

Nebojša Zelič, Elvio Baccarini

Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Slavka Krautzeka bb, HR-51000 Rijeka
nzelic@ffri.hr, ebaccarini@ffri.hr

Rawlsova teorija pravednosti i pitanje istine

Sažetak

U ovom radu raspravljamo odnos Rawlsovog političkog liberalizma i istine. Budući da je politički liberalizam teorija koja izbjegava sva kontroverzna epistemološka i metafizička pitanja, jednako tako izbjegava i pitanje svoje istinitosti i koncept istine uopće. Usredotočili smo se na tri autora koji tvrde da politički liberalizam ne može izbjeći pitanje istine. Prvi autor je perfekcionista, Joseph Raz, koji pokušava pokazati da je Rawlsova teorija nekoherentna ukoliko se ne bavi pitanjem istinitosti neke moralne doktrine na kojoj mora počivati. Drugi, David Estlund, tvrdi da je teorija filozofski neodrživa ako se ne poziva na istinitost svog fundamentalnog načela. Treći, Joshua Cohen, pokazuje nemogućnost izbjegavanja nekog koncepta istine ako se u političkoj teoriji pozivamo na vjerovanja i opravdanje. Nastojimo dokazati tvrdnju o praktičko-političkoj i filozofskoj ograničenosti njihove kritike Rawlsove teorije. Temeljna intencija članka je opovrgnuti kritike koje se upućuju Rawlsu te time ojačati njegov prijedlog političkog liberalizma. Pri tome nastojimo i nadopuniti nedorečenosti u Rawlsovom prijedlogu te zbog toga nudimo preciznije određenu sliku političkog liberalizma u odnosu na njegovu izvornu.

Ključne riječi

John Rawls, Joseph Raz, David Estlund, Joshua Cohen, politički liberalizam, istina

Cilj ovoga rada je obrana političkog liberalizma, odnosno temeljne postavke ove teorije prema kojoj se teorija pravednosti treba utemeljiti ustezanjem od sudova o njezinoj istinitosti. Naravno, ovaj pokušaj može krenuti samo od dostignuća Rawlsove teorije, koja je nezaobilazna u svakoj raspravi o političkom liberalizmu. Politički liberalizam, koji želi utemeljiti teoriju pravednosti izbjegavanjem metafizičkih opterećenja, podržavamo tako da ga branimo od raznih oblika kritika koje tvrde da se teorija pravednosti ne može utemeljiti bez pozivanja na istinitost. Pri tome, predstaviti ćemo i osporavati kritiku koju je izložio Joseph Raz (Raz, 1995) i koja odražava njegovo perfekcionistačko liberalno viđenje, te kritike koju su izložili Joshua Cohen (Cohen, 2009) i David Estlund (Estlund, 1998), a koje pokušavaju pokazati kompatibilnost određenog pozivanja na istinu s političkim liberalizmom. U tom nastojanju sudjelujemo u raspravi koja je uključila velik broj filozofa politike pokušajem da damo originalan doprinos koji se očituje pojašnjavanjem određenih nedorečenosti koje su prisutne u Rawlsovom izvornom prijedlogu i opovrgavanjem argumenata Rawlsovih kritičara, ili sljedbenika, koji nastoje dokazati potrebu političkog liberalizma da se ipak na neki način pozove na istinitost barem dijela svojeg sadržaja.

U početnom dijelu članka ukratko ćemo se baviti temeljnim pojmovima. Krenut ćemo od određenja kojeg zastupa Joseph Raz, a to je perfekcionistački liberalizam kojeg ćemo definirati u kontrapoziciji s Rawlsovim političkim liberalizmom. Razovu poziciju možemo okarakterizirati kao projekt koji se trudi pokazati da racionalna refleksija može dovesti do slaganja o tome što

čini dobar život i oko političkih načela koji su prikladni za promicanje tog načina življenja, te da je određenje dobrog života nužno za utemeljenje teorije pravednosti. Drugim riječima, možemo reći da je perfekcionistački liberalizam politička doktrina koja na sveobuhvatan način izražava koje su ključne vrijednosti u ljudskom životu i na temelju tih vrijednosti gradi politička načela i institucije. Raz, u članku kojim se bavimo, kaže da je politička doktrina »odjel za vanjske poslove« neke sveobuhvatne moralne doktrine (Raz, 1995, 78). Izrazom 'sveobuhvatna teorija' označavamo moralnu, religijsku ili filozofsku teoriju koja na obuhvatan način pronalazi odgovore na širok spektar pitanja koja su moralno relevantna u svakom aspektu života, tako da se oslanja na svoje temeljne premise moralne, teološke ili filozofske prirode. S druge strane, politički liberalizam, čiji je predmet samo temeljna politička struktura društva, smatra da se koncepcija pravednosti treba temeljiti na gledištu koje je lišeno metafizičkih, epistemoloških i sveobuhvatnih moralnih tvrdnji, s obzirom da su one uvijek kontroverzne u svijetu u kojemu se ljudima dopušta slobodno korištenje uma. Koncepcija pravednosti treba biti prihvatljiva svim razložnim sveobuhvatnim doktrinama. To se postiže preklapajućim konsenzusom tih doktrina koji se ne poziva na moralne istine, niti se smije izvoditi iz sveobuhvatnih moralnih doktrina. Intencija političkog liberalizma i preklapajućeg konsenzusa je uspostaviti zajedničku podršku za liberalni politički svjetonazor koja će moći uključiti i filozofske poglede koji su vezani uz ideal samoostvarivanja, sumnje u normativnu snagu tradicije i autoriteta, ili epistemološku skromnost, i filozofske poglede, na primjer, vezane uz katolički modernizam, koji su metafizički i epistemološki ambiciozniji. Rawlsova intencija isključenja istine je uzrokovana namjerom uspostavljanja zajedničkog političkog shvaćanja, unatoč takvim doktrinarnim neslaganjima. Rawlsova suzdržanost od uključanja pojma istine u javnom opravdanju, dakle, nije motivirana filozofskim sumnjama prema tom pojmu, već intencijom uspostavljanja preklapajućeg konsenzusa. Rawlsova je namjera uspostavljanje političkog sporazuma između slobodnih i jednakih građana i to je razlog zašto se shvaćanje pravednosti ne nudi i brani kao istinito, već kao razložno. Pozivanje na istinu bi vodilo do nepotrebnih odvajanja.

I.

Na početku svog članka Raz piše da Rawls brani epistemičko ustezanje od rasprave o pravednosti:

»Vlade, kao svatko drugi, trebaju djelovati na temelju dobrih razloga. To bi značilo da se od vlada zahtijeva da odrede koji su razlozi za djelovanje valjani, a koji nisu. Ali, kaže Rawls, vlade se ne trebaju baviti istinitošću ili lažnošću doktrine pravednosti koja ih vodi u djelovanju.« (Raz, 1995, 61)

Sama podjela razloga na one na koje se oslanjaju pojedinci u svom privatnom ponašanju i na one na koje se imaju osloniti vlade nije nešto novo. Prema Razu, takav stav figurira u liberalnoj političkoj misli barem od vremena kada je Mill istaknuo *načelo štete* (*harm principle*). Ipak, Rawlsov je prijedlog originalan:

»Nikada ranije nije se sugeriralo da se vlada ne treba baviti istinitošću stavova (doktrina pravednosti) koji nadahnjuju njezinu politiku i djelovanje, i nikada ranije nije se dokazivalo da *izvjesne istine* ne treba uzeti u obzir jer, iako su istine, pripadaju epistemičkoj vrsti koja nije pogodna za javni život.« (Raz, 1995, 61)

Prije nego što krenemo na samu Razovu kritiku, mislimo da bismo se trebali zaustaviti na ovom mjestu da prikazemo zašto se uopće sugerira da se vlada

ne treba baviti istinitošću doktrine pravednosti. Dva su argumenta za tu sugestiju. Prvi je praktično politički. Možemo se zapitati je li posao vlade da se bavi istinitošću doktrine pravednosti? Vlade ne dobivaju mandat da se bave propitivanjem istine moralnih i političkih načela. Uostalom, iskustvo nam govori da kada vlade uistinu donose svoje odluke na temelju istinitosti doktrina koje prihvaćaju, to vrlo često izaziva revolt od strane građana i razbija društveno jedinstvo.

Razlog za to je velikim dijelom i taj što vlade nisu moralni autoriteti koji trebaju razriješiti različita i suprotstavljena gledišta sveobuhvatnih doktrina kojima građani pripadaju. Kada bi uloga vlade uistinu bila ta da proglašava određena načela istinitim, tada bi ih morala i opravdati onime što vlada smatra da su istiniti sveobuhvatni razlozi. Budući da je za pretpostaviti da ne dijele svi građani iste sveobuhvatne razloge, time bi vlada nametala određenu doktrinu svojim građanima. Ne bi bilo boljeg opravdanja niti u slučaju da građani prihvaćaju ista načela pravednosti i voljni su kooperirati na temelju tih načela, ali su vezani uz različite sveobuhvatne razloge koji opravdavaju ta načela, a vlada bi morala proglasiti lažnim neka od tih.¹ Vlada bi na taj način izgubila povjerenje građana i išla protiv njihovog samopoštovanja. Pogotovo ako prihvatimo uvjet potpune javnosti koji zahtijeva ne samo da načela na kojima počiva koncepcija pravednosti moraju biti javno poznata nego potpuno opravdanje mora biti dostupno svima i priznato kao temelj za donošenje političkih odluka.

