajednici, odnosno da su kriterijumi i norme koje kodeks kolektiva sadrži već po sebi značajne, pa makar bile proizvod neautnomnih odluka njihovih članova i makar aminovale hijerarhijski poredak unutar kolektiva. Walzer postavlja pitanje: treba li država da podstiče ekonomsku i stručnu kompetenciju građana? Da li ona treba da utiče na njihovo prihvatanje moderne nauke i mera zdravstvene zaštite? Da li ona treba da zahteva od kolektiva da pruži ženama jednake mogućnosti? Kao privrženik demokratije i građanstva – ali i kao zagovornik liberalnih vrednosti – Walzer oseća jaku naklonost ka pozitivnom odgovoru. Ipak, on smatra da to ne bi bio pravi odgovor, jer bi on vodio ka „totalizujućoj zajednici“.<sup>31</sup> Walzer ne objašnjava šta bi takva zajednica predstavljala, ali možemo da pretpostavimo da je reč o nadzirućoj paternalističkoj državi u kojoj su socijalizacija građana i redistribucija prava uspostavljeni državnim intervencijom. Postavlja se pitanje zbog čega bi ova intervencija bila manje poželjna od kontrole koju bi svojim članovima nametnule partikularne zajednice. Prema Walzeru, u slučaju kada treba da odlučujemo između nepravednog tretiranja pojedinca unutar grupe i nejednakog tretiranja grupa unutar društva, ovu drugu nejednakost bi trebalo da tretiramo kao više nepravednu u odnosu na ovu prvu.<sup>32</sup> Društvo sastavljeno od hijerarhijskih zajednica koje ne poštuju individualna prava bi u ovom slučaju bilo prihvatljivije od liberalne države u kojoj se poštuju sva prava, ali u kojoj se vrši pritisak da određene (recimo, fundamentalističke hrišćanske ili islamske) sekte odbace, na primer, neravnopravno tretiranje dečaka i devojčica.

---

države, s obzirom na karakter zajednica. Vidi o tome Raz, J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, poglavlja 5. i 6. Od države se ne očekuje da podržava sve asocijacije i grupacije unutar društva, ali je neophodno da podržava neke od njih, odnosno takve koje ključno održavaju *ethos* liberalne zajednice i imaju određeni poželjni nivo političke kulture. Ova insitucionalna aktivna podrška nosi u sebi neophodnost deliberacije ili promišljanja javne kulture i njenih potreba.

<sup>31</sup> *Politics and Passion*, str. 56.

<sup>32</sup> *Ibid*, str. 57.

Sam Walzer odbacuje mogućnost da liberalna država treba da prihvati zajednice u kojima postoji eksploatacija, ropstvo ili fizičko zlostavljanje članova. Ipak, implikacija prihvatanja različitih etika kao jednakovrednih jeste zaobilaznje neravnopravnosti i eksploatacije ukoliko su one deo običajnosti pojedinih zajednica. Sledeća implikacija odnosi se na neobavezujući status države i njenih institucija kao jedine instance koja bi bila ovlašćena da formuliše kriterijume prestupa (ona bi, recimo, morala da stavi van snage dužničko ropstvo, bez obzira na način na koji je ovaj slučaj običajnosno regulisan u jednom društvu), odredi zakonske norme koje zabranjuju zlostavljanje i, konsekventno tome, upotrebi silu radi sprečavanja zlostavljanja. Da bi izbegao zamku relativizma, Walzer mora pretpostaviti da država treba da brani određena univerzalna moralna načela, primenljiva na sve subdržavne zajednice, odnosno da ove zajednice transformišu na takav način da njihove etike budu u saglasnosti sa ovim načelima.<sup>33</sup>

Imajući u vidu potencijalni relativizam komunitarističke pozicije, Walzer uvodi koncept reiterativnog univerzalizma, pod kojim se podrazumeva osnova minimalne ljudske egzistencije, odnosno minimalno moralno jezgro koje je prisutno u svim kontekstima. Mada skeptičan prema transcendentnom opravdanju ovih minimalnih uslova, i mada smatra da se oni ne mogu striktno razgraničiti od „punog“ morala, Walzer pretpostavlja da moralno jezgro bilo koje zajednice mora da sadrži norme koje su univerzalne, kao što su, na primer, uzajamno priznavanje i poštovanje građana ili poštovanje osnovnih ljudskih prava.<sup>34</sup> Ove se norme mogu opravdavati bez

---

<sup>33</sup> Carens uvida da Walzerova teorija lavira između relativističkog oslanjanja na lokalna značenja i vrednosti i izdvajanja pojedinih principa pravde kao trans-sferičnih, ne-lokalnih i nezavisnih od značenja koja im pridaju članovi date grupe ili zajednice. Upor. Carens, J., „Complex Justice, Cultural Difference, and Political Community“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*, str. 51-52. Mimo političke i etičke zajednice ljudi su (ili bi trebalo da postanu) članovi šire moralne zajednice, što mahom prihvata i Walzer tematizujući ne samo američko shvatanje pravednosti, već i upoređujući, kombinujući, kritikujući razumevanja drugih epoha i nacija, koja nisu obuhvaćena „tipično američkim“ poimanjem sveta.

<sup>34</sup> Imajući u vidu da Rawls u *Političkom Liberalizmu* govori o utemeljenju liberalnih ideja u kontekstu liberalističke kulture, Forst primećuje kako se čini da su Walzer i Rawls međusobno promenili uloge. Pre je reč o konvergenciji ove dve teorije,

reference na društveno okruženje i kontekst važenja, ali njihovo učvršćivanje i interiorizovanje kao prihvaćenih nomi jeste uslovljeno kontekstom. Prava se mogu primeniti jedino unutar političke zajednice u kojoj su ta prava priznata kroz konkretni istorijski politički proces.<sup>35</sup> Moralne norme su univerzalno važeće, ali do njih dolazimo postepeno i normalnim hodom, kroz posredujuće instance porodice, političkih institucija, običaja, religije. Privrženost ljudima počinje u našoj neposrednoj blizini, u porodici, familiji, susedstvu, u društvu prijatelja: „Drugim rečima, počinjemo time što ćemo shvatiti šta znači imati sugrađane i susede; ako to ne shvatimo, moralno smo izgubljeni. Zatim širimo osećanje moralnog zajedništva i susedstva na nove grupe ljudi i najzad na sve ljude“.<sup>36</sup> Patriotizam koji isključuje šire lojalnosti isto tako je opasan kao i kosmopolitizam koji isključuje uže lojalnosti.<sup>37</sup> Pre nego što, prema Plutarhovom *dictumu*, sve ljude počnemo da uvažavamo kao svoje sugrađane i susede, moramo da naučimo šta znači imati sugrađanina ili biti dobar sused.

Pojedini autori u novom Walzerovom univerzalizujućem pristupu vide otklon od relativističkog partikularizma. Novi pristup pretpostavlja da su u osnovnim normama i pretpostavkama opravdanja društvenih aranžmana već sadržani univerzalni i formalni moralni uslovi, koji čine neophodni kontekst političkog ustrojstva. Sledeći Habermasa, Forst smatra da ovaj moralni minimum ima važenje u svim zajednicama, ali ne na osnovu vlastite transcendentnalne supstance, nego posredstvom recipročnog opravdanja ovih normi u najšire shvaćenoj komunikativnoj zajednici. U ovim moralnim uslovima

---

odnosno o Rawlsovom i Walzerovom preciziranju vlastitih pozicija, koje Rawls-ovoj daje „konkretno meso“, a Walzerovom kontekstualizmu „duh opštosti“. Upor. Forst, R., *Contexts of Justice*, str. 173.

<sup>35</sup> „The Moral Standing of States: A Response to Four Critics“, str. 226.

<sup>36</sup> Walzer, M., „Sfere naklonosti“ u: *Za ljubav domovine: Rasprava o granicama patriotizma*, ur. Nusbaum, M., i Cohen, J., Kultura, Biblioteka XX vek, Beograd, 1999, str. 156.

<sup>37</sup> *Ibid*, str. 157. Mada Walzer možda nije imao u vidu drastičan primer kada su deca primoravana da se, radi tobožnje klasne solidarnosti, odriču svojih roditelja kao „klasnih izdajnika“ u vreme staljinizma i realnog socijalizma, ovo najbolje ilustruje ovaj krug privrženosti koji ne poznaje nagle skokove. Da li će ova deca biti bolji građani, patriote ili radnici? Pre će biti da će se po nalogu partije spremnije odreći svih građanskih ideala, normi i „klasne solidarnosti“.

osobe se susreću – delaju i raspravljaju – kao ljudska bića, kao članovi opšteltjudske zajednice.<sup>38</sup> Walzer, ipak, ima u vidu obuhvatniji pojam moraliteta, pošto se u „originalnoj poziciji“ i „neometanoj komunikaciji“, za razliku od stvarnog diskursa, mogu tematizovati samo neka ograničena, usko određena pitanja.<sup>39</sup> Kod „tankog“ moraliteta nema mesta za sukob, pregovore, kompromise. U praksi, tj. primeni, filozof će poput ostalih ljudi biti provincijalan i ideološkičan.

Ideja individualnih prava može biti izvedena iz naših vrednosnih stavova o ličnosti, slobodi ili autonomiji, bez referenci o političkim procesima i društvenim okolnostima, ali primena zahteva da ova prava budu prepoznata i priznata unutar političke zajednice. Ovaj proces priznavanja jeste neidentičan, poseban za svaku zajednicu, to je politički proces koji zahteva specifičan društveni i kulturalni kontekst. Ova se prava mogu i moraju univerzalizovati, ali karakter univerzalizacije nije transcendentalna dedukcija kantijanskog tipa, pri čemu bi se prava izvodila iz nužnosti istorijskog toka, idealtipske situacije, ljudske prirode ili vela neznanja. Reč je pre o poopštavanju ili *reiterativnoj univerzalnosti*, koja se derivira iz političkog pluralizma i kulturalnog partikularizma.<sup>40</sup> Apstrahovanjem možemo da izdvojimo „minimalni moralni kod“ iz mnoštva etičkih stavova, čime bismo došli do koda sličnog Hartovom „minimalnom prirodnom zakonu“, ali, prema Walzeru, ne možemo doći ni do kakvog jedinstvenog formulisanja ovog koda, pošto u svojoj primeni on podrazumeva intepretaciju. Dworkinova univerzalna liberalistička etička norma jednake brige i poštovanja prema svakom članu društva, u svojoj primeni biće ponavljana u drugačijim uslovima, sa promenjenim resursima i primenjivaće je pojedinci sa drugačijim iskustvima. Pri tome se neće iskazivati jednaka briga prema pojedincu

---

<sup>38</sup> Forst, R., *Contexts of Justice*, str. 171.

<sup>39</sup> Walzer, M., „Philosophy and Democracy“, *Political Theory*, Vol. 9, No. 3, Aug, 1981, str. 394; „Interpretation and Social Criticism“, str. 11, fusnota 9.

<sup>40</sup> O reiterativnom univerzalizmu i njegovoj razlici spram prosvetiteljskog univerzalizma zasnovanog na obuhvatnim zakonima (covering-law) vidi Walzerov članak „Two Kinds of Universalism“. Ovu vrstu univerzalizma Forst podesno naziva „kontekstualnim“ i „hermeneutičkim“ univerzalizmom. (Forst, R., *Contexts of Justice*, str. 167. i 169.)



kao takvom, već će se prihvatiti njegovi pređašnji izbori, način života i kulturalni *background*.<sup>41</sup>

Pošto Walzer prihvata neophodnost univerzalnog minimalnog moralnog koda, društvenu praksu u integralnom smislu možemo razumeti samo ukoliko uz opštost moralnih normi preuzmemo i interni kriterijum, kompatibilan sa eksternim moralnim kodom važećim za sve zajednice. Sam analitičar mora da bude član interpretativne zajednice, njegova kritika mora biti blisko povezana sa standardima koje prihvata data zajednica, ali, kako primećuje Forst, bez normi koje su univerzalne imanentni kriticism gubi kritičku oštricu. Društveni odnosi moraju da budu takvi da dopuštaju recipročno i univerzalno opravdanje.<sup>42</sup> Walzerov zahtev za „minimalnim moralnom kodom“, makoliko taj kod bio uzak i nedostatan, govori o transkontekstualnom određenju bazičnih moralnih normi. Norme se aktualizuju samo u određenom kontekstu, ali njihov *ratio*, odnosno razložno opravdanje leži izvan etičkog i legalno-političkog konteksta.<sup>43</sup>

Ove norme, ipak, ne mogu da konstitušu moralni život u celini, odnosno one ne iscrpljuju mnogostrukost etičkog postupanja, koje je znatno složenije od negativnih odredbi i restrikcija. Etičko postupanje se ne može objasniti isključivo moralnim normama, niti je njihov normativni status (quasi) univerzalan za bilo koju zajednicu. Ove moralne norme moraju da opravdavaju validnost svake moguće etičke prakse, ali one služe jedino kao podležeća platforma ili okvir.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Upor. „Two Kinds of Universalism“, str. 529-530. O „mimimalnom moralnom kodu“ vidi članak „Interpretation and Social Criticism“.

<sup>42</sup> Forst, R., *Contexts of Justice*, str. 164.

<sup>43</sup> Upor. *ibid*, str. 156. Upor. takođe i argumentaciju A. Gutmannove protiv pravednosti koja je kompleksna, ali i specifikovana na samo određeno područje. Mada se usmeravaju na političko delovanje, demokratsko donošenje odluka i neprisilno uveravanje predstavljaju moralne standarde koji presecaju mnoge sfere kako bi osigurali njihove granice i specifikovali ih. S druge strane, jednakost građanstva i poštovanje ličnosti biva učvršćeno ukoliko osobe imaju pravo na dohodak, javne službe, slobodno vreme, obrazovanje itd. Pravednost, lična odgovornost, jednakost građanstva i dostojanstvo ličnosti nisu kontingentne kulturalne činjenice, nego moralne vrednosti koje dominiraju našim individualnim i društvenim razumevanjem. Upor. o tome Gutmann, A., „Justice Across Spheres“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*, str. 115-119.

<sup>44</sup> Vidi „Interpretation and Social Criticism“, str. 23.

Okvir, međutim ne govori koji je oblik života najvredniji za nas, ovdje i sada, on nas smješta u moralni univerzum, ali nam ništa ne govori o našem društvenom statusu i našim društvenim povezanostima, ulogama i obavezama. Dworkinova jednaka briga za sve, Arnesonovo jednako poštovanje svake osobe, Rawlsovi principi pravde – u svakom od ovih slučajeva reč je o moralnim normama koje su produkt specifičnog liberalističkog *ethosa*. Kao takve, one se moraju razmatrati zajedno sa njim. Iluzija je da počinjemo sa „tankom“ ili „minimalnom“ moralnošću, napredujući ka kompleksnijoj. Prema Walzeru, moralitet je „pun“, robustan od samog početka, u potpunosti kulturalno integrisan, i kao „tanak“ se – u vidu eksplicitnih moralnih principa, tj. opšteobavezujućih imperativa – javlja jedino u posebnim prilikama.<sup>45</sup>

Ideju minimalnog moralnog koda Walzer razrađuje, mada ne pod eksplicitno tim imenom, na slučaju *suttee* – običaja spaljivanja udovica zajedno sa umrlim mužem, pri čemu Walzer tvrdi da je imperijalna engleska vlada zloupotrebila toleranciju dozvolivši – kao tobožnje pravo na ispoljavanje religijske posebnosti Indijaca – ovaj običaj tokom nekoliko dekada njene vladavine nad Indijom, umesto da iskoreni ovu praksu. Ovaj običaj bi trebalo da bude zabranjen bez obzira na njegovu religijsku ili kulturalnu ukorenjenost.<sup>46</sup> Na ovom mestu politika razlike (*the politics of difference*) ne sme postati politika ravnodušnosti (*the politics of indifference*).

Reč je o granicama tolerancije. Ipak, i dalje je problematičan odnos različitih kultura, religija i etičkih shvatanja unutar samih granica tolerancije. Politička filozofija se neretko nalazi pred izazovom

---

<sup>45</sup> „Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad“, str. 4. Dvostrukost „tankog“ (univerzalnog i apstraktnog) i „punog“ (partikularnog i situiranog) moraliteta prisutna je, prema Walzeru, u svakoj etici. Mada je minimalni moralitet značajan, kako zbog mogućnosti kritike kulturalnih normi, tako i zbog opšteljudske solidarnosti, maksimalizam prethodi minimalizmu. Walzer naznačava da „minimalističko gledište jeste gledište sa rastojanja, odnosno gledište koje nastaje u krizi, pri čemu smo u stanju da prepoznamo samo takvu nepravdu koja je velikih razmera. (...) minimalizam nam ne omogućuje pristup širem domenu društvenih značenja ili specifičnim oblicima distributivne složenosti.“ (ibid, str. 39.)

<sup>46</sup> „The Politics of Difference. Statehood and Toleration in a Multicultural World“, str. 254.

utvrđivanja kriterijuma za liberalnu toleranciju, tj. razloga za toleranciju unutar liberalnog društva. Kao početni razlog, može se navesti neophodnost suživota pripadnika različitih verskih ili etnokulturnih grupa. Liberalna tolerancija je nepohodna, jer njeno odsustvo vodi ka neprestanom sukobljavanju oko statusa kulture, jezika, religije, zatim resursa, teritorija, izvora moći itd. od strane različitih grupa. Uloga *modus vivendija* je u tome da razdeljuje prinadležnosti i promovise fer-plej u međugrupnim odnosima. Nedostatak ovog oblika tolerancije leži u permanentnoj nestabilnosti takvih sistema, odnosno u poretku koji je uspostavljen jedino na trenutnom balansu moći, tako da čim ovaj balans biva narušen, pripadnici svake od skupina pokušavaju da iz njega izvuku što veću korist oštećujući time grupe u manje povoljnom položaju. Drugi razlog leži u intrinzičnoj (neinstrumentalnoj) vrednosti samog zajedničkog života i to je Herderovski argument. Nemamo opravdanja kada tvrdimo da su naš način života, naši običaji i kultura superiorniji od drugih. Moguće je da i druge kulture imaju svojih prednosti, koje vremenom možemo i mi da apsorbiramo, ili pak možemo vremenom postati svesniji ograničenja vlastite kulture. To nas vodi do stanovišta da razne kulture prihvatimo kao jednakovredne i da kulturi pridamo zasebnu vrednost. Ova je pozicija u opasnosti da se predstavlja kao vrednosno neutralna, odnosno da relativizuje represivne elemente u datoj zajednici.

Neizbežno, postavlja se pitanje: Kakve političke vrednosti država treba da podstiče, a koje norme, običaje ili vrednosti treba da destimuliše ili čak zabranjuje? Walzer bi verovatno bio skeptičan oko tvrdnje da svaka država treba da se zasniva na „transkulturalnim“ i „transistorijskim“ normama liberalizma, koje plediraju na univerzalnost, kao što su lična autonomija, ljudska prava ili parlamentarna demokratija (mada bi se složio da je reč o istinskim dobrima, koje država ili politička zajednica treba da zastupaju). Ipak, on smatra da bi vrednost tolerancije trebalo da važi u bilo kojoj zajednici, a to je ipak inherentno liberalna norma.<sup>47</sup> Tolerancija bi bila ona

---

<sup>47</sup> Walzer može da navede Otomansku imperiju sa sistemom mileta ili neku drugu neliberalnu državu koja je tolerisala verske i nacionalne grupe, ali to nije argument koji bi poricao liberalni karakter tolerancije. Prvo, grupe i građani u tim državama nisu imali širi politički uticaj, kojim bi artikulisali svoje pravo na auto-

univerzalna norma koja uslovljava pozitivan ili negativan karakter datog državnog ustrojstva. Pluralizam jeste uslov svih vrednosti: slobode, autonomije, uzajamnog poštovanja.<sup>48</sup> Walzer sasvim ko- rektno i sasvim u skladu sa svojom tezom o partikularnosti primene smatra da je tolerancija, i pored duge istorije netrpeljivosti i diskri- minacija, danas američka kulturalna norma, ali ova tvrdnja ne rešava teškoću sa internalizmom značenja i vrednosti, pošto druga društva odmeravamo i vrednujemo u skladu sa ovom „kulturalnom“ nor- mom kao nužnim uslovom pravičnog uređenja. Walzer, i pored sve- ga toga, veruje da bar neke od vrednosti moraju biti univerzalno prihvaćene.

Pretpostavimo sada da postoji vlast koju ocenjujemo kao neli- beralnu i autokratsku – koja diskriminira žene ili ima sudsku vlast pod direktnim uticajem izvršne – ali koja je izabrana na demokratski način i poseduje demokratski legitimitet. Pošto ova politika izvire iz kulturalnog, religijskog i socijalnog nasleđa, ona predstavlja vred- nost za stanovnike te zemlje, bez obzira na njen neliberalni karakter. Građani neće prihvatiti radikalne promene koje bi preoblikovale državu po spoljašnjem modelu, pošto bi, prema Walzeru, time bila uništena i njihova zajednica sa posebnim „životnim stilom“.<sup>49</sup> Sa- moodređenje zajednice predstavlja vrednost, čak i ako su izbori koje ta zajednica vrši bezvredni i loši.<sup>50</sup> Ali šta ako je netolerancija deo

---

nomiju i samoodređenje. Drugo, postojale su i antičke demokratije, kao i ple- menske, a takođe su postojali sistemi poput Rimskog, koji su bili zasnovani na podeli vlasti i čvrstoj pravnoj zaštiti građanstva, pa ipak nijedna predmoderna država nije bila liberalna i/ili demokratska u našem današnjem smislu reči.

<sup>48</sup> „Response“, str. 297.

<sup>49</sup> Osim već pomenutog slučaja narušavanja „minimalnog moralnog koda“, tj. kada je poredak otvoreno represivan i brutalan, izuzetak od međunarodnog poštovanja prava na samoodređenje predstavlja i poricanje prava manjinskih zajednica za au- tonomijom od strane većine. Upor. o tome Walzerov tekst „The Moral Standing of States: A Response to Four Critics“.

<sup>50</sup> „Two Kinds of Universalism“, str. 519. Ovaj stav ne podrazumeva da ne možemo u pojedinačnim slučajevima biti protivnici lošeg izbora, ali i pored toga moramo da poštujemo pravo na samoodređenje. Prema Walzeru, kada poričemo ili se su- protstavljamo ovom pravu, tada odbijamo da prihvatimo datu političku zajednicu kao moralnog agensa, poričemo njeno pravo na posebno razumevanje dobrog života. Time mi postupamo nemoralno. Vidi ibid, str. 535-536.

datog političkog kulturno-istorijskog sklopa, koja se time reflektuje i na političku vladavinu? Države koje su autoritarne, a demokratske, jesu netolerantne i većinom će sprečavati nastanak institucija civilnog društva. Politički poredak koji na osnovu običajnosti zajednice uskraćuje javna i lična prava žena bio bi, najverovatnije, neprijateljski raspoložen prema nastajućem feminističkom pokretu. Tolerancija kao opšta politička norma tako biva napuštena, i, prema tome, walzerovski bi analitičar datu državu trebalo da oceni kao nelegitimnu sa moralnog stanovišta. Poštovanje „minimalnog moralnog koda“ od strane jedne autoritarne države delegitimise „pravedan“ rat koji bi sprovele liberalne države, ali kršenje „socijalnog-etičkog“ i „demokratskog“ koda od date države pravi tiraniju koja se ne može opravdati nikakvim pozivanjem na tradicionalnu praksu.

## 5. Etika i politička zajednica

Unilateralno, robusno republikanstvo sa koncepcijom dobra primarnom u odnosu na poimanja dobra partikularnih zajednica ima, prema Walzeru, obeležje „totalizujuće“ zajednice, koju ne legitimišu čak ni njeni liberalistički atributi. Pravedno društvo mora da prihvati diverzifikovanu lojalnost i pluralistički građanski identitet, bez obzira na moguće tenzije između zajednica. „Liberalni komunitaristi“ poput Walzera, Taylora i Kymlicke pronalaze moduse plodne, ili barem neparališujuće, koegzistencije više identiteta, pri čemu se kao preliminarno najplauzibilnija javlja Rawlsova ideja društva kao „socijalne unije socijalnih unija“. U situaciji razilaženja oko koncepcija dobra, osobe bi najverovatnije izabrale *modus vivendi* kao najprihvatljiviji oblik uzajmnih odnosa.<sup>51</sup> Otvoreno društvo, ipak,

---

<sup>51</sup> Upor. „Interpretation and Social Criticism“, str. 14; „The Communitarian Critique of Liberalism“, str. 21, kao i Forst, R., *Contexts of Justice*, str. 108. Liberali koji smatraju da je sam liberalizam jedna sveobuhvatna koncepcija tvrde kako je slaganje supstancijalnije prirode. Tako Dworkin u kritici *Područja pravde* smatra da se nećemo nikad saglasiti oko toga koja je interpretacija bolja ukoliko nemamo korektnu moralnu teoriju. Walzer odgovara da nema konsenzusa oko ispravne moralne teorije, nema konačno određenog puta da se neslaganje završi. („Interpretation and Social Criticism“, str. 26.) U jednom intervjuu Walzer govori: „Moj naglasak

treba da obuhvata građane sposobne, prvo, da priznaju pravo političkog postojanja osoba koje pripadaju različitim asocijacijama ili etnokulturalnim grupama, i drugo, da pronađu *modus vivendi* i pravičan balans političkog uticaja i predstavljanja između građana kao pripadnika različitih gupa. Mada država ima dužnost da podjednako predstavlja sve grupacije, ona ne može da ih zameni: građanski identitet je tek jedan od identiteta, a ne dominirajući.

Političko jedinstvo, prema tome, ne potiskuje posebne identitete građana u sferu privatnosti, odnosno ni liberalističko radikalno razdvajanje sfera politike i sfere privatnosti, niti radikalno republikanski komunitarizam ne odgovaraju potrebama formulisanja multikulturalne politike.<sup>52</sup> Ovo političko jedinstvo nije predstavljeno kroz kulturalni, nego kroz politički identitet, odnosno kroz saglasnost sa zajedničkim principima liberalnog građanstva.<sup>53</sup> Walzerova pozicija ipak ne podrazumeva političku apstinenciju podgrupa unutar države, odnosno partikularni identitet je od bitnog značaja i na samom političkom nivou. Mada se unutar asocijacija značenja dobra i njihova intepretacija znatno razlikuju, sfera politike uspostavlja kontinuitet sa etičkim normama asocijacija: „Štaviše, politička zajednica je verovatno najbliži svet zajedničkih značenja do koga možemo doći. Jezik, istorija i kultura se udružuju (prisnije ovde nego igde drugde) da bi proizveli kolektivnu svest.“<sup>54</sup> Iz izdvajanja posebne sfere političkog ne sledi, dakle, emergencija nad-područja. Specifikum jeste

---

nije na uzajamnom poštovanju, nego na mirnoj koegzistenciji. Počnimo odavde. U današnjem svetu, to bi bio veliki dobitak. Potom se može raditi na višim oblicima zajedništva.“ Walzer u ovom intervjuu toleranciju vidi kao koegzistenciju. („Razgovor sa Michaelom Walzerom: Vodič kroz demokratiju.“)

<sup>52</sup> Upor. Forst, R., *Contexts of Justice*, str. 108.

<sup>53</sup> Walzer ovde ima pre svega u vidu Ameriku i njeno političko jedinstvo, smatrajući da je Amerika u kulturalnom smislu diverzifikovana, a u političkom smislu ujedinjena. O teoriji koja bi obuhvatala jedinstvo individualnih i kolektivnih prava u građanskom identitetu Walzer govori kao o koncepciji koja podjednako uzima u obzir individualitet, partikularitet i opštost, odnosno jedno, nekolicinu i mnoštvo. Upor. Walzer, M., *What it Means to Be an American: Essays on the American Experience*, Marsilio, New York, 1992, str. 29, kao i *Politics and Passion*, str. 43.

<sup>54</sup> *Područja pravde*, str. 56. „One /države/ su i politički izraz zajedničkog života i (najčešće) nacionalne ‘porodice’ koja nikada nije potpuno zaokružena unutar svojih pravnih granica.“ (ibid, str. 74.)

članstvo, koje je inkluzivno – dakle, teži da obuhvati sve širi spektar stanovništva – ali to članstvo se u pravičnoj političkoj zajednici „regrutuje“ prema prihvatanju principa pravde „ukorenjenih“ u datoj kulturi.

Walzer mora da pokaže legitimnost koraka kojima se ova etička supstanca transponuje sa jednog nivoa na drugi. Uz to, ako su vrednosni kriterijumi interni i mogu se opravdati unutar prakse, odnosno ako ne postoji univerzalni i transkulturni obrazac na osnovu kojeg bismo mogli kritikovati vrednosti date grupe, nije li onda Walzerova kritika isključenja meteka i gastarbajtera iz statusa građana neprimerena? U *Područjima pravde* Walzer političku zajednicu smatra za osnovni *locus* značenja i razumevanja kolektivnih dobara, područje na kojem dolazi do glavnog uobličavanja zajedničkih značenja. Carens primećuje da je, prema ovoj pretpostavci, nekoherentno istovremeno pozivanje na zajednička shvatanja dobra kod Nemaca i Turaka s jedne, i pozivanje na princip inkluzije gastarbajtera u politički život domaćinske zemlje s druge strane.<sup>55</sup> Walzerova bi pozicija bila konzistentnija ukoliko bi sferu politike sa njenim autonomnim vrednostima jasnije odelio od etike ili običajnosti, a obe ove sfere od morala čije područje važenja bi trebalo da bude obuhvaćeno u svim prethodnim sferama. Na primeru sa nedemokratskom i nepluralističkom državom vidimo da Walzer dopušta da se njene norme ipak priznaju kao pravedne, mada same te države ne možemo da smatramo za dobro uređene, kako zbog dominacije običajnosne zajednice nad političkom, ekonomskom, zdravstvenom, kulturalnom itd. sferom, tako i zbog ugoržavanja autonomije individuuma, samoodređenja i prava na jednak tretman i poštovanje. Ukoliko sfera politike treba da bude garant prava i razdvojenosti sfera, njena inherentna pravila treba da budu konceptualno različita od datog *ethosa* zajednice. Naravno, područje politike ta pravila može dedukovati jedino iz političke kulture zajednice, a to ne podrazumeva radikalni raskid, nego kritički i

---

<sup>55</sup> Carens, J., „Complex Justice, Cultural Difference, and Political Community“, str. 50. Carens postavlja pitanje da li Walzerova teorija povlači da Nemačka politička zajednica treba da napusti ili pak temeljito revidira svoja društvena razumevanja, kršeći time Walzerov *dictum* da politički principi moraju biti usklađeni sa preovlađujućim lokalnim razumevanjem pravednosti.

refleksivni odnos sa etičkom sferom koji povlači i njenu modifikaciju, neophodnu zbog „fakta pluralizacije“ društava.

Iako se u nastanku političke zajednice može pratiti njen rekurs ka društvu i utvrditi njeno pretpolitičko zasnivanje, sfera politike, ipak, nasuprot pretpostavci koja dominira Walzerovom koncepcijom, poseduje izuzetnosti koje je razlikuju od nacionalnih-etničkih ili religijskih zajednica postojećih unutar njenog domena. Opravdano se može govoriti o uticaju same politike na zajednice (ili zajednica), odnosno o tome da političko ustrojstvo utiče na oblikovanje karaktera samih građana. U državama kao što su SAD konstitutivan po njen *ethos* jeste politički element, a ne etnikum ili konfesija, no i druge države takođe poseduju autonomnu političku sferu pravедnosti.<sup>56</sup> Walzer u tekstu „What does it mean to be an ‘American’?“ tvrdi da pluralistička Amerika jeste „nacija nacionalnosti“, svojevrsna rawlsovska „socijalna unija socijalnih unija“. Kao politička bića, Amerikanci su jedno; kao kulturna, oni su mnoštvo. Postavši američki građani, oni su slobodni da zadrže svoj etnokulturalni identitet, kao što su slobodni i da ga napuste, tako da većina Amerikanaca jesu hifenirani građani (afro-amerikanci, italo-amerikanci...). Mnoštveni u svom etničkom, lingvističkom, religijskom i kulturalnom *backgroundu*, građani su ujedinjeni u svojoj privrženosti politici zasnovanoj na apstraktnim principima republikanizma, slobode i jednakih prava. Za tu svrhu samobitnosti, Amerika je izumela, pre no što je nasledila, svoju političku tradiciju, u kojoj temeljni tekst nije Magna Carta, nego Američki ustav i Deklaracija o ljudskim pravima. Njena su obeležja – zastava, zakletva, četvrti amandman – tipično politička. Ali pluralisti, za kakvog sebe smatra Walzer, ukazuju da pravi test „amerikanizma“ i njegovih vrednosti nije zakletva jedinstvenoj, neutralnoj i *difference-blind* tvorevini, nego spremnost posebnih pripadnika društva da se živi u zajedništvu sa drugim, ne-istovetnim Amerikancima.

---

<sup>56</sup> Izuzetak čine fundamentalističke države, koje su etnički isključive, ili čije je ustrojstvo konstruisano na osnovu religijskog načela. U ovim krajnjim slučajevima ne bismo mogli govoriti o postojanju političke pravde, pa čak ni o političkoj zajednici, nego jedino o etičkoj zajednici preslikanoj na plan politike, tj. o posebnoj etici koja je institucionalizovana u obliku pravnog sistema i političke vlasti.



Stoga Walzer ne prihvata ni Kallenovo potpuno razdvajanje kulturalnog identiteta od političkog, ni Gleasonovo poimanje Amerikana kao zasebne nacije, slične drugim nacijama. Dok je kod prvog centar identifikacije i kulturalnog formiranja na levoj strani hifenacije, smatrajući da politika nudi tek „slab“ identitet neophodan za kooperaciju, a kulturni identitet najprisnije socijalne odnose, Gleasonov republikanski pristup pluralističko društvo vidi tek kao menažeriju, indiferentnu za političko samoodređenje društva. Naspram ovih viđenja, inkluzivnost kao obeležje pluralističkih društava omogućuje nastanak „hibridne“ kulturne matrice, koja nije samo proizvod raznolikih uticaja (takva je svaka kultura, čak i ona „autohtona“), nego ona ne isključuje unapred nijedan mogući uticaj. Amerika nema identitet koji bi se oslanjao na jedan kulturalni obrazac, ali tvrdnja da ne postoji osobena Američka kultura jeste, jednostavno, pogrešna. Tako je „amerikanstvo“ dopuna prethodnih ličnih ili kolektivnih identiteta, pri čemu nijedna strana hifenacije nije dominantna, pa ni vrednija od druge. Kulturalni identitet „hifenisanih“ ne ostaje nepromenjen, nego nastaje pod uticajem „hibridnog“ Američkog identiteta, a, kako smatra Walzer, čak i njihova politička opredeljenja formirana su pod uticajem etniciteta. Ipak, u novom, za sve građane jedinstvenom identitetu razlike ostaju sačuvane.

