4. Filozofijsko-komunitaristička kritika liberalizma

4.1. Preciznije određenje pojma i predmeta kritike filozofijskog komunitarizma

Na početku prošlog poglavlja vrlo smo okvirno odredili neke glavne značajke filozofijskog komunitarizma, razliku između filozofijskog i političkog komunitarizma, a zatim smo naveli neke druge kritike liberalnog univerzalizma koje nekada dijele zajedničke elemente s filozofijskim komunitarizmom, ali se od njega, ipak, razlikuju. Sada konačno možemo teorijski preciznije odrediti komunitarizam kao pravac u političkom i moralnom mišljenju koji, za razliku od liberalizma, ističe neinstrumentalnu vrijednost zajednice, a to je već spomenuta konstitutivna uloga zajednice u formiranju pojedinca, kao i njezina neizostavna uloga u ostvarivanju dobrog života pojedinca. Spor između liberalizma i komunitarizma, u ovom obliku se javio kao »gotovo prirodna reakcija na nedovoljno priznavanje zajednice u liberalnoj teoriji, ali i u političkoj praksi liberalnih država.«[90] Međutim, filozofijski komunitaristi uglavnom kreću od kritike onoga što smatraju prešutnim pretpostavkama liberalizma, naime, jednom osebujnom kritikom ontologije koja je, prema njihovom stavu, karakteristična za liberalizam. Riječ je prvenstveno o kritikama liberalnog poimanja sebstva, pri čemu različiti komunitaristički autori stavljaju fokus na različite argumente i formulacije. Za komunitariste su filozofija morala i ontologija – kao što je već naznačeno u uvodu – neraskidivo povezane, a to je tvrdnja s kojom se nije

[90] Sládeček, Michal, *Politička zajednica: Koncepcija političke zajednice u liberalno-komunitarnom sporu*, str. 23.

teško složiti. Kao što je već ranije naznačeno, u ovom dijelu rada nešto ćemo se detaljnije usredotočiti na neke argumente Michaela Sandela, Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyrea i pritom ćemo se nužno morati ograničiti samo na neke od knjiga i radova navedenih mislilaca, naime upravo na one koji se uglavnom bave pitanjima problematičnosti liberalnog poimanja sebstva. Svi ostali problemi koji su prema mišljenju tih autora karakteristični za liberalizam, direktno su povezani ili izranjaju iz onog što smatraju manjkavostima onoga što sada možemo nazvati liberalnom ontologijom.

Iako od navedene trojice autora, svaki može stajati sam za sebe zbog svojeg karakterističnog pristupa problematici, u njihovoj kritici liberalizma ipak postoje zajednički elementi zbog kojega ih u akademskoj recepciji nerijetko s pravom svrstavamo pod isti krovni pojam (filozofijskog) komunitarizma. Allen Buchanan tako detektira pet glavnih komunitarističkih prigovora liberalizmu, za koje smatra da se mogu naći u većini komunitarističke literature:[91]

1) Liberalizam obezvređuje, zanemaruje i/ili potkopava zajednicu, a zajednica je temeljni i nezamjenjivi sastojak u dobrom životu ljudskih bića.
2) Liberalizam podcjenjuje važnost političkog života – gledajući na političko udruživanje kao na puko instrumentalno dobro, slijep je za temeljnu važnost punog sudjelovanja u političkoj zajednici za dobar život ljudskih bića.
3) Liberalizam ne uspijeva pružiti adekvatno objašnjenje važnosti pojedinih tipova obveza i dužnosti – naime onih koji nisu odabrani ili eksplicitno poduzeti putem ugovorā i obećanjā – kao što su obiteljske obveze i obvezu pojedinca da podupre svoju zajednicu ili svoju državu, ili s takvim objašnjenjima nije kompatibilan.
4) Liberalizam pretpostavlja manjkavu predodžbu sebstva i ne prepoznaje činjenicu da je sebstvo »ugrađeno« u i

[91] Sljedećih pet komunitarističkih prigovora liberalizmu direktno je preuzeto i prevedeno iz: Buchanan, Allen E., »Assessing the Communitarian Critique of Liberalism«, u: *Ethics*, vol. 99 (No. 4), 1989, str. 852–853.

djelomice konstituirano dužnostima prema zajednici i vrijednostima koje nisu stvar izbora.

5) Liberalizam pogrešno uzdiže pravednost kao »prvu među vrlinama društvenih institucija« i ne uviđa da je pravednost, u najboljem slučaju, korektivna vrlina, potrebna samo u okolnostima u kojima se viša vrlina zajednice raspala.

U ovom ćemo se radu najviše usredotočiti na četvrti navedeni prigovor, iako je svih pet prigovora zapravo neraskidivo povezano, pa ćemo se tako nužno dotaknuti i ostalih prigovora, pritom se ne obvezujući na slijepo pridržavanje Buchananove analitičke podjele.

U četvrtom poglavlju svoje knjige *Liberalizam, zajednica i kultura*[92] koja je prvi put objavljena 1989. godine, Will Kymlicka razmatra komunitarističku kritiku liberalnog poimanja sebstva i tvrdi da je u tekstovima komunitarista moguće naići na brojne argumente »kojima se nastoje objasniti razlozi zbog kojih je liberalno shvaćanje sebstva nedostatno.« Kymlicka identificira pet takvih argumenata, o kojima kasnije pojedinačno i raspravlja, a sažima ih na sljedeći način:

> »liberalno shvaćanje sebstva je (1) isprazno; (2) ugrožava našu samopercepciju; (3) zanemaruje našu uključenost u aktivnosti zajednice; (4) zanemaruje nužnost društvenog uvažavanja naših pojedinačnih prosudbi; i (5) pretendira na posjedovanje nemoguće univerzalnosti odnosno objektivnosti.«[93]

U našem pregledu posebnih komunitarističkih kritika, krenut ćemo od Sandelove kritike, upravo zato što se suvremeni filozofijski spor između komunitarista i liberala počinje percipirati kao takav najranije 1982. godine, nakon izlaska njegove knjige *Liberalism and the Limits of Justice*, a što je već napomenuto u pedeset i četvrtoj bilješci ovog rada. U izradi ovog rada, korišteno je drugo izdanje navedene knjige iz 1998.[94] U svojem briljantnom pregledu navedenog spora, Stephen Mul-

[92] Kymlicka, Will, *Liberalizam, zajednica i kultura*, Deltakont, Zagreb, 2004.

[93] Isto, str. 56.