Drugi argument za gore navedenu tezu je filozofski, a tog argumenta Rawls nije bio svjestan u ranijoj formulaciji svog prijedloga, te njegovo usvajanje predstavlja važan zaokret u Rawlsovoj teoriji pravednosti. Rawls nije uvijek tvrdio da se ne treba baviti istinitošću javne koncepcije pravednosti, to jest njegovo opravdanje za nju nije uvijek bilo lišeno sveobuhvatne moralne doktrine koja kao takva predstavlja vjerovanja koja sadrži kao istinita. Takva se sveobuhvatna moralna doktrina pojavljuje u *Teoriji pravednosti* kada Rawls raspravlja o stabilnosti društva i nudi takozvani argument iz kongruencije racionalnog i razložnog (dobrog i ispravnog) koji se temelji na kantijanskoj interpretaciji pravednosti kao pravičnosti i aristotelijanskom načelu – psihološki zakon koji kaže da, ako su sve druge stvari jednake, ljudi preferiraju one djelatnosti koje uključuju njihove više sposobnosti i vještine. Cilj ovog kompliciranog argumenta kojeg nećemo ovdje prikazati je da pokaže kako je racionalno željeti biti pravedna osoba i kako su ispravno i dobro »kongruentni«.²

Prema ovom argumentu, stabilnost je zajamčena jer svi građani imaju iste razloge za željeti pravednost i njezina načela: ona omogućuju svakome da realizira njihovu *zajedničku ljudsku prirodu* kao moralnih djelatnika i *moralno autonomnih* bića. Također, stabilnost je objašnjena time što je društvo ujedinjeno oko osnovnih moralnih vjerovanja, i građani tog društva prihvaćaju istu koncepciju dobra (u ovom slučaju sveobuhvatnu moralnu doktrinu)³ kao autonomni djelatnici.

1

Na ovom mjestu valja reći da se tako nešto slično već tvrdilo ranije i to unutar određene sveobuhvatne doktrine, a to je enciklika *Dignitatis Humanitae* iz 1965., gdje se tvrdi da idealna država ne smije potiskivati lažna vjerovanja svojih građana.

2

Ovako skraćena verzija inače kompliciranog argumenta preuzeta je iz Freeman (2007).

3

U *Teoriji pravednosti* Rawls govori o koncepcijama dobra, dok u *Političkom liberalizmu* govori o sveobuhvatnim doktrinama. Mi ih ovdje koristimo kao sinonime iako se mogu pronaći neke razlike. Koncepcija dobra je sustav ciljeva i namjera koje smatramo vriednim slijediti, dok je sveobuhvatna doktrina religijsko, filozofsko ili moralno gledište koje između ostalog uključuje koncepciju dobra i daje joj opravdanje unutar šireg gledišta.

Međutim, u kasnijim radovima, Rawls je osvijestio činjenicu da su vjerovanja o našoj zajedničkoj ljudskoj prirodi (poput onih koji se pojavljuju u kantijanskoj interpretaciji pravednosti kao pravičnosti i aristotelijanskom načelu na kojima se temelji ranije izloženi argument kongruencije) upravo ona vjerovanja oko kojih se ne moraju složiti svi razložni građani. Ali, iako je realna situacija da se različiti građani ne slažu oko sveobuhvatnih doktrina, pa ni oko one koju je Rawls predstavio u argumentu kongruencije kao utemeljene stabilnosti, i dalje mogu biti razložni, to jest spremni na pravičnu suradnju. Upravo ovu situaciju označava pojam razložnog pluralizma koji će biti od središnje važnosti u kasnijoj fazi Rawlsove teorije – razložni pluralizam je prisutan kada postoje raznolike i međusobno suprotstavljene sveobuhvatne doktrine koje su, međutim, spremne prihvatiti uvjete pravične suradnje. Imajući u vidu građane koji su obuhvaćeni pojmom razložnog pluralizma, Rawls ističe ulogu koju imaju načela pravednosti i zahtjev kojeg svaka koncepcija pravednosti za pluralno društvo mora ispuniti (Rawls, 1999a, 305, 325). To je društvena uloga načela pravednosti, što znači da koncepcija pravednosti mora biti sposobna služiti kao javni temelj u svjetlu kojeg građani mogu opravdati jedni drugima svoje zajedničke institucije, a uvjet potpune javnosti zahtijeva da potpuno opravdanje načela mora biti dostupno svima i priznato kao temelj za političke odluke (Freeman, 2007, 11). S obzirom na takvu ulogu koju načela pravednosti trebaju ispuniti i na činjenicu razložnog pluralizma, argument iz kongruencije, koji je vezan uz određenu sveobuhvatnu doktrinu, nije više mogao zadovoljiti Rawlsovu želju za utemeljenjem stabilnosti. Ukratko, Rawlsova sugestija da se vlade ne trebaju baviti istinitošću koncepcije pravednosti i da se izvjesne istine ne uzimaju u obzir proizlazi iz uvjerenja da u društvu karakteriziranom činjenicom razložnog pluralizma istinito sveobuhvatno objašnjenje koncepcije pravednosti ne može osigurati uvjet potpunog javnog opravdanja, a time ne može osigurati niti stabilnost iz ispravnih razloga.⁴

Upravo na ovoj točki nastaje određeni preokret u Rawlsovoj misli kojeg smo ranije spomenuli, jer nije moguće zadržati obje stvari: a) objašnjenje temeljeno na sveobuhvatnom shvaćanju ljudske prirode; b) uvjet potpune javnosti i društvenu ulogu javnog opravdanja. Rawls se opredjeljuje za privilegiranje uvjeta javnosti i društvenu ulogu javnog opravdanja, te odustaje od argumenta iz kongruencije. Time mu ostaje praznina u objašnjenju stabilnosti s obzirom da je u ranijoj formulaciji upravo kongruencija imala ulogu jamstva stabilnosti. Tu prazninu će u kasnijim člancima i u *Političkom liberalizmu* ispuniti preklapajući konsenzus kojeg smo pojasnili u uvodnom dijelu ovoga članka. Razova kritika se sastoji u tvrdnji da se Rawls krivo usmjerio: umjesto da se opredijelio za preklapajući konsenzus, trebao je zadržati pozivanje na istinitost sveobuhvatne doktrine, trebao je jasno zadržati svoju sveobuhvatnu doktrinu i tvrditi njezinu istinitost. Ova je kritika dvojaka. Raz odbacuje s jedne strane zahtjev da nam je za stabilnost iz ispravnih razloga potrebno potpuno javno opravdanje, a s druge strane tvrdi da koliko god se politički liberali trudili opravdati koncepciju pravednosti na temelju preklapajućeg konsenzusa i razložnosti, morat ćemo u to opravdanje uvesti istinitost, a time i neku sveobuhvatnu doktrinu.

Najprije ćemo vidjeti kritiku da je stabilnost uopće uvjetovana potpunim javnim opravdanjem. Raz se suprotstavlja Rawlsovom pristupu stabilnosti preko konsenzusa. On ističe sumnju da bilo koja vrsta dubokog dogovora koju traži Rawls može igrati središnju ulogu u osiguravanju stabilnosti. Prije će se stabilnost temeljiti na nekim afektivnim i simboličkim elementima:

»Stabilna društva su označena visokim stupnjem identifikacije pojedinaca s njihovim društvom. Ljudi su ponosni članovi svoje nacije. Identifikacija je označena povezanošću s nacionalnim simbolima, kulturalnim, konvencionalnim i legalnim (jezik, književnost, hrana, zastava i himna). Oni evociraju emocije i stvaraju zajedničke veze među onima koji dijele takve stavove.

Puno čimbenika doprinosi stabilnosti političkog sustava neke zemlje: priroda njene kulture, njena prošlost sukoba, dubina osjećaja prema trenutnim suparnicima, itd. Stvar je u tome da su oni samo djelomično osjetljivi na nešto takvo kao što je Rawlsov preklapajući konsenzus. (Preklapajući konsenzus) nije niti nužan niti dovoljan i čak i kada bi postojao, imao bi samo djelomičnu, čak samo pomoćnu, ulogu u osiguranju jedinstva i stabilnosti.

Imajući na umu kako svijet uistinu funkcionira danas, skromnost tog doprinosa rađa sumnje je li Rawls odredio stvari koje trebaju dominirati današnjom političkom filozofijom.« (Raz, 1995, 83–84)

Smatramo da se na ovu Razovu kritiku može odgovoriti na više načina. Prvo, to što postoje drugi elementi koji mogu jamčiti stabilnost pored konsenzusa, nisu dobar prigovor Rawlsu, jer on ne mora negirati da snage koje je naveo Raz mogu održavati stabilnost društva. Preklapajući konsenzus, ako se postigne, nije jedini izvor stabilnosti. No, on je najbolji izvor stabilnosti budući da jedini osigurava stabilnost iz ispravnih razloga. Naime, čimbenici stabilnosti koje navodi Raz postoje i u duboko nepravednim i totalitarnim društvima.⁵ Dakle, u našoj prvoj replici Razu naglašavamo element Rawlsove teorije kojeg kritičar nije dovoljno uvažio, a to je stav prema kojemu nije svaki oblik stabilnosti poželjan, već samo stabilnost iz ispravnih razloga. Razina identifikacije na koju referira Raz ne nudi sama po sebi stabilnost iz ispravnih razloga, stoga što je primjenjiva i u neprihvatljivim društvima. Možemo to izraziti i tvrdnjom da rasprava nije puko empirijska (a samo u njoj bi Razov prigovor mogao ispravno djelovati kao valjani protuprimjer), već normativna.

Prelazimo sada na središnji aspekt Razove kritike Rawlsa, to jest do tvrdnje da ne možemo govoriti o najboljoj koncepciji pravednosti, a da ne kažemo da je istinita i ne objasnimo njenu istinitost pod nekom sveobuhvatnom doktrinom.

II.