Argument da je svaka politička zajednica izraz, „refleks“ date kulture i istorijskog sklopa i da to predstavlja neminovnost, prenebrgava dve bitne činjenice koje se tiču sastava svakog društva. Prvo, tradicija, nacija i kultura nisu homogene i koherentne celine, pa čak nisu ni „dovršene“ u smislu da je svako političko pitanje razrešivo pozivanjem na tradicionalno prihvaćene procedure. Novi izazovi i konflikti ne mogu se rešiti regresijom na starije postupke, nego zahtevaju fleksibilan pristup i inovativnost. Drugo, gotovo svaka politička zajednica obuhvata i etničke i religijske manjine, koje su ili prilično male, ili su teritorijalno raspršene da bi mogle da čine politički organizovano telo, pa ipak društvena pravda nalaže da im se obezbedi kulturalna samobitnost i pravo na sopstveni identitet, koji nije političke prirode. Postavlja se, stoga, pitanje zbog čega bi etnički politički identitet bio neophodan? U ovom smislu nijedna politička zajednica ne bi, nasuprot Walzerovom mnenju, trebalo da bude

„self-enclosed“.<sup>57</sup> Kod Walzera se može naći za komunitarističku poziciju uobičajeni miks etničke, lingvističke, teritorijalne, kulturalne, religijske i nacionalne zajednice. Pojedini kritičari, poput Badera i Habermasa, ne smatraju da se ove zajednice mirno preklapaju. Obično, one nisu koekstenzivne i dolaze jedne sa drugima u konflikt.<sup>58</sup> Walzer mora da uskladi političko jedinstvo sa kulturalnom heterogenošću, dok istorijski razvoj (sa primerom razvoja Francuske posle revolucije, koja je od „seljaka stvorila Francuze“) govori u prilog nasilne homogenizacije i unifikacije, čiji je agens upravo država, koju, paradoksalno, Walzer vidi upravo kao zaštitnika kulturalne različitosti.

## 6. Zaključak: građanstvo, politička zajednica i kontradikcije Walzerove pozicije

Prema Walzeru, političke zajednice su nešto više od kluba za uzajamnu korist. U njima se kroz ravnopravnost članstva priznaje društveni status pojedinca, koji je, kao politički obespravljen i lišen vlasti, ujedno lišen i vlastitog osećanja sebe.<sup>59</sup> Stoga je „zajednica (...) sama po sebi dobro – razumljivo, najvažnije dobro – koje se da rasporediti.“ Zajednica vrši raspodelu članstva, i to tako da članovi moraju biti „fizički uključeni i politički priznati“.<sup>60</sup> Sâmo čovečan-

---

<sup>57</sup> U članku „The Moral Standing of States: A Response to Four Critics“ nailazimo na tvrdnju da komunalni život i sloboda traže postojanje relativno samodovoljne ili „self-enclosed“ arene političkog razvoja. Na politička pitanja se može ispravno odgovoriti jedino kroz određeni nacionalni proces donošenja odluka.

<sup>58</sup> O tome Bader, V., „Citizenship and Exclusion. Radical Democracy, Community and Justice. Or: What is Wrong with Communitarianism?“, *Political Theory*, Vol. 23, Issue 2, May, 1995. Bader se oslanja na Habermasa i njegovu distinkciju morala i etike, odnosno, u ovom slučaju, univerzalnih građanskih normi i partikularističke običajnosti (*ethosa*, odnosno *Sittlichkeit*-a). Kao i Habermas, on kompletnu analitičku separaciju demosa od etnosa, odnosno građanskog statusa od etnokulturalnog, smatra neophodnom u savremenom društvu. Ova razlika počinje sa Francuskom revolucijom, u kojoj se etnički cement zamenjuje „demokratskom zajednicom pristanka“.

<sup>59</sup> *Područja pravde*, str. 120, kao i 407.

<sup>60</sup> *Ibid*, str. 57.

sto jeste jedina alternativna političkoj zajednici, ali u tom slučaju moramo da zamislimo interpretaciju dobara u velikoj meri podudarajuću za sve ljude, kao i jedinstveni model distribucija koji bi ti ljudi prihvatili kao validan. Pri tome bi postojala permanentna pretnja svođenja složene jednakosti na prostu (pošto ne bi postojao alternativni, konkurišući model razmene) i pretnja tiranije od strane racionalizovanog birokratskog aparata.

Gutmannaova zamera Walzeru što jednakost članstva razmatra kao specifičnost za jednu određenu sferu, što ono u stvari nije: „Kao lična odgovornost, jednakost članstva čini moralni obzir koji se razapinje preko mnogih sfera, što kao da prkosi kompleksnoj jednakosti.“<sup>61</sup> Lična odgovornost proistekla iz članstva, mada je deo javne i političke kulture, nije izvedena iz nekog partikularnog značenja dobra.<sup>62</sup> Walzer priznaje da, kada je pisao *Područja pravde*, nije mislio o građanima kao o „poslednjem utočištu svih sfera“, odnosno nije shvatao pravi značaj ove proširene uloge građanstva. Usled kritike, kasni Walzer prihvata da je jednakost statusa osnova građanstva. Lična građanska odgovornost je konstantno prisutna u svakoj sferi, tako da se ona može odrediti kao posredujući, trans-sferni reiterativni princip.<sup>63</sup>

Walzer priznaje da zidovi koje je liberalizam postavio između područja nisu tako homogeni i neporozni da među područjima ne

---

<sup>61</sup> Gutmann, A. „Justice Across Spheres“ str. 115. D. Miller u tekstu „Complex Equality“ smatra da u društvu koje je ostvarilo kompleksnu jednakost, ljudi uživaju osnovnu jednakost statusa koja prevazilazi njihov nejednaki status u drugim sferama, ali, za razliku od Gutmannove, Miller jednakost statusa uzima kao primer složene jednakosti. Ipak, ekskluzivnost i sveobuhvatnost jesu odlike statusa građanina, što znači da je ta sfera različite vrste i mora da bude sadržana u svim ostalim sferama pravde. Na pojedinim mestima teksta Miller priznaje da je jednakost građanstva kategorijski različita od ostalih jednakosti u distribucijskom pluralizmu. Pravo građanstva jeste osnovni uslov kompleksne jednakosti. (Vidi Miller, D. „Complex Equality“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*, str. 207.) Ipak, kao pravo koje treba da bude poopšteno i uzeto na kategorički način, koje podrazumeva potpuni reciprocitet i što istovetniju raspodelu prava i dužnosti, ono ima više dodirnih tačaka sa prostom jednakošću nego sa složenom, što, prema mom mišljenju, ide više u prilog Gutmannovoj no Milleru.

<sup>62</sup> Gutmann, A., „Justice Across Spheres“, str. 111.

<sup>63</sup> „Response“, str. 294.

postoji nikakav kontakt – štaviše, stanja i procesi u tim sferama utiču jedni na druge. Ljudi dele zajedničku istoriju i kulturu, koje određuju i značenja koje pridajemo društvenim dobrima. Posebno mesto pri tome pripada državi, koja predstavlja garanta separacije područja, „branioca socijalne mape.“ Država je „graditelj i čuvar zidova, zaštitnik crkava, univerziteta, porodice itd. od tiranske interferencije.“<sup>64</sup> Ipak, uzimajući u obzir ostale Walzerove spise, ukupna Walzerova intencija nije opravdanje instrumentalne uloge politike. Političko uređenje izraz je istorijskog procesa jednog kolektiva i njegovog kulturalnog razvoja, njegovog zajedničkog života i vrednosnog sistema. Građani brane sebe, svoje moralno samorazumevanje i zajednički način života. Zbog prigovora da omogućuje legitimizaciju tiranskim i autoritarnim režima, Walzer naglašava razliku države od političke zajednice: građani nisu okupljeni u političku zajednicu i nisu politički aktivni da bi branili tiranski režim, nego da bi branili svoj ustoličeni sistem vrednosti.<sup>65</sup> Oni dodeljuju moralni status političkoj zajednici (a tek posredstvom nje i državi) ukoliko ona izražava njihova uvrežena poimanja zajedničkog dobra.

Pravna deliberacija oko individualnih prava i njihove zaštite (Dworkin) i odlučivanje vrhovnog suda kao egzemplara javnog uma (Rawls) nisu, prema Walzeru, niti celokupnost, niti najviši oblik političkog procesa: „Državna politika u demokratiji češće predstavlja rezultat procesa pregovaranja /.../ nego procesa deliberacije.“<sup>66</sup> U postizanju kompromisa usled cenkanja leži veća politička mudrost od donošenja konačne presude. Glasači su više zastupnici identiteta i sistema vrednosti, nego nepristrasna porota ili komitet za izbor kompetentnih službenika. Oni nisu samo racionalne individue, nego i članovi grupe (ili više njih) sa svojim verovanjima i vrednostima. Deliberacija sledi iz prvog, kompromis i cenkanje iz drugog obeležja glasača.

---

<sup>64</sup> Upor. „Liberalism and the Art of Separation“. Nema li Walzer pri tome u vidu jednu specifikovanu državu, odnosno modernu liberalističku „neutralnu“ državu?

<sup>65</sup> O ovome piše Walzer u članku „The Moral Standing of States: A Response to four Critics“.

<sup>66</sup> *Politics and Passion*, str. 97.

Neutralni Walzerov ton sugerira da je reč o obestrašćenom i neutralnom opisu političke prakse, ali je ipak indikativno prećutkivanje opasnosti koje nosi angažovanje oko vrednosti. Walzer ističe da je drugo obeležje – pregovaranje koje proističe iz identiteta glasača – ne samo podesnije, već i moralno više opravdano od deliberacije: „(...) ono šta nam je potrebno nije racionalna saglasnost, nego *modus vivendi*“.<sup>67</sup> Ističući važnost „mobilizacije strasti i interesa“, Walzer inklinira ka angažmanu koji Dahrendorf naziva politika vrednosti, a koja predstavlja predrefleksivnu odbranu identiteta i vrednosti, nasuprot politici programa čiji je cilj nadmetanje oko političkih stavova i rešenja. Određena osoba, ipak, može da bude zastupnik deliberativne demokratije, ujedno smatrajući da ne postoji deliberacija po sebi ili čisti argument i da se učesnici u raspravi ne moraju odreći svojih verovanja i vrednovanja, kulturalne pozadine i privatnih interesa. Zastupnik deliberacije tvrdi samo da politika identiteta jeste (do određene granice) polazište rasprave, ali stvarni cilj jeste pravedna politika koja ne isključuje i ne diskriminiše nijednog pojedinca. Vrednosti partikularne kulturalne ili religijske grupe ne mogu da budu obavezujuće po sve članove jedne političke grupe. Uz to, ekonomski interesi moraju da budu prilagođeni interesima osoba koje su isključene iz ekonomskih procesa, dok dominirajući etnikum mora da prizna etnokulturalna prava i drugim etničkim grupama. Deliberacija se pokazuje kao bolje sredstvo u konstituisanju pravednog poretka nego politika vrednosti.

Pojedini kritičari zastupaju stanovište da kod Walzera zajedništvo kao dobro po sebi odnosi prevagu nad moralnom opravdanošću zajedništva. Moralnost zajednice ne znači amnestiranje nepravednih zajednica, odnosno nije svaki *ethos* vredan zaštite i održanja. Mora se, dakle, postaviti pitanje: „kakva zajednica?“ Bader, ali i drugi kritičari počev od Dworkina, smatraju da primat leži u moralnim zahtevima naspram parikularno-etičkih normi zajednice. Prema Baderovom mišljenju, Walzer traži da na normativnom planu države budu ono što empirijski, tj. istorijski, nikada nisu bile: lingvistički i kulturalno homogeni svetovi zajedničkog značenja, slobodne asocijacije

---

<sup>67</sup> Ibid, str. 104.

zasnovane na neometanoj demokratskoj saglasnosti.<sup>68</sup> Walzer razlikuje liberalne nacionalne države, kao što su Norveška, Francuska ili Holandija, od imigrantskih društava, kakva su SAD. Bader smatra da čak i ova distinkcija nevoljno sadrži ideologiju etnokulturno homogene države, koja je, prema njemu, „teorijska fikcija“, a ne „istorijski realitet“ i ova se kritika Walzera poklapa sa Kymlickinom u knjizi *Liberalism, Community and Culture*. Walzer brani „kolektivni velfer šovinizam“ smatrajući, zajedno sa pojedinim drugim komunitaristima, da partikularni zahtevi zajednice mogu biti „aduti“ nad univerzalnim zahtevom za pravednošću.

Ipak, protiv političkih zajednica kao homogenih govori Walzerovo insistiranje na pluralizmu i multikulturalizmu, nasuprot etničkoj, kulturalnoj ili konfesionalnoj homogenosti. Walzer ne uzima države kao takve kakve nikada nisu bile, tj. kao lingvistički i kulturalno homogene svetove zajedničkog značenja, ili kao potpuno voluntarističke zajednice zasnovane na demokratskom konsenzusu. Naprotiv, Walzer smatra da one takve nisu, da državljanstvo nosi u sebi „prinudu“ torerancije i da će u okviru liberalne države i dalje postojati neliberalne enklave. Ipak, odnosi unutar države, a i između svih zajednica moraju da budu regulisane na osnovu pravednosti i nediskriminacije. Kada Walzer kaže da odustati od države znači odustati od samoodređenja, ovaj iskaz može da se shvati i kao stav da pojedine partikularne zajednice mogu artikulirati svoju svojevrsnost samo u okviru pravedno uređenog institucionalnog poretka.

Iz Walzerovih rasprava mogu se izvući dva razloga zbog čega je politička zajednica jedne nacije i dalje neophodna, odnosno zašto su drugi institucionalni ili običajnosni oblici zajedništva ograničeni. Odgovarajući na Baderove primedbe, Walzer smatra da politička zajednica preko institucionalnih oblika organizovanja, tj. države, nastoji da obezbedi kulturalni opstanak zajednice, da konstituiše politički javni forum, i time formira i proceduralno ispravne moduse u kojima građani odlučuju o redistribuciji dobara, moći, položaja itd.

---

<sup>68</sup> Vidi Bader, V., „Citizenship and Exclusion. Radical Democracy, Community and Justice. Or: What is Wrong with Communitarianism?“ Bader smatra da bi u takvom slučaju nužnosti etničke homogenizacije većina savremenih država „popucale po etničkim šavovima“ na više manjih država.

na njima odgovarajući način. U aspektu u kojem Walzer smatra da je država ne-neutralni regulativ drugih sfera, putem kojeg se njenim zakonima i propisima priznaju posebne zajednice kao ravnopravne, Walzer kao da ipak inklinira ka vrsti argumentacije po kojoj je nacija ujedno i konstituent specifične kulture.<sup>69</sup> Deliberacija u političkom angažmanu i javnost kao forum ujedno i uobličuju, artikulišu kulturu kao javni produkt od značaja za sve stanovnike. Ona je specifična za jednu grupu, ali ujedno prevazilazi uskogrupno određenje, pošto, da bi bila javna i pluralistička, mora da bude inkluzivna.

Drugi Walzerov argument tiče se distribucije dobara, pri čemu je država, pod određenim istorijskim okolnostima, optimalno pogodna za obezbeđivanje pravedne raspodele. Forum političkog odlučivanja koji postoji na nivou države kao medijum artikulacije mnenja osoba koje žive na jednom prostoru, ujedno oblikuje „lojalnost, solidarnost i zajedničku svrhu“ date nacije.<sup>70</sup> Pristalice internacionalne pravedne distribucije previđaju da građani ne bi bili voljni da se odreknu već postojećih prava na nacionalni socijalni program u korist neartikulisane svetske redistribucije. Cilj pravedne redistribucije nije u poricanju solidarnosti koja postoji unutar nacije, već njeno proširivanje. Ovde je ponovo reč o različitim stupnjevima solidarnosti i samog zajedništva unutar subnacionalnih grupa, same nacije i sveta, a ne o njihovoj većoj ili manjoj vrednosti.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Može se primetiti da je Walzerova pozicija dvoznačna, pošto ona, takođe, kao ključan ističe specifikum lokalnog etnokulturalnog poimanja pravednosti, koje ima formativno prvenstvo u odnosu na poimanje sa stanovišta političke zajednice.

<sup>70</sup> Ovaj argument u prilog pravedne i optimalne distribucije ne povlači i drugi deo argumentacije, prema kojem je distribucija, koja vodi računa o najslabijim članovima političke zajednice, najprisutnija u homogenim zapadnim državama, dok je u Americi, kao državi u kojoj postoji rascep između građanstva i etniciteta, socijalna država slabija nego u etnokulturalno homogenim državama. (vidi o tome Walzer, M., „Response to Veit Bader“, *Political Theory*, Vol. 23, Issue 2, May, 1995.) Bader s pravom primećuje da i etnički nehomogene države, kao što je Kanada, jesu socijalne države. Ipak, primer Kanade je specifičan, pošto je reč o etnički nehomogenoj državi, ali jedinstvenoj u prihvatanju etičkih načela građanskog društva.

<sup>71</sup> Ovim je takođe odgovoreno na Baderovu primedbu da je argument o gradualnoj ekstenziji solidarnosti sa nižeg (subnacionalnog i nacionalnog) na supranacionalni nivo sličan starom socijalističkom argumentu da najpre dolazi oslobođenje

Sam Walzer je svestan ograničenja svojih analiza na kulturni sadržaj i društvenu stvarnost kojoj pripada. Stoga on govori o različitosti država, a samim tim i različitim formama lojalnosti i kulturalne privrženosti unutar njih. Razdvajanje etniciteta i građanstva, koje Walzer podržava u Americi, nije podjednako poželjno za ostale nacije, pošto se, recimo, Francuz ne bi složio sa koncepcijom neutralne države, takve koja u normativnom smislu treba da je ravnodušna prema Francuskoj nacionalnoj kulturi. Ono što Francuska brani jeste demokratsko uređenje i građanska prava u odnosu na neliberalne režime, pri čemu ona do razumne mere polaže pravo i na diskriminaciju, isključivost i pritisak u odnosu na zajednice sa antiliberalnim koncepcijama pravde (pravo koje sa moralnog stanovišta ne možemo da poreknemo). S druge strane, međutim, ona polaže i pravo na očuvanje svoga načina života, odgovarajućeg *ethosa* u odnosu na druge liberalne i demokratske režime ili zajednice unutar nje, ali u granicama etičke opravdanosti, pošto sa moralnog stanovišta pravo na vlastitu kulturu imigranata ili izbeglica nije opravdano suzbijati represijom.

Walzer naglašava da su u političkoj zajednici kulturalni elementi, partikularne etičke pozicije, odnosno kontingentni istorijski uslovi od presudnog značaja, da oni određuju njen karakter i daju joj neophodan identitet i partikularni legitimitet. Egalitaristička distribucija dobara, tolerancija manjinskih mišljenja i etičkih koncepcija, institucionalizovana demokratija i pridržavanje osnovnih minimalnih moralnih načela određuju ovu zajednicu kao neizbežno liberalističku, što umanjuje relativizam, ali dovodi u pitanje osoben kulturalni karakter posebnih političkih zajednica. Smisleno je pitanje da li su u tom smislu sve političke zajednice ujedno i liberalne. Ipak, potvrđan odgovor ne znači trivijalnost etičke, istorijske i kulturalne tj.

---

radničke klase, a zatim sloboda žena, nacija, ekološki problemi itd. (Vidi o tome Bader, V., „Reply to Walzer“, *Political Theory*, Vol. 23, Issue 2, May, 1995.) Solidarnost i razdeoba unutar nacije često nije značajnija od nekih globalnih problema, na primer neke prirodne katastrofe koja zahteva hitnu internacionalnu pomoć ili rešavanje problema globalnog zagađenja koje zahteva i *lišavanje* na nacionalnom nivou. Uz to, solidarnost na nižem nivou neophodna je i zbog formativnih svrha: kako biti solidaran sa građaninom druge države ako nemam kapaciteta za saradnju sa svojim sugrađaninom? Odnosno, imam li na to moralno pravo ukoliko nisam voljan da pomognem sugrađaninu?



partikularne komponente političkih zajednica. Konstituisana liberalna zajednica ne podrazumeva da ona ima svoj gotov i konačan oblik, nego da su institucije modelirane prema merilima nepovredivosti i poštovanja svake ličnosti, dok građani poseduju vrline karakteristične za liberalno društvo. Pojedine liberalne zajednice i dalje mogu da uče od drugih liberalizovanih zajednica.<sup>72</sup>

Walzerovo pozivanje na multikulturalnost teži da minimizira značenje države kao refleksa partikularne etike i da otvori mogućnost afirmacije vrednosti pojedinih manjinskih kultura. Naravno, pitanje je u kojoj je meri svaka politička zajednica samobitna i samodovoljna tvorevina, sa distinktnim moralitetom, odnosno da li je, sa moralne tačke gledišta, reč o suštinskim razlikama između dve pravedne političke zajednice. Etika postojeće zajednice (ili etike pojedinih zajednica) determiniše moralitet političke zajednice, no on mora da pretpostavi etnokulturalnu pravednost, odnosno da obezbeđuje pravednost i jednakost između različitih grupa, kao i distributivnu pravednost između njih. To znači da je moralitet političke zajednice ili autnoman, tj. dovoljno olabavljen da bi mogao da deluje prema vlastitom opštem principu pravednosti, ili su etički sistemi na kojima se zasniva dovoljno liberalizovani, sa usvojenim principima nepristrasnosti i međugrupne pravde. Javno dobro političke zajednice je, prema tome, ili nezavisno, ili partikularne zajednice već podrazumevaju valjanost ovog dobra. Sa kultivisanjem građanskih vrlina, vrednosti tolerancije i građanskih i kolektivnih prava, političko uređenje prevazilazi refleks kulture i običajnosti posebnih grupacija unutar jednog političkog prostora. Walzerova je pozicija konzistentna sa shvatanjem države kao separatora sfera pravde i neutralnog garanta prava i pravedne distribucije, no ona je takođe konzistentna i sa drugačijim stanovištem, po kojem država treba da potpomaže date etnokulturne grupe, ujedno ih kultivišući, usmeravajući ih ka prihvatanju liberalnog i tolerantnog društva. Država treba da „prodre“ u neliberalne zajednice čineći ih prihvatljivim za nekonfliktno i nepristrasno političko okruženje.

---

<sup>72</sup> Neke zajednice mogu da budu više tolerantne, neke mogu bolje da reše problem zaštite manjina, neke su uspešnije u zaštiti životne sredine, u nekima je više izražena deliberativna komponenta, a neke imaju bolji sistem socijalne zaštite.

Ove konsekvence problematizuju stanovište prema kojem je postojanje neliberalnih zajednica unutar šire zajednice neophodan test same njene liberalnosti. Tolerancija neliberalnih zajednica, koegzistencija i *modus vivendi* su samo prvi koraci ka punoj liberalnoj političkoj zajednici. U ovim normama se ne iscrpljuje otvorenost i liberalnost ove zajednice. Moralitet i obavezni minimalni moralni kod, koji se ispoljava kao reiterativno-univerzalni, ne dovode u pitanje osebnost i patikularni legitimitet etike određene političke zajednice, ali dovode u sumnju hermeneutički stav da se principi pravednosti inherentni jednom društvu mogu razumeti i kritikovati samo interno. Walzer implicitno podrazumeva poželjnost neidentičnih, mnogostrukih, ali liberalnih zajednica.

Još u svojim najranijim tekstovima Walzer odbija da okarakteriše sve nezapadne kulture i države kao nepravedne, primitivnije i manje vredne oblike društva. On smatra da je i u ovim državama i zajednicama reč o pravednosti i da je uloga analitičara da razabere kakav je njen karakter. Potrebno je da zajednice budu u dovoljnoj meri otvorene, tako da je u njihovom okviru moguća transformacija u liberalnu zajednicu. U pojedinim prilikama, pak, Walzer pred njih stavlja jače normativne zahteve. Tako on može da kaže da su političke zajednice, doduše, liberalne, ali i specifikovane, i da se sama liberalizovanost, tj otvorenost, pluralitet, tolerancija, zaštita osnovnih sloboda itd., javlja kao ključan uslov. Mada Walzer ovu tezu brani nedovoljno intenzivno, u pojedinim prilikama i nekoherentno, reč je o tezi koja je od bitnog značaja po razumevanje moralnog kapaciteta političkih zajednica.

Ove konsekvence problematizuju stanovište prema kojem je postojanje neliberalnih zajednica unutar šire zajednice neophodan test same njene liberalnosti. Tolerancija neliberalnih zajednica, koegzistencija i *modus vivendi* su samo prvi koraci ka punoj liberalnoj političkoj zajednici. U ovim normama se ne iscrpljuje otvorenost i liberalnost ove zajednice. Moralitet i obavezni minimalni moralni kod, koji se ispoljava kao reiterativno-univerzalni, ne dovode u pitanje osebnost i patikularni legitimitet etike određene političke zajednice, ali dovode u sumnju hermeneutički stav da se principi pravednosti inherentni jednom društvu mogu razumeti i kritikovati samo interno. Walzer implicitno podrazumeva poželjnost neidentičnih, mnogostrukih, ali liberalnih zajednica.

Još u svojim najranijim tekstovima Walzer odbija da okarakteriše sve nezapadne kulture i države kao nepravedne, primitivnije i manje vredne oblike društva. On smatra da je i u ovim državama i zajednicama reč o pravednosti i da je uloga analitičara da razabere kakav je njen karakter. Potrebno je da zajednice budu u dovoljnoj meri otvorene, tako da je u njihovom okviru moguća transformacija u liberalnu zajednicu. U pojedinim prilikama, pak, Walzer pred njih stavlja jače normativne zahteve. Tako on može da kaže da su političke zajednice, doduše, liberalne, ali i specifikovane, i da se sama liberalizovanost, tj otvorenost, pluralitet, tolerancija, zaštita osnovnih sloboda itd., javlja kao ključan uslov. Mada Walzer ovu tezu brani nedovoljno intenzivno, u pojedinim prilikama i nekoherentno, reč je o tezi koja je od bitnog značaja po razumevanje moralnog kapaciteta političkih zajednica.

## Republikanski komunitarizam Michaela Sandela

*Donny: „To su bili nacisti, Dude?“*

*Dude: „Oni su nihilisti, čoveče.  
Samo su govorili da ne veruju ni u šta.“*

*Walter: „Kaži šta hoćeš o načelima  
nacional-socijalizma, ali to je bar neki etos.“*

(iz filma „Big Lebowski“ Ethana i Joela Cohena)

### *1. Komunitarizam i granice liberalističkog subjekta*

Po mišljenju kritičara, Sandelova knjiga *Liberalism and the Limits of Justice* predstavlja najtemeljniju kritiku Rawlsove teorije pravde. Ipak, imajući u vidu relevantnost predmeta, meta kritike ovog poglavlja biće Sandelova kasnija koncepcija, koja, kao što ćemo videti, predstavlja reviziju njegove ranije pozicije. Umesno je pitanje da li Sandelova knjiga prestavlja odgovor na novu fazu Rawlsovog stvaralaštva, kao i da li je reč o kritici ili čak napuštanju ranijih Sandelovih stanovišta iz njegove prethodne knjige. Sandel u svojoj drugoj bitnoj knjizi *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* pristupa obuhvatnoj kritici političke koncepcije liberalizma, takođe ulazeći u dijalog sa Rawlsom, ovaj

put sa njegovom kasnijom koncepcijom.<sup>1</sup> Umesto kritike liberalnog sopstva (self), Sandel kritikuje liberalni koncept građanstva, pri čemu nam nudi sociološko-istorijski prikaz slabljenja građanskih motiva iz kulturnog i političkog života Amerike, sve veće dominacije oblika republike koji se zasniva na proceduralizmu umesto na javnom dobru i kultivisanim građanskim vrlinama, i okretanja ka neutralnosti, konzumerizmu i bezobličnoj, visokocentralizovanoj državi preovladavajućoj u savremenom dobu.

U Sandelovoj je kritici reč, pre svega, o obnovi manira javne filozofije, u kojem je cilj politike oblikovanje ili očuvanje javnog dobra. Savremeni politički filozofi su razvijali teorije pravde kao osnove strukture društva, dok su naučnici u oblasti društvenih nauka naglašavali značaj dobro uređenih institucija, koje bi bile pouzdaniji garant sloboda od pretpostavljenog dobro vaspitanog vrlog građanina. Filozofi, sociolozi, politički teoretičari, intelektualci uopšte i sami političari prestali su da se bave klasičnim pitanjima političke teorije, kao što su: šta je društveno ili javno dobro, kakav je karakter dominirajuće „javne filozofije“, kakva vrsta ljudi je poželjna za stabilnu, slobodnu i samoupravnu državu, u kojim je sferama politička participacija neophodna i kako je podstaći. Sandel nastoji da revitalizuje ovu (zaboravljenu) republikansku tradiciju, ujedno težeći da odbaci zastarele i preživеле oblike zajednice i tradicije koje su izgubile trku sa vremenom i protivstavljaju se modernim slobodama.

Kao što je poznato, Sandel u svojim ranijim delima kritikuje liberalističko (pre svega Rawlsovo) poimanje subjekta kao prioritetnog u odnosu na njegove ciljeve i koncepcije dobra, kao i u odnosu na zahteve zajednice. Liberalistički prioritet prava nad dobrom znači, prema Sandelu, da individualna prava ne mogu biti podređena opštem dobru ili blagostanju svih (u tome je liberalizam u opoziciji prema utilitarizmu), dok principi pravde koji specifikuju ova prava ne treba da budu zasnovani na premisama bilo koje određene koncepcije dobrog života (u tome je liberalizam suprotan teleološkoj

---

<sup>1</sup> U ovom tekstu će stoga centralno mesto imati upravo Sandelova knjiga *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Harvard, 1996, ali i kritike ovog dela, ponajviše one sabrane u zborniku *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, ur. Allen, A. And Regan, M., Oxford University Press, Oxford, 1998.

konceptiji morala).<sup>2</sup> Prema Sandelu (koji se, uostalom, oslanja na eksplicitne Rawlsove izjave o vlastitom adaptiranom kantovstvu), supremacija zakona i formalnih regulativnih principa je u srži Kantove etike odbacivanja heteronomno zasnovanih etičkih sistema. Reč je o odbacivanju teorije pravde zasnovane na određenoj koncepciji dobra. Pošto ljudi slede različite zamisli o valjanom životu i imaju ciljeve koji nisu uklopivi u unapred određenu celinu, njihove vrednosti i želje su samo kontingentne, nezasnovane na univerzalno važećim principima. Negirajući empirijske ciljeve i njihovu partikularnu valjanost, Kant osnov prava nalazi u subjektu koji prethodi izabranim ciljevima i koji je zakonodavac i utemeljivač normi u najformalnijem smislu. Pošto su utemeljena apriorno, moralna pravila su nezavisna od socijalnog ili istorijskog iskustva. Ukoliko bi ovo iskustvo determinisalo volju, samim tim ona ne bi bila slobodna. Ukoliko bi društveno-istorijski ciljevi bili pretpostavka ili odrednica na osnovu kojih bi se orijentisali postupci, ovi bi postupci bili heteronomno, a ne autonomno određeni činovi.

Ovakva polazišta liberali transponuju u sferu politike.<sup>3</sup> Postavljen u društvenu situaciju, kantovski subjekt je taj koji odlučuje o vrednostima i ciljevima kojima će se rukovoditi. Njegov izbor i pravo da samostalno odlučuje treba da prethodi postavljenim normama dobrog života, prema tome njegova prava su precedentna u odnosu na društvena dobra. Transcendentalni subjekt postaje „ja“ kao apsolutni suveren, kao nosilac prava nevezan i neobavezan za bilo koju društveno određenu normu. U liberalističkoj vizuri doktrina transcendentalnog subjekta postaje doktrina „nepripadajućeg“ spostva: „nepripadajuće“, tj „nevezano“ sopstvo („The unencumbered self“) pre svega opisuje način na koji smo postavljeni prema stvarima koje imamo, želimo ili koje tražimo. To znači da uvek postoji distinkcija

---

<sup>2</sup> Upor. Sandel, M., „The Procedural Republic and Unencumbered Self“, u: *Twentieth Century Political Theory*, str. 74.

<sup>3</sup> Treba reći da Kant nije verovao u mogućnost politike kao apriorno zasnovane delatnosti. Kao i antropologija, i politika je po Kantu neautonomna sfera u odnosu na etiku, u kojoj se apriorni principi kombinuju sa pragmatičkim strategijama, tako da je upotreba principa uvek već aficirana nužnim partikularno-konkretnim aspektom politike. Kao što je poznato, Kant je smatrao da je moguća čak i republika davola, takva u kojoj bi pojedinci bili rukovođeni samo „spoljašnjim“ pravilima.

između vrednosti koje ja *imam* i osobe koja ja *jesam*.“<sup>4</sup> Pre svih odredbi mojih želja, zahteva, afiniteta ili ambicija nalazi se neosobeno „ja“ koje prethodi svim tim odredbama. Takvo sopstvo je slobodno da po vlastitim principima prihvati ili odbaci sve vrednosne koncepcije, kao i sve društveno odobrene načine delanja. Ono je u stanju da potire sve dužnosti koje slede iz afilijacije prema tim dobrima, tako da prioritet prava uzima prevagu i nad dužnostima. Individuum je slobodan da se priključi bilo kojoj zajednici i može prema sopstvenom htenju da bira – prihvati ili odbaci – obaveze, dužnosti, sve vrste angažmana koje mu odgovaraju. U skladu sa tim, njegov identitet može biti u potpunosti fluidan, odnosno subjekt je u poziciji da po svom nahođenju odabere svoj sopstveni identitet, ciljeve i vrednosti. Sve su koncepcije dobra jednako vredne i jedini uslov koji subjekt mora ispunjavati je pridržavanje principa pravednosti – jedina njegova obaveza je poštovanje prava i obaveza drugih ljudi proisteklih iz njihovog vlastitog samoodređenja.

Nasuprot supstancijalnom transcendentnom subjektu, komunitaristi naglašavaju pun, bogat identitet subjekta, čiji je personalitet „tesno vezan“ za druge osobe, odnosno u konkretnim slučajevima za specifičnu zajednicu, kulturu i društvenu poziciju u kojoj deluje. Pošto je po identitet osobe članstvo u zajednici formativno, a ne kontingentno, i relacije prema zajednici, kao i moralne dužnosti prema drugim članovima zajednice takođe su konstitutivne po identitet ličnosti. Iz ove konstitutivnosti, po Sandelovom mišljenju, proističu značajne etičke implikacije. Privrženost društvenim ciljevima je nešto više no akcidentalni dodatak personaliteta. Odanost porodici, naciji ili republici, prema Sandelu, nisu dužnosti koje sam voljno izabrao kao „prirodne dužnosti“ prema svim ljudskim bićima: „One dopuštaju da nekome dugujem više no što pravda zahteva ili čak dozvoljava, ali ne iz razloga dogovora koji sam sklopio, već zbog onih više ili manje trajnih vezanosti i privrženosti koje, kada se uzmu zajedno, delimično definišu mene kakav jesam.“<sup>5</sup>

U odbranu liberala bi se moglo reći da primarnost sopstva uzimaju u normativnom smislu, a ne ontološkom, smatrajući da, mada je

---

<sup>4</sup> „The Procedural Republic and Unencumbered Self“, str. 76.