[94] Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

hall i Adam Swift napominju da »svaki pokušaj razumijevanja komunitarističke kritike liberalizma kao cjeline mora započeti s evaluacijom rada Michaela Sandela.«[95] Jer, kao što pišu na istoj stranici, iako je MacIntyreova knjiga *After Virtue*[96] izdana godinu dana ranije, upravo je Sandelova knjiga u ovom sporu prva označena kao »komunitaristička«, dok su svi raniji radovi drugih autora (uključujući navedenu MacIntyreovu knjigu), etiketu »komunitarističkog« dobili tek naknadno. Razlog zašto je tomu tako nije slučajan. Dok MacIntyreova knjiga predstavlja vrlo osebujnu studiju o teoriji morala i pokušaj rehabilitacije (revidirane) etike vrlina koja uključuje vrlo zanimljivu kombinaciju povijesnog i problemskog pristupa, te joj je predmet kritike kao i broj tema koji pokriva puno širi, Sandelova knjiga kao svoj primarni i glavni predmet kritike uzima paradigmatsko djelo suvremenog liberalizma, naime, Rawlsovu *A Theory of Justice*[97] i ono što Sandel smatra njezinim osnovnim pretpostavkama za koje smatra da su neodržive. Rawls nije jedina meta Sandelove kritike, ali je glavna, što Sandelovu kritiku čini znatno fokusiranijom i podobnijom za početak detaljnijeg prikaza komunitarističke kritike liberalizma. Stoga, razlog zašto je jedan takav prikaz najbolje započeti Sandelovom kritikom, osim što je historijske naravi, sadrži i svoj konceptualni dio.

Nakon Sandelove kritike, ukratko ćemo izložiti Taylorovu teoriju sebstva, kao i neke njegove originalne doprinose filozofiji morala i teoriji društvenog identiteta općenito. U tom ćemo se dijelu oslanjati uglavnom na Taylorovu voluminoznu studiju *Izvori sebstva*, koja je već nekoliko puta citirana ranije u ovom radu, ali i na neke druge Taylorove radove. Na samom kraju ćemo predstaviti neke glavne ideje Alasdaira MacIntyrea

[95] Mulhall, Stephen i Swift, Adam, *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford, Carlton, 2003., str. 40.

[96] Izdanje na koje ćemo se oslanjati u ovom radu hrvatski je prijevod drugog engleskog izdanja navedene knjige iz 1984. MacIntyre, Alasdair. *Za vrlinom: Studija o teoriji morala*, KruZak, Zagreb, 2002.

[97] Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.

iz njegove navedene knjige, a koje su relevantne za temu ovog diplomskog rada.

4.2. Michael Sandel

Gotovo je opće mjesto da je Rawlsova *Teorija pravednosti* najutjecajnije djelo u angloameričkoj filozofiji politike dvadesetog stoljeća. Samim time, John Rawls zauzima paradigmatsko mjesto unutar navedene intelektualne provenijencije (a vjerojatno i šire). Taj status priznaje mu i Michael Sandel, jedan od njegovih mnogih kritičara. Na početku dvadeset i osmog poglavlja svoje knjige *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Sandel to i eksplicitno iznosi.[98] U istom poglavlju, navodi da je Rawlsova *Teorija pravednosti* uspjela potaknuti tri velike rasprave unutar filozofije politike. Ona je nesumnjivo potaknula i mnoge druge rasprave, ali tri glavne rasprave koje Sandel izdvaja jesu sljedeće: prva je ona između utilitaristički orijentiranih filozofa i filozofa koji primat daju pravima. U ovoj je drugoj skupini John Rawls. Sve do 1971. godine, u angloameričkom svijetu u liberalizmu je prevladavao utilitarizam koji je smatrao da se pravednost mora temeljiti na korisnosti ili, kako se to često programatski kaže, na najvećem dobru za najveći broj ljudi. U tom smislu, utilitarizam je filozofija morala koja tvrdi da postoji najveće dobro i tom dobru daje primat. S Rawlsovom filozofijom politike to se mijenja, s obzirom na to da Rawls pravednost kao »prvu vrlinu demokratskih društava« pokušava utemeljiti slijedeći Kantov etički metodički formalizam, i na temelju toga politički konstruktivizam. Rawlsovo prvo načelo pravednosti u svojoj osnovi tvrdi da ne bismo smjeli mijenjati svoje osnovne slobode i svoja temeljna prava za bilo kakav ekonomski napredak i samim time odbacuje utilitarizam jer utilitarizam griješi u tome što ne radi razliku između pojedinačnih osoba. Temeljna prava kao što su sloboda okupljanja, sloboda udruživanja, sloboda govora, sloboda savjesti, pravo na vlastito religiozno uvjerenje i tome slično neotuđiva su i nema nikakvog »višeg dobra«

[98] Sandel, Michael, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge, 2006., str. 211.

koje bi opravdalo oduzimanje tih prava pojedincima. Naravno, s obzirom na to da je Rawls egalitarni liberal, riječ je o tome da svaka osoba mora biti nositelj tih prava i da ta prava moraju biti jednaka za sve.

Druga velika rasprava koja se javila nakon izlaska Rawlsove *Teorije* jest ona između libertarijanskih liberala (skraćeno: libertarijanaca) kao što je, u drugom poglavlju ovog rada već spomenuti, Robert Nozick[99] i Rawlsove pozicije socijalnog liberalizma. Riječ je o već spomenutoj raspravi o raspodjeli osnovnih dobara, tzv. distributivnoj raspravi. O njoj u ovom radu neće biti vrlo detaljnih izlaganja.

Treća velika rasprava jest rasprava o tome treba li država biti neutralna prema različitim poimanjima onoga što konstituira dobar život. U toj raspravi libertarijanci poput Nozicka i egalitarni liberali poput Rawlsa dijele stav da bi država trebala biti neutralna. Iako i jedni i drugi imaju različita poimanja oko toga koja ljudska prava su temeljna i na kojim bi se načelima pravednosti ta prava trebala temeljiti, oni se slažu da se ta prava ne bi trebala temeljiti na, niti na ikoji način ovisiti o nekom određenom poimanju dobrog života. U osnovi te ideje, koja je središnja za Kanta, Rawlsa i mnoge suvremene liberale jest tvrdnja da ono što je ispravno ima primat nad onim što je dobro, riječju, ideja prvenstva ispravnoga nad idejama dobra. Za Kanta i Rawlsa, piše Sandel, ispravno ima prvenstvo nad dobrim na dva načina koje je vrlo važno razlikovati. Prvo, ispravno prethodi dobru na način da individualna prava nadjačavaju bilo kakva poimanja općeg dobra. Drugo, ispravno prethodi dobru na način da načela pravednosti koja određuju naša prava, u svojoj (samo)legitimaciji, ne ovise ni o kakvom određenom poimanju dobrog života. Razlog zašto je vrlo važno razlikovati ta dva načina koji konstituiraju ideju da ispravno prethodi dobru jest taj što je ovaj drugi moment na kojem počiva ideja ispravnoga nad dobrim postao metom filozofij-