Raz kritizira Rawlsa prvenstveno zbog dvije stvari. Prva je *epistemičko ustezanje* (suzdržavanje od tvrdnje da je doktrina istinita), a druga *plitko utemeljenje* (izbjegavanje dubljeg utemeljenja zajedničkih vjerovanja, gdje Raz pod dubljim utemeljenjima shvaća neku sveobuhvatnu doktrinu):

»Rawlsovo epistemičko ustezanje leži u činjenici da se Rawls suzdržava od tvrdnje da je njegova doktrina pravednosti istinita. Razlog je taj da bi istinitost te doktrine morala proizaći iz dubokih i neautonomnih temelja, iz neke sveobuhvatne moralne doktrine. Tvrdnja da je doktrina istinita i da je to razlog za njeno prihvaćanje bi negirao sam duh Rawlsovog projekta. Predstavilo bi doktrinu pravednosti kao jednu od sveobuhvatnih moralnosti koje se nadmeću u našem

4

Stabilnost iz ispravnih razloga je ona stabilnost koja je osigurana »čvrstom odanošću političkim (moralnim) idealima i vrijednostima demokratskog društva«. (Rawls, 1999b, 589)

5

Naravno, ne želimo reći da Raz na bilo koji način podupire takve režime. Naša je namjera istaknuti da nam povijest pokazuje da društvena stabilnost na elementima koje Raz ovdje navodi može imati izrazite negativne konotacije. Neke povijesne analize pada libe-

ralnih demokracija u Europi 1930-ih godina pokazuju da je tome (osim velike ekonomske depresije) vrlo doprinijelo to da demokratske vrijednosti nisu uživale opću suglasnost i legitimitet. Nasuprot takvim vrijednostima, nedemokratski režimi (ne samo fašistički) su isticali upravo ove elemente koje navodi Raz i tako zadobivali odanost građana. Prema određenim kriterijima ti su režimi bili vrlo stabilni, ali to sigurno nisu temelji na kojima bi se trebala temeljiti stabilnost liberalnih demokracija (Hobsbawm, 1994).

društvu, a to bi ju isključilo od ispunjavanja uloge transcendiranja neslaganja među mnogim nekompatibilnim moralnostima. [...] Da bi ispunilo svoju društvenu ulogu oblikovanja temelja za konsenzus oko fundamentalne strukture društva – na način koji omogućava građanima pluralnog društva da diskutiraju ustavna načela njihovog društva i implikacije tih načela, referirajući na razloge koji su prihvatljivi svima bez obzira na njihova politička, moralna i religijska gledišta – doktrina pravednosti se mora braniti na temeljima koji vode do ili su sposobni zadobiti konsenzus mišljenja, a ne na temeljima da je istinita.« (Raz, 1995, 65)

Protivno Rawlsovom pristupu kojim se isključuje istina, Raz nudi sljedeći argument:

»Jedini razlog za filozofiju da si odredi uspostavljanje mogućnosti stabilnosti kao svoj cilj jest da je to jedini način na koji filozofija može doprinijeti postizanju ne-prisilnog društvenog jedinstva i stabilnosti. Ali zašto bi filozofija doprinosila tim ciljevima prije nego nekim drugima? Vjerojatno zato jer su to vrijedni ciljevi. Čini se, dakle, da dok je cilj političke filozofije čisto praktičan – dok se ne bavi uspostavljanjem evaluativnih istina – ipak prihvaća neke takve istine kao pretpostavke koje čine njen pothvat inteligibilnim. Ona priznaje da su društveno jedinstvo i stabilnost utemeljene na konsenzusu – to jest, postignuti bez pretjeranog pristupanja prisili – vrijedni ciljevi dovoljne važnosti da oni sami budu utemeljenje teorije pravednosti za naša društva. Bez ove pretpostavke bilo bi neopravdano smatrati neku teoriju upravo teorijom *pravednosti*, a ne teorijom društvene stabilnosti. [...] Moj argument je jednostavan. Teorija pravednosti može zaslužiti to ime jednostavno zato jer se bavi stvarima kojima se bavi istinita teorija pravednosti. U ovom smislu postoji puno teorija pravednosti i one su sve prihvatljive do istog stupnja kao teorije pravednosti. Predložiti jednu kao teoriju pravednosti za naša društva znači predložiti ju kao pravednu teoriju pravednosti, tj. kao istinitu, ili razložnu, ili valjanu teoriju pravednosti. Ako se argumentira da je to što neku teoriju pravednosti čini upravo teorijom pravednosti za nas to što je sagrađena na preklapajućem konsenzusu i samim time osigurava stabilnost i jedinstvo, tada su stabilnost i jedinstvo utemeljene na konsenzusu upravo one vrijednosti na kojima teorija pravednosti za naša društva ovisi. Njihovo postizanje – činjenica da prihvaćanje teorije vodi do njihovog postignuća – čini teoriju istinitom, valjanom i tako dalje. Ne može biti pravednosti bez istine.« (Raz, 1995, 69–70)

Ovaj je argument složen i smatramo da je potrebno, prije nego što ćemo preći na njegovu kritiku, pokušati ga pojednostaviti. To ćemo učiniti uz shematski prikaz njegovog razvoja. Prvo, postoje određene stvari kojima se bavi istinita teorija pravednosti i bavljenje tim stvarima određuje da je neka teorija upravo teorija pravednosti, a ne, recimo, puka teorija o društvenoj stabilnosti. Drugo, pretpostavljamo da su te stvari postizanje stabilnosti i društvenog jedinstva utemeljenog na konsenzusu. Treće, s obzirom da, prema Rawlsu, zbog prirode modernih pluralnih društava, te stvari postizemo upravo preko preklapajućeg konsenzusa, koncepcija pravednosti koja postiže stabilnost i društveno jedinstvo preko preklapajućeg konsenzusa je samim time ona *istinita* koncepcija pravednosti. Drugim riječima, ne možemo tvrditi da je koncepcija pravednosti koja to postiže samo ona najbolja od ponuđenih, a da u isto vrijeme ne tvrdimo i to da je to *istinita* koncepcija pravednosti. Izgleda da su postizanje stabilnosti i jedinstva utemeljenog na konsenzusu nešto kao uvjeti istinitosti za koncepciju pravednosti.

Rawlsovu smo poziciju naizgled izložili ovoj Razovoj kritici i samim našim odgovorom na njegovu raniju kritiku. Naime, u ranijoj je kritici Raz tvrdio da preklapajući konsenzus ne predstavlja niti jedini niti najefikasniji način postizanja puke stabilnosti (već se to efikasnije postiže, na primjer, naglašavanjem osjećaja nacionalnog jedinstva). U našem odgovoru rekli smo da se preklapajućim konsenzusom, međutim, postiže moralno vrednija stabilnost, to jest stabilnost koja je utemeljena na konsenzusu i upravo je ta, a ne bilo koja, stabilnost koja treba biti predmetom teorije pravednosti. Takvim odgovorom Rawlsovu poziciju koju zastupamo izlažemo novoj vrsti kritike – upravo onoj kojom se trenutno bavimo – s obzirom da se pojavljuje pitanje o tome koji je temelj za tvrdnju da je upravo takva stabilnost moralno poželjan cilj. Ovdje

Raz pronalazi prostor za reći da su upravo to one vrijednosti o kojima teorija pravednosti za naša društva ovisi i da činjenica da prihvaćanje teorije vodi do njihovog postignuća čini tu teoriju istinitom, valjanom i tako dalje. U skladu s takvim stavom, filozofija politike se shvaća kao »odjel za vanjske poslove moralne teorije« (Raz, 1995, 78). Time Raz želi reći da je teorija pravednosti dio istinite sveobuhvatne moralne teorije koja pronalazi moralni ideal čije postizanje onda i teoriju pravednosti čini plauzibilnom. Posljedično, tvrdi Raz, Rawls ili ne govori o teoriji pravednosti ili je nekoherentan kada u njenom utemeljenju izbjegava neku širu sveobuhvatnu doktrinu. Raz eksplicitno odbacuje prvo rješenje (Raz, 1995, 66–69), ali prihvaća drugo.

Naše je mišljenje da je Raz u pravu kada govori o tome da teorija pravednosti mora imati neki moralni ideal da bi bila plauzibilna. No, to nije prigovor Rawlsovom političkom liberalizmu, odnosno njegovoj strategiji odustajanja od sveobuhvatnih doktrina (to jest pozivanja na utemeljenje teorije pravednosti unutar sveobuhvatne doktrine i na istinitost te doktrine). Naime, smatramo da ga Rawls izbjegava s obzirom da može utemeljiti svoju koncepciju pravednosti na određenom moralnom idealu, a da to ne povlači uvođenje sveobuhvatnih moralnih doktrina, kako to zahtijeva Razov perfekcionizam. Moralni ideal je taj da demokratski građani ozakonjuju načela za sebe u uvjetima razložnog pluralizma. To znači da trebaju biti sposobni, kao razložni građani, razumjeti načela pravednosti kao ona koja su sami sebi dali koristeći svoje sposobnosti kao slobodni i jednaki građani, i da prihvate i djeluju prema tim načelima iz osjećaja pravednosti. To je moralni ideal građana u demokratskom društvu, dakle, kako bi rekao Rawls, politički ideal, a ne sveobuhvatni kako bi bilo potrebno u perfekcionistačkoj poziciji. Koncepcija pravednosti nije plitko utemeljena u trenutno prisutnim zajedničkim vjerovanjima, ali joj nije potrebno dublje metafizičko utemeljenje. Dovoljno je potvrđivanje od strane razložnih osoba nakon potrebnog promišljanja i postizanja reflektivnog ekvilibrija s demokratskim idejama i promišljenim moralnim uvjerenjima čiji je važan dio i moralni ideal ka kojem koncepcija pravednosti treba stremiti i usmjeravati nas.