<sup>5</sup> Ibid, str. 80.

pojedinaac konstituisan u društvenom sklopu, prava pojedinaca imaju prednost nad heteronomnim zahtevima društva. Sandelu i komunitaristima je na raspolaganju još jedna strategija, a to je tvrdnja da liberalistička koncepcija društva identitetske konstitutivne veze neopravdano tretira kao manje bitne, odnosno da prvenstvo pridaje aktuelnoj realizaciji izbora, stavljajući konstitutivne činioce na sporedni kolosek. U ovom smislu bi se liberalistička greška manje ticala metafizičkog utemeljenja subjekta, a više praktičnih posledica primenjenog liberalističkog koncepta društva.<sup>6</sup> Jedan od pravaca komunitarističke kritike usmerava se ka kritici verovanja – pripisanom liberalističkim filozofima – da je moguće istovremeno dovoditi u pitanje sve društvene, pravne ili etičke norme i time biti nevezan za bilo koju koncepciju dobra. Kao što je teorija o pluralitetu različitih etičkih teorija takođe još jedna teorija, tako se i čin odstupanja od aktuelnih normi odvija na fonu nekog drugog normativnog sklopa ili pozicije. Liberalistički neutralizam se tako pokazuje kao nemoguć projekt, pošto nužno promovise jedan konkretan tip karaktera i uzajamnih odnosa, koji se u socijalnoj aplikaciji pokazuje kao samodestruktivan. Reč je o potiranju sopstvenih etičkih i formativnih osnova, odnosno socijalnih pretpostavki na kojima počiva liberalističko sopstvo.

Komunitaristička kritika, ipak, treba da dokaže kako mogućnost distance nije samo deklarativna. Strogo shvaćena, vezanost za norme sopstvene zajednice znatno više otežava mogućnost uspostavljanja novog identiteta, refleksije vlastite ukorenjenosti i transformacije vlastitih moralnih načela nego postulirani odnos pojedinca sa zajednicom u liberalističkoj teoriji.<sup>7</sup> U ekstremnijem slučaju, osoba

---

<sup>6</sup> Da ranija Taylorova, Ungerova i Sandelova komunitaristička kritika liberalizma kao subjekt-centrirane metafizike, voluntarističke teorije delanja i egoističke etike nije opravdana, kao i da normativni stav o prioritetu spostva nad ciljevima ne povlači „neukorenjenost“ subjekta, ukazali su Kymlicka i Buchanan. Upor. Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1990, poglavlje 6; Kymlicka, W., *Liberalism, Community, and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989, str. 52-53; Buchanan, A. E., „Assessing the Communitarian Critique of Liberalism“, str. 879.

<sup>7</sup> Toga je svestan i sam Sandel kada tvrdi da je čovek samointerpretirajuće biće, no čija je distanca prema sebi i svojoj tradiciji uvek sumnjiva i provizorna, uvek već stacionirana unutar određenog istorijskog prostora. Nasuprot nje stoji ne-samora-zumevajuća i nedeliberativna aistorijska etika liberalizma. Ova je kritika u



može da odbaci norme svoje zajednice, a da ne deluje mimo ikakvih normi. U refleksiji datih privrženosti distanciranost ne mora da označava poziciju „from nowhere“, ili pak „prazno mesto“ koje može da bude ispunjeno bilo kojim sadržajem, makojim vrednosnim sistemom. Liberalistički naglasak stoji na *moćnosti* sagledavanja sebe izvan domena određenih etičkih normi. Pravo na izbor nije samodovoljno, ali je ono od ključne važnosti jer omogućuje pojedincu ostvarenje njegovog dobro zamišljenog života, kao i drugih vrednih etičkih ciljeva. Isticanje socijalne konstitutivnosti pojedinca može da se pretopi u sveobuhvatnu podložnost socijalnim normama, kao i u socijalni i politički majoritarizam.

Sledeći problem u Sandellovoj kritici liberalističkog subjekta bio bi u relaciji konstitutivnosti normi zajednice u individualnom identitetu prema etičkim stavovima osobe. Naime, norme zajednice mogu da se suprotstavljaju mojim moralnim ubeđenjima, tako da je socijalna konstitutivnost u ovom slučaju u napetosti sa moralnim očekivanjima. Mogu, na primer, da se stidim nekih delova istorije svoje nacije i da ih smatram nečasnim i nemoralnim, iako se ne može poreći da su oni integralni delovi ove istorije. Drugo, kada se pridržavam običaja svoje zajednice, recimo kada učestvujem u nekom ritualu, to ne mora da bude ispoljavanje mojih etičkih stavova. Pristustvovanje misi ili salutiranje pri dizanju zastave teško da bismo nazvali moralnim aktima, mada ih neko može smatrati vrednim i značajnim činovima. Pojedini činovi mogu biti prihvaćeni samo zbog toga jer su tradicionalni, no pozivanje na tradiciju predstavljalo bi izuzetno loše opravdanje moralnih normi. U društvu koje bi poštovalo vrednosti pluralizma, konstitutivnost povlači etičke dužnosti tek kroz sagledavanje vlastitog položaja i lično prevrednovanje konstitutivnih normi koje oformljuju moju ličnost. Mada se razlikuje po cilju i svrsi, komunitaristička „dužnost“ može biti u većoj meri kantovski „slepa“ od rawlsovske – ukoliko ova „dužnost“ nije moralno reflektovana. Ova poslednja nadopuna značajna je kao stanovište kasnijeg Sandela kao kritičara „community view“, tj. majoritarizma.

---

mногоčemu nepravdna, pošto je refleksivnost, a takođe i hermeneutika položaja ličnosti u konkretnom društvenom svetu čest (i nezaobilazan) motiv kod liberala koje Sandel kritikuje.

## 2. Američka istorija kao propadanje republikanizma

Neophodno je, ipak, obratiti pažnju na ograničenu vrednost standardnog prigovora da komunitarizam u svom osnovu predstavlja podvođenje individualnih prava pod kolektivna usled naglašavanja presudne vrednosti kolektivnih dobara. Komunitarističko-republikanska pozicija koju zastupa kasniji Sandel ne poriče značaj individualnih sloboda, izbora i samoodređenja kao ključnih etičkih i političkih vrednosti, uz podvlačenje značaja samouprave, autonomnog odlučivanja, javnog dobra, učestvovanja u politici i deliberaciji o zajedničkim vrednostima. Ključna razlika liberalizma i komunitarističkog republikanizma odnosi se na opravdanje, kako teorijsko, tako i političko, ovih osnovnih vrednosti, odnosno reč je o razlici između opravdavanja sloboda na osnovu neutralnosti i relativizma u pogledu vrednosti opšteg dobra s jedne, i opravdavanja na osnovu sadržine samih vrednosti koje se opravdavaju.

U emfatičkom smislu reč je o pitanju samog opstanka liberalnih vrednosti, uključujući i normu neutralnosti, jer lični izbor, neutralnost i dobro koje je isključivo ograničeno na domen privatnosti ne mogu da osiguraju vlastito održanje. Ove vrednosti su ukorenjene u datoj zajednici, i ukoliko lista liberalnih vrednosti isključuje vrednosti konsitativne po opšte dobro, ili ih svodi na derivat iz izbora, tj. manje obavezujući sekundarni proizvod ličnog opredeljenja, u tom slučaju erodira i sama zajednica u kojoj liberalne vrednosti egzistiraju. Drugim rečima, potpora građanskih vrlina i participiranje kod odlučivanja u političkom životu jesu neophodni garanti očuvanja svih sloboda. Ovim činjenicama Sandel nastoji da prida netrivialno značenje ukazujući na dublju povezanost građanskih vrednosti i sloboda sa „javnom filozofijom“.

Neutralizam i proceduralizam su dva osnovna obeležja demokratije u liberalnom društvu. Kada obećava da će politika biti nepristrasna u pogledu posojećih koncepcija dobra u društvu, liberalna teorija poriče relevantnost bilo koje etičke koncepcije za postojeći politički poredak. Ovaj pristup ima za posledicu da liberalna proceduralna republika ne može da osigura slobodu koju je sama obećala,

pošto negira sam formativni aspekt politike.<sup>8</sup> Ona predmet moguće rasprave izrazito sužava, i iza njene prakse ostaje osećaj nezadovoljstva i razočaranja, nepoverenje u institucije, osiromašenje zajedništva, kao i gubitak mogućnosti za samoupravu i samoodređenje. Kantijanstvo i liberalistička javna filozofija ne otkrivaju opšte dobro, već nepristrasan okvir u kojem se stiču uslovi za oblikovanje različitih koncepcija dobra. Proceduralna republika je nesposobna da osigura slobodu koju je obećala, jer njene političke i sudske odluke ne štite određenu praksu, nego princip slobodnog individualnog izbora.<sup>9</sup>

Posledica pobeđe liberalističke politike i prava jeste trijumf privatnosti, odnosno lociranje slobode u privatnu sferu i prepuštanje društva dominaciji ekonomske sile i državnog aparata kroz gubitak sposobnosti za samoupravu u javnoj sferi. Ova privatnost, odnosno nezavisnost pojedinca u izolovanoj sferi, jeste uteha za nestajanje javnosti i gubitak građanske slobode.<sup>10</sup> Voluntaristička koncepcija sopstva i liberalistički neutralizam dovodi do osećanja apatičnosti i utiska da građani nemaju moć da vladaju, upravljaju, što dovodi do pada poverenja u institucije, odnosno do krize legitimiteta države.<sup>11</sup> S druge strane, samouprava znači raspravu sa sugrađanima o dobrom životu i time uobličavanje političke zajednice.

Jedan od ključnih nedostataka liberalizma, prema Sandelu, jeste manjak „formativne politike“ i kultivisanja „navike pripadništva“ (*habits of memership*)<sup>12</sup> i građanskih vrlina neophodnih za samoupravu jedne zajednice, a time i za očuvanje i unapređenje individualnih sloboda. No liberal može da tvrdi a da ne zapadne u nedoslednost, da liberalna država takođe vodi „formativnu politiku“ u smislu kultivisanja građanskih vrlina neophodnih demokratskom društvu.<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> *Democracy's Discontent*, str. 24.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 99-100.

<sup>10</sup> Sandel, M., „Reply to Critics“, u: *Debating Democracy's Discontent*, str. 259.

<sup>11</sup> *Democracy's Discontent*, str. 323.

<sup>12</sup> *Ibid.*, str. 117.

<sup>13</sup> Upor. Moon, J.D., „Review of Democracy's Discontent“, *The Journal of Politics*, Vol. 59, No. 2, May, 1997, str. 588, kao i Okin, S., „Review of Democracy's Discontent“, *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 2, Jun, 1997, str. 441.

Građanska vlast zahteva poštovanje osnovnih liberalnih principa i u tu svrhu članovi zajednice moraju biti sposobni da razumeju i prihvate te principe kao nepristrasne, nediskriminatorne i pravedne. Bez obzira na restriktivnost kultivisanja vrlina na samo one koje se pokazuju kao neophodne po očuvanje građanskog društva, liberalizam u suštini sledi politiku svog navodnog pandana, republikanizma. Stoga je komunitarizmu neophodno da pokaže na deficijenciju liberalizma u konkretnim slučajevima krize liberalne demokratije.

Osim kritike filozofskih i socijalnoteorijskih postavki, Sandel daje jednu „punokrvniju“ kritiku liberalizma, koja se tiče njegovih konkretizovanih normativno-praktičnih konsekvenci. Liberalistička načela su tokom istorije sticala sve više i više uporišta u javnom životu SAD i postala su dominantna obeležja američkog načina života. Uporedo sa promenom u javnoj filozofiji, sa nastankom i razvojem liberalističke političke i društvene misli širio se i krug političkih prava i sloboda, koje su postajale sve bogatije, raznovrsnije i primenljive na sve šire slojeve društva. No posledica zasnivanja političkih sloboda isključivo na primatu prava bila je sve manji uticaj građana na državu, povećanje apatije i odvojenost građana od javnog života usled preferencije privatnih aspiracija nad zajedničkim poduhvatima. Dominacija ideologije individualnih prava prouzrokovala je gubljenje osećaja za javni život – ova teza predstavlja najopštiji okvir gotovo svake komunitarističke kritike liberalizma.

U svojoj skromnijoj formi koja se zasnivala na običajnosnoj demokratiji malih zajednica, liberalna ideja je, međutim, bila jedan od najpozitivnijih formativnih principa američke nacije. Sandel evocira razvoj američke demokratske stranke, koja se oslanjala na male teritorijalne jedinice, njen duh i neposrednu demokratiju u njoj. Njen napredak i ustoličenje liberalizma kao državne ideologije tokom i posle *New Deal*-a imao je za posledicu stapanje individualističke pozicije sa centralizovanom moći u snažnom državnom aparatu. Kada već republikanska vrlina odnegovana u zajednici manjih razmera nije više bila ostvariva u državi gotovo neograničeno slobodnog tržišta i industrijalizacije proširene na celu zemlju, republikanstvo nacionalnih dimenzija postalo je je jedina nada američke demokratije.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> „The Procedural Republic and Unencumbered Self“, str. 81.

No taj projekat, nastao u prvoj polovini dvadesetog veka, doživio je neuspeh tokom njegove druge polovine. Uporedo sa postepenim pomakom od politike zajedničkog dobra ka politici prava, od komunitarne republike ka proceduralnoj, dolazilo je do gubitka smisla za samorazumevanje cele zajednice. U ranoj republikanskoj fazi, demokratija, zajedno sa decentralizovanom i disperziranom moći, poimali su se kao garanti slobode. U drugoj pak fazi došlo je do međusobnog protivstavljanja individualnih sloboda i demokratije: u pokušaju da se izbegne kršenje prava od strane tiranije većine, došlo je do poricanja same ideje opšteg dobra. Preimućstvo je stavljeno na prava kao adute koje koristimo pri svakom pokušaju nametanja većinske volje, stavljajući tako demokratiju i njene institucije na sporedni kolosek interesovanja filozofije politike.<sup>15</sup>

U ovom dubioznom univerzalizmu prava, tj. njegovoj izvan-kontekstualnosti krije se tačka diskontinuiteta između individualnih prava i demokratije, kao i pomak ka orijentaciji na centralizovanu državu. Pošto su ljudska prava neotuđiva i univerzalna i pošto se njima uvek mora davati prednost nad zajedničkim projektima, ona moraju biti zagarantovana na najopštijem nivou. Ako se smatra da lokalna zajednica ne može garantovati potvrđivanje prava, nadležnost se prenosi na centralizovani državni aparat. Politika se tako premešta sa lokalnog nivoa i malih udruženja na sve opštiji nivo, u krajnjoj konsekvenci na državu. Vlast se premešta sa lokalnih izbornika na državne službenike, birokratski i sudski aparat. Pojmovi samoodređenja i autonomije se vezuju za pojedinca, ali ne više i za zajednice i organizacije čiji je on član.

Pretpostavka komunitarističke analize jeste teza da je liberalistička filozofija predstavljala ideološku podlogu ove transformacije ka proceduralnoj demokratiji. Komunitaristi su analizirali eventualne posledice teorije, jednu vrstu dopunskog, naknadnog čitanja tekstova liberala. Mora se, najpre, razlučiti dijagnoza stanja stvari i stavova liberala samih, odnosno praktički i teorijski okvir komunitarističke kritike. Liberal se može složiti sa dijagnozom sadašnjeg stanja u razvijenim zapadnim društvima i teškoćama koje su imanentne

---

<sup>15</sup> Upor. ibid, str. 82.

tom stanju, kao što je gubitak supstancijaliteta zajednice, demokrati-  
ja shvaćena kao puka izborna procedura, nedostatak deliberativno-  
sti, gubitak interesa za politiku i opšte dobro, pritisak za smanjenje  
kompetencija demokratskih institucija itd. Isti liberal može, sa svoje  
strane, tvrditi da je reč o lošoj praksi i odstupanju of deklariranih  
ideja liberalizma i da za to načela liberalizma ne snose odgovornost.  
Na teorijskom nivou, postavlja se pitanje u kojoj meri se kritika  
opravdano odnosi na liberalističku političku filozofiju. Zastupnici  
liberalizma su u mnogim pogledima dopunili, pa čak i revidirali svo-  
ju početnu poziciju „nezainteresovanosti“ za problem zajednice i  
zajedništva. Naknadno čitanje tekstova liberala često otkriva temate  
sa komunitarističkom i republikanskom sadržinom. Što se tiče pre-  
nosa ovlašćenja sa demokratskih institucija na sudsku vlast i državnu  
administraciju, pitanje je u kojoj se meri distribucija moći „prelila“  
sa izbornih na stručne/kompetentne funkcije, a u kojoj je meri reč o  
prihvatljivoj i uravnoteženoj podeli političkih ovlašćenja. Za same  
demokratske institucije veća je opasnost dominacija neformalnih  
interesnih grupa od institucija poput juridičkih tela čija delatnost  
podleže kritici javnosti.<sup>16</sup> Dominacija ovih neformalnih grupa, kao i  
tradicionalnih, a represivnih kolektiviteta, je u situaciji povećane  
„spontane, neposredne demokratije“ u još povoljnijem položaju no  
što bi bila pri stanju veće zakonske kontrole.

No kao što je nepravedna optužba da liberalizam *in toto* nije  
kompatibilan sa republikanskim načelima, isto tako je neprimereno  
tumačenje komunitarizma u antiliberalnom ključu, što se vidi i iz  
Sandelovog isticanja jedne ličnosti kojoj se ne može pripisati antili-  
beralizam. Reč je o Deweyu, koji ukazuje na načine na koji se odri-  
canje od zajedništva pretvara u gubljenje osnovnih sloboda.

Sandel izričito govori o Deweyevoj koncepciji kao o „komuni-  
tarnom liberalizmu“ (communitarian liberalism), naspram liberaliz-  
ma temeljenog na pravima (right-based liberalism), koji dominira u

---

<sup>16</sup> Reč je o institucijama koje ipak prolaze kroz proveru javnog suda, iako je uloga  
javnosti u promeni samih zakona, procedura ili institucija smanjena. O tom pro-  
blemu detaljno raspravlja Dworkin u *Carstvu prava* analizirajući način na koji za-  
jednica utiče na legislativu.

savremeno doba.<sup>17</sup> Prema Deweyu, prava i slobode su neophodni ne zbog toga što omogućuju pojedincima da delaju prema svojevolsno izabranim ciljevima, nego zbog toga što omogućuju slobodnu komunikaciju, deliberaciju i istraživanje, bez čega je nezamisliv javni život. Nasuprot Rortyjevom tumačenju, u kojem se neopravdano Dewey svrstava među liberale savremenog tipa, Dewey nije isključivao iz političke rasprave moralne, filozofske i religijske koncepcije i vrednosti. Osnovni problem američke demokratije nije nedovoljna naglašenost pravde i prava, nego osiromašeni karakter javnog života. Emancipacija od tradicionalnih zajednica je, prema Deweyu, pogrešno izjednačena sa samom slobodom.<sup>18</sup> *Great community*, koju je prizivao Dewey, nije *Great society* iz političkog programa američkih demokrata iz šezdesetih godina. Sandel primećuje da se politika u Americi još od 60-tih do 90-tih godina orijentisala ka *Great society*, a kada se pominjala zajednica, kao u predsedničkim kampanjama Lyndona Johnsona i Waltera Mondalea, mislilo se na *nacionalnu, tj. državnu zajednicu*.<sup>19</sup> Stoga, prema Deweyevim rečima, „sve dok se Veliko društvo poistovećuje sa Velikom zajednicom, javnost ostaje u senci.“<sup>20</sup> Liberalizam Deweyevskog tipa je „robustniji“ i „građanski“ od savremenog, i on počiva na demokratiji koja je više od procedure i većinskog odlučivanja, na demokratiji kao osobenom „načinu života“ koji podstiče raspravu i komunikaciju.

Ovakav „komunitarni liberalizam“ takođe ima drukčija gledišta na problem nejednakosti od egalitarističkog liberalizma. „Politička ekonomija građanstva“, koju Sandel uvodi kao kontrapunkt konzumerističkoj (potrošačkoj) ekonomiji i privredi okrenutoj ka maksimalizaciji efikasnosti bez obzira na društvenu cenu, postavlja pitanje karaktera ekonomije koji bi bio najprijemčiviji za samoupravu i

---

<sup>17</sup> Sandel, M., *Public Philosophy: Essays on Morality and Politics, Public Philosophy: Essays on Morality and Politics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2005, str. 193.

<sup>18</sup> „Reply to Critics“, str. 259.

<sup>19</sup> *Democracy's Discontent*, str. 313. i 339. O *Great Society* Dewey govori u „The Public and its Problems“ (1927), u: *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1985.

<sup>20</sup> Dewey, J., „The Public and Its Problems“, str. 324.

razvitak zajednica. Kao posledica kejnzijanstva i *New Deal*-a, u kojima su se ekonomije transformisale ka konzumerizmu, ovo pitanje karaktera ekonomije biva potpuno zapostavljeno. Velferistički liberalizam prmoviše fer distribuciju i distributivna pravdu zasnovanu na volunтарыstičkoј koncepciji slobode. Država redistribuirala bogatstvo omogućujući pojedincima da izaberu i realizuju način života kakav im odgovara, da postupaju prema vlastitim preferencijama, pri čemu se ne sprovodi vrednovanje ovih načina života, tj. koncepcija dobara, što odgovara postulatu neutralnosti države.

Nasuprot ovome stoji republikanska politička ekonomija građanstva, koja podvlači različite posledice nejednakosti. Umesto velferizma kojem je cilj zadovoljenje osnovnih životnih potreba svih osoba u jednoj državi, republikanska jednakost je kompleksnija, pošto podrazumeva da je cilj redistribucije građanska jednakost. Svi građani bi trebalo da steknu jednake mogućnosti za političku participaciju i odlučivanje. Stoga je prvobitni cilj osmosatnog radnog vremena bio u oslobađanju vremena dovoljnog za edukaciju, organizovanje, informisanje i kompetentno odlučivanje građana. Nejednakost podriiva slobodu zbog iskvarenosti karaktera građana, što vodi ka opadanju umerenosti pripadnika srednje klase, za koje je još Aristotel govorio kao o najboljim građanima, najpodesnijim za autonomno i pravedno upravljanje. Društvu ekstremnih nejednakosti nedostaje „duh prijateljstva“, neophodan po samoupravu građana. U „društvu ekstrema“, slojevi građana žive razdvojenim, posebnim načinom života, pri čemu ne postoji „osećaj za zajedničku sudbinu“ koji samouprava iziskuje.<sup>21</sup>

Duboka ekonomska nejednakost deluje pogubno na republikanstvo na dva načina: prvo, ukoliko postoji veliki broj siromašnih građana, podrazumeva se da su oni lišeni kapaciteta za vaspitanje i formiranje sebe kao građana, da nisu osposobljeni da ravnopravno učestvuju u raspravi oko zajedničkog dobra i da participiraju u samoupravi. Drugo (a što je ključno sa komunitarističkog stanovišta),

---

<sup>21</sup> *Democracy's Discontent*, str. 330-331. Ovaj motiv zajedništva kao „zajedničke sudbine“ („common fate“) nalazimo i kod Rawlsa, Dworkina i Barryja – motiv nevoluntarnog zajedništva nije, dakle, privilegovan samo za komunitarističke kritičare liberalizma.



nejednakost dovodi do socijalne raslojenosti i gubitka osećaja zajedništva, kao i mogućnosti da se pojam „ravnopravnog sugrađanina“ poopšti na sve pripadnike nacije. Pripadnici jedne klase sve više počinju da pripadnike druge klase posmatraju kao neslične, druge i različite od sebe. Država blagostanja, koja bi osiguravala podmirenje osnovnih potreba još uvek ne bi smanjila jaz između klasa, a koji je zapreka za razvoj opštih građanskih vrлина. Čak i kada je pravo na obrazovanje univerzalno, razlike se produbljuju sa uvođenjem privatnog školovanja, pošto ovako vaspitana deca „gube kontakt“ sa onom koja pohađaju javne škole. Osobe koje pripadaju različitim klasama razvijaju drukčiji ukus, navike, shvatanja i potrebe, tako da je formiranje zajedništva građana otežano, ili potpuno onemogućeno.<sup>22</sup>

Ni Rawlsov princip razlike, prema kojem u pravednom društvu korist od nejednakosti treba da imaju osobe u najnepovoljnijem položaju, nije, prema Sandelu, zadovoljavajući. Na mestu gde bi se, prema pretpostavci, u Rawlsovoj teoriji moglo pronaći dovoljno prostora za socijalnost subjekta (odnosno odgovornost subjekata u pogledu na društvenu pravdu), Sandel vidi konsekvencu subjektivističkih pretpostavki same te teorije. Princip razlike je apstrahovan od konkretne situacije, od karaktera posebnih zajednica u društvu, i predstavlja samo neodređeno teorijsko načelo, prema kojem bi drugi, konkretniji odnosi trebalo da se ravnaju. Čak i ako se Rawlsov „maksimin“ princip prihvati kao ustaljeni oblik distribucije, subjekti u takvoj distribuciji moraju biti više upućeni jedni na druge nego u Rawlsovoj shemi. Sandel smatra da prema nacrtu Rawlsovih principa lica prema kojim imam obaveza nisu moji sugrađani ili prijatelji sa kojima delim određeni način života, nego neodređeni „drugi“ utopljen u zahtevima kolektiviteta za apstraktnom egalitarnošću. Rawlsov princip razlike ne može da dosegne reciprocitet, prema kojem ja mogu da očekujem da će drugi postupati na meni sličan način, jer o „apstraktnom“ drugom nemam neophodnu predstavu.

---

<sup>22</sup> Imajući u vidu da se ova diferencijacija često ispoljava i kao razlika između rasnih, etničkih ili kulturalnih grupa, egalitarna politika mora biti „osetljiva na razlike“ koje se ispoljavaju između različitih grupa. Afirmativna akcija i politika multikulturalizma potvrđuju da velferizam i egalitarna politika ne mogu biti čisto liberalne prirode, zastupajući samo prava apstraktnih pojedinaca slobodnih od odrednica grupe, nego moraju biti barem u minimalnoj meri komunitarističke.

Proceduralizam, kao i neutralni pseudoegalitarizam Sandel uzima kao oznaku za liberalizam *in toto*, što je prilično diskutabilno imajući u vidu sve divergencije liberalne misli. Tako Kymlicka pokušava da pokaže da je republikanizam u koliziji sa libertarijanizmom, tj. „desnim“ liberalizmom, ali da je komplementaran sa „levim“ egalitarnim liberalizmom. Kao što je poznato, zajednička tačka oba ova liberalizma jeste stav da država mora da bude neutralna u pogledu obuhvatnih koncepcija dobra koje građani zastupaju i da pojedincima mora dopustiti mogućnost revizije ciljeva. Tačka razdora tiče se redistribucije dobara koja su kontingentna, odnosno koja su proizvod srećnih okolnosti, prirodnih obdarenosti (genetičke lutrije) i slučajnosti položaja u kojem su se pojedinci zatekli. Egalitaristički liberali smatraju da nejednakost koja nije nastala na osnovu izbora ili sposobnosti, nego na osnovu sreće i istorijskog slučaja nije moralno opravdana i zahteva posredovanje i redistribuciju, dok libertarijanci bilo koji državni ili institucionalni zahvat smatraju nelegitimnim i proizvoljnim. Sa odbacivanjem egalitarnosti, libertarijanizam, prema Kymlicki, ni na koji način ne može opravdati zajedništvo, čak i ako želi da prizna njegovu relevantnost, kao što to čini kasni Nozick.<sup>23</sup> Proceduralizam koji kritikuje Sandel ujedno je i protivnik redistribucije i egalitarnosti, a samim tim i ideje da zajednica treba da razvija vrline i običaje koje bi podsticali građane da tragaju za politikom pravedne, ili što pravednije, redistribucije moći i bogatstva.

Egalitaristički liberal će, ipak, smatrati da država ne sme da ugrožava osnovne individualne slobode zarad promovisanja opšteg dobra i zbog toga liberalni principi, kada dolaze u sukob sa opštim republikanskim vrednostima, imaju primat. Uloga napr. građanskih vrlina ili zajedništva procenjuje se s obzirom na intrinzične vrednosti egalitarističkog liberalizma, kao što su personalna autonomija i socijalna pravda. To ipak ne umanjuje značaj ovih republikanskih vrednosti, pošto se može reći da su liberalni principi ostvarivi jedino na fonu zajedništva i građanskih vrlina – poštovanje norme kao što je tolerancija jeste liberalna, ali i građanska vrlina. Osobe su spremnije da se odreknu dela dobara u prilog socijalne pravde ukoliko

<sup>23</sup> Kymlicka, W., „Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends or Enemies?“ u: *Debating Democracy's Discontent*, str. 109-110.

postoji reciprocitet pri kojem bi, u hipotetičkom slučaju, i druge osobe bile spremne da se odreknu tih dobara ako bismo se mi našli u nepovoljnom položaju. Uslov takvog reciprociteta i građanske solidarnosti jeste zajedništvo, odnosno uzajamna povezanost građana zajedničkim normama. Građanski egalitarizam se tako povezuje sa tradicionalnim političkim mišljenjem, koje proističe još od Aristotela, da ljudi sa približno podjednakim stepenom bogatstva „prirodno“ teže da stvore zajedništvo, odnosno da se vrline razvijaju i podstiču samo u društvu približno jednakih osoba. Ovo stanovište ide u prilog tezi da je egalitarizam bitno zajedničko obeležje kako republikanizma, tako i glavnog savremenog toka liberalizma, tako da je pogrešna teza o kauzalnom prvenstvu bilo egalitarizma (egalitarnog liberalizma) prema zajedništvu (republikanizmu), bilo obratno. Kymlicka napominje da do sukoba građanskog republikanizma sa liberalizmom može da dođe, ali da su takve situacije vrlo retke.<sup>24</sup>

Teoretičari liberalizma, stoga, kada pišu o temama kao što su politički identitet, građanstvo ili politička pripadnost, ne previdaju ulogu građanskih vrlina, zajedništva, političkog i kulturalnog identiteta. Postavlja se pitanje u kojoj se meri se Sandelova koncepcija razlikuje od ovog liberalističkog stanovišta. Sam Sandel, međutim, čak i najštedriju liberalističku teoriju građanstva smatra preuskom. Bez obzira na afinitete i moguće simpatije prema egalitarističkom liberalizmu, Sandel ostaje rezervisan prema teorijskoj poziciji koja institucije i društvene norme opravdava i odobrava jedino ukoliko su one proistekle iz nesputane volje pojedinaca, a ne i iz obaveza koje ti pojedinci imaju kao članovi zajednica, volontarnih ili nevoluntarnih. Liberalizmu nedostaje razložna osnova na kojoj bi se odbranili građanske vrednosti i u svojoj nesputanosti liberalizam mora da odobri i fenomene kao što je konzumerizam i ostale načine života koji su okrenuti protiv republikanstva. Prema Sandelu, razlika između egalitarnog liberalizma i republikanizma jeste dublja od one koju sugerije Kymlicka: reč je razlici između dve vizije javnosti i građanstva.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Ibid, str. 121.

<sup>25</sup> Vidi „Reply to Critics“, str. 265. Egalitarizam jeste dodirna tačka Rawsovog i Dworkinovog liberalizma sa republikanizmom, no korisnije je da se tačke razlaza

### 3. Kakav komunitarizam?

Najčešća zamerka koju su kritičari upućivali Sandelu, a za koju se mora reći da je Sandel dao povoda, jeste previđanje parohijalizma, tradicionalizma i autoritarizma porodica, religija, lokalnih zajednica, privrženosti naciji itd. Smatrajući pravdu i nepristrasnost za legitimacijski nedovoljne, Sandel se poziva na benevolentnost, solidarnost, poštovanje, požrtvovanost itd, kao na temelje i kohezione sile političke zajednice. Ovaj Sandelov stav prema komunitarnim odnosima ima poreklo u Humeovom *dictumu* da tamo gde vladaju odnosi poštovanja, poverenja, ljubavi i drugi neformalni odnosi bliskosti, zakon je nepotreban. Paradigma takvih odnosa jeste porodica i u njima potreba za pravdom opada ukoliko napreduje uzajamna benevolentnost. Ovakav model odnosa unutar zajednice jeste u najmanju ruku nerealističan i neodgovarajući za makrosferu, koju karakteriše pluralizam, nejedinstvo i nesaglasnost oko vrednosti u javnoj sferi. Stoga su kritičari s ironijom govorili da Sandel zamišlja društvo kao veliku porodicu, mada bi možda adekvatnije bilo reći: kao veliko susedstvo. U savremenoj perspektivi, pozivati se na porodične odnose kao paradigmatične za čitavo društvo izgleda poprilično naivno, no Sandel pokušava da otkloni kontroverzu kada tvrdi da je ovaj Humeov stav odgovarajući kontrapunkt Rawlsovoj tezi da je „pravda prva vrlina društvenih institucija“. Nasuprot Rawlsu, pravda jeste nedostatan surogat svih vrednosti koje već egzistiraju u manjim zajednicama.

S druge strane, vrhovni američki državni akti – ne samo *Povelja o pravima*, nego i *Deklaracija o nezavisnosti* kao i *Ustav* – koji ustanovljuju neotuđiva prava na život, slobodu i težnju ka sreći, predviđaju mogućnost da lokalne zajednice budu pretnja individualnim slobodama. To znači da bi federalističko uređenje trebalo ne

---

istaknu, a ne zamute, kako želi Kymlicka. Bez obzira na ovu distinkciju, na drugom mestu Sandel govori da je njegova polemika okrenuta protiv lockevskog i kantovskog liberalizma bez egalitarnosti, koji insistira isključivo na jednakim pravima. Vidi „Reply to Critics“, str. 263. Sandelu su neophodne distingvirane i izoštrene pozicije da bi vlastiti egalitaristički republikanizam razlučio od konzervativnog.

samo da omeđi državnu vlast, decentralizuje je i otvori prostor za afirmaciju manjih zajednica, nego i da omogućí pojedincima da sačuvaju svoja prava kada su ona ugrožena od strane državne ili lokalne vlasti. Kako smatra Galston, mada Sandel ispravno uviđa da pokret za građanska prava nije zamisliv bez izrazito republikanskog elementa, on isto tako zanemaruje činjenicu da je izvojevana pobjeda ovog pokreta vodila ka istorijskoj ekspanziji nacionalne države i bitnom smanjenju prerogativa lokalnih vlasti u slučaju regulacije zaštite građanskih prava.<sup>26</sup> Liberalistička zamerka da je lokalizam bigotan i često majoritarno represivan nije bez osnova i one akcije vlade koje imaju za cilj podržavanje zajedničkog građanstva i podsticaj individualnih sloboda, koje su usmerene protiv represivnih lokalnih zajednica (kao i pojedinih građanskih udruženja), mogu biti u potpunosti moralno opravdane.