[99] Usp. bilješku 32 u ovom radu.

sko-komunitarističke kritike liberalizma i čest predmet unutar liberalno-komunitarističkog spora.[100]

Sandelu je ta distinkcija važna jer želi naglasiti da ovdje pojam »komunitarizma« kakav je prišiven njemu (ali i MacIntyreu, Tayloru i Walzeru koje i eksplicitno spominje kao kritičare čija je kritika liberalizma srodna njegovoj) može biti varljiv ako se doživljava na način da se pod njime podrazumijeva stajalište koje bi tvrdilo da bi prava trebala počivati na vrijednostima i preferencijama koje prevladavaju u nekoj danoj zajednici u neko dano vrijeme:

> »Nije pitanje trebaju li se prava poštivati, nego mogu li prava biti identificirana i opravdana na način koji ne bi pretpostavljao neko određeno poimanje dobra.«[101]

Upravo zbog ovog razloga smo u ovom radu odredili filozofijsko-komunitarističku kritiku liberalizma kao korektivnu, a ne reakcionarnu. Riječ je o filozofijskoj kritici koja smatra da je koncepcija pravednosti uvijek u nekoj relaciji prema ideji dobra, nasuprot ideji da je ona neovisna od nje. Bilo bi nerazumno, smatra Sandel, razdvajati naše refleksije o pravednosti odvojeno od naših refleksija o tome što čini dobar ljudski život. U takvom je poimanju vrlo blizak Tayloru, ali i MacIntyreu. Liberalno poimanje sebstva suviše je voluntaristično i kontraktualističko u naglašavanju izbora i voljnog stupanja u određene oblike udruženja i premalo uzima u obzir neke uloge koje su nam naprosto *dane*, uloge koje nismo sami birali, ali koje su konstitutivne za naš identitet. Te uloge koju su nam dane, povlače za sobom određene dužnosti koje se, međutim, razlikuju od dužnosti kakvu nalazimo u Kantovoj deontološkoj etici. Dužnosti koje su nam dane određenim neizabranim društvenim ulogama proizlaze iz naših konkretnih partikularnih identiteta, a oni pak proizlaze iz činjenice da smo smješteni u neki određeni društveno-povijesni kontekst. Međutim, ono što je važno ovdje naglasiti jest da, Sandelovo komunitari-

[100]Ovaj je odlomak teksta gotovo u potpunosti parafraza glavnih ideja iznesenih u Sandel, Michael, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, str. 212., uz neke sitne autorske dodatke.

[101] Isto, str. 213.

stičko poimanje dužnosti, ne samo da ne znači da bi prava trebala ovisiti o nereflektiranim vrijednostima zajednice, nego je Sandel kritički nastrojen prema majoritarizmu odnosno vladavini većine bez pravno-institucionalnih ograničenja karakterističnih za suvremene ustavne demokracije. Upravo je to razlog zašto nijedan od navedene četvorice filozofijskih komunitarista etiketu »komunitarista« ne prihvaća ili je prihvaća samo pod strogo određenim uvjetima. Čini se da je od navedenih upravo Michael Sandel najbliži prihvaćanju navedene etikete, ali samo pod uvjetom da se komunitarizam strogo razlikuje od majoritarizma i nereflektiranog tradicionalizma, što naglašava na više mjesta u svojem opusu. Primjerice, u predgovoru drugom engleskom izdanju[102] *Liberalism and the Limits of Justice*, Sandel radi istu distinkciju između dva načina povezivanja principa pravednosti s koncepcijama dobra koju radi i u gore citiranim dijelovima *Public Philosophy.* Na samom početku predgovora ističe da, s obzirom na to da je jedan dio njegove argumentacije u knjizi i taj da suvremeni liberalizam ne uzima dovoljno u obzir zajednicu, termin »komunitarizam« ima smisla prišiti njegovoj poziciji *do neke mjere*. Ali već dvije stranice dalje naglašava da je njegova pozicija ona koja poima pravednost kao nešto što je nužno povezano s određenim poimanjem dobra, ona koja smatra da načela pravednosti ovise o intrinzičnom dobru ciljeva kojima služe. Tako Sandel smatra da takva koncepcija pravednosti nije komunitaristička u strogom smislu te riječi, nego da je teleološka ili, žargonom suvremene filozofije politike, perfekcionistička.[103] S obzirom na to da se samo jednu stranicu prije ovih pozitivnih samoodređenja eksplicitno i nedvosmisleno distancira od majoritarizma i svakog »komunitarizma« koji bi imao biti drugo ime za majoritarizam, u tom nam je svjetlu lakše razumjeti razloge zašto se filozofijski komunitaristi distanciraju od političkog komunitarizma karakterističnog za Etzionijevu političku platformu

[102] Važno je naglasiti da se radi o *drugom* engleskom izdanju knjige, izdanom šesnaest godina nakon prvog, dakle nakon više nego dovoljno vremena da se Sandelova pozicija u toj knjizi u akademskim vodama odredi i uvriježi kao komunitaristička.

[103] Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998., str. xi.

o čemu je bilo više riječi u maloprije spomenutoj pedeset i četvrtoj bilješci ovog rada.

Dakle, ono što se dovodi u pitanje u Sandelovoj kritici Rawlsova liberalizma iz *Teorije pravednosti* nisu prava kao takva, niti se u pitanje dovodi njihova važnost, nego mogu li prava biti određena i legitimirana »na način koji ne bi pretpostavljao nijedno određeno poimanje dobrog života.«[104] Nadalje, problem se ne nalazi ni u tome koja bi prava trebala nositi veću težinu – individualna ili prava neke zajednice – nego »mogu li načela pravednosti koja upravljaju osnovnom strukturom društva biti neutralna u odnosu na konkurentna moralna i religiozna uvjerenja njegovih građana.«[105] Sandelov je odgovor na oba pitanja negativan.