Time smo odgovorili Razovoj tezi o potrebi dubljeg utemeljenja. U nastavku našeg pokušaja opovrgavanja Razove kritike Rawlsa pokušat ćemo vidjeti gdje je pogreška u Razovom argumentu u pozivanju na istinu. Raz tvrdi da određena teorija pravednosti ne može biti ona »teorija pravednosti za nas« ukoliko nije »istinita, razložna, valjana i tako dalje«. Time Raz naglašava da koncepcija ne može biti legitimna ukoliko nije istinita. No, čini se neopravdanim zanemariti razliku između legitimnosti načela i istinitosti načela.⁶

Posebice je to važno s obzirom da je za Rawlsa temeljan pojam koji određuje legitimnost koncepcije pravednosti razložnost a ne istinitost. Razložnost možemo prikazati kroz više aspekata, a to su: 1) voljnost osobe da predloži i ponaša se u skladu s načelima koja i drugi mogu prihvatiti; 2) voljnost osobe da prihvati ograničenja rasuđivanja (terete suđenja) i da se prihvate granice o tome što može biti razložno opravdano drugima; 3) ne samo želja za kooperacijom nego i želja da se bude prepoznat kao osoba koja želi kooperirati; 4) »razložna moralna psihologija«, to jest djelotvoran osjećaj pravednosti, želja

6

To primjećuje i Estlund koji kaže: »Raz nabraja koncepte istinitosti, razložnosti i valjanosti sve zajedno kao da su to različiti načini da bismo normativnu propoziciju nazvali 'istinitom'. No, postoji važno pitanje kojeg Razova terminologija sprječava da se postavi: Može li

teorija pravednosti biti legitimna odvojeno od toga da li je istinita? Raz ovo ne vidi kao važno pitanje budući da predlaže da nema ničeg u istinitosti teorije pored onog što sam nazvao legitimnost.« (Estlund, 1998, 274)

da se čini ono što pravednost zahtijeva i da bude pravedna osoba. Niti jedan od tih aspekata ne uključuje istinitost. Čak i da se u jednom trenu pokaže da su sve koncepcije pravednosti koje imamo na raspolaganju neistinite to i dalje ne znači da ne postoji ona koncepcija koja je najrazložnija i samim time najbolja *teorija za nas*. Za političku legitimnost nije nužno da se politička moć izvršava samo na temeljima koje dopušta istinita sveobuhvatna doktrina i njezino objašnjenje pravednosti. Politička moć se može koristiti bez toga da je savršeno pravedna u tom smislu da je to i istinita koncepcija. Naravno, za očekivati je da će takva koncepcija biti aproksimativno istinita, to jest da neće puno odstupati od točne istine. Ali i kao aproksimativna, ona je pravedna u onom smislu pravednosti koji je dostupan i prihvatljiv razložnim građanima, zato jer je nerazložno uskraćivati svoju odanost nekoj razložnoj koncepciji samo zato jer nije točno istinita.⁷

To također ne znači da Rawls ne može smatrati svoju koncepciju pravednosti – pravednost kao pravičnost – istinitom, odnosno da građani ne mogu potvrdivati koncepciju pravednosti kao istinitu. Epistemičko ustezanje postoji samo u određenom dijelu političkog života kada koristimo svoju političku moć kao građani da opravdamo prisilu (zakone) i naše obaveze – to jest u javnom opravdanju:

»Sa stajališta našega vlastitog obuhvatnog gledišta, međutim, možemo sami sebi postaviti pitanje smjera li podupiranje preklapajućeg konsenzusa razložnih doktrina, naročito kada je to podupiranje trajno i tijekom vremena postaje snažnije, tome da potvrdi političku koncepciju kao sukladnu ispravnom objašnjenju istinitosti moralnih sudova. Na to pitanje svatko treba odgovoriti sam za sebe ili kao član udruge, imajući uvijek na umu da je razložni pluralizam – za razliku od pluralizma kao takvog – dugoročni ishod funkcioniranja ljudskog uma pod trajnim slobodnim institucijama.« (Rawls, 1993, 116)

Dakle, Rawls, kao i bilo tko, može, unutar svog sustava rasuđivanja, procijeniti svoju teoriju istinitom. No, kada je opravdanje usmjereno prema drugima, tada se ne pozivamo na istinitost nego na razložnost:

»Prednost ostajanja unutar razložnog jest u tome što u njemu može biti samo jedna istinita obuhvatna doktrina, iako mnogo razložnih. Jednom kada prihvatimo činjenicu da je razložni pluralizam trajno stanje javne kulture pod slobodnim institucijama, ideja razložnoga je kao dio osnove javnog opravdanja za ustavni režim prikladnija nego ideja moralne istine. Zastupanje neke političke koncepcije kao istinite i samo zbog tog razloga kao prikladne osnove javnog uma predstavlja isključivost, čak i sektaštvo, te tako vjerojatno potiče političku podvojenost.« (Rawls, 1993, 116)

Ipak ostaje problem i kod Rawlsa, a Raz je u pravu u tome što je na taj problem usmjerio pažnju. Riječ je o pitanju zbog čega se naglasak treba staviti na stabilnost na ispravne razloge (koja je vezana uz pojam razložnosti), kako to čini Rawls. Zašto je uređenje koje on zastupa bolje od, na primjer, drugih stabilnih uređenja o kojima smo pisali? Očito je riječ o normativnoj koncepciji koja se ne može jednostavno pretpostaviti. Tim se pitanjem, na drugi način, bavio i Estlund.

Prije nego što prijedemo na izlaganje i diskusiju Estlundovog prijedloga, ukratko ćemo sažeti dosadašnja dostignuća ovoga teksta. 1) Dokazali smo da je Razova kritika Rawlsa po pitanju važnosti preklapajućeg konsenzusa kao temelja stabilnosti pogrešna i pri tome smo naglasili vrstu stabilnosti o kojoj je riječ – to nije bilo koja empirijska stabilnost, već normativno određena stabilnost iz ispravnih razloga. 2) Time smo naizgled izložili razloge koji podupiru drugu Razovu kritiku Rawlsa, a to je da upravo ovo normativno određenje mora biti izvedeno iz neke sveobuhvatne doktrine i služiti kao uvjet istinitosti koncepcije pravednosti. 3) Opovrgnuli smo ovu Razovu kri-

tiku Rawlsa time što smo pokazali da je za određenje normativnog shvaćanja stabilnosti dovoljan politički moralni ideal, koji ne mora biti sveobuhvatno moralan. 4) Pokazali smo ključnu razliku između istinitosti i legitimnosti, pri čemu se legitimnost veže uz pojam razložnosti, a ne uz pojam istine.

Problem koji se sada pojavljuje jest da se različite skupine (među kojima i one koje su veoma daleke od Rawlsovog shvaćanja razložnosti) mogu pozvati na različite kriterije prihvaćanja koncepcije pravednosti. Za neke to može biti razložnost, kao kod Rawlsa, za neke puko nadglasavanje,⁸ za neke puka jednaka mogućnost da se svačiji stavovi jednako čuju kao i stavovi svih ostalih,⁹ a za neke istinitost same koncepcije. Kako odrediti koji je od tih kriterija prikladan za koncepciju pravednosti unutar teorije političkog liberalizma? Estlund tvrdi da to ne možemo postići bez pozivanja na istinu. Time se problem istine i dalje predstavlja kao prepreka koherentnosti političkog liberalizma.

III.

Kako Estlund naglašava, ključno je u političkom liberalizmu uspostaviti načela pravednosti koja podržavaju

»... razlozi koji se mogu ponuditi a koji ne krše razložna moralna i politička uvjerenja osoba, bili oni istiniti ili lažni, ispravni ili pogrešni. [...] Bilo bi riječ o vrsti netolerancije kada bi se mislilo da bilo koja doktrina može biti dio političkog opravdanja čak i kada bi neki građani savjesno prihvaćali razložna moralna, religijska ili filozofska viđenja koja su u sukobu s njom.« (Estlund, 1998, 253)

To je već poznato iz ranijeg izlaganja u ovom tekstu. Sada ćemo uvesti Estlundov doprinos. Kako nam on kaže, spomenuto načelo političkog liberalizma treba biti primjenjivo na samoga sebe, ako je ponuđeno kao dio političkog opravdanja. Dakle, u duhu Rawlsove pozicije, trebalo bi biti prihvatljivo svim razložnim građanima, a ne podržano pozivanjem na istinu. Estlundova je teza, nasuprot, da

»... politički liberalizam treba tvrditi istinitost, a ne puku razložnost – ili prihvatljivost svim razložnim osobama – njegovog utemeljujućeg načela da su doktrine prihvatljive kao premise u političkom rasuđivanju jedino ako su prihvatljive svim razložnim građanima. Načelo se ne može spasiti tako da se pokaže da je prihvatljivo svim razložnim građanima. Time bi se pretpostavilo ono što je upitno: da prihvatljivost razložnih građana ima ovo moralno značenje, uistinu.« (Estlund, 1998, 253)

Estlund želi obraniti poziciju prema kojoj je moguće koristiti neku doktrinu u opravdanju jedino ako je prihvatljiva razložnim građanima, »s obzirom da je takav kriterij prihvatljivosti istinit ili valjan neovisno o toj prihvatljivosti« (Estlund, 1998, 256).

Pogledat ćemo sada razloge za takvu tvrdnju. Načelo prihvatljivosti političkog liberalizma možemo interpretirati kao posebnu varijantu apstraktnijeg načela AN prema kojemu

»... niti jedna doktrina nije prihvatljiva kao premisa na bilo kojoj razini političkog opravdanja osim ako nije prihvatljiva određenom krugu (realnih ili hipotetskih) građana, G, i ničije drugo prihvaćanje nije traženo« (Estlund, 1998, 257).

7

Stav kojeg u ovom dijelu članka zastupamo veže se i djelomično odgovara prijedlogu kojeg je iznio David Estlund (Estlund, 1998, 263, 273–275).

8

Ovakva je pozicija bliska, na primjer, Schumpeterovom shvaćanju demokracije (Schumpeter, 1981).