Sandel smatra da je preorijentacija na garantovanje prava u društvu, tj. na politiku državnog nivoa sa zanemarivanjem vezanosti za lokalnu zajednicu i samoupravu, bitno osiromašila političku participaciju i angažovanje građana u zajedničkom životu i konstituisanju koncepcije dobra iznad privatnih interesa. Male zajednice, prema Tocquevilleu, omogućuju građanima da praktikuju veštinu vladavine u maloj sferi, unutar njihovog dosega. Kao indikativan primer ovog Tocquevilleovog stava Sandel navodi primer građanskog obrazovanja i solidarnosti unutar baptističkih crkvi na jugu Amerike, bez kojih je bio nezamisliv pokret za građanska prava.<sup>27</sup> Isticanje lokalnih udruženja kao primera slobodnog i samoodređujućeg delanja srodno je sa isticanjem sfere nevladinih organizacija u razmatranjima teoretičara civilnog društva, kao što su, na primer, Gellner i rani Keane. Državno-birokratsko regulisanje nije antipod, nego korelat „tržišnog fundamentalizma“ i u njima su interakcije apsorbovane unutar formalizovanog, bezličnog sistema. Umesto da bude „socijalizovan“, pojedinac je u okviru države „anonimizovan“, u okviru tržišta „privatizovan“. Postavljeno kao kontrapunkt preovlađujuće moći države i birokratskog aparata s jedne, i sveprisutnog pritiska

---

<sup>26</sup> Galston, W., „Review of Democracy’s Discontent“, *Ethics*, Vol. 107, No. 3, April, 1997, str. 512.

<sup>27</sup> *Democracy s Discontent*, str. 314.

ekonomske racionalnosti s druge strane, civilno društvo, prema ovim autorima, pruža nišu u kojoj je ispoljavanje slobodnog delanja nezavisno od stega moći, dok, takođe, i samo civilno društvo predstavlja protivtežu centralizovanoj moći i korektiv vlasti.

Funkcija zajednica u Sandelovoj perspektivi je, međutim, kompleksnija od kontrapunkta države i društva u celini, jer je njihova nepobitna uloga u kultivisanju „navika pripadništva“, razboritog odlučivanja i političke participacije građana na nivou republike. Osim pluralizma, participativnosti i deliberacije, Sandel smatra da je osnovno obeležje republikanizma disperzija suvereniteta, odnosno prenos centralizovane vlasti na niže nivoe zajednica. U ovom uređenju dejstvuju fluentne koncepcije dobra u mezosferi, ali sa jasnom republikanskom koncepcijom građanstva koja ih natkriljuje. Status ovakve obuhvatne zajednice drugačiji je od statusa Rawlsove konstrukcije „socijalne unije socijalnih unija“, pošto ona nije niti „neutralni posmatrač“ koji ne dozvoljava uticaj pojedinih koncepcija dobra na politiku, niti je arbitar koji filtrira razložne doktrine od nerazložnih. Ova obuhvatna zajednica, naime, jeste sama konstituisana preko posredujućih zajednica, tako da dobro koje brani obuhvatna politička zajednica počiva na vrednostima koje zastupaju posebne zajednice.

Ovoj Sandelovoj koncepciji može se zameriti na nedoslednosti u lociranju pravog mesta formiranja republikanskih vrednosti, pošto ona ne odgovara na pitanje da li je centralno mesto odgajanja građanskih vrlina sfera civilnog društva – građanska udruženja, manje lokalne institucije, crkva, porodica itd. (kao što su to verovali autori *Federalističkih spisa*), ili je to država sa njenim institucijama i normama obaveznim za sve građane. Kako su kritičari primetili, u delu *Democracy's Discontent* komunitarizam se ne pominje, odnosno vidljivo je Sandelovo pomeranje perspektive od komunitarizma subdržavnih zajednica ka republikanizmu.<sup>28</sup> Sandel je imao u vidu

---

<sup>28</sup> Connolly primećuje pomak kod kasnijeg Sandela od zajednice kao središnjeg toposa i orijentira savremene neliberalne političke filozofije ka republikanskoj poziciji, odnosno (a što je prema Connollyju još značajnije) od isticanja neophodnosti politike zajedničkog dobra ka dosta umerenijem apelu za „javnom filozofijom“. (Connolly, W., „Civic Republicanism and Civic Pluralism: The Silent Struggle of Michael Sandel“, u: *Debating Democracy's Discontent*, str. 169.)

primedbu o netolerantnosti manjih zajednica, ali priznaje da i samo republikanstvo u svojem krajnje rigidnom odliku može da bude, a u toku istorije je često i bilo, ekskluzivističko, netolerantno i sklono fundamentalizmu.<sup>29</sup> Ipak, može se pretpostaviti da adekvatno republikansko uređenje ne mora da sadrži homogenu, fiksiranu teoriju dobra koja bi opravdavala datu političku orijentaciju. Ono bi trebalo da nađe svoj „demokratski, pluralistički izraz“.<sup>30</sup> Sandelovo je mišljenje da bi zajedništvo, koje ne bi bilo Rousseauovsko (koje teži potiranju pojedinačnog individualiteta i grupnih identiteta zarad opšteg građanskog dobra), nego Tocquevilleovsko, izražavalo takve građanske vrednosti u kojima bi se mogli pronaći svi građani kao pojedinci i kao članovi posebnih zajednica i udruženja. Sandel se ne bi složio da bi adekvatna koncepcija dobra mogla biti promovisana na način koji bi ošteto prava manjine koja ne deli tu koncepciju.<sup>31</sup>

U ovom uređenju podstiče se deliberacija o društvenoj pravdi i opštem dobru, pri čemu se podrazumeva da su institucije „otvorene“ prema neophodnim modifikacijama. No, kako kritičari primećuju, kada se republikanska pozicija proširi u ovakvoj meri, postaje nejasna demarkacija koju Sandel želi da napravi prema liberalizmu. Ova pozicija završava u „građanskom liberalizmu“, odnosno takvom koji iz komunitarističkih resursa preuzima kultivisanje građanskih vrlina, neophodnost političke participacije i brigu o zajednici.

Kao što je pomenuto, liberali su zamerali komunitarističkom pristupu da nema odgovor na izazove pluralizma i da protežiranje neke od koncepcija dobra vodi ka parohijalizmu i pritisku na druge koncepcije koje postoje unutar kompleksnog i visokoizdiferenciranog savremenog društva. Sandel, s druge strane, priznaje da pripadnost različitim zajednicama ima za posledicu *kompleksan identitet* pojedinca, pri čemu su komunalne dužnosti u nekim slučajevima međusobno različite, čak i neuskладive. Stoga moralna refleksija i

---

<sup>29</sup> *Democracy s Discontent*, str. 6: „Moja priča ne otkriva zlatno doba u kojem je sa američkom demokratijom sve bilo u redu“.

<sup>30</sup> *Ibid*, str. 321.

<sup>31</sup> Ne mogu se, naravno, izbeći slučajevi kada demokratski donete odluke mogu da budu nametnute manjini koja je „izgubila“ u proceduri odlučivanja. Ovo ne znači da se građanski republikanizam konfrontira sa liberalnim principima, ukoliko su prava manjine konstitucionalno zagarantovana.

politička deliberacija odlučuju kojem od partikularnih identiteta u nekom trenutku treba dati prednost.<sup>32</sup> Republikanski se komunitarizam zasniva na raspravi, tj. racionalnoj diskusiji oko stvari koje se tiču javnih poslova, što podrazumeva političku zajednicu jednakopravnih članova, nasuprot „ortodoksnom“, „autoritarnom“ ili „konzervativnom“ komunitarizmu, koji ističe normativno preimućstvo afektivne vezanosti za zajednicu, tradicionalne norme i isključivu partikularnu moralnu koncepciju.<sup>33</sup> Uvažavajući pluralizam grupa, najbolji odgovor na netoleranciju i „kulturalni rat“, prema republikanskom komunitarističkom shvatanju, nije potiranje identiteta strana u sukobu, nego suočavanje sa ekonomskim i kulturalnim silama koje dovode do erozije građanstva i slabe moć grupa i pojedinaca za autonomijom, samoodređenjem i samoupravom. Trajni cilj republikanske tradicije jeste dovodenje ekonomske moći pod demokratsku odgovornost i snabdevanje muškaraca i žena navikama i dispozicijama koje su im neophodne za samoupravu.<sup>34</sup>

Pošto je homogenost komunitarizma kao teorije problematična, Walzer povodom Sandela razlikuje dve vrste komunitarizma – građanski republikanizam i pluralistički komunitarizam.<sup>35</sup> Dok su kod republikanske verzije komunitarizma osobe objedinjene zajedničkim vrednostima, koncepcijom dobra i jednakim građanskim vrlinama, pluralizam ne postavlja ovako jak zahtev, nego društvo posmatra kao „zajednicu zajednica“. Walzer prizaje da velika snaga Sandelove knjige *Democracy's Discontent* ležu upravo u objedinjavanju ove dve vrste komunitarizma, mada i njena slabost leži u tome što ne uviđa tenziju koja postoji između njih.<sup>36</sup> Stiče se utisak da Sander ne vidi naročitu teškoću u usklađivanju privrženosti građana

---

<sup>32</sup> *Democracy's Discontent*, str. 33.

<sup>33</sup> O ovoj podeli govori Beiner u: *What's the Matter with Liberalism?*, University of California Press, Berkeley, 1992, str. 33-38.

<sup>34</sup> „Reply to Critics“, str. 269.

<sup>35</sup> U ovu drugu vrstu spada multikulturalizam, mada je pluralistički komunitarizam širi i obuhvatniji od samog multikulturalizma, pošto obuhvata i ostala udruženja i zajednice, a ne samo etničke i kulturalne.

<sup>36</sup> Walzer, M., „Living With Difference“, u: *Debating Democracy's Discontent*, str. 143. Walzer, ipak, naglašava sopstveno „suštinsko slaganje“ sa tezama iznetim u Sandelovoj knjizi.



ovim zajednicama različitog nivoa opštosti, odnosno smatra da one mogu biti, a često i jesu, kompatibilne i korelativne.<sup>37</sup>

Walzer i Taylor, sa svoje strane, uviđaju da se ovo usaglašavanje ne odvija tako glatko i da često dolazi do kolizije privrženosti koju osobe imaju prema lokalnoj zajednici ili udruženju i ispunjavanja zahteva prema političkoj zajednici (na ovom mestu ostavljamo po strani posebno osetljiv problem kolizije vrednosti i zahteva unutar i između samih partikularnih zajednica i udruženja). Sandel ne obraća dovoljno pažnje na činjenicu da su dužnosti i identifikacije, koje pojedinci stiču kao pripadnici, recimo, etnokulturne grupe ili verske zajednice, često u nesaglasnosti, pa i u antagonizmu sa njihovim građanskim dužnostima koje imaju kao članovi države.<sup>38</sup>

Ovaj nesklad postaje očigledan kada se republikanstvo i pluralizam posmatraju iz istorijske perspektive. Prema Walzeru, Tocquevilleovski pluralizam, koji ima Sandel u vidu i koji on odobrava, nema mnogo toga zajedničkog sa pluralizmom savremenog američkog društva. U Tocquevilleovo vreme diverzitet se ispoljavao u teritorijalnoj decentralizaciji i federalizaciji, pri čemu je jedina relevantna podela bila između (industrijskog) severa i (agrarnog) juga, pošto indijanci i crnci nisu bili priznati kao ravnopravni građani.<sup>39</sup> Nakon velikog talasa imigracije i nakon priznavanja građanskog statusa svim osobama koje žive u Americi, slika se drastično menja

<sup>37</sup> Napetost između građanskog republikanizma i pluralizma jeste, prema pojedinim kritičarima poput Connollyja, čak i fundamentalnija nego razlika između volontarističkog i neutralnog liberalizma i „angažovanog“ participacijskog republikanizma. Vidi Connollyjev tekst „Civic Republicanism and Civic Pluralism: The Silent Struggle of Michael Sandel“, u: *Debating Democracy's Discontent*.

<sup>38</sup> O tome Galston, W., „Review of Democracy's Discontent“.

<sup>39</sup> Kod ovog autora, na kojeg se Sandel neretko poziva i koga pominje uglavnom u pozitivnom kontekstu, iz građana bi trebalo da budu ekskomunicirani „autohtoni Amerikanci“, crnci i ateisti. Nasuprot Tocquevilleu, Rousseau nipošto nije rasno, etnički ili konfesionalno isključiv. Tocqueville, takođe, presudno mesto u liberalizaciji daje neliberalnim, pa čak i antiliberalnim grupama, kao što je bila tadašnja katolička crkva. Ove se grupe temelje na ‘principu autoriteta’, pomoću kojeg bi građani trebalo pravilno da razumeju svoj interes i liše se uticaja individualizma i materijalizma. Upor. Rutheford, B. R., „Can an Islamic Group Aid Democratization?“, u: *Democratic Community*, ur. Chapman, J., and Shapiro, I., New York University Press, New York, 1993, str. 314, kao i Tocqueville, A. de, *O demokraciji u Americi*, str. 392-394.

usled rasnog, etničkog i kulturalnog pluraliteta. Ove činjenice bi trebalo da unesu dalja preciziranja u sandelovsko određenje republikanizma, pošto njegovi prošli oblici, o kojima nostalgично piše Sandel, nisu i oni koje sam autor zastupa.

Bez obzira na teorijska razilaženja, razlike komunitarista i liberala gotovo da ne postoje na vrednosnom planu, kao, uostalom, i na planu političkih stanovišta. Oko vrednosti tolerancije po savremeno društvo, oko odbrane manjinskih prava, zatim prava homoseksualaca, vrednosti autonomije pojedinaca i grupa i tome slično, postoji konsenzus liberala i većine značajnih komunitarista. U onim slučajevima u kojima se Sandel opredeljuje za jedno od političkih ili vrednosnih stanovišta, njegova opredeljenja se suštinski ne razlikuju od onih koje zastupaju i sami liberali. Pojedini kritičari se stoga pitaju u čemu je svrha ovih analiza ukoliko one dolaze do istovetnih rezultata sa oponentskim, samo na posredan i zaobilazan način.<sup>40</sup>

Kao zadovoljavajuće obrazloženje teorijske neidentičnosti liberalizma i komunitarizma Sandelu bi mogla da posluži razlika u legitimaciji, odnosno prednosti koje ima pozivanje na određenu koncepciju dobra u odnosu na liberalističko *epoché*. Razložna koncepcija dobra pruža jače uporište u moralnom razmatranju i otvara više mogućnosti od skepticizma ili voluntarističkog insistiranja na pravima, takvog kojem nije potrebno dalje obrazloženje sem pozivanja na kontingentne preferencije pojedinca. Drugo je pitanje da li su se, osim ponekih ekstremnih branioca „negativnih sloboda“, ovog doslednog skepticizma držali i sami liberali tokom istorije, i da li se i aktuelni liberalizam zasniva na ovakvom modelu. Na nivou iskustva i konsekvenci, međutim, razlike postaju nebitne ukoliko ne vode ka

---

<sup>40</sup> Upor. Dagger, R., „The Sandelian Republic and the Encumbered Self“, *Review of Politics*, Vol. 61, Issue 2, Spring, 1999. Sandel u odgovoru podvlači da je njegova teorija u koliziji sa kantovskim deontološkim, ali da je kompatibilna sa perfekcionističkim liberalizmom. Upor. Sandel, M., „Liberalism and Republicanism: Friends or Foes? A Reply to Richard Dagger“, *Review of Politics*, Vol. 61, Issue 2, Spring, 1999. Tačka razdora republikanskog komunitarizma i perfekcionizma leži, prema Sandelovom mišljenju, u normativnom sadržaju, no Sandel ne objašnjava koje su to različite normativne pretpostavke između republikanstva i perfekcionizma i da li su one u toj meri relevantne da bi se moglo govoriti o jasno distinktnim pozicijama.

promenjenoj pravnoj ili političkoj aplikaciji, pa se stoga ne vidi zbog čega bi liberalistički pristup bio stigmatizovan kao loš i poguban ako razlika u legitimizaciji nema značajnijih konsekvenci.

Imajući u vidu različita značenja pojma komunitarizma, Sandel ne prihvata etiketu komunitariste, odnosno smatra da ona u određenoj meri vodi u zabludu. Polemika liberala i komunitarista se u pojedinim slučajevima svodi na sukob između onih osoba koje ističu individualne slobode i njihovu univerzalnost i osoba koje naglašavaju primat pripadnosti i smatraju da se vrednosti ne mogu kritikovati izvan konteksta kulture, tradicije i zajednice. Dalje, komunitarizam se često poistovećuje sa primarnošću „mišljenja većine“ i, konsekventno tome, sa majoritarnom demokratijom.<sup>41</sup> „Prioritet dobra nad pravima“, koji je bio jedna od niti vodilja samog Sandela, može se shvatiti na dva načina. Prema prvom, princip pravde derivira svoju moralnu snagu iz vrednosti koje su opšteprihvaćene u određenoj zajednici ili tradiciji. Vrednost zajednice definiše šta je ispravno i pravedno, a šta ne. Ovaj princip se poziva na samu zajednicu i na ideje koje su implicirane, ali nerealizovane u zajedničkom projektu ili tradiciji. Komunitarizam se u pojedinim slučajevima upotrebljava kao oznaka za koncepciju prema kojoj norme zajednice (dakle dominantne norme bilo koje zajednice) imaju prvenstvo u odnosu na prava, odnosno prema kojoj prava počivaju na tim normama tako da nije moguće da budu koncipirana nezavisno od njih. Kako Sandel napominje, ovakvo negiranje primata prava nije branio gotovo nijedan autor, pošto se nije ni dovodilo u pitanje treba li prava da se poštuju ili ne, nego da li su neophodne koncepcije dobra koje bi ih opravdavale i podržavale. Stoga većina liberalističko-komunitarističkih debata, koje su se odnosile na pitanje prvenstva između prava i dobra, promašuju pravi cilj spora.<sup>42</sup>

Drugo shvatanje prioriteta dobra pretpostavlja da principi pravde zavise od njihovih opravdanja na moralnim vrednostima, odnosno intrinzičnim dobrima i svrhama kojima određena prava i principi pravde služe. Nije odlučujuće da su ta dobra odobrena ili sadržana u

---

<sup>41</sup> *Public Philosophy*, str. 254.

<sup>42</sup> Sandel, M., „Political Liberalism: Review of Political Liberalism by John Rawls“, *Harvard Law Review*, Vol. 107, No. 7, 1994, str. 1767.

datim tradicijama zajednica, jer ukoliko prava i dobra shvatimo kao konvencije, gubi se mogućnost njihovog kritičkog sagledavanja. Ovo važi i za slučaj kada postoji više konkurirajućih poimanja dobra unutar jedne tradicije. Sandel pretpostavlja da argumenti u prilog dobra, pravde ili prava koji se pozivaju jedino na kulturalnu prihvaćenost, tradiciju ili običajnosnu praksu gube iz vida najbitniji deo moralnog mišljenja, a to je njegov rasuđujući aspekt. Liberal i komunitarista prave istu grešku: oboje pokušavaju da izbegnu rasuđivanje o sadržaju svrha koje prava podržavaju. Dok se liberal poziva na neotuđiva prava, komunitarista (barem onaj kakvog skicira Sandel) se poziva na nekritičku interpretaciju vrednosti zajednice, takvu koja bi bila interna i odgovarala jedino lokalnim značenjima.

Sandel ne poriče važnost autnomnog izbora, ali poriče da je određena radnja vredna i legitimna samo zbog toga jer je prostekla iz slobodnog izbora. Autonomni izbor podrazumeva alternative, tj. biranje između određenih konstitutivnih mogućnosti. Kao što je već naznačeno, tačka razlaza sa liberalima nije Sandelovo nivelisanje relevantnosti prava, već ideja da prava mogu biti legitimizovana nezavisno od posebne koncepcije dobrog načina života. Nije reč o prednosti individualnih prava, nego je pre reč o njihovom identifikovanju, smislu i opravdanju, kao i o tome da li principi pravde mogu biti neutralni u odnosu na raznolike etičke koncepcije koje postoje i funkcionišu u datom društvu.

Prema tome, značaj rasuđivanja u političko-etičkoj sferi činio bi ključnu razliku Rawlsovog liberalizma i Sandelove pozicije. U metodološkom smislu, između kasnog Rawlsa i potonje Sandelove faze može se uočiti sličnost u okretanju ka političkoj koncepciji. U prvom periodu, Rawls je svoju teoriju pravde zasnivao na Kantovskom subjektu, da bi ovu koncepciju kasnije napustio kao neusklađivu sa političkim liberalizmom. Ono što je preostalo od koncepcije čoveka kod Rawlsa svodi se na političku (odnosno ne-etičku) koncepciju ličnosti. Srodno tome, Sandel u svojoj kasnijoj fazi ne zasniva komunitarizam na koncepciji „pripadajućeg“ ili „ukorenjenog“ sopstva, niti razvija posebnu teoriju takvog sopstva koja bi konkurisala liberalnoj teoriji. Pitanje valjanosti teorije ličnosti (liberalistička vs. komunitaristička koncepcija) potisnuta je u sporedni

plan, dok je u prvom planu pitanje kakav i u kojoj meri je subjekt (ili asocijacija osoba) u stanju da formira, obrazloži, opravda, sledi i brani koncepciju dobra. Takođe, kao što su kasnom Rawlsu od ključne važnosti razložne etičke koncepcije, odnosno zajednice – a to su one koje su uskladive ili koje podržavaju principe pravde – i Sandel se oslanja na „politički kompatibilne“ etičke koncepcije, takve koje potpomazu političko zajedništvo. Kao što se vidi na primeru religije, one su značajne ukoliko imaju značajna etička dejstva, koja se opet odmeravaju u odnosu na njihovu republikansku funkciju.

Već je pomenuto Sandelovo isticanje uticaja religijskih zajednica na ukidanje ropstva i afirmaciju građanske jednakosti i ljudskih prava. Dok liberal smatra da su religiozna ubeđenja vredna poštovanja jer su proizvodi slobodnog i dobrovoljnog izbora, komunitarista poput Sandela smatra da su ona vredna zbog njihovog mesta u dobrom životu, kvaliteta karaktera koji promovišu, navika i dispozicija koje kultivisu dobro građanstvo.<sup>43</sup> Opravdanje religijskih sloboda koje daje Sandel bitno se razlikuje od liberalnog, pošto religijske slobode vrede da budu zaštićene zbog same moralne važnosti i vrednosti same religije.<sup>44</sup> Stoga pravo na religijske slobode iziskuje opravdanje, tj legitimitet koji je produkt moralnog rasuđivanja. Liberalizam smešta religijska ubeđenja u privatna, dok je Sandel protiv razdvajanja građanskog (javnog) identiteta od privatnog, smatrajući da naša politička deliberacija treba da uključi i reflektuje najviše ljudske ciljeve.<sup>45</sup>

U religijskim udruženjima se, takođe, odgaja „duh zajedništva“, kapacitet osoba za udruživanje i komunalno delanje, odnosno vrline i navike neophodne po status kritičkog i odgovornog građanstva.

---

<sup>43</sup> *Public Philosophy*, str. 256. Walzer piše da što su građani aktivniji u partikularnim udruženjima i zajednicama, to su u većoj meri i aktivniji građani republike, što je jedna od ključnih teza komunitarističkih republikanaca. Upor. Walzer, M., „Living With Difference“, u: *Debating Democracy's Discontent*, str. 147. Da ovde nije tek reč o spekulativnoj hipotezi potvrđuju pojedina sociološka istraživanja, kao što je klasično i često citirano delo Verba, S. and Nie, N. H., *Participation in America: Political Democracy and Social Equality*, Harper and Row, New York, 1972.

<sup>44</sup> *Democracy's Discontent*, str. 66.

<sup>45</sup> *Ibid*, str. 322: „Zašto politička deliberacija ne bi trebalo da reflektuje naša najbolja shvatanja najviših ljudskih ciljeva?“

Slobodno ispoljavanje religije može se braniti bilo zbog njene vrednosti po sebi, bilo zbog toga što podržava kvalitete karaktera koji čine dobrog građanina. Sandel ne ulazi u spor da li su religijske vrednosti intrinzične, nego ističe njihov civilni kvalitet, odnosno one osobine koje podržavaju građansko društvo.<sup>46</sup>

Ovakvo poimanje vrednosti i uloge religije u građanskom društvu, ipak, ima i svoju drugu stranu. Sandelovo gledište o funkciji religije se pokazuje kao suviše optimističko. Evropska iskustva sa religijskim pokretima i institucijama su drugačija od američkog, koje je Sandelu pred očima, dok je, recimo, južnoameričko drugačije od oba prethodna. Religijska udruženja može da prati i koegzistencija, nesuprotstavljanje pa i podrška apsolutističkim i tiranskim režimima. Takođe, religijsku praksu može da karakteriše isključivanje drugih oblika udruživanja, koje se dalje manifestuje i kao potiskivanje građanstva, odnosno sukob sa građanskom orijentacijom pojedinaca. Prema tome, pitanje je koliko je ova religijsko-građanska edukacija adekvatna, u kojoj meri je ona građanska, a u kojoj tek usko partikularna, tj. separatno religijska? Stiče se utisak da svaki od komunitarista bira od religije (kao i od svih drugih udruženja i zajednica) one komponente koje mu odgovaraju, zanemarujući one aspekte koji bi mogli biti suprotstavljeni građanstvu i dobro uređenom poretku.

Dalje, Sandelov tretman religije jeste, prema pojedinim kritičarima, isključivo instrumentalne prirode. Njena je svrha iznad svega u doprinosu civilitetu, odnosno razvitku zajedništva i saradnje. Kada govori o ulozi crkve i hrišćanskih organizacija, o afektima i motivaciji koje su te organizacije pobudile u, na primer, pokretu za građanska prava kod Afroamerikanaca, Sandel skreće pozornost na njihove akcije građanske neposlušnosti i njihovu novonastalu građansku svest, odnosno zanemaruje spiritualnost i religijsku suštinu ovih pokreta ističući u prednji plan njihovu sekularnu funkciju.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> *Public Philosophy*, str. 257.

<sup>47</sup> O tome Pangle, Th. L., „The Retrieval of Civic Virtue: A Critical Appreciation of Sandel’s Democracy’s Discontent“, u: *Debating Democracy’s Discontent*, str. 28. Ovaj autor primećuje da Sandel instrumentalizuje sve vrline, odnosno prikazuje ih u njihovoj političkoj funkciji, i na taj način pogrešno interpretira stoike,

Čini se da Sandel u svom pristupu postupa sasvim rawlsovski, podvlačeći one momente kod religioznih pokreta i etičkih učenja koji mogu da posluže kao osnova za zajedničko oblikovanje principa pravde i uređenja sa kojim bi se složile sve druge razložne sveobuhvatne doktrine. Kao što kasni Rawls govori o svom liberalizmu kao o političkom, za razliku od metafizičkog, tako bi se moglo reći da je kod Sandela reč o političko-republikanskom, a ne sveobuhvatnom komunitarizmu.

Očuvanje praksi, odnosno tradicionalnih oblika udruživanja u kojima se kultiviše određeno društveno dobro, na refleksivno-deliberativnom nivou zavisi od inherentne vrednosti koje ta praksa održava. No Sandel se u odbrani nekih praksi, poput homoseksualnih veza, poziva na vrednosti zajedništva, partnerstva i uzajamog poštovanja, odnosno na konstitutivnu praksu samu.<sup>48</sup> U supstantivno-moralnom rasuđivanju oko homoseksualnog partnerstva određena osoba može da se poziva na vrednost prokreacije, druga može da se pozove na individualni izbor, dok treća može, poput Sandela, da smatra ovo partnerstvo za vrednost zbog uzajamnosti koju ono konstituiše i održava. Oko odobravanja takvog oblika odnosa nepohodna je, prema tome, rasprava čiji je cilj pružanje razloga za odobravanje ili osudu. Sandelov stav prema liberalističkom opravdavanju na osnovu slobodne volje jeste dvoznačan. Može se tvrditi da, s jedne strane, liberalizam ne pruža nikakvo opravdanje, nego, diskreditujući celu raspravu oko moralnih pitanja kao neprimerenu i moralno nerazrešivu, sva neslaganja „stavlja u zagrade“ radi postizanja pragmatičkog kompromisa i političke saglasnosti. S druge

---

Machiavellija i Aristotela. Tako vrline slave i srčanosti, koje su ključne za Machiavellija, kao i kosmopolitizam kod stoika i intelektualne moralne vrline (*bios theorethikos*) kod Aristotela, kod Sandela bivaju asimilovane u političke vrline. Sandel polazi od specifičnog slučaja SAD, u čijem je političkom javnom dijalogu izrazit uticaj religije i gde samoorganizovanje za dobrotvorne i druge nevladine akcije potiče u znatnoj meri iz religijskih motiva. Upor. takođe Galston, W. A., „Toward an American Public Philosophy“, u: *Debating Democracy's Discontent*, str. 64, kao i Tushnet, M., „A Public Philosophy for the Professional-Managerial Class“, u istoj knjizi, str. 91.

<sup>48</sup> Upor. Sandel, M., „Moral Argument and Liberal Toleration“, u: *New Communitarian Thinking*, ur. Etzioni, A., University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1995.

strane, liberalizam može da pruži „voluntaristički“ argument da je sloboda izbora vrednost po sebi, odnosno on može da se pozove na svoje principe na supstancijalan način. U tom smislu, on bi prihvatio raspravu sa Sandelom i opravdanje bi zavisilo od snage samih razloga jedne ili druge strane. Tada bi se tražilo rešenje koje je najpoželjnije sa stanovišta političke etike, odnosno republikanstva.

#### 4. *Moralni argument*

Mada priznaje teškoće na koje nailazi pokušaj određenja zajedničkog građanskog dobra u pluralističkim društvima, Sandel smatra da je to određenje nužno kao regulativna idela političke deliberacije. Može se, ipak, postaviti pitanje o tome da li savremenim uslovima odgovara jedna jedinstvena teorija dobra, kao i klasične građanske vrline koje su bile važeće u nekim prošlim epohama i pod sasvim drugačijim društvenim okolnostima.<sup>49</sup> Da bi izbegao tautološki zaključak prema kojem se opravdanja praksi svode na same sebe, Sandel mora prihvatiti da postoje i drugi razlozi za opravdanje određenih prava i sloboda osim na osnovu običajnosti političke zajednice. On to mora da prihvati i zbog toga jer bi davanjem prioriteta jednom dobru ugrozio pretpostavljenu pluralističku strukturu. U suprotnom, komunitarizam bi stao u odbranu monološke zajednice i netolerancije prema drugačijim viđenjima društvenog dobra.

Jedno od rešenja leži u konceptu zajedničkog dobra kao konstrukta, do kojeg se dolazi preko kompromisa, prilagođavanja i „finog podešavanja“ koncepcije koja je bila „izvorna“ i „ne-civilna“. Ponovo se može postaviti pitanje da li Sandel čini otklon, ili samo nadopunjava Rawlsovu teoriju, odnosno da li se ovako pretpostavljena građanska teorija dobra u bitnome razlikuje od društva zasnovanog na liberalističkim principima pravednosti koji su prihvaćeni od strane „razboritih“ zajednica. Vrednosti zajedništva ne moraju da

---

<sup>49</sup> Ovo pitanje postavlja Waldron i odgovara na njega negativno, smatrajući da tradicionalne vrline i vis-à-vis participacija, koje su važile u antičkoj Grčkoj ili u renesansnoj Firenci, ne odgovaraju državi od četvrt milijarde stanovnika. (Waldron, J., „Virtue en Masse“, u: *Debating Democracy's Discontent*, str. 30-35.) Upor. takođe i Pettit, P., „Reworking Sandel's Republicanism“, str. 41, u istoj knjizi.



budu u koliziji sa drugim vrednostima, odnosno one mogu biti, a najčešće i jesu, saglasne sa samim vrednostima liberalizma. Evidentno je da sloboda izbora i lične preferencije – ne samo političke slobode, nego i izbor partnera, zanimanja itd. – same po sebi pretpostavljaju postojanje socijalnog miljea i okruženja, tako da na individualnu slobodu izbora utiču stavovi, karakteri i vrednosti drugih osoba. Suprotan stav da su individualne slobode i pravo na izbor vrednosti čije karakteristike i perspektive važe bez obzira na karakter socijalnog okruženja i zajednička poimanja slobode i prava, nije branio gotovo nijedan teoretičar – liberali jedino tvrde da je zajedništvo izvedena, a ne intrinzična vrednost.

Sa ove Sandelove pozicije, Rawlsovo napuštanje kantovskog sveobuhvatnog liberalizma i pozivanje na ideje implicirane u političkoj kulturi je loše rešenje, jer još više ograničava raspravu. Rawls se ne može pozivati na koncepciju ličnosti implicitnu u, recimo američkoj liberalno-demokratskoj javnoj političkoj kulturi, pošto je moguće da „liberalno sopstvo“ nije opšteprihvaćeno u toj tradiciji. Kao što društvo čine pojedinci i zajednice sa različitim mnenjima o viziji pravednog društva, kao i različitim mišljenjem o tome kojim društvenim vrednostima treba davati preimućstvo, tako je i tradicija sazdana od nekompatibilnih, često oprečnih ideoloških stremljenja. Neodlučivost u pogledu ukorenjenosti jeste upravo srž primedbe koju Sandel upućuje na Rawlsovu adresu. Da bismo sudili o prednostima jedne ili druge opcije prisutne u datoj kulturi, neophodan nam je „*moralni argument*“.<sup>50</sup>

Reč je o argumentu koji se upotrebljavao protiv ranije pozicije samog Sandela. Naime, pojedini kritičari su mu zamerali na nepreciznosti u upotrebi koncepta ukorenjenosti, odnosno da on može da pokriva i skupine koje zastupaju rasizam, homofobiju, itd. Nema razloga da pronacističke demonstrante koji protestuju u gradu Skokie (u velikom broju naseljenom preživelim Jevrejima iz koncentracionih logora), zatim pripadnike Kju-kluks-klana i neprijatelje homoseksualaca ne smatramo „ukorenjenim“ u zajedničku američku kulturalnu i političku tradiciju. Primedba, očigledno, važi ukoliko su sve koncepcije dobra jednakovredne pošto kultivišu i podržavaju

---

<sup>50</sup> *Democracy's Discontent*, str. 103.

zajedništvo. Ovo je stav koji, barem kako se *prima facie* čini, zastupao raniji Sandel, pošto je analizu konkretnih vrednosti i odluka koje one povlače često ostavljao nedovoljno razjašnjenom.