Temelj Sandelove kritike Rawlsove *Teorije pravednosti* leži u njegovoj kritici Rawlsove koncepcije osobe, koncepciji koja mnogo duguje Kantu, što Rawls otvoreno i priznaje. Kao što, u kontekstu Kantova etičkog formalizma i Rawlsovoj teoriji pravednosti kao pravičnosti (*justice as fairness*) koja je »prva vrlina društvenih institucija«,[106] ispravno prethodi dobru, tako i subjekt prethodi svojim ciljevima. U Sandelovoj kritici, Rawlsova teorija pravednosti shvaća se kao jedna od mnogih obuhvatnih moralnih doktrina koja svoju legitimaciju pronalazi u Rawlsovoj filozofiji morala, a koja se pak temelji na jednoj sasvim specifičnoj ontologiji subjektiviteta. Rawlsov projekt u *Teoriji*, bio je stvoriti teoriju pravednosti koja bi bila neovisna o bilo kakvim određenim moralnim doktrinama. Ta teorija počiva na teoriji pravednosti koja se suprotstavlja klasičnim utilitarističkim (koje su pojmljene kao teleološke, budući da *pretpostavljaju* svrhu o kojoj koncept pravednosti ovisi) i intuicionističkim filozofijama morala i u svojim se legitimacijskim strategijama koristi konceptom društvenog ugovora dovedenog na još apstraktniju razinu, nego što je to bilo kod Rawlsovih prethodnika kontraktualističke provenijenci-

[104] Isto, str. x.

[105] Isto.

[106] Rawls, John, *A Theory of Justice*, str. 3.

je.[107] Rawls na osebujan način transponira Kantove ontološko-etičke temelje u sferu politike:

> »[n]egirajući empirijske ciljeve i njihovu partikularnu valjanost, Kant osnovu prava nalazi u subjektu koji prethodi izabranim ciljevima i koji je zakonodavac i utemeljitelj normi u najformalnijem smislu. Pošto su utemeljena apriorno, moralna pravila su nezavisna od društvenog ili povijesnog iskustva.«[108]

Kao što Kantov transcendentalni subjekt prethodi i zapravo je preduvjet svakog mogućeg iskustva, tako i Rawlsov subjekt u »izvornom položaju« iza »vela neznanja« nema nikakvog znanja o svojem konkretnom mjestu unutar društva i upravo je to *neznanje* konstitutivno za formiranje dva načela pravednosti kao pravičnosti, načela za koja Rawls smatra da bi ih *svatko* izabrao u zamišljenom izvornom položaju. Suština misaonog pokusa koji Rawls izvodi jest ta da u izvornom položaju, subjekt ne zna hoće li se roditi kao muškarac ili žena, bogat ili siromašan, s ovim ili onim prirodnim talentima, u ovakvoj ili onakvoj obitelji, i tome slično. Subjekt u izvornom položaju ne zna ni koje su životne vrijednosti koje poštuje, na koji način poima dobro niti koji su mu ciljevi, ali ono što zna jest da *neko* poimanje dobra i vrijednosti ima, kao i to da svoje životne ciljeve i svrhe smatra vrijednima, ali »mora izabrati načela pravednosti u privremenom neznanju navedenih.«[109] Takav subjekt, lišen svih svojih partikularnih empirijskih svojstava neizmjerno podsjeća na Kantov transcendentalni subjekt, ali bez nužnih epistemologijskih implikacija koje ovaj sa sobom nosi. I kao što za Kanta načelo koje utemeljuje moral ne smije biti kontingentno i ovisno o empiriji, čini se da za Rawlsa načela koja utemeljuju pravednost kao »prvu od vrlina društvenih institucija« ne smiju biti ovisna o kontingentnim društveno-povijesnim faktorima, kao ni o bilo kakvim određenim poimanjima dobra koja bi vjerojatno proizlazila iz kontingentnih društveno-povijesnih okolnosti, o čemu detaljnije u ostatku teksta.

[107] Isto.

[108] Sládeček, Michal, *Politička zajednica*, str. 159.

[109] Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, str. 24.

U prva četiri poglavlja svog teksta *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*,[110] Sandel ukratko sažima glavne argumente iznesene u *The Liberalism and the Limits of Justice*. U trećem poglavlju navedenog teksta uvodi tehnički termin »neopterećeno sebstvo«[111], termin koji označava osobe koje se nalaze u izvornom položaju iza vela neznanja, u Rawlsovom modelu društvenog ugovora. Izvorni je položaj (*original position*) metodička dosjetka koja je važan dio Rawlsovog kontraktualističkog pokušaja izvođenja načela pravednosti kao pravičnosti kao onih koja pretendiraju na univerzalno važenje, Rawlsova zamjena za metodički konstrukt »prirodnog stanja« kakvog nalazimo primjerice kod Hobbesa ili Lockea. Rawls je sada svjestan da se, nakon svega što se dogodilo u filozofiji, više ne može pozivati na kriptoteološke argumente ili argumente prirode kao autoriteta u području morala i naglašava da je »izvorni položaj« isključivo hipotetska situacija koja ne odgovara nijednom pravom povijesnom stanju.[112] Izvorni je položaj zapravo položaj jednakosti svih »aktera« koji se nalaze u njemu, a svi su »akteri« jednaki utoliko što se nalaze iza »vela neznanja« pa tako nitko u tom položaju ne zna »svoje mjesto u društvu, svoju klasnu poziciju ili društveni status, niti itko zna svoju sreću u distribuciji prirodnih sredstava i mogućnosti, svoju inteligenciju, snagu i tome slično.«[113] I kao što je u prethodnom odlomku već natuknuto, Rawls dalje kaže da čak pretpostavlja i da »akteri« u tom stanju ne znaju vlastite koncepcije dobra ili psihološke sklonosti. Na taj način Rawls želi isključiti svu »prirodnu slučajnost ili kontingencije društvenih okolnosti« pri odabiru načela pravednosti kao pravičnosti.[114] Upravo je posebice zanimljivo da Rawls smatra da svatko u tom stanju ipak može baratati nekom koncepcijom pravednosti. U jednoj takvoj *status quo* poziciji, Rawls smatra da nitko neće birati načela pravednosti koja bi bila pristrana

[110] Sandel, Michael, »The Procedural Republic and the Unencumbered Self«, u: *Political Theory*, Vol. 12 (No. 1), 1984, str. 81–96.

[111] U engleskom izvorniku »unencumbered self«.

[112] Rawls, John, *A Theory of Justice*, str. 12.

[113] Isto.