9

Takav stav zastupa Emanuela Ceva (Ceva, 2008).

Logička je posljedica toga načela zahtjev insularnosti (*insularity requirement*):

»Svaki član G mora prepoznati prava odbijanja svih članova G i samo članova G.« (Estlund, 1998, 259)

»Pravo odbijanja« označava situaciju prema kojoj je prihvaćanje određenih pojedinaca, pripadnika grupe G, nužno i dovoljno radi prihvatljivosti neke doktrine u političkom opravdanju.

Potencijalno, može postojati beskonačno puno pojašnjavanja insularnih grupa. Zamislimo neku sektu kao takvu insularnu grupu (u Estlundovom primjeru to je kult Branch Davidians). Zasigurno će mnogi odmah reći da oni ne izgledaju vjerodostojno za status insularne grupe s pravom odbijanja. No, pitanje je: vjerodostojno kome? Prije svega, pravo odbijanja za neku grupu mora biti vjerodostojno pripadnicima te grupe, ali to nije dovoljno. Bilo bi poželjno da bude još zahtjeva koji će moći jedinstveno kvalificirati samo jednu insularnu grupu. Ali, kako kaže Estlund,

»... nažalost, Rawls isto smatra da politički liberalizam ne može zahtijevati istinitost doktrine za njezino prihvaćanje. Takvim potezom, to stajalište gubi svaku mogućnost selekcioniranja između pluraliteta insularnih grupa, te tako postaje neprihvatljivo.« (Estlund, 1998, 260)

Naime, ako si postavimo pitanje zašto je G ispravna insularna grupa, umjesto sukobljene, sam kriterij samopriznanja nije dovoljan, s obzirom da je to kriterij na koji se mogu pozvati sve grupe, pa i pripadnici kulta Branch Davidians.

Dakle, Estlund smatra da je potrebno pozvati se na istinu kada je riječ o doktrini kojom utemeljujemo grupu s pravom odbijanja a ne samo na razložnost, kako bi se moglo prodrijeti u pluralnost insularnih grupa. Razlog je u tome što trebamo imati mogućnost da tvrdimo kako druge grupe griješe, jer ako ne griješe potpuno legitimno imaju pravo odbijanja. U skladu s time, politički liberalizam, tvrdi Estlund, mora prihvatiti načelo Izmiijenjenog kriterija prihvaćanja:

»Uz izuzetak ove doktrine, niti jedna doktrina nije prihvatljiva niti isključena kao premisa u političkom opravdanju na temelju njezine istinitosti ili lažnosti, već je prihvatljiva samo tada i zato što je prihvatljiva svim razložnim građanima (i ničije drugo prihvaćanje nije bitno). Ova doktrina mora biti i prihvatljiva svim razložnim građanima i biti istinita.« (Estlund, 1998, 266)

Ostaje pitanje ustanovljavanja toga čije je određenje istine relevantno. Tko određuje koja je doktrina istinita? Čini se da se pred takvom doktrinom mogu podjednako postavljati sljedbenici Branch Davidians kao i mi ostali. Isto kao što mi možemo pronaći osnove za odbiti njihovu doktrinu, oni mogu pronaći osnovu za odbiti našu doktrinu prema kojoj je kriterij prihvaćanja legitimne teorije pravednosti to što je prihvaćaju razložni građani.

Isticanjem tog problema ne želimo reći i da je Estlundov prijedlog nevažan. Važnost načela kojeg je ponudio je u tome što

»... postoji neka vrijednost u spoznaji da to [naš stav odbijanja njihove doktrine i stav sljedbenika Branch Davidians u odbijanju naše doktrine] nisu jednako vrijedni potezi. Istina nije indiferentna između njih. Načelo Izmiijenjenog kriterija prihvaćanja tako povlači da najviše jedan od njih može biti istinski kriterij legitimnog političkog opravdanja.« (Estlund, 1998, 267)

Samo zahtjev za istinom u tom načelu onemogućava da neka radikalno lažna verzija prihvatljivosti bude prihvatljiva, te onemogućava postojanje štetne pluralnosti insularnih grupa koje mogu djelovati kao grupa odbijanja.

Estlund želi naglasiti da pozivanje na istinu na koje on upućuje ne otvara mogućnost prodiranja obuhvatnih teorija u političkom rasuđivanju. Postoji razlika između tvrdnje da su neka načela istinita i kao takva dio neke obuhvatne doktrine i tvrdnje da je neka obuhvatna doktrina istinita i da ona uključuje načelo o kojemu je riječ. Samo druga tvrdnja povlači oslanjanje na obuhvatnu doktrinu, dok prva tvrdnja nije u sukobu s političkim liberalizmom »sve dok je viđenje prema kojemu su doktrine o kojima je riječ istinite iznad razložnih prigovora« (Estlund, 1998, 269). Pored toga, pozivajući se na istinu, liberalizam nije prisiljen pozvati se na nikakvo posebno shvaćanje istine, pa niti sukobiti se s antikognitivističkim pozicijama, s obzirom da je sasvim dovoljno pozvati se na shvaćanje istine prema kojoj, za svaku tvrdnju P, P je istinita na minimalan način ako i samo ako P. Dakle, kada se govori o tome da je neka teorija istinita, želi se reći da je ona »tvrđena, iskreno tvrđena, ili istaknuta kao ispravna, ili istaknuta kao barem minimalno istinita« (Estlund, 1998, 273).

Estlundov je prijedlog, kako smo naglasili, u okvirima političkog liberalizma, suprotno od Raza. Naime, Estlund ne zahtijeva (barem približno) istinu cijelog shvaćanja pravednosti, već samo kriterija odbijanja. Pored toga, nema potrebe za pozivanjem na zajedničko dublje utemeljenje, odnosno prepušta se svakom građaninu da se oslanja na svoje dublje moralne razloge. Središnji aspekt Estlundovog prijedloga je u tome što je pokušao, zadržavajući se unutar granica političkog liberalizma, ustanoviti kako se može tvrditi da je Rawlsov model stabilnosti, uz povezani pojam razložnosti, ispravan okvir teorije pravednosti.

Naš je stav da je vrlina Estlundovog prijedloga u tome što nam je ponudio kriterij kojim se može izbjeći jedna pojava relativizma, to jest pojava prema kojoj bi svaka grupa koja si prisvaja pravo odbijanja mogla biti legitimna (s obzirom na nepostojanje osnove da joj se oduzme legitimitet za postavljanje legitimiteta koncepcije pravednosti). To bi činilo da veći broj pristupa pravednosti bude legitiman. Ako se istinitost postavlja kao kriterij, očito samo jedna grupa može biti legitimna.

Estlund ispravno naglašava da trebamo prihvatiti okvire Rawlsove teorije pravednosti kao one koje trebamo slijediti. Dakle, prihvaća politički liberalizam i ideju da teoriju pravednosti ne treba opterećivati sveobuhvatnim doktrinama, odnosno metafizičkim i epistemološkim raspravama. Drugim riječima, Estlundova je vrlina što pokušava riješiti problem epistemičkog ustezanja na način koji će najbolje moguće poštivati činjenicu razložnog pluralizma. Ipak, domet Estlundovog prijedloga je ograničen. Mi možemo sebi potvrditi da ne priznajemo načela političkog djelovanja (u domeni koja zahtijeva javno opravdanje) sljedbenika kulta Branch Davidians, s obzirom da smatramo da njihov legitimitet ne odgovara istini. No, pozivanje na pojam istine nam ne pomaže da razriješimo sukob stavova s njima, s obzirom da bi se i oni mogli pozvati na isti pojam unutar svog sustava opravdanja – oni bi za načelo koje potvrđuje njihov sustav opravdanja mogli reći da je istinit, isto kao što tvrdimo mi za naš. U raspravi s nerazložnima Estlundov nam prijedlog neće pomoći da ih uvjerimo u istinitost našeg prihvaćanja.

No, postavlja se pitanje je li to uopće Estlundova namjera i je li potrebno da on ponudi način repliciranja nerazložnima. Njegov cilj nije isticanje istinitosti da bi se uvjerali nerazložni nego koherencija samog političkog liberalizma. On uočava problem koherencije političkog liberalizma teomom da ta teorija ne može u isto vrijeme tvrditi: a) da je njegovo načelo prihvaćanja opravdano; i b) da se politički liberalizam nikada ne treba pozivati na istinu. Estlund je pokazao da ove dvije tvrdnje nisu održive istovremeno jer će se politički liberalizam morati pozvati na istinu da bi opravdao svoje načelo prihvaćanja.

Iz tog razloga Estlund predlaže modifikaciju političkog liberalizma. On prihvaća Rawlsovu tvrdnju da su politička načela legitimna ako i samo ako ih mogu prihvatiti svi razložni građani (načelo razložnog prihvaćanja, NRP). Ali ne prihvaća Rawlsovu tvrdnju da se NRP mora primijeniti i na sebe, to jest smatra da iako je potrebno da NRP bude prihvatljivo razložnim građanima, to nije dovoljno. Zbog toga tvrdi da jedini način da opravdamo NRP bez da upadnemo u regres je da se pozovemo na istinitost tog načela. Na kraju, kada se pozivamo na istinitost tog načela istinu shvaćamo u minimalnom smislu. Dakle, Rawls mora tvrditi istinitost NRP-a u minimalnom smislu.

Međutim, smatramo da možemo prihvatiti Estlundov argument kao djelomično ispravan bez da prihvatimo njegov zahtjev da se modificira politički liberalizam. Preciznije, što ćemo detaljnije pojasniti u tekstu koji slijedi, prihvatljivo je da NRP treba potvrditi prihvaćanjem njegove istinitosti, ali to ne treba biti dio koncepcije pravednosti, već nešto što sami građani čine u sklopu svojih sveobuhvatnih doktrina koje su u preklapajućem konsenzusu u odnosu na politički liberalizam. Dakle, ne samo da za tvrditi istinitost NRP-a nije potrebno dublje utemeljenje (što i sam Estlund prihvaća, s obzirom da se želi zadržati u granicama političkog liberalizma), već se uopće tvrdnja o istinitosti NRP-a u potpunosti prepušta razložnim građanima i njihovim sveobuhvatnim doktrinama.