Tražeci „moralni argument“, Sandel pokušava da prevlada neprijatnu konsekvencu nereflektovanog pozitivnog vrednovanja zajedništva.<sup>51</sup> Republikanac bi u odnosu prema pojedinim aspektima tradicije, prema određenim vrednostima i partikularnim tradicijama trebalo da ima odlučno negativan stav i da tvrdi kako nisu sve vrednosti i svaki oblik zajedništva bez obzira na njihov sadržaj, intrinzične vrednosti, odnosno dobra po sebi. Sandel stoga tvrdi: „Ukorenjenost u zajednicu kao takva ne predstavlja dovoljnu osnovu za posebno poštovanje. Određujući projekti i privrženosti mogu da se rasprostiru od vrednih divljenja i herojskih do zaludjujućih i demonskih. Situirano sopstvo može da ispoljava solidarnost i dubinu karaktera, ali i predrasude i ograničena shvatanja.“<sup>52</sup> Drugačije rečeno, ukorenjenost, zajedništvo, ethos i partikularne etičke koncepcije jesu nužni, ali ne i dovoljni uslovi za politički moralitet. Postoje zajednice koje zavređuju poštovanje, ali ne i *posebno* poštovanje, ukoliko ne obezbeđuju kultivisanje „navika pripadništva“ ili članstva u političkoj zajednici, dok, Sandel bi se složio, zavređuju osudu ukoliko promovišu predrasude, govor mržnje, netoleranciju i apsolutno potčinjavanje članstva.

Kada se sumiraju primedbe kritičara kako ranije, tako i kasnije Sandelove koncepcije, ostaju otvorena pitanja: u kojoj meri Sandel

---

<sup>51</sup> Na neophodnost moralne argumentacije ukazuje njegova polemika sa Rortyjem, koji smatra da je za opravdanje jedne politike dovoljno ukazati na njenu praktičku svrhovitost i kulturnoistorijsku proverenost. Kako Rorty tvrdi u svom poznatom spisu „The Priority of Democracy to Philosophy“, u: Rorty, R., *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers (Philosophical Papers, Vol 1)*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1991, demokratija i liberalistička politika nemaju svoje opravdanje u metafizičkim, etičkim, religijskim ili filozofskim stavovima, nego je njihovo uspešno akomodiranje među pojedincima dovoljno za njihovu legitimaciju. Autoritet proceduralne republike proističe iz širokog konsenzusnog prihvatanja koje ona ima među građanima savremenog zapadnog sveta. Prema Sandelu, etička neutralnost i politika zasnovana na slobodi izbora ni izdaleka nisu jednoglasno prihvaćena tradicija modernih demokratskih društava: „Pozivati se na tradiciju Američke slobode znači pozivati se na spor, a ne na konsenzus.“ („Reply to Critics“, str. 258.)

<sup>52</sup> *Public Philosophy*, str. 256-257.

odobrava zajedništvo po sebi, odnosno koje zajednice on odobrava? Da li odobrava zajednice kao takve ili vrednosti koje one promovišu? Bez obzira na isticanje moralnog sadržaja kao jedinog merila legitimiteta, Sandel u pojedinim slučajevima ukazuje i na intrinzičnu vrednost zajedništva,<sup>53</sup> no pri opreznijem tumačenju se ova nesaglasnost može izbeći razlikovanjem prethodno izloženih dvaju nivoa obuhvatnosti. Članstvo u partikularnim zajednicama ima vrednost kao formativno utoliko jer razvija odnose uzajamnosti, zajedništva i kooperacije, i ono bi, barem u načelu, trebalo da institucionalno bude podržavano i podsticano. Reč je o meta-nivou uspostavljanja odnosa uzajamnosti i poverenja i na ovom nivou se zajedništvo može tretirati kao značajno i vredno očuvanja samo po sebi. Na sadržajnom nivou bi, međutim, trebalo voditi računa o karakteru i vrednostima koje zajednice promovišu, tako da ne treba da se podstiču one zajednice, ili bar pojedini njeni vrednosni segmenti, koji su u jasnoj i neposrednoj suprotnosti sa zajedništvom u okviru države, odnosno koje su diskriminatorne i neprijateljski nastrojene prema ne-članovima i čiji vrednosni sistem ne poštuje osnovna ljudska prava i slobode. Naravno, i sami normativi države otvoreni su kritici, odnosno i oni treba, prvo, da imaju „formativni kapacitet“ za vrednosti građanstva, i, drugo, da štite individualne slobode. Normativi su produkti deliberacijsko-istorijskih procesa, i, bez obzira na njihovu apstraktnost i univerzalni oblik, njihovo održanje povezano je sa potporom osnovnih političkih normi od strane građana, udruženja i zajednica.

Samim tim, kolektivna prava, kao i individualna, ne zavređuju *a priori* odbranu. Mora se povući razlika u moralnoj vrednosti između marša neonacista u Skokie-u i marša Martina Lutera Kinga. „Vlada mora da se pridržava koncepcije dobra“<sup>54</sup> i ona mora da podvuče

<sup>53</sup> Mada se ovo glediste uglavnom vezuje za mišljenje ranog Sandela, naglašavanje posebne vrednosti pojedinih oblika zajedništva može se pronaći i u pojedinim kasnijim Sandelovim tekstovima. Tako, polemizirajući sa Pettitom, Sandel daje prednost intrinzičnoj neinstrumentalnoj vrednosti republikanstva nad instrumentalističkim poimanjem republike. Ovo stanovište implicira da republikanstvo ima prioritet bez obzira na sadržaj i svrhe kojima služi. Upor. „Reply to Critics“, str. 261.

<sup>54</sup> *Democracy's Discontent*, str. 90. Isto tako i vrednovanje religije za građanstvo može da varira kako od političkih i društvenih okolnosti, tako i od vrednosti koje promoviše sama konkretna religija. Vidi fusnotu 61, str. 361.

razliku između ova dva slučaja na osnovu njihovih sadržaja, odnosno vrednosti koje ovi pokreti promovišu. Ovo je značajno i s obzirom na kontekst protesta, pošto je takođe bitno da li i na koji način on vređa ili ugrožava datu zajednicu. Tako je marš Martina Lutera Kinga verovatno neprijatan za tradicionalistički, segregacijski orijentisane belce, ali teško da bi se moglo govoriti o njihovoj direktnoj ugroženosti ili povredi osećanja, kao što bi se to moglo reći kod preživelih u Holokaustu kada je reč o maršu neonacista kroz grad Skokie. U slučaju nacističkog marša u Skokie-u, država mora da brani kolektivna prava građana i poštuje njihova moralna osećanja, ali uz vođenje računa o tome o kojim je građanskim ili moralnim vrednostima reč. Kako kaže Sandel, „Razlika se sastoji u sadržaju govora, u prirodi povoda.“<sup>55</sup>

I sam Rawls bi, prema Sandelu, na sadržajnom nivou trebalo da razlikuje osobine, preferencije i interese koje nisu supstancijalne za političke svrhe od onih koje su za tu svrhu od suštinskog značaja.<sup>56</sup> Etičke ideje i religijska uverenja (u svom čisto etičkom, ali ne i spiritualnom smislu), kao i komunalne obaveze derivirane iz različitih oblika pripadništva i privrženosti spadale bi u ovu grupu supstancijalnih osobina. Ove poslednje su, prema Rawlsu, po politički život u istoj meri akcidentalne kao i osobene, idiosinkratične preferencije ličnosti. Rawls, štaviše, nastoji da mogući uticaj supstancijalnih ubeđenja svede na minimum, koji bi se ogledao u podršci principima pravednosti jednog političkog sistema. Dok se u tradicionalističkim društvima politički život poklapa sa socijalnim, odnosno teži da se poklopi sa vrednostima i ubeđenjima partikularne zajednice, politika savremenih pluralističkih društava počiva na dualitetu ličnog, odnosno partikularno-socijalnog identiteta s jedne i javnog, tj. političkog identiteta s druge strane. Ovaj je dualitet neophodan zbog autonomije individuuma, kao i zbog nužnosti odvajanja političkog identiteta od partikularnog ethosa zajednice.

---

<sup>55</sup> Ibid, str. 90. Pojedini kritičari, kao što je Watson, smatraju da je Sandelov nedostatak to što ni na jednom mestu ne razvija koherentno ovu svoju poziciju. O tome Watson, B., „Liberal Communitarianism as a Political Theory“, *Perspectives on Political Science*, Fall 99, Vol 28, 1999.

<sup>56</sup> „Political Liberalism: Review of Political Liberalism by John Rawls“, str. 1773.

Sandel ovo „prihvaćeno“ stanovište podvrgava kritici. Da li je za političke svrhe neophodno „apstrahovati“ ili ostaviti po strani pojedine etičke doktrine zavisi od karaktera i svojstava samih ovih doktrina. Drugo, Rawlsova „činjenica razboritog pluralizma“, koja postoji u društvu i odnosi se na mnoštvo više ili manje sveobuhvatnih doktrina, važi takođe i kod koncepcije pravde. Uopšteno govoreći, prvi prigovor dolazi i od strane autora koji liberalizam razvijaju kao sveobuhvatnu teoriju, u koje spadaju Dworkin i Raz, kao i od strane komunitarista, *inclusive* samog Sandela, kada smatraju da liberalizam u svojoj biti jeste, i da mora da se tretira kao koherentna doktrina. Drugi prigovor oko razložne nesaglasnosti u pogledu pravednosti dolazi sa strane radikalnih pluralista, ali i od predstavnika deliberativne demokratije, koji se sa Rawslom razilaze na pitanju neophodnosti neupitnog konsenzusa oko osnovnih principa pravde, koji ne bi i dalje prolazio kroz proces preispitivanja i refleksije.

Od ova dva već upućivana prigovora Rawslu, za Sandela je važniji, pretpostavljam, sledeći argument: prema ideji javnog uma koja je utemeljena na Rawlsovom političkom liberalizmu, o temeljnim političkim pitanjima i principima pravde jednog uređenja ne može se raspravljati sa pozicija partikularnih etičkih principa. Ovo je, prema Sandelu, preterano isključiv koncept koji može bitno da osiromaši političku debatu i odbaci značajne dimenzije političkog diskursa.<sup>57</sup> Devastiranje i urušavanje formativnog kapaciteta kroz negiranje značaja zajednice, a koje je imanentno liberalističkoj poziciji, vodi ka „praznini“ u legitimizaciji savremenog društva, koja se mora nečim popuniti. U psihološkom smislu, idejna i ideološka praznina koja zjapi u potpunom liberalnom društvu za mnoge pojedince je neizdrživa i ona, prema Sandelu, teži da se popuni netolerantnim ideologijama, poput „moralne većine“ u SAD, odnosno fundamentalističkim religijskim i nacionalističkim pokretima u ostalim zemljama. U nedostatku moralnih pitanja u javnoj sferi, otvara se „etički prostor“ za dogmatske i isključive etike, ili se pažnja javnosti okreće ka „privatnim porocima“ javnih delatnika: senzacionalizam i fundamentalizam „nadiru tamo gde se liberali plaše da uđu.“<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Ibid, str. 1776.

<sup>58</sup> Ibid, str. 1794.

Nasuprot tome, u „deliberativnoj koncepciji“, kakvu prema vlastitim rečima zastupa Sandel, mi uvažavamo moralna, religiozna i ostala relevantna uverenja svojih sugrađana, pokušavajući da ih ubedimo u vrednost i dobre strane naših sopstvenih uverenja, odnosno da učimo od stanovišta drugih osoba. Ovo poštovanje prema tuđim moralnim koncepcijama i spremnost za dijalog i deliberaciju znatno proširuju političku refleksiju u odnosu na javni um kakvog ga koncipira Rawls. Ukoliko se eliminišu etička pitanja, politički život u liberalnom društvu ostaje bez supstancijalne javne deliberacije, naročito u pogledu bazičnih konstitutivnih principa jednog uređenja – osobe lišene mogućnosti da u raspravi upotrebe etičke argumente teško da će raspolagati sredstvima kojima će druge uveriti u ispravnost vlastitih političkih principa. Bez obzira što se zalaže za slobodu govora, Rawlsov politički liberalizam postaje krajnje restriktivan, pošto iz političke deliberacije isključuje brojne argumente kao nelegitimne.<sup>59</sup> Ako nas refleksija ili moralni argument ubedi da je jedno od uverenja – bez obzira na trajno neslaganje političkih aktera – nerazborito sa stanovišta pravednosti, a drugo razborito, zbog čega to isto ne bismo mogli tvrditi za „nepolitičke“ socijalne moralne kontroverze?<sup>60</sup> No Sandel postupa na analogni način ukoliko zaobilazi vanmoralne i vanetičke komponente iz rasprave, kao što je, na primer, spiritualna komponenta, argument opšteg metafizičkog poretka, ili libertarijanski koncept sopstva. Religija i verska udruženja, istopolni brakovi, lokalne zajednice – sve ove asocijacije Sandel sagledava sa njihove instrumentalne strane. Iako sam tvrdi da je neophodno da etičke koncepcije i oblike udruživanja tumačimo kao integralne celine, vrednosti proistekle iz udruživanja jesu one etičke posledice koje interesuju samog Sandela. Ponovo se vraćamo na neophodnost apstrahovanja od pojedinih sadržaja radi konstituisanja integralno političke koncepcije zajednice.

Ključni značaj moralnog rasuđivanja Sandel ilustruje primerom već pomenutih protesta sa dijametralno različitom moralnom konotacijom. Ako je marš neonacista u Skokie-u trebalo da bude zabranjen, zašto je dozvoljeno marširanje crncima i borcima za ravno-

---

<sup>59</sup> Ibid, str. 1789.

<sup>60</sup> Ibid, str. 1786. i 1788.

pravnost u južnim državama 60-tih? Kao što je pomenuto, razlog tome su različiti sadržaji, odnosno motivi demonstracija, pri čemu je neophodno rasuđivanje o moralnim vrednostima jednog i drugog marša. Sandel smatra da u teškim slučajevima sudija ne može da primeni pravno pravilo apstrahujući moralnu svrhu koja stoji iza ovih postupaka i koja ih legitimizuje. Sudija Johnson, koji je dozvolio marš Martina Luthera Kinga od Selma do Montgomeryja u Alabami, oslanjao se na moralnu važnost ovog marša kada je odbacio tužbu zbog ometanja saobraćaja i slobode kretanja ljudi, kao i zbog opasnosti od izazivanja rasnih nereda. Država treba da kontroliše prohodnost autoputeva i da obezbeđuje mir građanima, ali u ovom slučaju raspon prava da se okuplja, maršira i demonstrira na autoputevima treba da bude sameren sa enormnošću nepravde protiv koje je marš usmeren. Stoga je sudija dozvolio marš, ali ne sa stanovišta sadržinski neutralne presude, već supstantivnog moralnog rasuđivanja koje promovise određene ciljeve.<sup>61</sup>

Moglo bi se reći da ovde nije reč samo o sukobu dva prava – prava na slobodu kretanja i prava na demonstracije – sukobu koji bi se, uostalom, mogao pokazati kao neodlučiv. Reč je o koliziji dve vrste dobra: privremena prohodnost puteva je manje dobro no što je to građanska ravnopravnost i sa tog stanovišta sudija može da razluči koji slučaj ima prioritet. Bez sumnje, Sandelovi primeri su pažljivo i srećno izabrani. S druge strane, reč je o „teškim slučajevima“, koji zahtevaju moralno angažovanje pravosuđa i u kojima jednako proceduralno tretiranje može da nanese nejednake moralne konsekvence. Kod drugih pravnih odluka, u kojima preovlađuju manje etičke dileme, nema potrebe za posezanjem za moralnim argumentima, nego su primerena sama proceduralna rešenja. Drugim rečima, pojedine običajnosne norme nisu (politički) izazovne, a pojedini drugi elementi etičkih i religijskih normi mogu biti toliko jasno represivni i isključivi prema članovima, ne-članovima i drugim grupama da se rasprava pokazuje kao izlišna.

Sledeći primer protiv liberalističke neutralnosti odnosi se na spor iz perioda pre početka građanskog rata, na debatu između

---

<sup>61</sup> *Democracy's Discontent*, str. 90; *Public Philosophy*, str. 259.

Stephena Douglasa i Abrahama Lincolna, u kojoj je, prema Sandelu, Douglas zastupnik koncepcije liberalnog neutralizma naspram Lincolnovog „etički nastrojenog“ stanovišta.<sup>62</sup> Radi postizanja političkog konsenzusa oko konstitutivnih principa država treba, prema Douglasu, da „stavi u zagrade“ pitanja koja su kontroverzna u jednom društvu, a to je svojevremeno bilo pitanje ropstva, i odluku oko dopuštanja ili zabrane ropstva prepusti volji lokalnih vlada. Kao što je liberalistička odbrana prava na abortus zasnovana na individualnom pravu na slobodan izbor, tj. na isključivanju supstancijalnih moralnih razmatranja, tako je u Douglasovoj odbrani ropstva sadržano apstrahovanje od ključnih moralnih koncepcija i afirmisano kolektivno-većinsko ili teritorijalno pravo na slobodno odlučivanje. Nasuprot Douglasovom, Lincolново stanovište se oslanja na temeljne moralne principe, odnosno suprotstavlja se „stavljanju u zagrade“ moralnih kontroverzi. Kada današnji rawlsovski liberal razmatra ropstvo, on je nekonzistentan, jer odbranu osnovnih ljudskih prava mora da opravda određenom koncepcijom dobra, pravde ili ličnosti, što se kosi sa proklamovanim apstrahovanjem od partikularnih etičkih, religijskih, filozofskih, antropoloških itd. koncepcija.<sup>63</sup> Kada, s druge strane, ovaj liberalizam kritikuje ropstvo pozivajući se na pravednost impliciranu u političkoj kulturi, proizilazi da on to nije bio u stanju da učini pre sto pedeset godina, kada ova pravednost nije bila većinski prihvaćena vrednost.

Po svemu sudeći, ovako ekstremnu odbranu principa neutralnosti nije zastupao nijedan liberal. Liberalizam polazi od neotuđivosti individualnih prava, tako da je ropstvo tj. lišavanje slobode za neke od članova političke zajednice u suprotnosti sa liberalnim načelima. Deliberacija o osnovnim konstitutivnim principima države je bez

---

<sup>62</sup> „Political Liberalism: Review of Political Liberalism by John Rawls“, str. 1778-1779; *Democracy's Discontent*, str. 22-23. Još jedan primer koji Sandel uvodi jeste „stavljanje u zagrade“ Darwinove teorije kao moralno kontroverzne i njeno izjednačavanje sa kreacionizmom u školskom programu Američke države Arkanzas. Sandel izvlači podjednake zaključke kao i oko spora Douglas-Lincoln: promovisanje darvinizma nije neutralno, nego se neutralno drži prosvetni savet Arkanzasa. Vidi o tome *Democracy's Discontent*, str. 59.

<sup>63</sup> „Political Liberalism: Review of Political Liberalism by John Rawls“, str. 1780-1781.



sumnje neophodna i neutralizam je u ovom konkretnom slučaju poguban. Ipak, ne izgleda sasvim verodostojno teza kako Rawls i ostali liberali prihvataju da pitanja ličnih sloboda i bazične strukture društva treba da budu izostavljena iz rasprave, „stavljena u zagrade“ zarad postizanja najveće neutralnosti. Država mora da sprečava nametanje nekog posebnog načina života kao opšteobavezujućeg za sve građane, ali ujedno mora da traži principe pravednosti koji bi bili prihvaćeni kao pravedni od strane svih, odnosno, preciznije, koje nijedan od članova ne bi mogao razložno da odbaci.<sup>64</sup>

Izložena na Sandelov način, aporetika neutralističkog liberalizma i republikanskog komunitarizma izgleda neodlučivo, tako da su bila neophodna dalja razjašnjenja, koja bi se usmerila na moguće tačke spora. U diskusiji je, naime, problematično pitanje na koji način etičke teorije ulaze u moralnu osnovu društva, što povlači pitanje odnosa partikularnih poimanja dobra sa političkom, tj. republikanskom koncepcijom – tako se ova rasprava pokazuje i kao spor oko odnosa partikularnih zajednica i obuhvatne političke zajednice. Čini se da bi Sandel trebalo da prihvati da postoje etički i kulturni sadržaji koji su konstitutivni po specifični ethos, ali koji su politički irelevantni. Ovi sadržaji mogu biti od izuzetnog značaja po pojedinca i zajednicu, odnosno mogu da budu njihove identitetske odredbe, a da u isti mah nemaju neposredan politički značaj. U tom smislu bi liberalna neutralnost bila odbranjiva, pošto bi svaka državno-politička ili šire socijalna intervencija (odnosno tretiranje ovih sadržaja kao političkih) bila nelegitimna.

S druge strane, ovi limiti intervencije su i sami proizvod istorijskog razvoja, odnosno deliberacije i konkretnih emancipatorskih sukobljavanja a ne norme ljudskih prava koje prevazilaze vremenska i prostorna ograničenja. Sandel je u pravu kada upozorava da liberalna neutralnost koja bi se prenela na supstancijalna moralna pitanja

---

<sup>64</sup> Upor. Moon, J. D., „Review of Democracy’s Discontent“, 587. Može se primetiti da je upravo republikanski model, prema kojem lokalne zajednice treba da poseduju visoki stepen autonomije i mogućnost samoodređenja, uskladiv sa preferiranjem ropstva u pojedinim državama. Ipak, republikanski model ne mora princip samoodređenja grupe preuzeti kao apsolutno prioritetan, pošto on može biti limitiran individualnim pravom na samoopredeljenje i drugim individualnim pravima bez kojih je zamisao opšteg dobra defektna.

jednog društva onemogućava relevantno političko raspravljnje. Po dobro uređeni poredak neizbežna je etička rasprava oko „moralnog jezgra“ liberalnog društva, odnosno rasprava oko određenja liberalnog moraliteta kao takvog. Uz to, ova etička rasprava jeste višeslojnija, sadržajnije i kompleksnija od one koja se temelji isključivo na odbrani individualnih prava.

## Macintyre o identitetu etike i politike

*„A to je i narav onoga što je nepristrano: popravak zakona ondje gdje je što god propustio zbog svoje općenitosti. I to je i razlog zašto se sve ne određuje zakonom, jer je o nekim stvarima nemoguće postaviti zakon (...).“*

Aristotel, *Nikomahova etika*

### *1. Macintyreova etička polazišta: kontekstualnost, praksa, kooperativne vrline*

U korpusu komunitarističkih kritičara liberalizma, MacIntyre se pokazuje kao najdosledniji i najsveobuhvatniji, mada uporno odbija svako svrstavanje u red komunitarista. Njegova doslednost se ogleda u poimanju ličnosti kao osobe sa kontekstualizovanim socijalnim identitetom (naspram „atomizovane“ individue sa njenim samoizborom identiteta), shvatanju moraliteta kao neodvojivog od partikularne etike i sa njom povezanom koncepcijom dobra i vrline kao središta predmeta etike (naspram pseudouniverzalnosti liberalističkog morala, moralnih pravila i etičke neutralnosti), kao i u isticanju manjih zajednica kao osnove moralnog razvoja i održanja dobro uređenog društva (naspram protežiranja uloge države i pravnog sistema kao najviše regulatorne instance). Na metodološkom nivou, dosledno komunitarističko istraživanje razlikovaće se od specijalizovane analize društva, političkog života i etike. Reč je pre o sintezi koja

obuhvata više oblasti, orijentaciji ka integralnom tumačenju etike, socijalne teorije i filozofije politike, tako da je komunitarističku kritiku teško svrstati u jednu zasebnu disciplinarnu nišu. MacIntyreovo delo je najreprezentativniji primer ove teorijske kompleksnosti, u kojoj je etika nerazlučivo vezana za socijalnu teoriju, a identitet ličnosti za zajednicu u kojoj dela, tako da je etičko postupanje na posredan način ujedno i političko delanje.

Pošto je reč o obuhvatnom projektu „dekonstruisanja“ celokupnog post-aristotelovskog, tj. post-tomističkog moralnog mišljenja, logično je da će sama MacIntyreova kritika biti temeljna. Kritika liberalizma kod MacIntyreya je uvek već kritika liberalističke etike (i *vice versa*), i to kako postulata jedne posebne filozofske discipline, tako i *ethosa* savremenog individualističkog društva. Već u knjizi *Kratka istorija etike* MacIntyre uviđa da je etika u krizi i da se njene teškoće mogu otkloniti jedino radikalno drugačijim pristupom, a nikako ne kritikom na tragu njenih modernih pretpostavki. Uz to, jedna od ključnih greški kako etike, tako i politike jeste separacija ovih sfera u modernom dobu, pri kojoj su etička pravila pre stvar izbora nego deliberativnog opredeljenja, dok je politička sfera imoralno područje vladavine, manipulacije i borbe za nadmoć. Rekonceptualizacija etike i ponovno uvođenje politike u sferu racionalnog etičkog raspravljanja postavljaju se kao urgentni zadaci našeg vremena.

Jedan od osnovnih uvida MacIntyreove etičke pozicije jeste stav da ne postoji moralnost koja ujedno nije moralitet neke određene zajednice, takva koja bi bila samostalna u odnosu na opšte dobro konkretne zajednice. Postoji moralitet Atine iz petog veka pre naše ere, kao i moralitet zapadnih društava s kraja dvadesetog veka, no oni ne postoje kao takvi, pošto ne postoji ni moral odvojen od društvenih normi, tj. etike i *ethosa* u kojem je nastao. Nasuprot ovome, moderna filozofija postupa tako što počinje od kraja, od konstituisanih racionalno-moralnih bića, od deriviranja osnovnih moralnih principa putem apstrahovanja i izolacije od socijalne prakse.<sup>1</sup> Još od njegovih ranih radova, kod MacIntyreya je dominantno shvatanje da ne postoji moralitet za racionalna bića kao takva, nego je morali-

---

<sup>1</sup> MacIntyre, A., „An Interview with Giovanna Borradori“, str. 258. u: *The MacIntyre Reader*, ur. Knight, K., Polity Press, Cambridge, 1998.

tet uvek već moralitet ljudskih bića, koja ga praktikuju na određeni način, u izvesnom vremenu i na konkretnom mestu, u posebnom socijalnom okruženju.

Opšte ili zajedničko dobro vezano je za sopstvenu artikulaciju, odnosno za praksu koja ga konstituiše. U njegovoj najpoznatijoj knjizi *After Virtue* MacIntyre praksu određuje kao kooperativnu ljudsku aktivnost u kojoj je dobro interno povezano sa tom aktivnošću i koja teži da dosegne standarde izvrsnosti.<sup>2</sup> Interna dobra su ona koja su svojstvena jedino datoj praksi i koja nisu samo kontingentno povezana sa njom, kao što je to novac, položaj ili status. Ova poslednja dobra jesu eksterna u odnosu na praksu i oko njih se odvija igra sa nultim zbirom. Osobina političke prakse kao interne, barem kao projektovanog ideala, jeste ishod u kojem niko nije na gubitku, odnosno njen rezultat je „opšte dobro“, koje je ostvarivo u najvećoj dostupnoj meri i uz participaciju najvećeg broja zainteresovanih osoba.

Prakse nemaju samo regulativnu svrhu i određivanje granice moralno dozvoljenog ponašanja, kao što to imaju moralna pravila, nego je njihova svrha supstantivna, tj. određivanje cilja delanja, ostvarenje određenog telosa. Dobro pojedinca nerazlučivo je od dobra zajednice i, mada osoba treba da bude kritična prema etičkom supstratu vlastite zajednice, poreklo, podsticaj i cilj moralnog delanja tog pojedinca su uvek društveno intencionalni, usmereni ka ostvarenju unutar same zajednice. Pored povezivanja pojedinačne i posebne svrhe, u ovim se praksama održava narativno jedinstvo kako pojedinčeve personalne istorije, tako i tradicijskog kontinuuma društva. Teorija čiji je predmet etička praksa i sama mora da bude istorijski-hermeneutički pozicionirana. S druge strane, u svojoj sopstvenoj naraciji ona ima posla sa različitim inkompatibilnim etičkim i političkim teorijama i tradicijama, stoga etičko mišljenje mora da bude ujedno i kontekstualno-imanentno, i racionalno-transcendentno. Progres u etičkoj misli podrazumeva upravo formiranje obuhvat-

---

<sup>2</sup> MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, In, 1984. (u daljem tekstu: AV), str. 187. Prema često navodenoj MacIntyreovoj definiciji, praksa je „koherentni i kompleksni oblik društveno ustanovljene kooperativne ljudske aktivnosti kroz koju se ostvaruje dobro interno ovoj aktivnosti, u pravcu pokušaja dostizanja standarda izvrsnosti, ljudskih koncepcija ciljeva i dobara i njihovog sistematskog proširivanja“. (AV, str. 175.)

nije teorije, koja bi prevazilazila ograničenja date situacije, ali koja bi opet bila utemeljena u novom društvenom kontekstu. Kasni MacIntyre smatra da je našao upravo takvo teorijsko stanovište – nadmoćno u odnosu na modernu etiku – najpre u Aristotelovoj etici, posle u tomizmu.

Kritika se, prema tome, pokazuje kao nezaobilazna, pošto loše prakse treba da budu napuštene, što povlači da vrline i moralno delanje ne moraju da budu ograničene na samo jedne društvene uloge sa datim komunalnim kontekstima. Drugim rečima, privrženost osobe zajednici treba da bude dovoljno racionalno prihvaćena da bi osoba mogla da sagleda moralne nesavršenosti date etike. Tako MacIntyre odbacuje kulturalno ograničeni, a ujedno i „aistorijski“, aristotelovski koncept čoveka kao političke životinje, koji isključuje robove i žene iz kruga ravnopravnih i razboritih bića, tj. građana.<sup>3</sup> Stoga je MacIntyreu neophodno podvući distinkciju između neutralističke – subjektivističke etike i etike kontekstne distanciranosti.

U tradicionalnom aristotelovskom mišljenju, koje ne razlučuje etičke standarde od moralnih pravila, smatralo se da treba da obratimo pažnju na vrline kako bismo razumeli funkciju i autoritet morala. Moderno zasnivanje morala na odvojenosti od zajedničkog shvatanja dobra, na aistoričnosti i akontekstualnosti, na težnji da se pronađu i formulišu vanvremenska i univerzalno važeća moralna pravila, dovelo je do primarnosti pravila u novovekovnom mišljenju.<sup>4</sup> Pojmovi vrline, zasluge, dužnosti, koji imaju svoj socijalni korelat u javno prihvaćenim kriterijumima izvrsnosti, postepeno su se gubili iz vidokruga i postajali arhaičan reziduum u etici.

Vraćajući se aristotelovskoj poziciji, u poglavlju 9 *After Virtue* MacIntyre suprotstavlja etiku pravila i etiku vrline, ali ne na način prema kojem su vrline i pravila međusobno isključivi. Naime, pravila ne mogu biti dedukovana nezavisno od svrhe koju ljudska bića postižu, odnosno ona su zavisna od partikularnih komunalnih koncepcija dobra. Cilj pedagoške veštine jeste razvijanje sposobnosti za činjenje opšteg dobra, odnosno ona nas podučava da moje dobro nije različito od tvoga i od dobra drugih članova zajednice: „Ne postoji

---

<sup>3</sup> AV, str. 159.

<sup>4</sup> AV, str. 119.

težnja za mojim dobrom koja bi bila nužno antagonistička tvojoj težnji za postizanjem tvog dobra, pošto dobro samo nije niti posebno moje niti posebno tvoje – dobro nije privatno vlasništvo.“<sup>5</sup> MacIntyre ovo svoje shvatanje povezuje sa Aristotelovom koncepcijom prijateljstva, a koje je fundamentalno za ljudske odnose. U osnovi postojanja prijateljstva nalazi se zajedničko, odnosno kooperativno, a ne kompetitivno dobro. Ovo ne znači da postoji unapred ustanovljena kategorizacija dobara i vrednosti: na primeru pluralizma u antici, kao i normativnog i interpretativnog pluralizma u srednjovekovnoj filozofiji, može se pokazati višeglasnost čak i u tradicionalnim „statičkim“ i „konzervativnim“ socijalno-etičkim paradigmatama.

No pluralizam kod antičkih ljudi nije novovekovni pluralizam uverenja, među kojima ne postoji poredak i koje imaju jednaki status. Prema Platonu, Sofoklu, Aristotelu postoji objektivni moralni poredak i sukob između vrednosti se ne razrešava bilo odbacivanjem manje vrednih dobara, bilo preformulisanjem ličnih preferencija. Sukob dužnosti nije sukob ličnih izbora. Grčka tragedija se odvija na fonu sukoba istovrednih dužnosti, pri čemu je, kako MacIntyre naglašava, „upravo individuum sa njegovom/njenom ulogom, reprezentujući njegovu ili njenu zajednicu, taj koji je u epu dramatična figura.“<sup>6</sup> Shodno tome, bilo koja teorija, koncepcija ili svetonazor koji bi preferirao nekonfliktnost (MacIntyre kao takve smatra Burkeovu koncepciju i konzervativizam uošte) izgubio bi sposobnost za adekvatan odgovor na nove probleme. Liberalistička etika, s druge strane, insistira na konfliktnosti i nesaglasnosti između različitih koncepcija dobra, ali samu raspravu ujedno ili potiskuje, ili je lišava sadržaja, držeći da je i sama objektivna vrednost dobra duboko sporna kategorija.

Kooperativne vrline karakteristične za starogrčki polis su, što je razumljivo, *građanske* vrline okrenute ka uzajamnoj vezi i saradnji građana. MacIntyre smatra da postoji permanentna zabluda u pogledu jedinstva grčke etike. Postoje, naime, više nesaglasnih, neistovetnih etičkih koncepcija, kao što su napr. sofističke, Platonova, Aristotelova ili koncepcije tragičara. Jedno je, ipak, opšte mesto koje čini supstancijalnu crtu antičkog poimanja etike i politike. Milje u kojem

---

<sup>5</sup> AV, str. 229.

<sup>6</sup> AV, str. 145.

se vrline ispoljavaju (pri čemu su moralne osobine samo one koje se ispoljavaju u stvarnosti) jeste polis, tj. konkretan politički prostor.<sup>7</sup> Prijateljstvo, zajedništvo i građanstvo (ovo nisu tri različita pojma) jesu dobra neodvojiva od ljudske suštine. Sofoklov Filoktet i Sokrat jesu ljudska bića samo unutar polisa. Pravi domet ovog sadržinsko-teleološkog određenja dobija se kada se kontrastira sa novovekovnom predstavom o čoveku kao *animal rationale*, kao biću po sebi, kao plemenitom divljaku ili egoističnoj životinji. Dok se kooperativne vrline pojavljuju kao neophodni uslov opstanka zajednice i kao takve su vitalno značajne, moderni subjekt hobbesovskog, rousseauovskog, kantovskog, rawlsovskog itd. tipa takve vrline tretira isključivo instrumentalno, kao nužno sredstvo zadovoljenja individualnih preferencija.