[114] Isto.

i naklonjena nečijoj pojedinačnoj situaciji (s obzirom da istu niti ne zna), a načela pravednosti oko kojih će se svi složiti bit će »pravična« (*fair*) i nepristrana s obzirom na to da se o njima odlučilo u (idealnim) *fair* uvjetima. Osobe će u takvom stanju, tvrdi Rawls, izabrati ista načela pravednosti, a to su načela koja, sada kada ih je odredio kao pravična, zastupa Rawls.

Sagledajmo vrlo kratko (kao što to čini i Sandel u gorenavedenom tekstu), imajući na umu samo bitna određenja, dva Rawlsova načela pravednosti kao pravičnosti. Prvo se temelji na jednakim temeljnim slobodama za sve, a bit je drugog da su dozvoljene »samo one društvene i ekonomske nejednakosti koje su na korist najmanje povlaštenih članova društva«,[115] pri čemu se ta odrednica drugog načela naziva načelom razlike (*the difference principle*). Važno je napomenuti da prvo načelo ima prednost nad drugim i da se sloboda može ograničiti samo radi slobode.[116] Već je spomenuto da Rawlsova *Teorija* polemizira (između ostalog) protiv utilitarističkih i libertarijanskih nazora. Problem s utilitarizmom, prema Rawlsu, jest taj što, težeći najvećem mogućem uvećanju općeg blagostanja, utilitarizam »ne uspijeva uzeti ozbiljno u obzir razlike između pojedinaca« i gleda na društvo kao da je jedna osoba.[117] Problem s libertarijanizmom, s druge strane, jest taj da ne shvaća dovoljno ozbiljno ulogu »prirodne lutrije« kao arbitrarnog elementa u ostvarenju pravednosti koja, s obzirom na to da se zasniva na određenim načelima, ne bi smjela biti arbitrarna. Vratimo se, međutim, nakratko na termin »neopterećenog sebstva« da bismo mogli izložiti suštinu Sandelove kritike Rawlsove *Teorije*.

Kao što smo već napomenuli, »neopterećena sebstva« ne znaju za svoje koncepcije dobra, ali ipak mogu baratati konceptom pravednosti (što već samo po sebi nije posve neproblematično). Načela koja »neopterećena sebstva« biraju, samim time što ne pretpostavljaju nikakve posebne koncepcije

[115] Sandel, Michael, »The Procedural Republic and the Unencumbered Self«, str. 88.

[116] Usp. Rawls, John, *A Theory of Justice*, str. 302.

[117] Usp. Sandel, Michael, »The Procedural Republic and the Unencumbered Self«, str. 88.

dobra, ne mogu pretpostavljati niti posebne ciljeve ili svrhe jer su oni neodvojivi od posebnih koncepcija dobra. U tom smislu, »neopterećeno sebstvo« pretpostavlja da »uvijek postoji razlika između vrednota koje *imam* i osobe koja *jesam*.«[118] Na taj način, barem u Sandelovoj interpretaciji Rawlsa, »neopterećeno sebstvo« isključuje mogućnost onoga što Sandel naziva konstitutivnim ciljevima. »Nijedna moja [društvena] uloga ili privrženost me ne može definirati u onoj mjeri da ja sebe ne bih mogao razumjeti bez nje.«[119] Ono što je najvažnije za »sebstva« u izvornom stanju jest *mogućnost izbora* ciljeva i ni u kojem slučaju ciljevi i svrhe ne mogu prethoditi pojedincima ako se želi zadržati primat ispravnog nad dobrim. Samo izbacivanjem teleologije pojedinci, barem prema Rawslu, mogu biti slobodni i nezavisni djelatnici. U tom je smislu Rawls školski primjer liberala, teoretičara politike koji naglašava važnost tzv. negativne slobode kao zapravo jedinog oblika političke slobode važnog za liberalizam. Međutim, ono što pomalo iznenađuje i Rawlsa udaljava – barem od klasične – liberalne tradicije jest nepriznavanje ikakve važnosti moralnih zasluga pri određivanju pravednosti. Rawls u osnovi tvrdi da, baš zato što nemamo nikakvih moralnih zasluga za to što smo se možda rodili s genetskim predispozicijama da budemo ljepši, inteligentniji ili fizički jači od prosjeka, ne zaslužujemo ni da potencijalne koristi koje dobivamo od tako – s moralne točke gledišta – arbitrarnog stanja stvari, zadržimo samo za sebe. Rawls na sve ljudske talente gleda kao na nešto što se *ima*, a ne što je važan dio onoga što čovjek *jest*. Kombinirajući pogled na ljudske talente i karakteristike kao »imovinu« i odbacivanje koncepta moralne zasluge, Rawls sada smatra da bismo na sve posebne talente koje netko »ima« zapravo trebali gledati kao na »zajedničku imovinu«, a jedni na druge gledati kao na osobe koje zajednički vuku korist iz osobnih talenata. Sandel citira Rawlsa iz *Teorije*:

> »Oni kojima je priroda bila više naklonjena, tkogod da jesu, mogu profitirati od svoje dobre sreće (*good fortune*) samo pod uvjetima koji po-

[118] Isto, str. 86.

[119] Isto.

pravljaju situaciju onih koji su izgubili... U pravednosti kao pravičnosti, ljudi pristaju međusobno dijeliti sudbinu.«[120]

Glavna Sandelova kritika Rawlsove *Teorije* jest sljedeća: ako ni na koji način nisam povezan konstitutivnim ciljevima i zajedničkim koncepcijama dobra s drugima, koji je moralni princip koji »neopterećena sebstva« tobože primorava da svoje talente stavljaju u službu drugih kao onih s kojima nismo povezani ni na koji vrijedan način? Riječ je o principu dijeljenja, a po tome se »princip razlike« nimalo ne razlikuje od utilitarizma protiv kojeg *Teorija* polemizira i koji, u krajnjoj liniji, gleda na druge samo kao na sredstva za postizanje drugih ciljeva i svrha, a ne svrhe u samima sebi – pozicija koju bi svaka deontološka etika na tragu Kanta (kakva je deklarativno i ona Rawlsova) trebala odbaciti.[121] Rawlsa bi se ovdje moglo (i trebalo) obraniti pozivanjem na prioritet prvog načela pravednosti kao pravičnosti koji tvrdi da je sloboda pojedinaca neotuđiva i da su temeljne slobode najvažnije. Međutim, s »principom razlike« i dalje postoje veliki problemi. I ako je polaganje prava na ono što ostvarujemo nečim što smo dobili prirodnom lutrijom proizvoljno s moralne točke gledišta, na koji način to čini manje proizvoljnim (također s moralne točke gledišta) polaganje prava na nečije individualne talente od strane društva i »društvenih ciljeva« s obzirom na to da se sama proizvoljnost premještanjem fokusa s konkretnog pojedinca na društvo ne gubi? Na to bi se moglo odgovoriti na razne načine koji premašuju opseg ovog rada, ali ostaje činjenica da na ovom mjestu Rawlsov liberalizam jako nalikuje utilitarizmu, a svojstvenost pojedinaca koju suvremeni liberalizam želi očuvati se gubi.