Valja se prisjetiti da Rawlsova teorija pretpostavlja razložne građane (građane koji prihvaćaju druge kao slobodne i jednake i koji prihvaćaju razložni pluralizam) i samo se njima obraća. Politički liberalizam je teorija koja kreće od tako definiranih hipotetskih građana i razmatra koja bi politička načela takvi građani prihvatili. NRP je jedno od načela opravdanja koje razložni građani na temelju svojih karakteristika već prihvaćaju, te iz tog razloga Rawls ne treba tražiti dodatno opravdanje za NRP pozivajući se na njegovu istinitost. Razlozi za opravdanje istinitosti NRP-a ovisit će o tome kako će ga građani opravdati unutar svojih sveobuhvatnih doktrina koje se, s obzirom na razložni pluralizam, mogu uvelike razlikovati. Pored toga, valja primijetiti da se građani u utvrđivanju istinitosti NRP-a ne trebaju ograničavati minimalnim shvaćanjem istine koje zastupa Estlund.

Estlund bi mogao inzistirati u replici i reći da ga nismo dobro razumjeli jer on upravo tvrdi da politički liberalizam ne treba postaviti pitanje *zašto* je NRP istinit već da samo mora tvrditi da *je* istinit u minimalnom smislu i to znači da Rawls ne može u potpunosti prihvatiti epistemičko ustezanje. Ipak, postoji problem u Estlundovom prijedlogu. Minimalno shvaćanje istine koje zastupa Estlund je ili toliko oslabljeno da ne dodaje ništa novoga Rawlsovom prijedlogu, ili je metafizički opterećen, te time krši uvjete razložnog pluralizma koje Estlund želi zadržati. Ako je riječ o uistinu slabom shvaćanju istine, tada Estlundov prijedlog ne mijenja ništa supstantivno u Rawlsovoj teoriji s obzirom da je takvo isticanje istine nešto što svaki teoretičar čini kada nešto tvrdi. Tako i Rawls smatra da su tvrdnje suprotne njegovima pogrešne u minimalnom smislu. Tvrdnja koja negira razložni pluralizam je za Rawlsa pogrešna ili lažna tvrdnja i to tvrditi ne znači odreći se epistemičkog ustezanja, ako tvrdnja pretpostavlja neko uistinu minimalno shvaćanje istine koje jednostavno povlači činjenicu da suparnici griješe. Ako Estlundovo shvaćanje istine interpretiramo substantivnije, onda će njegov koncept minimalne istine biti previše opterećen da bi bio prikladan za politički liberalizam. To je kritika koju mu upućuje Cohen i nalazi se u trećem dijelu ovoga članka, u kojemu raspravljamo Cohenov prijedlog.

Ostalo nam je nerazjašnjeno pitanje opravdanja političkog liberalizma onima koji su određeni kao nerazložni. Već smo vidjeli da nije Estlundova ambicija da pronade odgovor za takve sugovornike, već da samo doprinosi uspostavljanju

ljanju koherencije političkog liberalizma. Smatramo da se Estlund potpuno legitimno opredijelio u toj svojoj ograničenoj ambiciji, s obzirom da odgovara granicama koje si je i sam Rawls postavio. Jedna od temeljnih značajki liberalizma kako ga Rawls shvaća jest da takva teorija nije opravdana *simpliciter*, nego je opravdana *nekome*. Na primjer, tvrdnju Q možemo opravdati pozivanjem na premise A, B, C – to je opravdanje *simpliciter*. Glavna značajka tog opravdanja jest da je ono upućeno bilo kome, s obzirom da se pretpostavlja da svi prihvaćaju premise. Opravdanje nekome je upućeno specifičnoj skupini, specifičnim sugovornicima koji prihvaćaju relevantne premise. Drugim riječima, moramo pronaći neki zajednički skup premisa koje prihvaća i druga osoba da bismo *toj osobi* opravdali Q. Rawlsov prijedlog političkog liberalizma je upravo takve naravi – on upućuje opravdanje svoje koncepcije pravednosti razložnim građanima koji prihvaćaju iste premise u odnosu na te od kojih Rawls kreće u utemeljenju te koncepcije. Dakle, jasni su domet i ambicija Rawlsovog prijedloga: utemeljenje teorije pravednosti za razložne. Estlund se drži tako postavljenih granica rasprave.

Naravno, mogla bi se naglasiti potreba da se filozofija politike bavi i pitanjem uključivanja nerazložnih, na primjer radi toga što bi primjerenom argumentacijom neki od njih pristali prihvatiti zahtjeve razložnosti.¹⁰ To je sasvim sigurno valjano razmatranje. Njime se ovdje nećemo baviti detaljno. Jedan dio odgovora je u duhu Rawlsovog stava da je liberalizam doktrina koja izaziva prihvaćanje samim svojim djelovanjem kod ljudi koji uživaju u prednostima takvoga uređenja. Naime, u uređenju kojeg zastupa Rawls, nerazložni građani nisu isključeni iz društva. Liberalna koncepcija pravednosti koja propisuje određena prava i slobode jamči da ona budu dostupna svim građanima jednako – i razložnima i nerazložnima. Dijalog s nerazložnima se odvija u uvjetima u kojima oni jednako uživaju punu slobodu u slijeđenju svoje doktrine (što uključuje i slobodu govora u iznošenju svojih stavova) i imaju pravo na svoj udio u preraspodjeli dobara. Ono čemu se možemo nadati jest da će u takvim uvjetima nerazložni uvidjeti vrijednosti liberalne teorije, a to ujedno znači vrijednosti zahtjeva razložnosti.

Ostaje prostor i za ambiciozniji i obuhvatniji odgovor, ali se ovdje time nećemo baviti.

Estlundom ćemo se još baviti u nastavku teksta, preciznije pitanjem je li njegovo shvaćanje istine ipak nepomirljivo i u neskladu sa zahtjevima političkog liberalizma, suprotno od toga što bi on htio. Tim se pitanjem bavi Cohen kada kritizira oslanjanje na minimalističko shvaćanje istine u filozofiji politike, pa ćemo se s njime suočiti u narednom dijelu.

Prije prelaska na raspravu o Cohenu, ukratko ćemo sažeti dostignuća u diskusiji Estlunda. 1) Opovrgnuli smo njegovu tvrdnju da politički liberalizam ipak treba prihvatiti pozivanje na istinu, barem u pogledu svog načela opravdanja. 2) Tvrdili smo (a dokaz djelomično slijedi) da je takvo pozivanje ili tako minimalno da ga i Rawls može prihvatiti, ili metafizički previše opterećeno da bi zadovoljilo uvjete razložnog pluralizma. 3) Svako pozivanje na istinu prepušta se građanima u sklopu njihovih sveobuhvatnih doktrina. 4) Pojasnili smo domet političkog liberalizma i razloge zbog kojih se takva teorija ne bavi opravdanjem nerazložnim građanima.

10

Takav stav zastupa primjerice Emanuela Ceva (Ceva, 2008).

IV.

Prikazati ćemo sada i raspravljati Cohenov prijedlog. On želi braniti dvije teze. Prva je da pojam istine ima ulogu u javnoj, političkoj argumentaciji. Druga, da

»... shvaćanje istine koje ima ulogu u javnom opravdanju mora biti *političko*. [...] Političkim shvaćanjem istine, dakle, označavam (grubo rečeno) skup tvrdnji o istini – na primjer, da se istina razlikuje od jamstva, te da je ona važna – koji je primjeren za ciljeve političkog rasuđivanja i argumentiranja u pluralističkoj demokraciji, koju karakteriziraju doktrinarna neslaganja.« (Cohen, 2009, 3)

Takvo shvaćanje istine trebaju moći razložno prihvatiti građani koji podupiru različite doktrine i koji se mogu oslanjati i na bogatija shvaćanja istine.

Cohen se kreće u okvirima političkog liberalizma, s obzirom da prihvaća Rawlsov ideal javnoga uma, prema kojemu

»... političko opravdanje, barem u vezi s nekim temeljnim pitanjima, treba se kretati na terenu koji može biti zajednički. U slučaju demokratskog javnoga uma, zajednički teren uključuje vrijednosti koje se mogu razložno zajednički prihvatiti od strane osoba koje sebe smatraju slobodnima i jednakima, bez obzira na nerješiva doktrinarna neslaganja i neslaganja oko pravednosti.« (Cohen, 2009, 5)

Vezano uz prihvaćanje javnoga uma je i Cohenovo prihvaćanje političkog shvaćanja istine, što naglašava kao važan element razlikovanja u odnosu na Raza (Cohen, 2009, 8, f. 10). Kao glavnu hipotezu o tome zašto Rawls nije predložio pojam političkog shvaćanja istine, Cohen kaže da je razlog vjerojatno u tome što je poistovjećivao istinu s metafizičkim, izvorno platonističkim, a kasnije racionalno-intuicionističkim, shvaćanjem istine.

Suprotno od Rawlsa, Cohen smatra da je upotreba pojma istine sasvim kompatibilna s idejom javnoga uma i da je jako teško odustati od nje.