Živeti u skladu sa vrlinom znači ispunjavati dužnost koja je u saglasju sa vlastitom prirodom, odnosno vlastitom funkcijom u društvu. Sopstvu arhaičkih junaka nedostaje upravo ona osobina koja je ključna za novovekovno shvatanje subjekta: distanciranost, odnosno mogućnost da se bude odvojen od bilo koje prirodne i društvene dužnosti, mogućnost da se igra bilo koja uloga.<sup>8</sup> Budući fundamentalno vezan za svoju zajednicu, arhaički heroj (a takođe i vrli čovek antičkog perioda) ne može da svoju društvenu ulogu posmatra „sa odstupom“ i „sa distance“. Savremeni liberalizam sa aistorijskom etikom i akontekstualnim moralnim pravilima naglašeno se suprotstavlja aristotelovskom uspostavljanju osnova etike na vrlini, pri čemu samo nastavlja prosvetiteljski antitradicijski poduhvat.

## 2. Liberalizam kao tradicija

Prema MacIntyreu, nastala kao apel za prekidanje svih tradicionalno uspostavljenih veza i zasnovana na individualističkim osno-

---

<sup>7</sup> AV, str. 135. Ne bi se moglo reći da je ovde reč o razlikama u subjektivnim interpretacijama pojedinih filozofa, političara ili umetnika. Naročito sofisti su primetili da etičke koncepcije bivaju korenito različite kada je reč o običajnosti različitih gradova-država.

<sup>8</sup> AV, str. 126. U epistemologiji ova osobina ima pandan u osobini „view from now-here“ savremenog subjekta, pogleda koji nije vezan ni za koju referentnu tačku.



vama, prosvetiteljska etika, a zajedno sa njom i liberalizam, ne mogu da objasne odnose povezanosti i odgovornosti koje postoje u zajednici. Odstupajući od tradicije, prosvetiteljski um odvojio je etičko mišljenje od etičke prakse, kao i od društvenih ciljeva koji su iminentni toj praksi – od teleološkog viđenja čoveka i njegovog mesta u socijalnom kontekstu. Savremena etika i politička filozofija, posebno ona rawlsovske provenijencije, ovaj projekt nastavlja kroz razdvajanje principa od vrednosti, prava od dobra, neutralno-impersonalnog stanovišta od kontekstualne analize.

Jezik emotivizma i preskriptivizma, kao vodećih pravaca u savremenoj etičkoj teoriji, ne odražava autentično moralne stavove, odnosno on ih izražava na lažan način, lišava ga svakog sadržaja.<sup>9</sup> Prema ovom tumačenju, vrednosti nemaju njima svojstvene kriterijume, koji su objektivni, nego njihov značaj i značenje zavise od izbora koji im individualni delatnici pridaju. Umesto govora o etičkim kriterijumima i objektivizovanim vrednostima, moderna etika govori o osećajima, namerama, preskripcijama, afektima i imperativima kao o konstituentima morala. U *After Virtue* MacIntyre o liberalističkoj etici govori kao takvoj koja ne konstituiše tradiciju, koja inheretno nije u stanju da postane ustaljena praksa sa istorijskim kontinuumom. U kasnijim radovima, pre svega u tekstu „Transformacija liberalizma u tradiciju“,<sup>10</sup> MacIntyre više ne smatra da je liberalizam fragmentovana i eklektička teorijska pozicija, nego da je on i sam postao tradicija, odnosno da „izražava“, reflektuje određeno društveno stanje, (kao i stanje svesti unutar njega) i da je liberalizam, formulisano Marxovim rečnikom, istinita svest o lažnoj stvar-

---

<sup>9</sup> MacIntyre, A., *Kratka Istorija Etike*, Plato, Beograd, 2000, str. 292.

<sup>10</sup> Reč je o poglavlju knjige „*Whose Justice? Which Rationality?*“ University of Notre Dame Press, Notre Dame, In., 1988. Knight smatra da se, prema MacIntyreovoj reviziji stanovišta iz *After Virtue*, savremeno društvo ne odlikuje fragmentizacijom, nego je ono zamenilo jedan oblik dominacije dominacijom druge socijalno utemeljene tradicije. Upor. Knight, K., „Introduction“, u: *The MacIntyre Reader*, str. 21. U članku „Transformacija liberalizma u tradiciju“ se razvija teza da liberalizam nije neutralan u pogledu validnosti pojedinih etika, nego nastoji da odbaci onu etiku koja je u sukobu sa njegovim viđenjem dobra. On je i sam, prema tome, jedna situirana etička teorija, koja paradoksalno nastoji da svoje stavove predstavi kao univerzalno važeća moralna pravila.

nosti. Liberalistička tvrdnja o etičkoj neutralnosti principa, kakvu nalazimo, na primer, kod Rawlsa, Ackermanna i Larmorea, nije niti teorijski, niti praktički neutralna, pošto *de facto* zastupa određenu specifikovanu teoriju etičkog liberalizma.<sup>11</sup> Iako tvrdi da je njegovo polazište etički neutralno i nepristrasno, liberalizam se zasniva na „čvrstoj“ individualističkoj teoriji dobra.

Dalje, liberalističku kulturnu matricu, kao i njenu filozofiju, karakteriše nerazrešivost brojnih sporova, koju su rani, univerzalistički orijentisani liberali smatrali nedostatkom, dok je pojedini savremeni liberali smatraju vrstom vrline. Prema MacIntyreu, kontinuitet liberalne tradicije počiva upravo na ovakvoj bezobalnosti i nedovršivosti rasprava. Dobra u liberalnom društvu su subjektivizovana i fragmetizovana, stoga liberalističko praktičko zaključivanje može da objasni delanje samo u relaciji individualne želje sa njenim ispunjenjem. Filozofi koji su tvrdili da su dobra i vrednosti samo izrazi naši htenja i emocija bili su u pravu, ali samo kada je reč o dobrima i vrednostima unutar savremene liberalne kulture. Oni nisu u pravu ukoliko drže da su norme, dobra, vrednosti, etički stavovi itd. uvek, u svakoj kulturi i za sve ljude samo izrazi želja i preferencija. Kada govori o primatu sopstva nad dobrom, Rawls samo sa većom pregnantnošću izražava uverenje dominantno u njegovoj vlastitoj kulturi, u kojoj pluralizam dobara ne podleže nikakvoj hijerarhizaciji koja bi umela da razluči suštinska dobra od sporednih. Etika na ovom tragu, prema tome, ne poseduje zadovoljavajuće racionalne resurse za refleksiju moralnih i političkih odnosa savremenog društva.

Postojanje nesaglasnosti unutar jedne tradicije ne znači, međutim, da je ova tradicija nekoherentna i da je stoga treba napustiti, nego da se njene pretpostavke u nekim slučajevima različito tumače, zajedno sa različitim vrednosnim opredeljenjima učesnika u raspravi. Prema MacIntyreu, racionalno odlučivanje između alternativnih

---

<sup>11</sup> Dworkin bi se, za razliku od Rawlsa, u potpunosti složio sa ovim zapažanjem, mada Rawlsov poznati stav da pravda utvrđuje granice, dok dobro postavlja cilj, verovatno zvuči sasvim primamljivo za MacIntyrea. O neopravdanosti MacIntyreove kritike Rawlsa vidi Mulhallov tekst „Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell“, u: *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, ur. Horton, J., and Mendus, S., The University of Notre Dame Press, Notre Dame, In., 1994.

moralnih stavova pretpostavlja opšti konsenzus, koji je često nepri-  
menljiv na pitanja moralnih odnosa. Vidimo to na primeru abortusa,  
opravdanja redistribucije resursa i drugih problema za koje MacIn-  
tyre smatra da su nerešivi u okviru paradigmi moderne etike. Iz sta-  
novišta da je nemoguće uspostaviti racionalan konsenzus svih uče-  
snika u raspravi o pojedinim moralnim pitanjima, MacIntyre izvlači  
dubiozan zaključak o nerešivosti ovih pitanja iz premisa savremene  
etike i njenih procedura racionalnog suđenja. Kako primećuje Ma-  
son, različiti autori imaju nesaglasne verzije liberalizma, koje mogu  
da opravdavaju na različite načine.<sup>12</sup> Millov utilitaristički liberali-  
zam nesaglasan je sa Kantovim ili Rawlsovim i stoga pojedini autori  
prigovaraju MacIntyreu da je liberalizam mnogo kompleksnija teo-  
rija no što je on predstavlja.<sup>13</sup>

Prema MacIntyreovoj verziji, liberalizam nastoji da porekne  
svaku sopstvenu vezanost za tradiciju i određeni kontekst u kojem se  
razvija njegova vlastita etička koncepcija. On svoju validnost crpi iz  
izbegavanja odgovora na pitanje: iz koje društvene situacije liberali-  
zam proističe i deo koje istraživačke tradicije on zauzima? Kasni  
Rawls, naravno, povezuje sasvim eksplicitno primenu svoje teorije  
sa kontekstom zapadnoevropske liberalne demokratije, dopuštajući  
da ova teorija brani takozvanu „tanku“ teoriju dobra, koja je etički re-  
striktivna u pogledu nerazboritih etičkih, političkih, ideoloških itd.  
doktrina. Konsenkvence kasnijeg Rawlsovog „kompromisa“ ka kon-  
kretizaciji važenja principa pravednosti za jednu određenu epohu,  
društvo i političku kulturu verovatno nisu u potpunosti bile poznate  
MacIntyreu iz vremena pisanja knjige *Whose Justice? Which Ratio-  
nality?*. Opravdano bi se moglo pretpostaviti da bi MacIntyre i dalje  
insistirao na tome da će i u slučaju kada Rawls i drugi liberalistički

---

<sup>12</sup> Mason, A., „MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement“, u: *After MacIntyre*, str. 227-228.

<sup>13</sup> Upor. Barryjev članak „The Light That Failed?“ *Ethics*, vol. 100. No. 1, 1989, kao i prethodno pomenuti Masonov tekst. U moralnom i političkom rezonovanju moguće je „razboritorito neslaganje“, tako da, ukoliko se dvoje ljudi ne slažu oko nekih pitanja, istinitost jednog stanovišta ne povlači apsurdnost drugog, odnosno smatramo da osoba i dalje ima pravo da se drži svojih „neistinitih“ verovanja. Upor. Mason, A., „MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement“, str. 240.

teoretičari prihvate naloženu samokritiku, njihovim pozicijama i dalje ponestajati resursi za razrešenje sukoba između generalizujućih pretenzija i kontekstualne utemeljenosti datih etičkih sistema. Uz to, njima nedostaje i evidencija koja bi se oslanjala na pozitivna ishodišta racionalne debate unutar ovih etičkih pozicija, dok bi pozitivne rezultate mogla da pruži, prema mišljenju kasnog MacIntyre, samo aristotelovsko-tomistička teleološka normativna etika.

Liberalizam, ipak, ne pretpostavlja potpunu neutralnost u pogledu koncepcija dobra, pošto nije, kako bi to Dworkin rekao, ravnodušan prema onome na koji način ljudi žive i koje vrednosti poštuju.<sup>14</sup> Stoga liberalizam mora da dopusti da njegova osnova bude polemična, odnosno da je moguća diskusija o pitanjima poput: dokle se protežu granice tolerancije liberalizma, na kojim osnovama treba da počiva razložnost neliberalnih doktrina, koja je njihova krajnja kompetencija, gde su granice javnog i privatnog prostora u okviru kojih je legitimno aplikovati osnovne principe liberalne pravde. Rasprava u okvirima liberalne teorije ne samo da je moguća, ona se neprestano nameće. MacIntyreovo aristotelovstvo takođe ne želi da izbegne neprestana pitanja, pa ipak ono smatra da je oko njih moguće konsenzusno rešenje, naravno imanentno vlastitim teorijskim polazištima i metodologiji ispitivanja. Debata bi se onda, moguće je, odvijala jedino između principa i aplikacije, odnosno njenog konteksta, uz upotrebu aristotelovske *phronesis*, praktičke mudrosti. No debata koja bi se odvijala na temelju propozicija kasnog Rawlsa ne bi bila manje kontekstualna i „komunalna“ od MacIntyreove. Ona jedino ne bi ponudila jednu etičku koncepciju kao rešenje, što je, čini se, bila MacIntyreova namera.

Preostaje konačna MacIntyreova primedba: liberalizam ne može da pozitivno razreši sukob između različitih etičkih tradicija, odnosno da ponudi rešenje koje bi prevazišlo ograničenja drugih

---

<sup>14</sup> Mulhall opovrgava MacIntyreovu tezu o konfliktu unutar liberalizma kao etičke koncepcije i njegove etičke neutralnosti, navodeći da liberalizam pravi distinkciju između dozvoljenih i nedozvoljenih koncepcija dobra, no MacIntyre može da preinači Mulhallovu tezu tvrdeći da je u ovom primeru reč o negativnom dokazu, odnosno da liberalizam ne prihvata nikakvu etičku osnovu ovih normi, nijedan konkretan oblik života na kojem bi ove norme počivale. Vidi Mulhall, S., „Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell“.

etičkih sistema. On ostaje samo parcijalno moralno viđenje čoveka i društva, bez jače sociološke, istorijske, epistemološke ili metafizičke rezonance. Problem nije u različitim partikularnim etičkim sistemima, nego u, kuhnovski rečeno, istraživačkoj tradiciji prosvetiteljskog mišljenja, koja ne uviđa neophodnost supsumiranja filozofije, moraliteta i sociologije (prema kasnom MacIntyreu i teologije) pod jednu koherentnu sistematizovanost. Stoga MacIntyre prihvata tomizam, ali ne kao posebnu etičku doktrinu, nego kao *Weltanschauung*, potpunu i integralnu metafizičku teoriju. Ovim se on okreće protiv celokupne ne samo moderne filozofske tradicije, već i takve srednjovekovne misli koja je isticala ograničenja tomizma, pre svega u njegovim neiscrpnim i sveobuhvatnim racionalističkim pretenzijama (pri čemu je reč o specifičnoj aristotelovsko-tomističkoj racionalnosti). Kada suprotstavljene teorije kritikuju tomizam zbog racionalnog dokaza postojanja boga, zbog hijerarhijske strukture svemira i društva, ili zbog opravdanja supremacije papstva i feudalaca nad pastvom i kmetovima, one odbacuju sveobjašnjavajuću pretenziju ove teorije u oblastima fizike, teologije, socijalne teorije i politike. Zalažući se za ovo jedinstvo, prihvatajući poziciju sve-ili-ništa, MacIntyre bi morao da revidira i sam tomizam, i to u meri koja bi ovu doktrinu dovela do neprepoznatljivosti.<sup>15</sup>

Iz MacIntyreove karakterizacije stanja društva kao u potpunosti razdeljenog na međusobno neuporedive segmente delatnosti, proističe nedvosmisleno pesimističko gledište u pogledu fragmentacije savremenog društva.<sup>16</sup> Prema Tayloru, kao etički subjekti mi smo, ipak, u velikoj meri aristotelovci, odnosno mi smo u mnogo manjoj meri „atomizovani“, a naše etičko razmišljanje je u mnogo većoj

---

<sup>15</sup> Upor. tekst D. Millera „Virtues, Practices and Justice“, u: *After MacIntyre* o različitim koncepcijama vrline i zasluga kod MacIntyrea i Tome Akvinskog, pri čemu ovaj prvi preuzima ideje modernog egalitarizma, dok je drugi branilac hijerarhijskog socijalnog poretka. Srodan prigovor se odnosi na nedovoljnost jasne individuacije tradicija: ako MacIntyre revidira aristotelovsko-tomističku tradiciju uvodeći u nju egalitarne i istorijsko-kontekstualne elemente, u kojoj je meri ona samostalna i distinktna u odnosu na modernu prosvetiteljsku tradiciju?

<sup>16</sup> Upor. MacIntyre, A., „Politics, Philosophy and the Common Good“, u: *The MacIntyre Reader* (u daljem tekstu: PPCG), str. 235-236. o podeljenosti na posebne segmente (compartmentalisation) kao osnovnoj karakteristici modernog društva.

meri „angažovano“ i „situirano“ no što to MacIntyre pretpostavlja.<sup>17</sup> Unutar novovekovne tradicije postoji, naravno, i etičko viđenje u kojem smo predstavljeni kao utilitarističke mašine i atomizovani pojedinci, i ovo viđenje u znatnoj meri narušava naše sopstveno poimanje kao nosilaca određenih dužnosti i socijalnih uloga. Ipak, napominje Taylor, praksa dužnosti prema socijalnom okruženju i mimo toga i dalje opstaje. Fragmentovanost društva i jednostranost individualističke etike nikako nisu indikatori potpunog nestanka obzira uzajmnosti i međusobnih dužnosti u savremenom društvu.

U kontekstu rasprave komunitarizma i liberalizma, MacIntyreova teza o „jakoju“, neinstrumentalnoj povezanosti morala i etike je od posebnog značaja. Prema MacIntyreu, *ethos* je pre supstancijalni, nego samo kontingentni uslov moralnosti, i sama moralnost je imanentno povezana sa dobrom zajednice. Aristotelovski oblik etičkog razmatranja, na koji se pozivaju komunitaristi, podrazumeva da su naša moralna stanovišta isprepletena, odnosno nerazlučiva od partikularnih oblika života, i da se, konsekventno tome, moralna teorija može formulisati jedino u simbiozi sa širim metafizičkim, socijalnim i političkim (samo)razumevanjem.<sup>18</sup> Nasuprot ovoj teoriji stoji „revizionistička“ ili „platonistička“ koncepcija, koja smatra da postoji nezavisni moralni standard, na osnovu kojeg možemo da prosuđujemo validnost partikularnih etičkih postulata, i istorijat te koncepcije se proteže od Platona do najnovijih stremljenja u etici, uključujući Rawlsa i Dworkina.

Prema prvoj teoriji, aristotelovska *phronesis* se postavlja nasuprot eksplicitnim načelima, podrazumevajući da se naša moralna stanovišta nikada u potpunosti ne mogu oslanjati na čista, jasno određena moralna pravila. Moralno mišljenje je validno ukoliko je u stanju da identifikuje kontekst u kojem naši etički koncepti imaju smisla i prema kojem se ravnaju naše vrline i moralni obziri. Najozbiljnija primedba ovoj koncepciji sa stanovišta potonje „revizionističke“ glasi, da kontekstno nerazlučiva etika gubi svaki kritički potencijal, ona postaje dogmatski vezana za tradiciju usled nedostatka nezavisnog normativnog obrasca na osnovu kojeg bi mogla

---

<sup>17</sup> Upor. Taylor, Ch, „Justice After Virtue“, u: *After MacIntyre*, str. 22-23.

<sup>18</sup> Upor. ibid, str. 26.

uporediti moralnu ispravnost vlastitih normi.<sup>19</sup> Odgovarajući na ovaj tip kritike, MacIntyre naglašava da, sve dok je u moralu reč o dobru ili o vrlini, on nije odvojen od konstituišuće prakse i da je dobro ili vrlinu nemoguće zamisliti nezavisno od te prakse. Moral ima smisla jedino ukoliko je vezan za određenu etiku.<sup>20</sup> Tradicija ne podrazumeva tvrdoglavo neodstupanje od stavova i pojedinih načela, nego način mišljenja, koji i sam može biti kritičan prema sopstvenim stavovima ili pretpostavkama. Same tradicije predstavljaju skupove argumentovanih rasprava, internih revizija i frekventnih samorefleksija. Takođe, ni zajednice nisu „dobra po sebi“ (kako to, prema MacIntyreu, smatraju pojedini komunitaristi), nego su podložne nekritičnosti, opresiji, isključivosti i bigotnosti. No kritika prakse, tradicije ili zajednice kao samorefleksija i preispitivanje svojih nedostataka izvodiva je samo sa stanovišta jedne šire, sveobuhvatnije tradicije (u MacIntyreovom mišljenju: tomističke, koja sjedinjuje starogrčko aristotelovstvo sa hrišćanskim augustinovstvom), koja tako postaje i kontekstualno-imanentna, i kontekstualno-transcendentna tradicija. Ipak, dopustivši mogućnost sintetičke i transcendentističke tradicije, otvara se mogućnost i drugim tradicijama ili etičkim sistemima da njihov sadržaj bude kontekstualno-transcendentan. Mnoge prosvetiteljske i liberalističke teorije, sem onih malobrojnih koje tvrde da počinju *ab ovo*, intencionalno sintetizuju imanentnu i transcendentnu kritiku, tako da preimućstvo tomizma u odnosu na druge sinteze nije očito kako se predstavlja.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Ova vrsta kritike je veoma raširena, ne samo u slučaju MacIntyreove pozicije, nego i u kontekstu šire kritike komunitarističkog stanovišta, kakvu nalazimo kod autora poput Habermasa, Barryja i Dworkina. Taylor, nasuprot ekstremima u obema pozicijama, smatra da su principi i etička praksa nerazlučivi jedna od druge, odnosno da su – mada sam zastupa kontekstualistički aristotelovski pristup – moralnom mišljenju neophodne „transcendentalne“ norme ili dobra, koja su postavljena na dovoljnoj kritičkoj distanci prema tekućoj etičkoj i socijalnoj praksi. Prava i dobra se ne suprotstavljaju jedna drugima, ona su komplementarna. Mada u neprekidnoj tenziji, univerzalna prava i lokalna dobra moraju da koegzistiraju u istom svetu. O tome Taylor, Ch., „Justice After Virtue“.

<sup>20</sup> MacIntyre, A., „A Partial Response to my Critics“, u: *After MacIntyre*, str. 289.

<sup>21</sup> Prema D. Milleru, sama tomistička sinteza znači u brojnim aspektima politike, kao što je pitanje demokratskog uređenja ili građanske participacije, nazadovanje u odnosu na Aristotela. Upor. Miller, D., „Virtues, Practices and Justice“, str. 260-262.

Jedna tradicija mora da bude u stanju da kritikuje sopstvena polazišta, ali u tom se slučaju postavlja pitanje: kako je moguće prevazići kontekstualne i kulturalno određene pretpostavke sa stanovišta MacIntyreove pozicije? Dobro u okviru date tradicije može da se preispitivanjem pokaže kao takvo koje je sumnjive vrednosti, ali u tom slučaju osoba koja preispituje nema striktno fiksiran socijalni identitet.<sup>22</sup> MacIntyre može da odgovori da se kritika odvija sa stanovišta etičko-istraživačke tradicije koja je refleksivna i racionalna, no ovim stavom ne bi značajnije napustio prosvetiteljsku tradiciju koju nastoji da opovrgne. MacIntyre, s jedne strane, osobe u dobro formiranim zajednicama vidi kao takve koje bez problema prihvataju svoje socijalne uloge, dužnosti i identitet, no, takođe, vidi i da zajednice često postupaju nepravedno, da su hijerarhijski i oligarhijski ustrojene, da je njihova koncepcija dobra kulturalnog, a ne prirodnog karaktera. Stoga je ona podložna kulturalnoj reviziji i članovi zajednice su spremni da promene svoj socijalni identitet i praksu, da prihvate novu naraciju koja je opštija, obuhvatnija i više liberterska od prethodne. Etika vrline završava na mestu koje nije radikalno drugačije od egalitariističke i individualno-autonomističke liberalne etike.<sup>23</sup>

MacIntyre samu istoriju etike i politike predstavlja kao da između teleološke aristotelovsko-tomističke pozicije i ničeanskog nihilizma kao konsenvence svakog liberalnog i prosvetiteljskog morala ne postoji nikakva sredina. U tom smislu, ne postoje moralne norme koje bi bile važeće u svakom kontekstu, u svakoj zajednici, osim onih koje se mogu naći u teološki potkrepljenoj Aristotelovoj etici, tj. u tomizmu, koji moralnu obuhvatnost ne obezbeđuje univerzalnim važenjem normi, nego hermeneutičkim jedinstvom metafizike, normativne etike vrline, sociologije i politike.

Ukoliko dopustimo da liberalističko društvo ima dovoljno kapaciteta za raspravu o ključnim etičkim problemima i da ta rasprava nudi određena rešenja (iako ih različite etičke zajednice prihvataju iz neidentičnih razloga), ostaje otvoreno pitanje dosega deliberacije. Naime, komunitaristička, kao i republikanska kritika često ističu da

---

<sup>22</sup> Upor. Schneewindovu kritiku u „Virtue, Narrative, and Community: MacIntyre and Morality“, *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No.11, 1982, str. 660-661.

<sup>23</sup> *Ibid*, str. 663.



uzrok odsustva rasprave leži u bitnim obeležjima moderne države, poput njene veličine, glomaznosti i inertnosti birokratije, disperziranosti javnog prostora, komercijalizacije i privatizacije medija, vladavine monopola u informisanju kroz principe slobodnog tržišta. Pitanje je da li je racionalna rasprava u takvim uslovima uopšte primenljiva, ili ona pre liči na, kako bi to MacIntyre rekao, karikaturu stvarne javne debate.

### 3. Država i politika lokalnih zajednica

Jedno od bitnih pitanja za svaku zajednicu jeste pitanje načina na koji prakse i njima interna dobra treba da budu uređena, odnosno načina usklađivanja akcija koje imaju za cilj ostvarenje nekog opšteg dobra. Ova aktivnost usklađivanja delanja, uz primenu deliberacije, može se nazvati politikom u širokom smislu. Politička praksa je, prema tome, praksa „višeg reda“, njeno je dobro u deliberaciji oko prakse same. Politika ima posebno mesto među praksama zbog njene uloge kao uređujuće i usklađujuće prakse, ona je delanje čiji je predmet organizovanje različitih drugih delanja.<sup>24</sup> Politika zajedničkog ili opšteg dobra javlja se kao centralni normativni koncept MacIntyreove aristotelovske pozicije. Poput Aristotela, MacIntyre smatra da je čovek, pre svega, *zoon politikon*, i da su njegove najviše svrhe u krajnjoj liniji političke. Čovek koji primenjuje razborito mišljenje, koji ostvaruje svoj telos, jeste građanin polisa, dobro uređenog društva politički jednakih, razboritih i vrljih građana.

Lokalne zajednice su jedino područje na kojem su moguće vrljne priznate zavisnosti. Takve zajednice u najboljoj meri pokazuju međuzavisnost članova zajednice, povezanost njihovog ličnog shva-

---

<sup>24</sup> PPCG, str. 243; upor. takođe Murphy, M., „MacIntyre’s Political Philosophy“, u: *Alasdair MacIntyre*, ur. Murphy, M., Cambridge University Press, Cambridge, 2003, str. 163-164. Kao i kod Aristotela, politika nema drugu svrhu do održanja dobro uređenog društva, odnosno njena svrha je isključivo interna: ona ne služi (odnosno ne služi *jedino*) povećanju bogatstva društva, ukupne sreće građana, osiguranju sigurnosti imovine ili zaštiti individualnih prava: „Politika, kako je razumeva Aristotel, je praksa čije je dobro interno njoj samoj. Politika, kako je razumeva James Mill, to nije.“ (AV, str. 118.)

tanja dobra, sreće i ispravnog života sa dobrobiti drugih osoba. Jedino u takvoj zajednici se pokazuje pun značaj zajedničke koncepcije dobra i jedino u njoj je ostvariv pun etički život. Savremena socijalna i politička filozofija poklanja razočaravajuće malo pažnje odnosima zavisnosti i međuzavisnosti članova društva a kada se i bavi ovim pitanjima, ona se usredsređuje na odnose između države sa jedne, i individuum, resp. porodice kao nuklearne zajednice sa druge strane. Prema MacIntyre, teorija treba da se koncentriše upravo na tipove asocijacija u kojima je ostvarivo opšte dobro, a to su zajednice koje posreduju između države i individuum, a ne država i savremena porodica.<sup>25</sup>

Pošto ukazuju na međuzavisnost članova, kao i na zavisnost svakog člana ponaosob, ovakve asocijacije manjeg obima su sposobnije da vode računa o posebnim potrebama svojih članova od države. Prvi je primer osoba sa invaliditetom, koje su kao ličnosti i kao politička bića zapostavljene, odnosno „nevidljive“ u modernoj državi. Prema MacIntyre, briga o ovakvim osobama jeste pre svega briga unutar lokalnih zajednica. Takođe, samo unutar takvih asocijacija ove osobe mogu da imaju ravnopravan socijalni položaj, odnosno mogu da učestvuju u odlučivanju. Drugi primer je iz ekonomske sfere, a to je kućni rad žena, koji je izvan ekonomskih tokova. U domenu tržišta, žene su u nepovoljnijem položaju pošto se njihov netržišni rad ne vrednuje. Ekonomska makrosfera sa svojim mehanizmima vrednovanja, odnosno tržišnim određivanjem zasluga, nije u stanju da prevaziđe ovu nepravednost, kao što za to nema kapacitet ni sama oblast državnog upravljanja. Praktičko rezonovanje svojstveno je isključivo manjim asocijacijama, koje su, za razliku od većih zajednica, u stanju da putem argumentovane rasprave ispravljaju sopstvene greške.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> MacIntyre, A., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 1999. (u daljem tekstu: DRA), str. 130-131. Porodica kao model zajednice ima ograničeni domet, pošto se zasniva na autoritetu, tako da su odnosi unutar nje drugačiji od odnosa u zajednici moralno zrelih, autonomnih pojedinaca. Sandelovo projektovanje unutarporodičnog odnosa na etičke odnose u društvu ilustrativno je utoliko što regulacija u porodici nije rukovođena pravnom prinudom, no ona nije ni voljan odnos između pojedinaca.

<sup>26</sup> DRA, str. 144.

MacIntyre vrlo decidno određuje koje se zajednice mogu posmatrati kao političke, odnosno u kojima je ostvariva smisla deliberacija. Bilo da se radi o farmerskim zajednicama, zajednicama ribara u Novoj Engleskoj, Waleskim rudarskim udruženjima sa njihovim sindikatima, Majanskim gradovima ili antičkim gradovima-državama, reč je o zajednicama koje se formirane oko nekog zajedničkog, njima svojstvenog dobra.<sup>27</sup> U svim ovim asocijacijama, prema MacIntyreu, prihvatljiva je jedino interna kritika, odnosno pretpostavka je da se neko načelo može kritikovati ili opravdati jedino unutar njegove prakse ili oblika života.<sup>28</sup> Tako se farmerstvo ne može kritikovati sa eksternog stanovišta (pa ni jedino sa stanovišta produktivne moći farme), već se ono procenjuje interno, odnosno loše farmerstvo se kritikuje i upoređuje isključivo sa stanovišta dobrog farmerstva.

Stoga društva u kojima je politika u MacIntyreovom smislu moguća moraju da budu malih razmera, samodovoljna i nezavisna u što većoj meri u kojoj je to izvodljivo.<sup>29</sup> Integritet je osnovna vrлина lokalne političke asocijacije i on sadrži deliberativnu sposobnost zajednice da prevaziđe konflikte i odnose dominacije unutar nje. Zajedničko raspravljanje o opštem dobru čini ovo raspravljanje političkim. Zajednice stoga moraju da obezbede deliberaciju i neposredan kontakt izabраних званиčnika i бирачког тела: „(...) ova lokalna tela su sada jedina mesta u kojima politička zajednica može biti uspostavljena, politička zajednica kojoj je u velikoj meri strana politika nacionalne države.“<sup>30</sup> Deliberacija je takođe nužna i zbog toga jer alokacija resursa neophodno zahteva političko odlučivanje oko prioriteta razmene, pri čemu je reč o alokaciji koja je relativno samostalna u odnosu na tržišnu razmenu većeg obima.<sup>31</sup>

Iz ovih stavova se sumarno mogu razabrati četiri osnovna uslova legitimne političke zajednice: Prvo, politička zajednica mora da

---

<sup>27</sup> Ibid, str. 143.

<sup>28</sup> PPCG, str. 237.

<sup>29</sup> Nezavisnost i samodovoljnost označavaju sposobnost asocijacija za samostalno delovanje i opstanak, pošto je „neophodno da budu zaštićene od destruktivnih napada države i šire tržišne ekonomije.“ (Ibid, str. 248)

<sup>30</sup> Ibid, str. 248.

<sup>31</sup> DRA, str. 140-141.

bude malih razmera; drugo, njeni članovi treba da imaju zajedničko razumevanje dobara, vrednosti i pravila; treće, unutar nje egzistira lokalno slobodno tržište malih proizvođača; četvrto, ona je sposobna da koriguje greške i ispravi sopstvene nedostake.

Prvi uslov isključuje mogućnost da zajednice većih razmera, kao što je država, budu političke, o čemu će kasnije biti reč. Drugi uslov, povezan sa prvim, kao političke zajednice označava etički homogene zajednice, što se suprotstavlja mom određenju političke zajednice kao zajednice koja se uspostavlja u uslovima pluralizma – etičkog, etnokulturalnog, konfesionalnog itd. Takođe, može se primetiti da MacIntyre insistira na individualnosti, tj. nužnoj potvrdi volje svakog individuum, ali ta volja može da poremeti opšti konsenzus koji iziskuje MacIntyreova zajednica. U savršeno etički homogenoj zajednici sama rasprava postaje bezsadržajna, odnosno postaje „dijalog“ istomišljenika. Ipak, pozivanje na volju svakog pojedinca, tj. pripadnika zajednice, MacIntyrea ne distancira od liberalizma kao objekta radikalnog otklona. Treći uslov je, kako se čini, najnerealniji, jer favorizuje izolovane, samodovoljne proizvođače-potrošače, uslov koji ne samo da bi vodio smanjenju standarda članova udruženja, nego i kolektivističkom regulisanju potreba članova. Otvoreno je pitanje koje proizvodne zajednice treba da budu izdvojene kao posebno favorizovane: ako su to rudari i farmeri, zbog čega to nisu medicinske sestre ili profesori univerziteta, obe grupacije sa posebnim etosom, radnom etikom i uzajamnom solidarnošću?<sup>32</sup> Konačno, četvrti uslov pokreće pitanje u kojoj meri su zajednice podložne promenama, odnosno reč je o pitanju da li MacIntyrea možemo smatrati konzervativnim misliocem.

Mada se može steći utisak o komunitarizmu kao konzervativizmu sa sofisticiranijom konceptualno-teorijskom podlogom, i da sa praktičko-političkog stanovišta ne donosi ništa novo u odnosu na

---

<sup>32</sup> Ovo protežiranje pojedinih proizvodnih oblasti kao moralno superiornih i, kao takvih, vrednih očuvanja po bilo koju cenu, nije karakteristično samo za komunitarijansko-utopijske projekte. Treba podsetiti da se i Th. Jefferson zalagao za favorizovanje farmerske klase stoga jer je ona, prema njegovom ubeđenju, bila „rasadnik vrlina“, odnosno sposobna da moralno unapredi društvo. MacIntyreovi razlozi se bitnije ne razlikuju od Jeffersonovih.

već oprobani tradicionalizam i gnosu *laudator temporis acti*, sami komunitaristi neretko ističu kritičku distancu i nespojivost u odnosu na tradicionalizam i konzervativizam. Tako MacIntyre govori o primarnoj nekonzistentnosti podele na tradiciju i modernitet, pošto je i sama ideja moderniteta već zaživela kao naša (zapadnoevropska, a potom i svetska) tradicija: liberalizam je i sam transformisan u tradiciju. Konzervativizam zapada u cirkularnost definicije tradicije, u kojoj je dobro definisano kao ono što je izdržalo probu vremena, a ono što opstaje kroz istoriju se određuje kao dobro.<sup>33</sup> On počiva na zavodljivom odsustvu konfliktnih vrednosti i životnih planova.