Sandel ne želi reći da mi svoje talente i plodove koje njima ostvarujemo ne bismo smjeli dijeliti, nego da nam – da bismo to činili s točke gledišta koja ne bi bila moralno proizvoljna – treba nešto više od onoga što Rawls iznosi odnosno da nam treba ono što liberalizam u načelu odbacuje. Ono što »principu

[120] Rawls, John, *A Theory of Justice*, str. 101–102., citirano prema Sandel, Michael, »The Procedural Republic and the Unencumbered Self«, str. 89.

[121] Isto.

razlike« treba, ali što u strogom okviru primata ispravnog nad dobrim ne može pružiti jest za početak upravo »način putem kojeg bi se identificirali oni *među* kojima bi se odlike kojih sam nositelj mogle prikladno odrediti kao zajedničke«.[122] Ali, tvrdi dalje Sandel, »[k]ao što smo vidjeli, konstitutivni ciljevi i privrženosti koji bi mogli spasiti i situirati princip razlike upravo su oni koji su onemogućeni liberalnom sebstvu; moralna 'opterećenja' i prethodeće obveze koje oni impliciraju bi potkopale primat ispravnog.«[123]

Sandel smatra da na sebe ne možemo gledati kao na sebstva koja su nezavisna u smislu da su naši identiteti razdvojivi od naših ciljeva i privrženosti. Upravo nas oni čine osobama koje jesmo »kao pripadnici ove ili one obitelji, zajednice, nacije ili naroda, kao nositelji određene povijesti, kao građani republike.«[124] Kao empirijskom biću koje se uvijek rađa u nekom povijesnom kontekstu, neki moji ciljevi i svrhe bivaju konstitutivnima za mene kao osobu. Ja ih uvijek mogu preispitivati pa i mijenjati, ali moje preispitivanje uvijek kreće u odnosu na njih. Odanosti koje mogu osjećati prema svojoj obitelji, zajednici ili republici nisu puke vrednote koje »imam«:

> »[o]ne idu dalje od obveza koje voljno prihvaćam i 'prirodnih dužnosti' koje dugujem ljudskim bićima kao takvima. One dozvoljavaju da nekima dugujem više nego što pravednost zahtijeva ili čak dozvoljava, ne zbog dogovora koji sam učinio, nego na temelju onih više ili manje trajnih vezanosti i privrženosti koje, kada se uzmu zajedno, djelomično određuju osobu koja jesam.«[125]

Za Sandela, tako, »zamisliti osobu nesposobnu za konstitutivne vezanosti« ne znači zamisliti »idealno slobodnog i racionalnog djelatnika, nego zamisliti osobu u potpunosti bez karaktera, bez moralne dubine.«[126] Sandel naglašava da je za karakter važno »znati da se krećem u povijesti koju nisam prizvao i kojom ne upravljam, ali koja svejedno nosi posljedice

[122] Isto, str. 90.

[123] Isto.

[124] Isto.

[125] Isto.

[126] Isto.

za moje izbore i ponašanje. Nekima me čini bližim, a nekima udaljenijim.«[127]

Sandelova je kritika Rawlsa, uže, i liberalizma, šire, zbog svega navedenog, korektivne naravi. Smještajući moralnog djelatnika u povijest – suprotno Rawlsovom ahistorijskom pristupu – daje mu dimenziju bez koje se čini da je poprilično nerealno razmatrati probleme filozofije politike i morala. Rawslova filozofija pokazuje se filozofijski i intelektualno poticajnom, ali čini se da idealizam i formalizam njegova »transcendentalnog institucionalizma«[128] u želji da formulira apstraktne principe pravednosti koji bi bili jedini važeći za racionalne pojedince (kako ih pak zamišlja Rawls iz svoje konkretne povijesne perspektive i koncepcije) propušta uvidjeti stvari koje su bitne u konstituciji empirijskih pojedinaca, a samim time i za funkcioniranje zajednica i društva.

U sljedećem ćemo potpoglavlju razmotriti nešto širu kritiku liberalizma, ali i nekih karakteristika tipičnih za modernističko (u najširem smislu te riječi) poimanje svijeta, drugog filozofijskog komunitarista koji je predmet ovog rada, naime Charlesa Taylora.

4.3. Charles Taylor

S obzirom na cijeli niz radova i knjiga koje je objavio od šezdesetih godina prošlog stoljeća do danas, a koje pokrivaju ogroman broj filozofijskih, sociologijskih, psihologijskih, politologijskih, književno-komparatističkih i inih tema, moglo bi se reći da činimo blagu nepravdu ovom velikom misliocu i eruditu kada ga svodimo na ulogu koju je odigrao u korektivnoj kritici liberalizma. Međutim, i radovi puno većeg opsega od ovoga bili bi osuđeni na istu stvar. Stoga se ovdje moramo usredotočiti na neke osnovne argumente koje Taylor iznosi u već navedenoj studiji *Izvori sebstva*, kao i na nekoliko drugih mjesta.

[127] Isto.

[128] Usp. Sen, Amartya, *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2009.

Taylor je u akademskim krugovima često određivan i kao čovjek koji je na velika vrata uveo odnosno vratio Hegelovu misao u angloameričku filozofijsku tradiciju, tradiciju koja je od početka dvadesetog stoljeća nerijetko bila uglavnom poistovjećivana s analitičkom filozofijom. Njegova djela tako, osim izuzetne erudicije, krasi i jasnoća izraza u kombinaciji s povijesnim pristupom određenim filozofijskim i drugim problemima. Tako i u djelu *Izvori sebstva*, Taylor pristupa pitanju geneze modernog identiteta kombinirajući problemski i povijesni pristup, a to čini, između ostalog, s filozofijsko-hermeneutičke pozicije. Riječ je o dobro poznatoj filozofijskoj tradiciji koja svoje korijene vuče od Aristotela, a svoj je najviši izraz u dvadesetom stoljeću dobila s Hansom Georgom Gadamerom. Upravo na tragu filozofijske hermeneutike, naime u duhu starog aristotelovskog uvida »da svaka znanost ima jedan sebi svojstven *methodos*, jedan sebi svojstven zakon i jednu sebi svojstvenu normu spoznajnog napretka i mjerila spoznaje«,[129] Taylor naglašava da se sebstvo kao predmet proučavanja korjenito razlikuje od predmetā proučavanja novovjekovnih i suvremenih pozitivnih znanosti.