»Istina je intimno povezana s pojmovima vjerovanja i značenja, koja su oba temeljna u pojašnjavanju razmišljanja. Tako, za vjerovanja kažemo da im 'je cilj' biti istinita, budući da je istinitost njihov standard ispravnosti; odgovarajuće tome, ako dolazimo do vjerovanja da p nije istinito uobičajeno to će biti 'fatalno' za vjerovanje da p. Štoviše, s obzirom da je istina standard ispravnosti za vjerovanja, dok možemo vjerovati p bez da prosuđujemo o tome je li p (istinito), kada prosuđujemo o tome da li vjerovati p, pokušavamo ustanoviti je li p (istinito).« (Cohen, 2009, 13–14)

Pojam istine nam treba i za razumijevanje prosuđivanja, s obzirom da je istina povezana s njime s obzirom na bliskost između prosudbe da p i prosudbe je li p istinito, te mogućnosti da se nešto tvrdi. Cohen pojašnjava da on vodi raspravu o pojmu istine, a ne o teoriji istine. Rasprave o teoriji istine mogu biti politički odvajajuće, te postoje dobri razlozi da se politička filozofija drži odvojeno od takvih rasprava.

Postoje različiti pristupi odvajanja političke filozofije od rasprava o istini. Cohen smatra da se Rawlsova pozicija najbolje može opisati kao pozicija *Bez pojma istine*. Takva pozicija jednostavno isključuje pojam istine iz političke filozofije. Ostale su pozicije sljedeće.

Nema nositelja istine. To je klasična nekognitivistička pozicija, koja kaže da moralni (pa i politički) iskazi nemaju istinosnu vrijednost. To nije Rawlsova pozicija, s obzirom da on ne negira istinosnu vrijednost argumentima u filozofiji politike, već samo želi držati podalje iz rasprave diskusiju o tome. Štoviše, kako nam kaže Cohen, potrebno je zadržati prostor za istinitost u političkoj filozofiji i javnome umu, kako bi mogao postojati

»... zajednički teren za argumentaciju u uvjetima doktrinarnog neslaganja. Ako tvrdnjama koje su izrečene na terenu javnoga uma negiramo mogućnost da budu istinite, sukobljavamo se s temeljnom idejom javnoga uma. To je zbog toga što *upravo propozicije* koje su izrečene u javnoj političkoj argumentaciji, čak i ako se ne pretpostavljaju ili predstavljaju u tom kontekstu kao istinite, mogu se prosuditi kao istinite od strane religijske ili moralne doktrine koje zastupa neki građanin.« (Cohen, 2009, 17–18)

Zamislimo raspravu s katolikom koji, u skladu s enciklikom *Veritatis Splendor*, tvrdi da je istina utemeljitelj svih moralnih stavova koje trebamo slijediti. Takav sugovornik očigledno koristi pojam istine. No, i ako negiramo njegov stav, na primjer na način da kažemo da nije tako da je ispravan način življenja određen prirodnim zakonom, potreban nam je pojam istine:

»Bez pojma istine, političko shvaćanje koje se koristi u javnome umu ne može izraziti nikakvu takvu negaciju. [...] Ukratko, Rawlsov je prijedlog da se prihvati kognitivističko razumijevanje političkog shvaćanja pravednosti i političke argumentacije u kojemu su potpuno u igri pojmovi presudbe, rasuđivanja i argumenta.« (Cohen, 2009, 18–19)

Nema sadržajnih sudova. Ovo je gledište koje prihvaća Estlund. Prisjetimo se, Estlund kaže da tvrdnje koje sadrži politička koncepcija (točnije, njezino načelo opravdanja) imaju istinosnu vrijednost – možemo o njima suditi kao o istinitima ili lažnima. No, moramo se ustezati od toga da kažemo zašto su te tvrdnje istinite, to jest trebamo se ustezati od toga da njihovu istinitost odredimo sveobuhvatnim doktrinama. To je minimalna koncepcija istine. No, kao što smo ranije izložili ovakvo shvaćanje istine nije dovoljno da išta doprinese teoriji. Takva koncepcija može doprinijeti teoriji samo ako bi tvrdila da je to ispravna koncepcija istine. No, tada bi zapala u problem jer bi bila suprotstavljena mnogim drugim koncepcijama istine kao što su koherencijska, korespondencijska ili pragmatistička teorija koje mogu prihvaćati građani u razložnom pluralizmu. Tvrdila bi da je ispravno antimetafizičko shvaćanje istine, a to je više nego što bi smjela tvrditi u uvjetima razložnog pluralizma. Estlund ne može zadržati svoje minimalno shvaćanje istine jer ili je nepoželjno ili je nepoželjno.

Nevažnost. U skladu s tom pozicijom, istina je potpuno nevažna. Takvu poziciju možemo poistovjetiti s pravnim pozitivizmom, prema kojemu je nebitno je li nekakav stav istinit, važno je samo da je proglašen od strane nekoga tko ga smije proglasiti i provoditi.

Dakle, Cohen smatra da Rawls ne zastupa niti jednu od ovih triju pozicija, već poziciju *Bez pojma istine*, i želi se suprotstaviti upravo toj poziciji. Pitanje je sada

»... što to znači tvrditi da shvaćanje pravednosti – na primjer shvaćanje koje uključuje propoziciju da pravednost zahtijeva jednake temeljne slobode – uključuje pojam istine?« (Cohen, 2009, 24)

Prije svega, povlači se prihvaćanje sheme istine: *propozicija da p* je istinita ako i samo ako p. Zatim, ne povlači se neki oblik minimalizma (poput onog kojeg zastupa Estlund) u pogledu istine i to iz dva razloga: prvi je da minimalizam ne objašnjava u čemu je važnost istine (ekvivalentan je poznavanju pravila neke igre, bez da se zna da je cilj igre pobjeda), a drugi u tome što je minimalizam kontroverzna filozofska pozicija koja, u sukobu s drugim pozicijama, tvrdi da istina nema nikakvu prirodu, niti je sadržajno svojstvo (a političko shvaćanje istine ne smije niti tvrditi da istina nema nikakvu prirodu, niti zastupati ikakvo stajalište o prirodi istine).

Ukratko, Cohen zastupa uključivanje pojma istine u političkoj argumentaciji na sljedećim osnovama: a) teško je razumjeti što znači odbaciti pojam istine,

osim ako nismo spremni odbaciti i pojam vjerovanja, tvrdnje i prosudbe; b) moguće je raspolagati nemetafizičkim (a ne antimetafizičkim) razumijevanjem istine; c) razlozi za odbacivanje pojma istine nisu dovoljno čvrsti (Cohen, 2009, 41–42). Već smo pojasnili b) u ranijem tekstu (kada smo govorili o poziciji koju je Cohen nazvao *Nema sadržajnih sudova*, a sada ćemo detaljnije pojasniti a) i c).

a) Prema Cohenu, odbacivanjem pojma istine, odbacili bismo pravo značenje i drugih pojmova koji su usko vezani uz pojam istine kao što su vjerovanja, korespondencija i opravdanje. Istina je norma koja upravlja našim vjerovanjima, tvrdnjama i sudovima – vjerovati (tvrditi, suditi) da p znači vjerovati (tvrditi, suditi) da je p istinito. Istinito vjerovanje predstavlja stvari kakve one jesu (bez potrebe da ulazimo u metafizičke rasprave o realizmu ili antirealizmu). Također, postoji razlika između istine i opravdanja – tvrdnja može biti opravdana bez da bude istinita. Upravo zato jer je istina različita od opravdanja, istina je važna i to važna na drugačiji način od onog na koji je opravdanje važno. Iz ovih razloga ne možemo olako odbaciti pojam istine, a politička koncepcija istine koju zastupa Cohen mora naći mjesta za ove »uobičajene stavove o istini« (Cohen, 2009, 26).

c) Cohen želi i opovrgnuti neke razloge za isključenje istine. Prvi od tih razloga je jedinstvenost. Istina, za razliku od razložnosti, je jedinstvena: samo jedan stav može biti istinit, dok više stavova može biti razložno. S obzirom na to, smatra se da je istina razdvajajuća s obzirom da je isključujuća. Takav se stav suočava s nekim problemima. Prvi među njima jest da nije samo istina isključujuća na takav način. Kada zastupam svoje shvaćanje pravednosti, moram ga nekako razlikovati u odnosu na suparnike. Mogu reći da je moje shvaćanje najrazložnije. Ali takva je tvrdnja podjednako isključujuća kao i istina. Nadalje, problem je i u tome da pozivanje na istinu ne donosi nove uzroke za neslaganje. Zamislimo da mi zastupamo ispravnost drugog Rawlsovog načela pravednosti. Naši sugovornici mu se protive. Naša tvrdnja da je takvo načelo istinito neće dovesti nikakvu novu nesuglasicu, već samo potvrditi onu početnu. Na kraju, kao treći problem, možemo imati zastupanje istine i bez razdvajanja ili isključivosti. Na primjer, mogu tvrditi da je moje shvaćanje pravednosti istinito, ali da je sukobljeno shvaćanje razložno, te da je u političkom prosuđivanju razložnost važnija.

Drugi razlog za odbacivanje istine u političkoj argumentaciji kojeg Cohen odbacuje je argument o tome da je istina dovoljna za učiniti da pozivanje na neke tvrdnje bude legitimno, iako su te tvrdnje općenito sumnjive. Zamislimo da netko kaže da je istinito da fetus dobiva dušu nakon osamnaestog tjedna, baš kako je tvrdio sv. Toma Akvinski, te da je zbog toga istinito da treba zabraniti pobačaj nakon tog razdoblja. Dakle, pozivanje na istinu bi učinilo da ovakav teološki iskaz postane relevantan u javnoj argumentaciji. Međutim, Cohen negira da je tako: tvrdnja o istinitosti Tominog stava je relevantna jedino ako se smatra da je relevantno to što fetus dobiva dušu nakon osamnaestog dana. Istina sama po sebi, dakle, nije dovoljna za učiniti da neka tvrdnja bude relevantna.