Tradicija koju Burkeov konzervativizam teži da sačuva je, prema MacIntyreu, uvek već mrtva tradicija. Pošto konzervativci teže da zaštite oligarhijsko vlasništvo, oni teže da zaštite „stariji“ vid liberalizma. Tradicije propadaju zbog slabljenja praktikovanja vrlina, kao i zbog nedostatka pravednosti, istinoljublja, hrabrosti i relevantnih intelektualnih vrlina. Konzervativizam ne ostavlja prostora za refleksiju, odnosno racionalno teoretisanje kao rada na i unutar tradicije.<sup>34</sup> Prema Burkeu, tradicija kao dobro uređenje koje, kako on pretpostavlja, sledi prirodni poredak, predstavlja „mudrost bez refleksije“. Liberalizam transformisan u tradiciju jeste istinski konzervativan, a ne aristotelizam.<sup>35</sup> Na primeru Burkea vidimo da je oligarhijski vlasnički liberalizam nekritičan, pošto se sa povećanjem države i tržišta smanjuje mogućnost za racionalno vođenu političku raspravu.

Mada je teza o MacIntyreu kao konzervativnom misliocu široko prisutna, Knight, kao glavni branilac teze o MacIntyreovoj ne-konzervativnosti, govori da je ovaj autor u biti revolucionarni aristotelovac, pri čemu i sam MacIntyre prihvata ovu sugestiju.<sup>36</sup> Mada počiva

---

<sup>33</sup> AV, str. 222.

<sup>34</sup> O kritici Burkea vidi *ibid*, poglavlje 15.

<sup>35</sup> Knight, K., „Introduction“, str. 21.

<sup>36</sup> Karakteristično viđenje MacIntyrea kao eksponenta konzervativizma nalazimo u Holmesovoj knjizi *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994. O odbrani MacIntyrea vidi Knight, K., „Revolutionary Aristotelianism“ u: *Contemporary Political Studies*, Vol. 2, ur. Hampsher-Monk, I., and Stainer, J, Political Studies Association of the United Kingdom, 1996, kao i Knight, K., „Introduction“. O MacIntyreovoj „revolucionarnosti“ vidi MacIntyre, A., „Sophrosune: How a Virtue Can Become Socially Disruptive“, *Midwest Studies in*

na zajedničkom razumevanju, tradiciji i zajedničkim vrednostima, u polisu su pojedinci u mogućnosti da dovedu u pitanje ustaljene običaje i tradicije. Polis je uvek, smatra MacIntyre, društvo racionalnog ispitivanja. Kontrast prema predracionalnom i neracionalnom, prema ideji *Volk*-a kod Herdera i Heideggera, ali, dodao bih, pre svega prema konzervativizmu kakvog nalazimo kod Burkea ili De Maistrea, ogleda se u naglašavanju ove refleksivne i deliberativne komponente politike.

MacIntyre, prema tome, ipak nije konzervativni mislilac jer ne prihvata, poput Burkea i kasnijih konzervativaca, tezu o predrefleksivnoj, emotivnoj (ili čak i dubljoj, htonskoj) vezi pojedinca i zajednice, pošto ova veza mora da bude neprestano propitivana i revidirana. Odnos prema zajednici može biti zasnovan i na sentimentu (što je i poželjno), ali tek kada se preispita i reflektuje vrednost samog zajedništva, u suprotnom on može da prikrije stvarne odnose hijerarhijske dominacije i diskriminaciju. Čak i kada se zajednica odobri kao ispravna i etički prihvatljiva, aristotelovska pozicija zahteva deliberaciju, odnosno praktičko promišljanje koje treba da objasni na koji način norme zajednice treba primenjivati. No, povrh toga, važi primedba da MacIntyre glorifikuje doba koje nikad nije postojalo i zajednice koje nam se čine idealnima kada ih posmatramo sa znatne vremenske i prostorne distance. Bez obzira na njegovu kritiku romantizma i ideje *Volk*-a, MacIntyreova je kritika važeća jedino ukoliko romantizam, kao i njegova „etatistička“ komunitaristička transformacija, glorifikuju narod ili nacionalnu zajednicu, a ne pojedine oblike života koje odlikuje prisnost, neposrednost, vis-à-vis odnos i potraga za opštim dobrom. Zajednice, čiji su sastavni deo upravo ovakvi oblici života, predmet su poštovanja kako romantičara, tako i pojedinih komunitarista poput samog MacIntyre-a.

Kao što smo napomenuli, MacIntyre je u više navrata iskazivao neslaganje sa svojim svrstavanjem u komunitariste. Dok liberali insistiraju na neutralnosti države između različitih koncepcija dobra, komunitarizam nastoji da etičku poziciju akomodira uslovima nacionalne države, odnosno da zasnuje i samu državu kao političku

---

*Philosophy*, 13, 1988, kao i MacIntyre, A., „Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas“, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996.

zajednicu. Prema MacIntyreu, mada je komunitaristička kritika liberalizma opravdana, ona nije u stanju da ga i prevaziđe. Postoje verzije komunitarizma i liberalizma koje nisu suprotne, nego komplementarne jedna drugoj. Moderna država nije po nužnosti neutralna, nego može povremeno da apsorbuje pojedine zajednice, tj. njene vrednosti. Ako one dođu u sukob, on se rešava preko kompromisne konstelacije moći birokratskih i menadžerskih elita i njihovim usklađivanjem interesa, a ne preko seta etičkih „principa višeg reda“. Stoga MacIntyre može reći da liberalne i komunitarne vrednosti koegzistiraju unutar moderne države: „Komunitaristička kritika se oseća kao kod kuće unutar savremenog institucionalnog okvira koji su nametnule država i tržište, i upravo zbog toga jer je kao kod kuće njena je koncepcija opšteg dobra ograničena ovim okvirom.“<sup>37</sup> Štaviše, komunitarizam je potencijalno opasna doktrina, jer ukoliko uspe da nametne jednu koncepciju dobra kao dominantnu, on nameće vrednosti zajednice takvoj sferi koja je sasvim nepodesna za kultivisanje etičkih principa – stoga je poželjnija neutralna država od komunitarne. U debati liberalizma i komunitarizma MacIntyre je na strani liberala, jer je svaki projekat pomirenja moderne države i zajednice osuđen na neuspeh:

„U isto vreme, politika u velikim razmerama je postala neplodna. Pokušaji reforme političkog sistema iznutra se uvek transformišu u kolaboraciju sa njim. Pokušaji da se on obori su uvek degenerisali u terorizam ili quasi-terorizam. Ono šta nije neplodno je politika koja se bavi konstrukcijom i održanjem zajednica malih razmera, na nivou porodice, susedstva, radnog mesta, parohije, škole ili klinike, zajednica unutar kojih mogu da se spoznaju problemi sa glađu ili beskućništvom. Ja nisam komunitarista. Ne verujem u ideale ili forme zajednice kao lek za savremene društvene bolesti. Ne dugujem političku lojalnost nijednom programu.“<sup>38</sup>

<sup>37</sup> PPCG, str. 246. Komunitarističku grešku predstavlja i glorifikacija malih zajednica, pošto se previda da zajednice, u odsustvu vrline darežljivosti i deliberacije, postaju represivne, diskriminatorne, iskvarene i ksenofobične. Upor. DRA, str. 142.

<sup>38</sup> „An Interview with Giovanna Borradori“, str. 265. O MacIntyreovom deklarativnom nekomunitarizmu vidi još i njegove tekstove „The Spectre of Communitarianism“, *Radical Philosophy*, 70, 1995. i „I’m Not a Communitarian, but...“, *Responsive Community*, 1, 3, 1991. U jednom drugom razgovoru, sa Ronaldom

Mada se do određene granice može prihvatiti MacIntyreova tvrdnja da komunitarizam idealizuje male zajednice (koja se može povremeno primeniti i na njega samog), stav da je primarni cilj komunitarizma preoblikovanje nacionalne države u velikoj meri je problematičan. Sandel, Walzer i ostali komunitaristi, naglašavajući neophodnost posredujućih zajednica i prevazilaženje jednostrane liberalističke sheme država – individuum, takođe se zalažu za veću decentralizaciju, kao i za prenošenje ovlašćenja države na niže instance, u kojima je izraženija demokratičnost i participacija. MacIntyre ne veruje da je moguća država kao zajednica građana ili integralna politička zajednica, koja ne bi imala totalitarističke pretenzije presađivanja jednog etičkog sistema na celokupno društvo, poistovećivanje građana sa *Volk*-om. On, takođe, decidno isključuje mogućnost da bi aktivnošću zajednica i udruženja, tj. sfere civilnog društva mogla biti realizovana efikasna kontrola državne moći (kao i moći tržišta, koja je u savremenom društvu korelat birokratske vlasti). Vlast, državu i tržište treba odbaciti, a ne popravljati: stoga jedini izlaz leži u marginalnim asocijacijama i sferama aktivnosti koje su izvan sistema, jedinama u kojima se vrline mogu održati pred varvarstvom birokratske i menadžerske elite.

#### 4. Zaključna razmatranja

Iz poslednjeg pasusa, kao i iz ranije prikazanih MacIntyreovih stavova, može se nazreti njegovo poimanje države i razloga zbog kojih je nemoguća politička zajednica većih razmera. Sama veličina, struktura i uloga savremene države čini je inkompatibilnom sa interesom prema opštem dobru.<sup>39</sup> Udruženje velikog obima, tj. država

---

Beinerom, MacIntyre čak potvrđuje da je on okrenut protiv države (odnosno zalaže se za njeno ograničenje) u većoj meri i od samih liberala! Vidi Beiner, R., *Liberalism, Nationalism, Citizenship: Essays on The Problem of Political Community*, UBC Press, Vancouver/Toronto, 2003, str. 91, fusnota 21.

<sup>39</sup> „Razlika između političke zajednice u aristotelovskom smislu i bilo koje moderne nacije-države je prosto isuviše velika. No upravo ovoj razlici se u raspravi između liberala i komunitarista pridavala isuviše mala pažnja.“ („A Partial Response to my Critics“, str. 302.)



ne može biti *locus* moguće političke zajednice iz dva razloga: prvo, takvo će udruženje biti hijerarhizovano i njime će neizbežno upravljati „otučene“, nikome odgovorne birokratske i menadžerske elite; drugo, usled same veličine i kompleksnosti, u njemu je mogućnost za kritiku i deliberaciju znatno omeđena, pošto mu nedostaje adekvatan javni prostor za neometanu debatu, a time i za smislenu samoupravu građana.<sup>40</sup> Za razliku od države, aristotelovska koncepcija politike ostvariva je jedino kao lokalna forma političkog udruživanja.<sup>41</sup> Kako primećuje Murphy, prema MacIntyreovom shvatanju svaka institucija u kojoj ne postoji mesto za samokorekciju je potencijalno veoma opasna, a to je upravo slučaj sa državom: njoj nedostaju resursi na osnovu kojih bi ona mogla da koriguje svoje nedostatke i defekte.<sup>42</sup>

Sledeća teškoća sa savremenim liberalnim sistemim poklapa se sa već izloženom paradoksalnošću liberalističke teorije. Ova teorija proklamuje etičku neutralnost vlastite pozicije braneći pri tome jedan određeni etički projekt, kao što savremena država u svom dejstvu proizvodi jedan određeni tip načina života. Ona nije neutralna jer promovise tip hedonističkog konzumerstva.<sup>43</sup> Bez obzira na to, prema MacIntyreu, ovakva država ima isuviše „tanku“ teoriju dobra da bi joj građani iskazivali odanost. Biti privržen državi kao servisu je „kao da se od nas zahteva da se umre za telefonsku kompaniju“.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Mada je MacIntyre ne eksplicira, primetna je sličnost ovih stavova sa Rousseauovim poimanjem demokratije, prema kojem je ona neostvariva u krupnim državnim tvorevinama, pošto ih obeležavaju političko zastupništvo i posrednička demokratija, a ne slobodno odlučivanje i suverenitet naroda. Demokratija je ostvariva jedino u zajednicama kao što su Švajcarski kantoni, odnosno u takvima u kojima je odlučivanje i samoodređenje zajednice neposredno i neometano.

<sup>41</sup> Aristotelovstvo se upravo odnosi na proces racionalnog istraživanja principa dobra, dok sama veličina moderne države onemogućuje da politika bude poduhvat zajedničke rasprave i odlučivanja. Upor. DRA, str. 131.

<sup>42</sup> Murphy, M., „MacIntyre’s Political Philosophy“, u: *Alasdair MacIntyre*, str. 158; PPCG, str. 239.

<sup>43</sup> PPCG, str. 238.

<sup>44</sup> „A Partial Response to my Critics“, str. 303. Ideja je prvi put formulisana u: „Poetry as Political Philosophy: Notes on Burke and Yeats“, *On Modern Poetry: Essays Presented to Donald Davie*, ur. V. Bell and L. Lerner, Nashville, 1988, str. 149. U članku „Da li je patriotizam vrlina?“ MacIntyre podrobnije razrađuje ovo

Pomalo neočekivano, MacIntyre se zalaže za neutralnu državu, u isti mah ne verujući da je savremena liberalna država neutralna. Kao što smo videli, u sporu oko neutralnosti on je na strani liberala, mada smatra da liberali greše kada zajednicama kao takvima pripisuju bi-gotnost, rigidnost, konzervativizam i totalitarističke pretenzije. Kako se onda treba postaviti prema državi? Kakav treba da bude njen karakter? Može li se ona zaobići i zavređuje li poštovanje, ili je ona samo višeglavi monstrum kojeg treba namamiti, zavesti, obuzdati?

U knjizi *Dependent Rational Animals* iz 1999. godine MacIntyre tvrdi da članovi lokalnih zajednica državu prepoznaju kao nezao-bilaznu činjenicu savremenosti, koja u pojedinim slučajevima jedina obezbeđuje sredstva koja mogu da otklone prepreke ka dostizanju zajedničkog dobra. Ako države nema, trebalo bi je izmisliti. Ona nije, kao što je MacIntyre pretpostavljao u ranijim radovima, institu-cija koja isključivo nastoji da dominira celokupnim socijalnim pro-storom i koja teži uspostavljanju i održavanju fragmentovanosti, nego neophodna, mada nesavršena politička struktura koja odražava određene neophodne potrebe: „Postoje brojne ključne potrebe lokal-nih zajednica koje mogu biti podmirene jedino upotrebom državnih resursa i pozivanjem na državne agencije. *Ali u adekvatnom defini-sanju ovih potreba i njihovom uviđanju ključan je kvalitet politika lokalnih zajednica.*“<sup>45</sup>

Na nivou države legitimitet se može pripisivati jedino, rawlsov-ski rečeno, savezu društvenih saveza, koji samo na labav način po-vezuje asocijacije u jedno telo. Država gotovo da i ne treba da ima funkciju, osim onih koje se odnose na sigurnost i osiguravanje naj-prostijeg održanja zajednica.<sup>46</sup> Neutralizam i „minimalnost“ države

---

pitanje i konstatuje da je liberalistička država nužno pod presijom osiguravanja građanske privrženosti zahtevajući, u pojedinim situacijama, lična odricanja za-rad opstanka, dok se u isti mah pretpostavlja da je njena svrha individualno bla-gostanje i puki servis za lične potrebe građana. (Vidi MacIntyre, A., „Da li je pat-riotizam vrlina?“, u: *Savremena Politička Filozofija*.)

<sup>45</sup> DRA, str. 142. (kurziv M. S).

<sup>46</sup> Može se primetiti srodnost ovih stavova pre sa Nozickovim no sa Rawlsovim li-beralizmom, uz razliku što je kod Nozicka reč o pravima i samoodređenju pojedina-ca, a ne udruženja. I MacIntyreovim zajednicama, i Nozickovim pojedincima ostavljeno je da prema svojem nahođenju i poimanju koncepcije dobra urede svoj

stoga ima prednost u odnosu na etički opterećenu nacionalnu zajednicu. Država treba da ima *know-nothing* stav prema pojedinim zajednicama, raspodeljujući nepristrasno resurse neophodne po njihovoj egzistenciji.

Interes za politiku i uključivanje građana u državu su neophodni, što zbog distribucije resursa, što zbog njene prevelike moći, koja se ne sme ignorisati. Ipak, svaki pojedinac treba da uporedi korist i štetu koja proističe iz njegovog angažmana i vezivanja za državu. Pojedinci i zajednice moraju da se odupru sirenskom zovu nad-institucije zvane država, i da prepoznaju „maskaradu“ u kojoj se država čini kao da štiti opšte dobro. Zajednice će biti distancirane prema svakoj vrsti države (uključujući i benevolentnu državu blagostanja), biće neprijateljske i u konfliktu sa ciljevima konzumerskog društva. One treba da su antagonističke prema državi i slobodnom tržištu, pošto su država i tržište tako strukturisane da podrivaju i uništavaju politiku lokalnih zajednica: „Između ove dve politike može postojati jedino neprestani konflikt“.<sup>47</sup>

MacIntyre, dakle, brani liberalističku poziciju neutralne države, jer u uslovima pluralizma ona mora da koordiniše odnose između različitih zajednica. U istom smislu, MacIntyre, i pored kritičnosti, ipak mora da brani državu blagostanja, pošto jedino takva država može da obezbedi jednake resurse, neophodne po mogućnost ozbiljenja zajedničkih vrednosti i deliberacije svakog člana društva. No MacIntyre pokazuje da je racionalna rasprava neostvariva u pogledu države. Ukoliko bismo prihvatili da je istinsko bavljenje politikom moguće samo na nivou malih zajednica, ova inherentno politička pitanja redistribucije i međukolektivne pravde morala bi biti zaobiđena. Ni zaobilazjenje države i potraga za novim načinom komunikacije i saodnošenja zajednica nije rešenje: time bi se formirala quasi-država sa perpetuiranim prethodnim problemima.<sup>48</sup> MacIntyre-

---

život u optimalnoj meri nezavisno od upliva veće zajednice, koji se smatra represivnim po *defaultu*.

<sup>47</sup> PPCG, str. 252. Upor. takođe DRA, str. 132, kao i str. 145.

<sup>48</sup> Kako zapaža Murphy, deliberacija u quasi-državi odnosila bi se na potrebe i međusobni odnos između različitih praksi. U politici kao koordinaciji različitih praksi, pojedinci i zajednice bi trebalo da poznaju svaku praksu da bi stekli adekvatan

reovska implikacija bi bila da je o ovim pitanjima nemoguća plodnosna rasprava, jer se tiče „formalnih“ odnosa koje nije moguće rešiti u okviru zajednički prihvaćene etičke koncepcije. Ukoliko, pak, prihvatimo da je o ovim pitanjima deliberacija moguća, pa čak i nepohodna, onda je osnovno pitanje modusa, odnosno pitanje na koji način, sa kojim sredstvima i kojim invencijama je moguće raspravu adekvatno proširiti na celinu političke zajednice, što nas upućuje izravno na temeljna pitanja koje su postavili teoretičari deliberativne demokratije.

MacIntyreovom redukcijom racionalne etičke rasprave na politiku lokalnih zajednica, pojedina bitna područja delatnosti – distribucija resursa, odnos između zajednica, prava i dužnosti pojedinaca prema celom društvu i sl. – označena su kao takva u kojima se svako razborito promišljanje pokazuje ili kao nemoguće, ili kao neautentični oblik dijaloga. Ipak, politička rasprava unutar društva, odnosno veće i kompleksnije zajednice, se čak i sa MacIntyreovog stanovišta ne može prenebreći. Pretpostavljamo da bi je sam MacIntyre, u krajnjoj liniji, mogao okarakterisati kao iznuđenu, kompromisnu pogodbu koja utvrđuje granice nepovredivosti zajednica, kao i pravednost raspodele koja bi garantovala njihovo autonomno samoodržanje. Naša primarna intuicija, čini se, sugeriše drugačije rešenje od navedenog. Ova rasprava je isuviše bitna, odnosno sam njen karakter je od izuzetne važnosti da bi se isključilo prosuđivanje o državi, pravednosti raspodele, odnosu jedne zajednice prema drugima ili o individualnim pravima i dužnostima u okviru države.

Deliberacija je takođe način na koji etički projekat određene osobe, skupine ili zajednice može da ima uticaj na moralitet postojeći unutar šire zajednice. Reciprocitet i povratna sprega između društva i političkog sistema s jedne, i partikularnih zajednica s druge strane ne podrazumevaju po automatizmu preuređenje sistema u etički homogeni i isključivu državu-zajednicu, kako se MacIntyre, zajedno sa većim delom liberala, pribojava. Mada MacIntyre upozorava na opasnost od države zasnovane na jednoj posebnoj etici,

---

uvid u njenu vrednost i status, što je neostvarivo. Upor. Murphy, M., „MacIntyre’s Political Philosophy“, str. 173-174. Na taj način će i quasi-države nastaviti da reprodukuju otuđenje zajednica.

revival nacionalizama i fundamentalističkih ideologija upućuje na zaključak da je „mračno doba“ pre dominacija partikularističkih ideologija (koje, uostalom, ne moraju da budu oficijelno legitimizovane), no individualističke neutralne države. Homogenizujuće zajednice su neprijateljske prema svakom drukčijem načinu života i teže prihvatanju ne pitajući za cenu. Stoga su takve zajednice veća opasnost po deliberaciju i spontanitet zajedničkog dobrog života od liberalističkog „svetonazora“.

Ideja potpune dihotomije zajednica i države prenebregava činjenicu da se progres neretko pokazivao upravo u njihovom povezivanju. Poopštenje ljudskih prava, desegregacija i abolicionizam u Americi u velikoj su meri podsticani od strane verskih zajednica; briga za očuvanje okoline javila se najpre u manjim ekološkim grupama, koje bi se u trenutku njihovog osnivanja mogle nazvati zajednicama (uzevši u obzir njihovu podudarajuću etičku, pa i metafizičku poruku o jedinstvenoj međuzavisnosti čoveka i prirode). MacIntyre, čini se, ima u vidu primere ove uzajamnosti, ali samo kao intuiciju, kada na jednom mestu govori o zajednici kao inicijatoru društvene akcije, odnosno osnovnom i najmanje deformisanom polju rasprave i *impetusu* formiranja javnosti. Ipak, reč je o nedoradeanom stanovištu, koje kao takvo moramo i prihvatiti.

MacIntyreova je zasluga što je etičku osnovu moraliteta izveo u svojim krajnjim konsekvencama. Stanovište koje bi se moglo nazvati etički imanentizam, moralne i pravne norme u potpunosti povezuje sa valjanim načinom života u dobro uređenoj zajednici, ne samo u genealoškom smislu prema kojem one nastaju unutar dobro uređenog društva i prema kojem je njihovo važenje i praktička primenljivost socijalno uslovljena i ograničena, nego i u konceptualno-logičkom smislu, po kojem su moralne i pravne norme bez smisla i sadržaja ukoliko se koncipiraju mimo partikularnog konteksta. Ovaj imanentizam je konsekventan uz cenu negacije univerzalnog važenja moralnih principa i eliminacije bilo kakve pozitivne opštosti koja bi, na planu politike, mogla da prekorači granice partikularnih zajednica. Ukoliko je političko delanje moguće jedino u partikularnim etičkim zajednicama, utoliko je neostvariva integracija osoba i zajednica sa prevashodno različitim načinima života, mnogostrukim praksama i neidentičnim etikama u jednu političku celinu.

Beiner na jednom mestu svoje rasprave o MacIntyreu konstatuje da je teško reći koje nove institucije i kakve alternativne političke strukture MacIntyre predlaže namesto postojećih liberalnih državnacija.<sup>49</sup> Umesto njih, MacIntyre predlaže eskapizam. O tome svedoči poslednji, profetsko-kriptički pasus knjige „After Virtue“, u kojem se najnovije vreme upoređuje sa krajem kultivisanog sveta, sa propašću antike i ulaskom u mračno doba civilizacije. U takvoj epohi varvarizacije započinje povlačenje u uže zajednice, u kojima se očuvava nasleđe prethodne kulture i u kojima započinje restitucija moralnosti društva. Stoga je ličnost koju iščekujemo sveti Benedikt, ličnost ranog srednjeg veka poznata iz žitija svetaca, koja samopregorno podiže novu zajednicu istomišljenika, daleko od razuzdanog i nepredvidivog sveta.

---

<sup>49</sup> Beiner, R., *Liberalism, Nationalism, Citizenship: Essays on The Problem of Political Community*, str. 85.

### Zaključak

U uvodnom delu knjige sažeto su predstavljene osnovne pojmovne odredbe zajednice i političke zajednice, kao i glavne tačke spora liberala i komunitarista oko pitanja same mogućnosti političke zajednice. U daljem toku rasprave ove su odredbe rafinirane kroz polemičko izlaganje, pri čemu su karakteristike političke zajednice, prethodno opisane u rudimentarnoj formi, dobile svoj precizniji izraz, dok je u isti mah razlika liberalizma i komunitarizma postajala sve difuznija. Tako se politička zajednica pokazuje kao „hibridna“, delimično dobrovoljna, a delimično nedobrovoljna, pri čemu je njen preduslov postojanje liberalnih, odnosno u dovoljnoj meri liberalizovanih subdržavnih zajednica. Ona, dalje, mora biti autnomna, odnosno njeno je osnovno jedinstvo pre svega političko, pošto njena integracija prevazilazi etnokulturalni domen. Politička zajednica, prema tome, ne prethodi principima pravde, jednakosti, nepristrasnosti i jednakog obzira, nego je njihov konstrukt, kao što je u istoj meri ona konstrukt demokratskog saodlučivanja građana.

U svetlu ovih uvida, čvrste razlike između stanovišta liberala i komunitarista gube pređašnje obrise. Vrednost zajedništva i udruživanja visoko je postavljena na lestvici liberalnih vrednosti, pošto su sloboda udruživanja i formiranja zajednica u temelju liberalnih teorija, ali i liberalnih ustava. Kako vidimo, svako od tematizovanih liberalističkih mislilaca na poseban način opravdava važnost zajedništva. S druge je strane indikativno da Sandel, MacIntyre i Walzer, iz različitih motiva, odbijaju etiketu komunitariste. Verovatni razlog

ovog odbijanja leži u sve većem optičaju pojmova zajednice, zajedništva, uzajamnosti, dužnosti prema državi, porodici, verskom udruženju itd. u političkom govoru. Kao posledica ove inflacije, nastaje nekritički odnos prema vrednostima koje zajednice podržavaju, kao i isticanje zajedništva kao vrednosti po sebi, nezavisne od dobra koje ono podupire. Kao što je pokazano, pogrešno je razumevanje da iz socijalno-ontološke teze o ukorenjenosti identiteta pojedinca u normama zajednice slede određeni vrednosni etički i politički zaključci. Određeni autor može da zastupa socijalnu tezu i da, sasvim konsekventno, visoko vrednuje individualna prava i slobode. Može se stoga reći da se rasprava između komunitarista i liberala odvija na više nivoa i da je isuviše složena da bi se razmatrala u okvirima isključive dihotomije dva nepomirljiva stanovišta. Walzer smatra da su liberalizam i komunitarizam komplementarne pozicije, odnosno da su obe pozicije nepotpune ukoliko barem delimično ne usvoje određene elemente svoga komplementa. Liberalizam treba da integriše u svoj teorijski korpus brigu o zajednicama, neophodnim po uobličenje i podršku liberalnih vrednosti. Komunitarizam treba da uvaži pluralitet etičkih koncepcija i tako modifikuje pretpostavku o socijalnoj uniji zasnovanoj na koherentnom vrednosnom jedinstvu.

Komunitaristi kritikuju liberalizam kao političku koncepciju koja nije u stanju da podrži svoje vlastite pretpostavke, ne odbacujući norme i aktuelne ciljeve liberalne politike, nego individualističku i neutralističku legitimacijsku osnovu ovih normi i ciljeva. Zajednica jeste prostor deliberacije, formiranja, refleksije i proveravanja vlastitih etičkih normi i moralnih obzira, što komunitarističku kritiku postavlja nasuprot isticanju pretpolitičkog prostora sentimentata, kako to čine konzervativni teoretičari. Prema Sandelu i MacIntyreu, zajednica ne negira kritičku refleksiju, nego je podrazumeva i javlja se kao *conditio sine qua non* svake racionalne diskusije o moralnim vrednostima. MacIntyre se može smatrati za najkonsekventnijeg komunitaristu, mada sam odlučno odbija ovu kvalifikaciju. Naime, ovaj autor smatra da komunitarizam vodi ka totalitarizujućim posledicama ukoliko je privilegovano mesto zajedništva država ili celokupno društvo. Prakse koje nalazimo u manjim zajednicama su istinski *locus* vrlina, pri čemu je, ipak, neophodno postaviti pitanje svrhe datih vrlina,



odnosno karaktera i moralne opravdanosti samih praksi, što govori o sličnosti MacIntyre'a sa normativno-kritičkom Sandelovom pozicijom. Za Sandela, pojedini komunitaristi nisu u pravu ukoliko pokušavaju da izbegnu rasuđivanje o sadržaju svrha koje zajednice podržavaju, odnosno ukoliko smatraju da vrednost samog zajedništva opravdava ove svrhe. Stoga se on distancira od komunitarizma u slučaju kada se pod ovim pojmom podrazumeva majoritarizam i etički relativizam. Prema Sandelu, zajednice su vredne zbog njihovog mesta u dobrom životu, osobina karaktera koji podržavaju, kao i kultivisanja navika i dispozicija neophodnih po formiranje samosvesnog kritičkog građanina. Podlokavajući zajednice, liberalistički atomizam devastira uslove samog liberalnog republikanstva.

Kada je reč o vrednosnom sistemu koji komunitaristi zastupaju, reč je o liberalnim vrednostima: jednako poštovanje i jednaka briga za svakog pojedinca, autonomija ličnosti i njeno slobodno razvijanje, puna politička jednakost i demokratija prihvaćene su kao vrednosti od strane komunitarista. Ipak, u komunitarističkoj interpretaciji je naglasak pomeren na formativne aspekte u okviru kojih se ove vrednosti realizuju i koje su konstitutivne po lični identitet. S druge strane, nije protivrečno stanovište da vrednost zajedništva jeste inherentna liberalističkoj poziciji. Pri tome nije reč jedino o pravu pojedinca na formiranje asocijacija i zajednica, mada ono – kao sloboda formiranja i sleđenja vlastite koncepcije dobra i udruživanja radi njenog ostvarenja – predstavlja jedno od centralnih mesta liberalizma. Rawls napominje da je samo udruživanje određeno dobro, dok Dworkin veruje da je odbrana individualnih prava kompatibilna sa komunalnim vrednostima, a sleđenje vlastitog interesa uskladio sa interesom političke zajednice. Nozick u svojoj samokritici konstatuje da njegova ranija pozicija nije dovoljno uvažavala zajedništvo i njegov značaj, odnosno ulogu osećaja pripadnosti u vrednosnom sistemu pojedinaca.

Što se tiče same političke zajednice, Nozick i MacIntyre insistiraju na represivnosti obuhvatne zajednice, smatrajući da su moralno opravdane jedino manje zajednice, sa kojima se pojedinac identifikuje i u okviru kojih usaglašava vlastitu viziju dobrog života sa vizijama svojih istomišljenika. Makoliko udruživanje imalo ključno

mesto u ostvarenju aspiracija individue, šira politička zajednica se pokazuje kao krajnje nepodesna za ovu svrhu imajući u vidu njenu predimenzioniranost i prema razlikama indiferentnu generalizovanost njenih normi, pošto one principijelno ne mogu pridobiti odobravanje svih članova društva i ne odgovaraju na adekvatan način njihovim specifičnim aspiracijama i potrebama. S druge strane, Rawls i Walzer ističu značaj kulture i „javnog uma“, mada poriču mogućnost konvergencije različitih religijskih, etičkih i filozofskih koncepcija ka jednoj obuhvatnijoj javnoj filozofiji ili etici. Neliberalne zajednice egzistiraju unutar društva i stoga su kulturološki okvir i prihvatljivi principi pravde dovoljni za legitimni liberalni poredak i društvenu kooperaciju unutar njega. Konačno, Dworkin i Sandel insistiraju na „punjoj“ političkoj zajednici, odnosno na obuhvatnoj etici i javnoj filozofiji kao neophodnim konstitutentima dobro uređenog društva. Odnosi pravednosti i jednake brige prema svakom građaninu, kao i javna politička debata stvaraju mogućnost za formiranje specifičnog političkog identiteta kod pripadnika različite kulturalne, etničke, ideološke, religijske, profesionalne itd. pripadnosti.

Određeno preplitanje pozicija komunitarističkih i liberalističkih autora takođe se može primetiti kod pitanja neophodnosti sadržajne procene moralnog karaktera zajednice. Dok su Rawlsove i Walzerove pozicije ambivalentne, ovu procenu Sandel i Dworkin prihvataju kao neophodnu. U kritici Rawlsove ideje situiranja principa pravde u kontekst modernog zapadnog društva, Sandel smatra da je Rawlsova ideja kulturalistička, oslanja se na kulturalni i socijalni kontekst, a ne na moralnu argumentaciju. Ova kritika analogna je Dworkinovoј kritici Walzera, u kojoj Dworkin primećuje da potpuna situiranost pravde u društveni kontekst, odnosno ocenjivanje jednog poretka ekskluzivno sa stanovišta njegovih inherentnih etičkih normi vodi ka nemogućnosti bilo kakve kritike datog poretka.

Stalna opasnost komunitarističkih teorija leži u neprestanoj mogućnosti sklizavanja u „moralni autoritarizam“, koji karakteriše dominacija većinskih stavova ili vrednosti nad manjinskim i stanje u kojem pravo na različitost nije niti prihvaćeno, niti tolerisano. Čak i liberalna etika može da „sklizne“ ka nemoralnom delanju. Političke zajednice nisu imunizovane od devijacija, ali, uzevši u obzir njen

moralni specifikum – liberalno-demokratski karakter, njen pluralizam i uvažavanje individualnih prava kroz jednaku brigu za sve građane – sledi da parohijalnost i represivnost političkih zajednica jesu ograničeniji no što je to slučaj sa ostalim zajednicama. Normativna podloga drugih zajednica, naime, nije nužno konstituisana na osnovu principa jednakosti članstva (egalitarizma), priznavanja prava svakom pojedincu na sleđenje vlastite koncepcije dobra (tolerancije, individualizma), neoligarhijskog upravljanja (demokratije) i slobodnog, „nedistorziranog“ raspravljanja (deliberacije). Čak i kada izbegavamo ili stavljamo u zagrade viđenja dobra pojedinaca ili pojedinih grupa, suzdržavajući se od evaluacije koncepcija dobra koja su različita od naših, insistirajući na nepostojanju obrasca koji bi dao prednost jednom obliku odnosa u porodici nad drugim, jednog oblika religijskog samoorganizovanja nad alternativnim, mi se ipak pridržavamo određenih zacrtanih moralnih granica koje omeđuju varijacije ovih odnosa. U slučaju političkih zajednica ovo vrednovanje se ne može izbeći, pošto takve zajednice počivaju na normama pravednosti, odnosima ravnopravnosti i jednakog obzira prema članovima.