> »[P]ostoje određeni kriteriji prema kojima se obično definiraju predmeti znanstvenog izučavanja, a koji *ne vrijede* za sebstvo.«[130]

Postoji više takvih kriterija, ali Taylor izdvaja četiri:[131]

1) Predmet izučavanja treba uzeti »apsolutno«, odnosno ne u njegovu značenju za nas ili neki drugi subjekt, nego onakav kakav je sam za sebe (»objektivno«).
2) Predmet jest ono što jest, neovisno o bilo kakvim opisima ili interpretacijama koje daju bilo koji subjekti.
3) Predmet se u načelu može obuhvatiti eksplicitnim opisom.
4) Predmet se u načelu može opisati bez referencije na njegovo okruženje.

[129] Gadamer, Hans-Georg, *Nasljeđe Europe*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997., str. 82.

[130] Taylor, Charles, *Izvori sebstva: Razvoj modernog identiteta*, str. 45., kurziv N. Č.

[131] Isto, str. 46.

Nijedan od tih kriterija, prema Tayloru, ne može vrijediti za znanstveno (ili bilo kakvo drugačije) izučavanje sebstva. Taylor pojam »sebstva« nerijetko koristi sinonimno s pojmovima psihičkog identiteta, osobe i djelatnog ljudskog bića.[132] Sebstvo se uvijek konstituira u dijalogu s drugim sebstvima i koristeći se zajedničkim pozadinskim značenjima, uvijek unutar određenih okvira. »Nitko ne stječe jezike koji su mu potrebni za samoodređenje sam od sebe. Upoznajemo ih razmjenom s drugima koji su nam važni, što je George Herbert Mead nazvao »značajni drugi«. Geneza ljudskog uma u ovome smislu nije »monološka«, nije nešto što svatko postiže sam, nego je *dijaloška*.«[133]

Ljudski se karakter tako konstituira intersubjektivno, uvijek u relaciji s drugim djelatnim ljudskim bićima. Međutim, ovdje sâm način konstituiranja psihičkog identiteta određuje i njegovu daljnju narav, ne tek puku lokaciju izvora:

> »Nadalje, to nije samo činjenica o *genezi*, koju bi se kasnije moglo zanemariti. Nije stvar u tome da naučimo jezike putem dijaloga te da ih kasnije nastavimo rabiti sami za svoje vlastite ciljeve. To donekle opisuje našu situaciju u našoj kulturi. Od nas se očekuje da razvijemo vlastita mišljenja, poglede i stavove o stvarima, u znatnoj mjeri samostalnom refleksijom. No to nije moguće kada su u pitanju važne stvari, poput definiranja našega identiteta. Njih određujem uvijek u dijalogu s identitetima, ponekad u borbi protiv njih, koje naši značajni drugi žele prepoznati u nama. Pa čak i onda kada prerastemo neke od tih značajnih drugih – svoje roditelje primjerice – i oni nestanu iz naših života, razgovor s njima nastavlja se dokle god živimo.«[134]

Također, sebstvo se ne može opisati bez referencija na njegovo vlastito okruženje. To »okruženje« kod Taylora se naziva *moralnim prostorom*: »Znati tko si znači orijentirati se u moralnom prostoru, prostoru u kojem se javljaju pitanja o tome što je dobro, a što loše, što je vrijedno činiti, a što nije, što ima smisao i važnost za određenog čovjeka, a što je trivijalno i se-

[132] Usp. isto, str. 15.

[133] Taylor, Charles, *Etika autentičnosti*, Verbum, Split, 2009., str. 39., kurziv N. Č.

[134] Isto.

kundarno.«[135] Tako Taylor razvija jednu osebujnu filozofijsku antropologiju koja se javlja kao ontologija morala, ali i moralizirana odnosno moralna ontologija. Ljudsko biće je nužno djelatno tj. praktičko biće, a ono što je konstitutivno za ljudsko biće kao takvo jesu predodžbe o tome što je dobro, vrijedno, smisleno i važno, riječju, orijentacija u moralnom prostoru.

Zbog svega navedenog, Taylor smatra da znanosti o čovjeku ne mogu biti *wertfrei*, tj. lišene vrijednosnog sadržaja. Kroz cijeli svoj opus, Taylor argumentira protiv naturalizma u društveno-humanističkim znanostima, odnosno protiv metode da se proučavanje čovjeka i bitno ljudskih fenomena reducira na metode prirodnih znanosti. Metode prirodnih znanosti, prema Tayloru, ne mogu prepoznati ni dohvatiti sebstvo kao predmet izučavanja, a samim time ni pitanja orijentacije u moralnom prostoru i *značenje* koje ona imaju za ljudsko biće kao biće prakse.

Na tragu jedne takve filozofijske antropologije i filozofije morala, Taylor tvrdi da ne samo da znanost o politici ne može biti vrijednosno neutralna, nego da to ne može biti ni liberalizam ni bilo koja država uređena u skladu s idealima liberalne demokracije. Mi uvijek djelujemo unutar određenih okvira, a svaki od tih okvira bi se mogao shvatiti kao »skup kvalitativnih razlikovanja«.[136] Pri djelovanju koje uključuje tu vrstu razlikovanja, mi procjenjujemo neke postupke, osjećaje ili načine života kao više ili manje vrijedne, dublje ili površnije, plemenitije ili pokvarenije, ukratko, bolje ili lošije. Bolje je poželjnije upravo zato jer je bolje, a ono što je samo poželjno nije nužno i bolje jer ono što je poželjnije u jednom trenutku može biti takvo tek iz hira, »zato što mi se htjelo«. Mi naših okvira možemo biti svjesni ili nesvjesni, a to ovisi o stupnju u kojem ih artikuliramo ili ne artikuliramo. Tako već sam čin moralne refleksije konstituira zapravo put prema boljoj artikulaciji naših moralnih intuicija koje tada možemo obogaćivati ili preispitivati pa u skladu s time uvidjeti jesu li one vrijedne zadržavanja ili ih je možda potrebno odbaci-

[135] Taylor, Charles, *Izvori sebstva*, str. 39–40.