Treći razlog kojeg Cohen opovrgava je argument potpunog pokazivanja. Taj argument tvrdi da istinu treba ostaviti izvan političke argumentacije, iz razloga što nas pozivanje na istinu tjera na bavljenje temama koje imaju filozofsku dubinu koja je neprimjerena takvoj argumentaciji. Zamislimo Rawlsovo načelo slobode. Kada bi se netko pitao je li takvo načelo istinito pored toga što je razložno, tada bi se moglo reći, u skladu s načelom potpunog pokazivanja, da bi ta osoba trebala prikazati potpune razloge za takvu tvrdnju. No

takvo pozivanje nije kompatibilno s pristupom javnoga uma, s obzirom da se ulazi u područje moralnih, teoloških ili filozofskih teorija. Cohen, međutim, ne smatra da je poziv na potpuno pokazivanje potreban. Sve što je potrebno smatrati da se ta osoba pita jest da li pravednost zapravo zahtijeva neko drugo načelo. Tada očito ta osoba treba tražiti opravdanje za tvrditi istinitost *p*, ali to opravdanje ne treba nužno uključiti moralnu, teološku ili filozofsku dubinu koja nije kompatibilna s javnim umom (može se pozvati na zajedničke premissa za koje se smatra da su istinite). Zatim, Cohen tvrdi da sve na što se osoba obvezuje kada tvrdi da je *p* istinito je istovjetno tome na što se osoba obvezuje kada jednostavno tvrdi *p*: ako trebamo ući u dubine koje su neprimjerene javnome umu kada tvrdimo da je prvo Rawlsovo načelo istinito, tada trebamo ući u iste dubine ako tvrdimo da je to načelo pravedno. Treće, moguće je da nije potrebno prikazivanje nikakvih argumenata za tvrdnju da je Rawlsovo načelo slobode istinito, odnosno nikakvih dodatnih argumenata u odnosu na puko izražavanje slaganja s tim argumentom. Četvrto, potpuno prikazivanje ne treba nužno biti razdvajajuće. Potpunim prikazivanjem mogu predstaviti doktrinu s kojom se drugi ne slažu, ali to ne isključuje potpuno dovoljnu domenu slaganja:

»Ono što dijelimo je shvaćanje toga što pravednost zahtijeva, i uvjerenje o istinitosti toga zahtjeva.« (Cohen, 2009, 37)

Naše je mišljenje u vezi s Cohenovim prijedlogom da ga treba vrednovati na razini pitanja uvodi li pozivanje na istinu veće probleme nego što bi ih inače bilo i uvodi li pojam istine neki napredak u odnosu na stanje kada ga ne koristimo. Naš je stav da je Cohen uvjerljiv kada govori o pitanju jedinstvenosti, te tu pokušava pokazati da uvođenje pojma istine ne pojačava probleme. Jedinstvenost će nužno pratiti svaki pokušaj selekcioniranja (makar i privremeno) konačnog odgovora, pa tako i pitanje koje shvaćanje pravednosti uistinu odgovara pravednosti, ili koje je shvaćanje pravednosti najrazložnije.

Primjećujemo veće probleme kada Cohen tvrdi da potpuno prikazivanje razloga za prihvaćanje nekog načela pravednosti ne treba nužno biti razdvajajuće, budući da potpunim prikazivanjem možemo predstaviti doktrinu s kojom se drugi ne slažu, ali to ne isključuje potpuno dovoljnu domenu slaganja. Dakle, možemo se, na primjer, složiti s Martin Luther Kingom da je rasna segregacija nepravedna, ali se ne složiti s njime da je razlog tome činjenica da nas je Bog odredio jednakima. No, tu se pojavljuje problem kojeg nije moguće zaobići, a od kojeg smo i krenuli u izlaganju Rawlsovih motivacija za izbjegavanje istine. Cohen je u pravu ako domena o kojoj govori je domena razgovora između građana, te se, na primjer, između njih stvara određena koalicija oko određenog društvenog pitanja. U konkretnom slučaju, moguća bi bila koalicija između kršćana poput Kinga i liberala sljedbenika prosvjetiteljstva na temelju konkretnog političkog pitanja, bez obzira na udaljenost u obuhvatnim doktrinama. Međutim, sasvim je druga stvar kada bi se vlada zauzela za zabranu rasne segregacije na temelju Kingovih razloga. Tada bi se našli u situaciji oportunističke koalicije koja ima naglašenije elemente *modus vivendija* nego preklapajućeg konsenzusa, s obzirom da bi se dio građana mogao opravdano osjećati isključenim iz sustava.

Možda je rješenje u Cohenovom shvaćanju istine, a to je političko a ne metafizičko (niti antimetafizičko) shvaćanje istine. To je, kako smo vidjeli, shvaćanje istine koje pokušava ne opteretiti političke rasprave. Ujedno, to je shvaćanje istine koje ipak omogućava korištenje epistemoloških pojmova poput vjerovanja, opravdanja, itd. No, ako to shvaćanje istine može uključiti zastupnike istine kao korespondencije *i*, na primjer, zastupnike konstruktiv-

vičkih pristupa, ostaje problem nekognitivista (zastupnika perspektiva prema kojima u moralnim pitanjima ne raspolažemo vjerovanjima, već drugim oblicima stavova), preciznije onih nekognitivista koji smatraju da ipak postoje bolja ili gora moralna shvaćanja, pa i shvaćanja teorije pravednosti (kao što mogu biti razni Humeovi sljedbenici). Možda bi i njih Cohen mogao uključiti. No, ako je Cohenov pojam istine toliko labav, pojavljuje se pitanje u čemu je doprinos uvođenja takvog pojma. Čini nam se da je realan domet Cohenove perspektive samo u tome što je naglasio da Rawls u svom odbijanju pozivanja na istinu referira na ograničen pojam istine (Platonov i onaj kojeg su slijedili racionalni intuicionisti) i da se može koristiti drugačiji pojam istine. No, ne vidimo razloga za uvođenje takvog pojma istine ako je on gostoljubiv i prema nekognitivističkim pozicijama koje žele dopustiti mogućnost razložnog selekcioniranja shvaćanja pravednosti. Ako takva gostoljubivost nije prisutna, čini nam se da Cohen ipak neopravdano isključuje jednu razložnu skupinu iz rasprava o pravednosti.

U ovom dijelu uspjeli smo ustanoviti da niti Cohenovo političko shvaćanje istine ne uspijeva uključiti sve razložne građane, kao što je potrebno za politički liberalizam. Time smo pokazali da, suprotno njegovim namjerama, njegov prijedlog ipak nosi metafizičko opterećenje koje može dovesti do nepotrebnih podvajanja, to jest do onih podvajanja koje Rawlsov prijedlog želi izbjeći u uvjetima razložnog pluralizma. Slično kao i za Estlunda, možemo reći i za Cohena da ne može istovremeno prihvatiti razložni pluralizam i zastupati uvođenje istine u teoriju pravednosti.

Smatramo da smo otklanjanjem nedorečenosti u pristupima Rawlsovoj teoriji i opovrgavanjem glavnih prijedloga o potrebi uvođenja istine u sklopu teorije pravednosti uspjeli obraniti temeljnu postavku političkog liberalizma prema kojoj se teorija pravednosti treba utemeljiti ustezanjem od sudova o njezinoj istinitosti.

Literatura

- Ceva, E. (2008), *Giustizia e conflitti di valori*. Milano, Mondadori.
- Cohen, J. (2009), *Truth and Public Reason*, »Philosophy and Public Affairs«, 1, 37.
- Estlund, D. (1998), The Insularity of the Reasonable. Why Political Liberalism Must Admit the Truth, »Ethics«, 2, 108.
- Freeman, S. (2007), *The Burdens of Public Justification: Constructivism, Contractualism, and Publicity*, »Politics, Philosophy and Economics«, 6, 1.
- Hobsbawm, E. (1994), *Doba ekstrema*. Zagrebačka naklada, Zagreb 2009.
- Pavao VI (1965), *Deklaracija o religijskoj slobodi 'Dignitatis humanae'*. Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Drugi Vatikanski sabor.
- Rawls, J. (1993), *Politički liberalizam*. Zagreb, Kruzak (hrvatsko izdanje 2000).
- Rawls, J. (1999a), *Kantian Constructivism in Moral Theory*, u: Freeman, S. (ur.), *Collected Papers*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999b), *The Idea of Public Reason Revisited*, u: Freeman, S. (ur.), *Collected Papers*. Harvard University Press.
- Raz, J. (1995), *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, u: *Ethics in the Public Domain*. Oxford, Clarendon Press.
- Schumpeter, J. (1950), *Kapitalizam, socijalizam i demokracija*. Zagreb, Globus 1981.

Nebojša Zelič, Elvio Baccharini

Rawls' Theory of Justice and the Question of Truth

Abstract

In this paper we discuss the relation between Rawls' political liberalism and truth. Since political liberalism is a theory that avoids all controversial epistemological and metaphysical questions, it equally avoids the question of its truth and a concept of truth generally. We are focusing on three authors which claim that political liberalism can not avoid the question of truth. First, Joseph Raz, a perfectionist who claims that Rawls' political theory is incoherent unless it is not concerned with the truth of some moral doctrine on which it must be derived. Second, David Estlund, who claims that Rawls' theory is philosophically untenable unless it does not consider its fundamental principle as true one. Third, Joshua Cohen, indicates the impossibility of avoiding some concept of truth if political theory is invoking concepts such as beliefs and justification. We are pointing on their practical-political and philosophical limited range in criticizing Rawls' theory. The basic intention of the article is to confute criticisms addressed to Rawls and, in this way, to strengthen his proposal of political liberalism. At the same time, we try to resolve issues deriving from indeterminacies in Rawls' proposal. For this reason we offer a picture of political liberalism that is more determinate than his original proposal.

Key words

John Rawls, Joseph Raz, David Estlund, Joshua Cohen, political liberalism, truth