Ova okrenutost političke zajednice ka građanskoj jednakosti ima svoja moralna ograničenja u isključivanju ne-članova, odnosno u diskriminaciji prava sugrađana od prava pripadnika drugih država. Može se prigovoriti da je u ovom slučaju reč o kontingentnom svojstvu rođenja i činjenici da se jednaki obziri dodeljuju i uskraćuju bez obzira na kvalitete ljudi i principijelnu univerzalnost njihovih prava. No ova moralna ograničenost razlučivanja je inherentna i svakoj pojedinačnoj zajednici, pošto su uzajamnost i kooperacija optimalizovani za određeni prostor i određene osobe, u protivnom se suočavamo sa poznatim slučajem gospođe Jellyby, Dickensove ličnosti koja je sva zabrinuta za glad u Africi, ne primećujući bedu u svojem najbližem okruženju. *Ceteris paribus*, obzir i dužnosti prema svojim sugrađanima imaju proritet u odnosu na obzire i dužnosti prema strancima i tu se razlika političke od ostalih zajednica povlači prema sadržaju a ne prema doseg, koji je i dalje ograničen na konkretno članstvo.

Dalji prigovor političkoj zajednici odnosi se na nedovoljno jasno razlikovanje zajednice na osnovu izbora od zajednica na osnovu

nužnosti. U idealizovanom republikanskom viđenju, politička pripadnost bi bila stvar izbora, što u stvarnosti nije slučaj: građani se poistovećuju sa političkom zajednicom i kada to nije stvar izbora. Izreka „my country, right or wrong“ ima i smisao u kojem se pretpostavlja da znamo kako reprezentanti države nisu u pravu, ali mi nismo ravnodušni prema njenim vrednostima i nećemo je se odreći zbog toga jer aktuelna vlast krši moralne principe. Ova kritika predviđa da i liberalni teoretičari političku zajednicu uzimaju kao nešto više od stvari izbora, kao emfatički rečeno, „sudbinsku“ zajednicu. Najpre, građani dele jedinstveno teritorijalno, socijalno i kulturalno polje u kojem deluju i to nipošto nije stvar svojevoljnog izbora. No politička zajednica je ovakve vrste pre svega zbog toga jer građani dele približno iste konsekvence određene vrste kooperacije, određenog oblika povezivanja i socijalne politike, kao i primene istovetnih načela pravednosti i jedinstvenog institucionalnog organizovanja. Relevantnost ove povezanosti naglašava se u komunitarističkoj kritici, koja liberalizmu zamera upravo tretiranje svakog uzajamnog odnosa kao voluntarističkog, mada Rawls, Dworkin i Barry eksplicitno prihvataju stav da je politička zajednica „sudbinska“. Prema ovim autorima, neophodno je da građani sebe vide ne kao diverzifikovane jedinice ili grupe, nego kao takve koje su povezani odnosima recipročnosti i solidarnosti, koji doprinose zajedničkim institucijama i dele zajedničku sudbinu. U liberalističkom viđenju političke zajednice jasno je izražena međuzavisnost ličnih i kolektivnih postignuća sa postignućima svih članova. No ovo viđenje takođe ističe normativnu podlogu ovog povezivanja, pošto ljudi mogu saradivati na nemoralnim načelima, nerecipročnim osnovama i zarad nepravednih svrha. Na taj način, u amoralnoj političkoj zajednici čak i pravedna postignuća članova često liče na blamiranje.

Kao što je poznato, obnova interesovanja za zajednicu pojavila se kako na teorijskom, tako i na političkom planu. Ideološka elastičnost ovog pojma omogućila je da se pojam zajednice, koji je standardno pripadao vokabularu tradicionalističkih i konzervativnih političkih orijentacija, podjednako upotrebljava i u vokabularu partija levog centra, nadopunjujući njime liberalistički diskurs prava. Indikativno je da se egalitarnost u ovoj interpretaciji povezuje više sa

komunalnim uslovima uspostavljanja egalitarnog društva no sa samim pravima. Cilj socijalne i ekonomske jednakosti je postizanje približne jednakosti građana, neophodne za deliberaciju ravnopravnih osoba u demokratskom društvu, a koje neophodno polaze sa sličnih socijalnih polazišta i delaju pod jednakim uslovima. Učestala upotreba ovog pojma u političkom diskursu ne mora da bude povratak tribalizmu, nego je ona jasni indikator „žudnje“ za zajedništvom, koja se javlja upravo u periodu sve većeg slabljenja veza uzajamnosti. Politička zajednica nije izuzetak u trendu opšteg slabljenja odnosa zajedništva usled sve veće mobilnosti stanovništva i porasta nepoverenja u institucije. Osnovama političke zajednice ipak više pretpokušaj supstitucije zahtevne i manje stabilne građanske zajednice „čvršćom“, neinkluzivnom, pristrasnom i netolerantnom zajednicom, odnosno transponovanje vrednosti i osobina partikularne zajednice na celinu društva.

Osim socijalne jednakosti zarad ravnopravnog građanstva, još jedna komunalna predispozicija javlja se kao neophodna po liberalno društvo. Reč je o političkim vrlinama, odnosno vrlinama sa građansko-liberalnim sadržajem. Noviji teoretičari poput Maceda, Galstona i Dagera razmatraju političke vrline kao nužni kohezioni element liberalnog društva, pri čemu se ovakve vrline, kao, uostalom, i sve druge, kultivišu u situaciji naglašenog „osećaja za zajednicu“. U fokusu njihovih rasprava stoje građanstvo i građanske vrline, teme koje nisu bile prevashodni predmet liberalizma, ali koje su ipak imale istaknuto mesto u njemu. Tako kod samog Rawlsa nalazimo ideju vrlina neophodnih po trajno i stabilno društvo. U stabilnom dobro uređenom društvu pojedinci moraju da poseduju smisao za pravdu, odnosno od njih se očekuje da imaju pojedine političke vrline kao što su tolerancija, smisao za nepristrasnu razboritost i smisao za pravednost, koje će omogućavati njihovu međusobnu saradnju, a time i održavanje pravičnog društva. Takođe, bez obzira što političkom delanju ne pripisuje vrednost, Nozick opominje da minimalna država počiva na „razložnoj građanskoj budnosti“ kao brani od manipulacije i zloupotreba moći.

Mada je politička zajednica *politički konstrukt*, a ne, kako implicira konzervativistička, nacionalistička, a u umerenijem obliku i

multikulturalna i liberalno-nacionalna pozicija, proizvod datog *pretpolitičkog stanja* ili njegova refleksija, možemo je posmatrati i kao neophodan uslov za razvijanje političkih, ali i kao uslov drugih bitnih vrlina. Zajedno sa Tocquevilleom možemo reći da su političke vrline takođe i socijalne, povezane sa nepolitičkim vrlinama, tako da smisao za zajednicu i zajedničko delanje, formiran u nepolitičkom polju, čini bitan resurs za društvenu odgovornost i republikanske dužnosti. Ovaj vid komunitarističke kritike jeste razložen u slučaju kada liberalizam potcenjuje značaj etosa subdržavnih zajednica i tretira ga kao *res privata*.

Ideja oslonca na vanpolitičke zajednice nije u konfliktu sa klasičnim liberalističkim tvrdnjama: pomenuti Tocqueville i Nozick, između ostalih, naglašavali su ključnu ulogu udruživanja u organizaciji smislenog i višestranog života pojedinca. Jedinstvo i kohezija *e pluribus unum* na liberalnim principima, kao i političke vrline i razvijena građanska kooperativnost, podrazumevaju prisustvo ne samo političke zajednice, već i mnoštva udruženja i asocijacija na subdržavnom nivou. Ono što ovu prokomunitarističku pretpostavku čini ambivalentnom jeste položaj koji u demokratskom sistemu ove zajednice zauzimaju. Dok MacIntyre podrazumeva da je ovakva transformacija na sferu celokupnog društva i moraliteta nemoguća, odnosno da je preslikavanje obrazaca pretpolitičkih zajednica na nivo nacije represivno i potencijalno totalitarno, prema Walzeru političke zajednice jesu „opterećene“ karakterom i značenjima subdržavnih, etničkih i kulturalnih zajednica koje ih sačinjavaju.

Ipak, zajedno sa Sandelom i Dworkinom, može se tvrditi da je reč o transformaciji moralnih pretpolitičkih stavova u stanovišta više opštosti u skladu sa specifičnim, državnim okvirom na koji se stavovi odnose. Povezavši političku zajednicu sa vladavinom prava i temeljnim moralnim načelima, tolerancijom i pluralizmom, građanstvom i građanskom odgovornošću, demokratijom i liberalizovanim asocijacijama, ovaj pristup smatra političku zajednicu za genuino moderni oblik zajedništva. Politička zajednica bi trebalo da ograničava domen neliberalnih etičkih koncepcija, no njena se funkcija ne iscrpljuje u ovoj negativnoj funkciji, imajući u vidu potrebu daljeg održavanja liberalnog etosa koji joj je svojstven. Politički etos

modernog doba, čije isticanje u razvijenoj formi nalazimo kod Hegela i Rousseaua, različit je od arhaičnih plemenskih, etnokulturalnih i religijskih etosa. U tom smislu, ovakve pozicije proglašavaju raskid sa konkretizovanim istorijskim „etosom etnosa“ i ulazak u politički i građanski poredak sa posebnim institucionalnim i normativnim ustrojstvom. Negacija ovog partikularno-nacionalnog etosa sugeriše da postoji određena „shema“ ili način života koji promovise politički liberalizam i da zajednice koje unutar njega koegzistiraju jesu na ovaj ili onaj istorijski način „liberalizovane“. Njihov položaj u političkoj zajednici predstavlja nešto više od implicirane podrške liberalnom režmu: liberalizovane zajednice barem delimično poseduju etike koje vode ka liberalizmu, ili barem nisu kontradiktorne sa njim. Ovde je reč o jakom uslovu, koji kao takav često u savremenim društvima nije prisutan ili barem dominantan, no u normativnom smislu je ovaj uslov stabilnosti i vrednosnog prioriteta političke pravdnosti od ključnog značaja.

Pripadnost političkoj zajednici kroz poistovećivanje građana sa političkim institucijama i sa bazičnim političkim praksama bitno se razlikuje od isključivog identifikovanja sa istorijom, jezikom, kulturom, običajima ili koncepcijama dobra. Opet, ne može se reći da jedno poistovećivanje (tj. sa etnokulturalnom grupom) isključuje drugo (sa političkom zajednicom), pošto jezik, kultura, tradicija, pa i same etičke koncepcije mogu da budu neutralne u pogledu konstitutivnih političkih principa. Liberalni principi imaju svoje poreklo, one i same postaju ili su postali tradicija. Ipak, barem neki od građana ne moraju da budu privrženi zajednici zbog porekla, jezika, istorije, kulture, itd. Naglasak je na političkoj komponenti zajedništva koja treba da obuhvata grupnu nepristrasnost tj. etnokulturalnu pravdu i univerzalnost principa pravde, makoliko oblik ove nepristrasnosti zavisio od kontingentnih okolnosti i bez obzira što se do ovih principa dolazilo na istorijski različite načine. Politička, a ne socijalna privrženost čini građanstvo: kultura kojoj pripadaju građani jeste, kako Beiner govori, „nacionalno-građanska“, a ne „nacionalno-etnička“. Zastupnici različitih etičkih ili religijskih koncepcija mogu da konstituišu jednu političku zajednicu ukoliko su međusobno povezani i zavisni – upućeni jedni na druge i žive i dela-

ju u uslovima u kojima je interes jedne partikularne zajednice usko povezan sa interesom druge – razume se, uz pretpostavku javnosti, reciprociteta građanskih prava i dužnosti, prava na izbor i slobodu izražavanja uverenja. Kao postojeća s one strane preslikavanja etničko-kulturalnog na politički identitet, politička zajednica je zajednica najšireg inkluziviteta. Politička zajednica nam je neophodna jer bi inače duh proste zajednice „proguta“ društvo, njime bi dominirala necivilna supstitucija celine u vidu nacionalizma, religijskog fundamentalizma i ideološke isključivosti.



## *Napomena*

Izuzimajući poglavlje VI „Republikanski komunitarizam Michaela Sandela“, ova knjiga je nastala iz teksta moje doktorske disertacije odbranjene u julu 2007. godine na Fakultetu političkih nauka. Ovom prilikom se zahvaljujem profesorima Iliji Vujačiću i Miloradu Stuparu, a naročito mentoru Milanu Podunavcu na dragocenim sugestijama i primedbama. Takođe, svojoj nećaki Kristini zahvaljujem se na pomoći pri ispravljanju slovni i jezičkih grešaka. Poglavlja III, IV, V i VII su, uz uglavnom manje modifikacije, publikovana u časopisima, i to:

„Dworkinova liberalistička teorija zajednice“, *Filozofija i društvo*, XXV (3), 2005.

„Robert Nozick: Utopija u libertarijanskoj perspektivi“, *Filozofija i društvo*, XXVIII (3), 2005.

„Dworkin o integritetu i komunalnoj demokratiji“, *Nova srpska politička misao*, X, No. 1-4, Beograd, 2006. str. 231-246.

„MacIntyre o identitetu etike i politike“, *Filozofija i društvo*, XXXI (3), 2006.

„Michael Walzer: Zajednica unutar područja pravde“, *Filozofija i društvo*, XXXII (1), 2007.

## Literatura

- A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 1993.
- Ackermann, B., „Political Liberalism“, *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, No. 7, July, 1994.
- After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, ur. Horton, J., and Mendus, S., The University of Notre Dame Press, Notre Dame, In., 1994.
- Alasdair MacIntyre*, ur. Murphy, M., Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Alexander, L., and Schwarzschild, M., „Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare vs. Equality of Resources“, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, No. 1, 1987.
- Arneson, J. R., „Against ‘Complex Equality’“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*
- Bader, V., „Citizenship and Exclusion. Radical Democracy, Community and Justice. Or: What is Wrong with Communitarianism?“, *Political Theory*, Vol. 23, Issue 2, May, 1995.
- Bader, V., „Reply to Walzer“, u: *Political Theory*, Vol. 23, Issue 2, May, 1995.
- Barry, B., *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity, Cambridge, 2001.
- Barry, B., „John Rawls and the Search for Stability“, *Ethics*, Vol. 105, No. 4, 1995.
- Barry, B., „Spherical Justice and Global Injustice“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*
- Barry, B., „The Light That Failed?“, *Ethics*, Vol. 100, No. 1, 1989.
- Beiner, R., *Liberalism, Nationalism, Citizenship: Essays on The Problem of Political Community*, UBC Press, Vancouver/Toronto, 2003.
- Beiner, R., *What's the Matter with Liberalism?*, University of California Press, Berkeley, 1992.
- Buchanan, A. E., „Assessing the Communitarian Critique of Liberalism“, *Ethics*, 99, No. 4, 1989.
- Carens, J., „Complex Justice, Cultural Difference, and Political Community“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*
- Cohen, J., „For a Democratic Society“, u: *The Cambridge Companion to Rawls*

- Connolly, W., „Civic Republicanism and Civic Pluralism: The Silent Struggle of Michael Sandel“ u: *Debating Democracy's Discontent Contemporary Political Studies*, Vol. 2, ur. Hampsher-Monk, I., and Stainer, J, Political Studies Association of the United Kingdom, 1996.
- Dagger, R., „The Sandelian Republic and the Encumbered Self“, *Review of Politics*, Vol. 61, Issue 2, Spring, 1999.
- Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, ur. Allen, A. And Regan, M., Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Delanty, G., *Community*, Routledge, London and New York, 2003.
- Democratic Community*, ur. Chapman, J., and Shapiro, I., New York University Press, New York, 1993.
- Dewey, J., *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1985.
- Dewey, J., „The Public and Its Problems“ (1927), u: *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*.
- Dewey, J., „The Search for the Great Community“, u: *Twentieth Century Political Theory*.
- Diggs, B. J., „Liberty Without Fraternity“, *Ethics*, Vol. 87, No. 2, Jan. 1977.
- Donohue, B., „Judicial Hegemony: Dworkin's Freedom's Law and the Spectrum of Constitutional Democracies“, *Ratio Juris* Vol. 15, No. 3, September 2002.
- Dworkin, R., *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981.
- Dworkin, R., *Carstvo prava*, Filip Višnjić, Beograd, 2003.
- Dworkin, R., „Democracy, Community and Constitution: We the People in Court“ *XX University of Alberta Law Review XXX*, 1990.
- Dworkin, R., „Equality, Luck and Hierarchy“, *Philosophy and Public Affairs*, 31, No. 2, 2003.
- Dworkin, R., *Freedom's Law*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996.
- Dworkin, R., „Foundations of Liberal Equality“, *Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1990.
- Dworkin, R., „Liberal Community“, *California Law Review*, 77, 1989.
- Dworkin, R., „Rights as Trumps“, u: *Theories of Rights*
- Dworkin, R., „Sloboda, jednakost i zajedništvo“, u: *Savremena politička filozofija*

- Dworkin, R., *Suština individualnih prava*, CID, Podgorica, Službeni list, Beograd, 2001.
- Dworkin, R., „The Partnership Conception of Democracy“, *California Law Review*, Vol 86. 1998.
- Dworkin, R., „What is Equality? Part 2: Equality of Resources“, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, No. 4, 1981.
- Forst, R., *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2002.
- Fowler, M., „Stability and Utopia: A Critique of Nozick’s Framework Argument“, *Ethics*, Vol. 90, No. 4, July 1980.
- Frazer, E., *The Problems Of Communitarian Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Freeman, S., „Congruence and the Good of Justice“, u: *The Cambridge Companion to Rawls*
- Freeman, S., „Introduction: John Rawls – An Overview“, u: *The Cambridge Companion to Rawls*
- Galston, W., „Review of Democracy’s Discontent“, *Ethics*, Vol. 107, No. 3, April, 1997.
- Galston, W. A., „Toward an American Public Philosophy“, u: *Debating Democracy’s Discontent*
- Galston, W. A., „Two Concepts of Liberalism“, *Ethics*, Vol. 105. No. 3, 1995.
- Gutmann, A., „Justice Across Spheres“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*
- Gutmann, A., „Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy“ u: *The Cambridge Companion to Rawls*
- Gutmann, A., i Thompson D., *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000.
- Habermas, J., „Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s *Political Liberalism*“, *The Journal Of Philosophy*, Vol. 92, No. 3, 1995.
- Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1989.
- Hirschl, R., *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*, Harvard University Press, Harvard Mass., 2004.
- Hobsbawm, E., *The Age Of Extremes*, Abacus, London, 1994.
- Holmes, S., *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994.

- Honig, B., „Dead Rights, Live Futures. A Reply to Habermas’s ‘Constitutional Democracy’“, *Political Theory*, Vol. 29, No. 6, 2001.
- International Ethics: A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- Johnson, D., *The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994.
- Johnson, K., „Government by Insurance Company: The Antipolitical Philosophy of Robert Nozick“, *The Western Philosophical Quarterly*, Vol. 29. No.2, Jun 1976.
- Kangrga, M., *Etika ili Revolucija*, Nolit, Beograd, 1983.
- Kateb, G., *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*, Cornell University Press, New York, 1992.
- Kiš, J., „Predgovor“, u: *Savremena politička filozofija*
- Knight, K., „Introduction“, u: *The MacIntyre Reader*
- Knight, K., „Revolutionary Aristotelianism“, u: *Contemporary Political Studies*
- Kukathas, Ch., „Liberalism, Communitarianism, and Political Community“, u: *Social Philosophy and Policy*, Winter, 1996.
- Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Kymlicka, W., „Community“, u: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*
- Kymlicka, W., „Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends or Enemies?“ u: *Debating Democracy’s Discontent*
- Kymlicka, W., *Liberalism, Community, and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Lagerspetz, E., „Ronald Dworkin on Communities and Obligations: A Critical Comment“, *Ratio Juris*, No. 1, March, 1999.
- Larmore, Ch., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Little, A., *The Politics of Community: Theory and Practice*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2002.
- Lyons, D. B., „Rights Against Humanity“, *The Philosophical Review*, LXXXV, 2, April 1976.
- Macedo, S., *Liberal Virtues*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- Macedo, S., „Liberal Virtues, Constitutional Community“, *Review of Politics*, Vol. 50. No. 2, Spring, 1988.

- MacIntyre, A., „A Partial Response to my Critics“ u: *After MacIntyre*
- MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, In, 1984.
- MacIntyre, A., „An Interview with Giovanna Borradori“, u: *The MacIntyre Reader*
- MacIntyre, A., „Da li je patriotizam vrlina?“, u: *Savremena Politička Filozofija*
- MacIntyre, A., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 1999.
- MacIntyre, A., „I’m Not a Communitarian, But...“ *Responsive Community*, 1, 3, 1991.
- MacIntyre, A., *Kratka Istorija Etike*, Plato, Beograd, 2000.
- MacIntyre, A., „Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas“, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996.
- MacIntyre, A., „Poetry as Political Philosophy: Notes on Burke and Yeats“, u: *On Modern Poetry: Essays Presented to Donald Davie*
- MacIntyre, A., „Politics, Philosophy and the Common Good“, u: *The MacIntyre Reader*
- MacIntyre, A., „Sophrosune: How a Virtue Can Become Socially Disruptive“, *Midwest Studies in Philosophy*, 13, 1988.
- MacIntyre, A., „The Spectre of Communitarianism“, *Radical Philosophy*, 70, 1995.
- MacIntyre, A., *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, In., 1988.
- Mason, A., *Community, Solidarity, and Belonging: Levels of Community and their Normative Significance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Mason, A., „MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement“, u: *After MacIntyre*
- Mian, E., „The Value of Community, or How Burke Compromises Dworkin“, *Legal Theory* 9, 2003.
- Michelman, F., „Brenan and Democracy“, *California Law Review*, 86, 1998.
- Miller, D., „Complex Equality“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*
- Miller, D., „Introduction“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*
- Miller, D., „Virtues, Practices and Justice“, u: *After MacIntyre Morality of Nationalism*, ur. McKim, R., and McMahan, J., Oxford University Press, Oxford, 1997.

- Moon, J. D., „Review of Democracy’s Discontent“, *The Journal of Politics*, Vol. 59, No. 2, May, 1997.
- Mulhall, S., „Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell“, u: *After MacIntyre*
- Mulhall S., i Swift, A., *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992.
- Mulhall S., i Swift, A., „Rawls and Communitarianism“, u: *The Cambridge Companion to Rawls*
- Murphy, M., „MacIntyre’s Political Philosophy“, u: *Alasdair MacIntyre*
- Nagel, Th., „Libertarianism Without Foundations“ u: *The Yale Law Journal* Vol. 85: 136, 1975.
- Nagel, Th., „Rawls and Liberalism“, u: *The Cambridge Companion to Rawls*
- Nagel, Th., „Rawls on Justice“, *Philosophical Review*, Vol. 82, No. 2, 1973.
- New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, ur. Etzioni, A., University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1995.
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1974.
- Nozick, R., *The Examined Life*, Simon & Schuster, New York – London, 1989.
- Nozick, R., *The Pursuit of Happiness*, *Forbes*, 10/02/2000 ASAP Supplement, Vol. 166, Issue 9.
- Okin, S., „Review of Democracy’s Discontent“, *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 2, Jun, 1997.
- On Modern Poetry: Essays Presented to Donald Davie*, ur. V. Bell and L. Lerner, Nashville, 1988.
- Pangle, Th. L., „The Retrieval of Civic Virtue: A Critical Appreciation of Sandel’s Democracy’s Discontent“, u: *Debating Democracy’s Discontent*
- Pettit, P., „Reworking Sandel’s Republicanism“, u: *Debating Democracy’s Discontent*
- Pluralism, Justice, and Equality*, ur. Miller, D., and Walzer, M., Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Rawls, J., „Fairness to Goodness“ *Philosophical Review*, 84,1975.
- Rawls, J., „Justice as Fairness: Political not Metaphysical“, *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985.
- Rawls, J., „Kantian Constructivism in Moral Theory“, *John Dewey Lectures*, *The Journal of Philosophy*, 77, 1980.

- Rawls, J., „Political Liberalism: Reply to Habermas“, *The Journal Of Philosophy*, Vol. 92, No. 3, 1995.
- Rawls, J., *Politički Liberalizam*, Filip Višnjić, Beograd, 1998.
- Rawls, J., „Reply to Alexander and Musgrave“, *Quarterly Journal For Economics*, 88, November, 1974.
- Rawls, J., *Teorija pravde*, Službeni list, Beograd – CID, Podgorica, 1998.
- Rawls, J., „The Idea of Public Reason Revisited“, *The University Of Chicago Law Review*, 64, 1997.
- Rawls, J., „The Priority of Right and Ideas of the Good“, *Philosophy and Public Affairs*, 17, 1988.
- Raz, J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- Rodman, J., „Analysis and History: Or, How the Invisible Hand Works through Robert Nozick“, *The Western Philosophical Quarterly*, Vol. 29. No. 2, Jun 1976.
- Rorty, R., „The Priority of Democracy to Philosophy“, u: *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers (Philosophical Papers, Vol 1)*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1991.
- Rousseau, J. J., *Društveni ugovor; O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima, Rasprava o naukama i umetnostima*, Filip Višnjić, Beograd, 1993.
- Rutheford, B. R., „Can an Islamic Group Aid Democratization?“, u: *Democratic Community*
- Sandel, M., *Democracy's Discontent Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Harvard, 1996.
- Sandel, M., „Liberalism and Republicanism: Friends or Foes? A Reply to Richard Dagger“, *Review of Politics*, Vol. 61, Issue 2, Spring, 1999.
- Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Sandel, M., „Moral Argument and Liberal Toleration“, u: *New Communitarian Thinking*.
- Sandel, M., „Reply to Critics“ u: *Debating Democracy's Discontent*
- Sandel, M., „Political Liberalism: Review of Political Liberalism by John Rawls“, *Harvard Law Review*, Vol. 107, No. 7, 1994.
- Sandel, M., *Public Philosophy: Essays on Morality and Politics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2005.
- Sandel, M., „The Procedural Republic and Unencumbered Self“, u: *Twentieth Century Political Theory*



- Savremena Politička Filozofija*, ur. J. Kiš, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1998.
- Schneewind, J. B., „Virtue, Narrative, and Community: MacIntyre and Morality“, *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 11, 1982.
- Schwartz, A., „Moral Neutrality and Primary Goods“, *Ethics*, Vol. 83, No. 4, 1973.
- Schwarzenbach, S., „Rawls, Hegel, and Communitarianism“, *Political Theory*, November 1991.
- Spaak, T., „Law’s Normativity and Legal Justification“, *Ratio Juris* Vol. 16, No. 4. December 2003.
- Sprangers Th. A. Jr. „Communitarian Liberalism“, u: *New Communitarian Thinking*
- Stupar, M., „Pojmovno određenje političkog identiteta“, u: *Filozofija i društvo*, IX-X, 1996.
- Taylor, Ch., „Justice After Virtue“, u: *After MacIntyre*
- Taylor, Ch., „No Community, no Democracy“, u: *The Communitarian Reader: Beyond the Essentials*.
- Taylor, Ch., *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1989.
- Theories of Rights*, ur. Waldron, J., Oxford University Press, Oxford, 1984.
- The Cambridge Companion to Rawls*, ur. Freeman, S., Cambridge University Press, 2003.
- The Communitarian Reader: Beyond the Essentials*, ur. Etzioni, A., Volmert, A., and Rotschild, E., Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 2004.
- The MacIntyre Reader*, ur. Knight, K., Polity Press, Cambridge, 1998.
- The Morality of Nationalism*, ur. McKim, R., and McMahan, J., Oxford University Press, Oxford 1997.
- Theorizing Citizenship*, ur. Beiner, R., State University of New York Press, Albany, 1995.
- Thigpen, R. B., i Downing, L. A., „Liberalism and the Communitarian Critique.“ *American Journal of Political Science*, 31, 1987.
- Tocqueville, A. de, *O demokratiji u Americi*, Izdavačka Knjižarnica Zorana Stojanovića / CIID, Sremski Karlovci – Titograd, 1990.
- Tushnet, M., „A Public Philosophy for the Professional-Managerial Class“, u: *Debating Democracy’s Discontent*

- Twentieth Century Political Theory*, ur. Bronner, S. E., Routledge, New York and London, 1997.
- Unger, R. M., *Znanje i politika*, Globus, Zagreb, 1989.
- Verba, S. and Nie, N. H., *Participation in America: Political Democracy and Social Equality*, Harper and Row, New York, 1972.
- Waldrón, J., „Money and Complex Equality“, u: *Pluralism, Justice, and Equality*
- Waldrón, J., „Virtue en Masse“, u: *Debating Democracy's Discontent*
- Walzer, M., „Exclusion, Injustice, and the Democratic State“, *Dissent*, 40, 1993.
- Walzer, M., *Interpretation and Social Criticism*, The Tanner Lectures on Human Values, University of Utah Press, Salt Lake City, 1985.
- Walzer, M., „Living With Difference“, u: *Debating Democracy's Discontent*
- Walzer, M., „Liberalism and the Art of Separation“, *Political Theory*, Vol. 12, No. 3, August 1984.
- Walzer, M., „Living With Difference“, u: *Debating Democracy's Discontent*
- Walzer, M., *Nation and Universe*, The Tanner Lectures of Human Values, University of Utah Press, Salt Lake City, 1989.
- Walzer, M., „Philosophy and Democracy“, *Political Theory*, Vol. 9, No. 3, Aug, 1981.
- Walzer, M., *Područja pravde*, „Filip Višnjić“, Beograd, 2000.
- Walzer, M., *Politics and Passion*, Yale University Press, New Haven and London, 2004.
- Walzer, M., „Razgovor sa Michaelom Walzerom: Vodič kroz demokratiju“, u: UNESCO, Courier, January, 2000.
- Walzer, M., „Response“, u: *Pluralism, Justice and Equality*
- Walzer, M., „Response to Veit Bader“, *Political Theory*, Vol.23, Issue 2, May, 1995.
- Walzer, M., „Sfere naklonosti“, u: *Za ljubav domovine: Rasprava o granicama patriotizma*
- Walzer, M., „The Civic Society Argument“, u : *Theorizing Citizenship*
- Walzer, M., „The Communitarian Critique of Liberalism“, *Political Theory*, 18, February, 1990.
- Walzer, M., „The Moral Standing of States: A Response to Four Critics“, u: *International Ethics: A Philosophy and Public Affairs Reader*
- Walzer, M., „The Politics of Difference. Statehood and Toleration in a Multicultural World“, u: *The Morality of Nationalism*.

- Walzer, M., *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1994.
- Walzer, M., „Two Kinds of Universalism“, u: *Nation and Universe*
- Walzer, M., *What it Means to Be an American: Essays on the American Experience*, Marsilio, New York, 1992.
- Watson, B., „Liberal Communitarianism as a Political Theory“, *Perspectives on Political Science*, Fall 99, Vol 28, 1999.
- Wolin, S., „The Liberal/Democratic Divide. John Rawls' Political Liberalism“, *Political Theory*, Vol. 24, No. 1, February, 1996.
- Za ljubav domovine: Rasprava o granicama patriotizma*, ur. Nusbaum, M., i Cohen, J., Kultura, Biblioteka XX vek, Beograd, 1999.

POLITICAL COMMUNITY  
THE CONCEPTION OF POLITICAL COMMUNITY  
IN THE LIBERAL-COMMUNITARIAN DISPUTE

*Summary*

This study deals with the discussion between liberals and communitarians about the notion of political community, that is, its possibility of formation, scope, and its normative aspects. It is about the issue which has begun in the eighties with communitarian criticism of Rawls's theory of justice. In the introductory consideration, the relevancy of the topic is explained, the accounts of the crucial concepts are presented, a short history of this concept in philosophic literature is outlined, as well as the essential aspects of the dispute between liberalism and communitarianism. Beside introductory consideration and the conclusion, in this study, the conceptions of 6 authors are analyzed: John Rawls, Ronald Dworkin, Robert Nozick, Michael Walzer, Michael Sandel and Alasdair MacIntyre. Furthermore, the study deals with problems closely related to the main topic, such as the problem of ethical neutrality and perfectionism, the problem of democratic legitimacy and liberal constitutionalism, the problem of individual freedom and communal obligations, the relation between the society and political community, and also the place and the function of the particular communities within the state.

One of the main conclusions of this study is that there is the difference in points of view about the value of political community, that is, about the possibility and legitimacy of this community in society, within one theoretical model. It can be noticed that the conclusions of Rawls's understandings of legitimacy, "public reason" and its importance within the culture, in certain aspects is more related to Walzer's communitarian considerations, than to Dworkin's or Nozick's liberal conceptions. Also, Dworkin's ethical position, that is, the relation between ethics, morality, and politics differs from the strict liberal neutrality and is related to Sandel's republican communitarianism. Finally, the negation of explanation of political community which we find at Nozick, is significantly similar to the criticism of explanation given by MacIntyre. Therefore, the final chapter of the study resumes the crucial aspects of the discussion of liberalism and communitarianism, that is, modified and more complex view of political community which has been provided by this discussion.

Michal Sládeček: *Politička zajednica. Konceptija političke zajednice u liberalno-komunitarnom sporu.* \* Izdavači: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Kraljice Natalije 45, Beograd; [www.instifdt.bg.ac.yu](http://www.instifdt.bg.ac.yu); Tel./Fax: (+381-11)2646-242; E-mail: [institut@instifdt.bg.ac.yu](mailto:institut@instifdt.bg.ac.yu) / „Filip Višnjić“, Ustanička 25, Beograd \* *Za izdavače:* Stjepan Gredelj, direktor / Jagoš Đuretić, direktor \* *Recenzenti:* Milan Podunavac, Milorad Stupar \* *Likovno-grafičko rešenje biblioteke i korice knjige:* Vladana Mrkonja \* *Kompjuterska obrada teksta:* Sanja Tasić \* *Štampa:* „Filip Višnjić“, Beograd \* *Tiraž:* 500 primeraka \* Beograd, 2007 \* ISBN 978-86-82417-19-4

CIP – Каталогсација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

141.7  
172  
321.01  
316.334.3

СЛАДЕЧЕК, Михал

Politička zajednica : konceptija  
političke zajednice u liberalno-komunitarnom  
sporu / Michal Sládeček. - Beograd : Institut  
za filozofiju i društvenu teoriju : "Filip  
Višnjić", 2008 (Beograd : "Filip Višnjić"). -  
246 str. ; 21 cm

Prema napomeni autora, publikacija je  
najvećim delom nastala iz teksta dokt.  
disert. odbranjene na Fak. političkih nauka u  
Beogradu 2007. godine. - Tiraž 500. - Napomene i  
bibliografske reference uz tekst. -  
Bibliografija: str. 236-245. - Summary: The  
Conception of Political Community In The  
Liberal-Communitarian Dispute.

ISBN 978-86-82417-19-4

a) Филозофија политике b) Либерализам c)  
Комунитаризам  
COBISS.SR-ID 151801100