[136] Isto, str. 32.

ti. U svemu tome postoje određeni regulativni principi uma (iako ih Taylor ne određuje točno tim riječima), a Taylor to naziva dobrima višeg reda tj. »hiperdobrima«. Ta su dobra ne samo »neuspredivo važnija od drugih, nego također nude stajalište s kojega se ostala dobra nužno odvaguju i prosuđuju te s kojega se o njima odlučuje.«[137] U kontekstu leksičke spacijalizacije morala koju provodi Taylor, »hiperdobra« bismo mogli nazvati moralnim kompasom, pojmom koji je čest i u tzv. svakidašnjem jeziku.

Taylor smatra da su moderne filozofije morala vrlo skučene i da »na nas djeluju paradoksalno čineći nas neartikuliranima u pogledu nekih od najvažnijih pitanja morala.«[138] One definiraju praktički um kao isključivo proceduralan, svodeći ga na formu rasuđivanja koju vrlo striktno ograničavaju. Time pitanja morala lišavaju važnih aspekata njegova sadržaja koji je važan u ljudskom životu. Dobro je sve ono što se »kvalitativnim razlikovanjem obilježava kao nešto više«[139]. Bez određene ideje dobra, artikulirane ili neartikulirane, ne možemo govoriti ni o moralu ni o filozofiji morala. A bez onoga što Taylor naziva kvalitativnim razlikovanjem ne možemo govoriti ni o dobru.

Ono što je važno istaknuti je da Taylor ne specificira na sadržajnoj razini koji je »najbolji mogući način života« ili što je točno ono što vodi dobrom životu; umjesto toga, Taylor samo naglašava da ljudi nužno provode kvalitativne distinkcije kada su u pitanju teme morala. To je razumljivo uzmemo li u obzir da Taylor pod pitanjima filozofije morala ne smatra samo naše obveze i dužnosti prema drugim ljudima (kao prvu os onoga što čini promišljanje o moralu) i naš odnos prema tome što čini naš život vrednijim i ispunjenim (orijentacija u moralnom prostoru kao druga os onoga što čini promišljanje o moralu), nego i cijeli niz predodžbi o dostojanstvu što ujedno predstavlja i treću os u promišljanju o moralu, a što sada, tako pojmljeno,

[137] Isto, str. 76.

[138] Isto, str. 102.

[139] Isto.

možemo zajedno s Taylorom nazvati i moralnom topografijom, odnosno topografijom morala.[140]

Ovdje je važno prisjetiti se još jednom podnaslova Taylorove studije na koju se ovdje pozivamo: »Razvoj *modernog* identiteta« (kurziv, N. Č.). Kada Taylor govori o dostojanstvu kao trećoj osi promišljanja o moralu, a samim time i osobnom identitetu, Taylor je duboko svjestan da je »dostojanstvo« kao koncept u određenju bitno moderan. Neke od najranijih utjecajnih artikulacija tog koncepta on pronalazi kod Rousseaua i Kanta.[141] Dostojanstvo Taylor shvaća kao »osjećaj za nas same kao ljude koji imaju pravo na (atitudinalno) poštovanje«.[142] Taj osjećaj se može manifestirati na različite načine, a različiti ljudi o tim načinima mogu imati različite moralne sudove. Oni nisu dobri ili loši po sebi, nego ovise o našoj percepciji toga što sačinjava dobar život, kao i o našim obavezama i dužnostima prema drugim ljudima; dakle, među sve tri osi postoji supstancijalno, a ne tek formalno-proceduralno preklapanje. Naše će obaveze i dužnosti, kao i naše koncepcije o tome što predstavlja dobar život barem djelomično uvijek slijediti iz posebnih sociokulturnih, odnosno povijesnih uvjeta.

Znači li to da ono što Taylor smatra trećom osi u promišljanju morala nije postojala prije epohalno shvaćenog modernizma, primjerice, u antičkoj Grčkoj kako je predstavljena u Homerovim epovima? Ne znači, zato što Taylor tvrdi da je tada bila dominantna etika ratništva i časti, nešto što je potpuno netipično za modernu epohu i naročito liberalizam, a nerijetko se smatra i nepoželjnim i retrogradnim, naročito u duhu progresivistički shvaćenih koncepcija povijesti nerijetko implicitno (ako ne i eksplicitno) prisutnih u nekim liberalističkim, ali i marksističkim doktrinama. Ta i takva etika[143] je, prema Tayloru, nužno uključivala i drugu os jer se bivanje ratnikom

[140] Usp. isto, str. 119.

[141] Taylor, Charles, »The Politics of Recognition«, u: Gutmann, Amy (ur.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994., str. 25–73.

[142] Taylor, Charles, *Izvori sebstva*, str. 27.

[143] Na ovom je mjestu »etika« shvaćena kao skup određenih kodeksa ponašanja, kao što je to slučaj i u tzv. svakidašnjem govoru.

smatralo časnim zanimanjem pa samim time i dobrim i vrijednim načinom života. Tako Taylor smatra da vjerojatno u svakoj kulturi postoji nešto takvo kao što su tri osi promišljanja o moralu.[144] Mogli bismo tada reći da se čini da je sama forma topografije morala uvijek manje ili više postojana, a da je ono što se mijenja njezin sadržaj i naglasak na koju od osi pojedini sociokulturni oblici života kroz povijesne epohe i periode, ali i geografske lokalitete, stavljaju naglasak.

Ono što je zajedničko konceptima »časti« i »dostojanstva« kao različitim povijesnim izrazima Taylorove »treće osi« jest naša samopercepcija, uključujući ono što se u psihologiji često naziva metapercepcijom, tj. našom vlastitom percepcijom (i samim time prosudbom) o tome kako nas drugi vide. Ova os stavlja jednak naglasak na čovjeka kao »samointerpretirajuću životinju«, kao i na ranije već spomenut dijaloški i intersubjektivni karakter ljudskog uma, potvrđujući time Taylorovu pripadnost hermeneutičkoj filozofijskoj tradiciji, tvoreći ono što bismo sada mogli nazvati hermeneutičkom filozofijskom antropologijom. Naša samopercepcija kao ono što je bitni konstituens »treće osi« uvelike ovisi o dominantnim društvenim vrednotama određenog sociokulturnog konteksta i našeg pozicioniranja u odnosu na iste, a onda i o našem pozicioniranju naspram njih što, pak, čini »drugu os«. Te vrednote ne nastaju *ex nihilo* ili na neki pseudoničeanski način, nego uvijek u dijeljenju zajedničkog jezika s drugim ljudima. Slaganje i neslaganje oko određenih pitanja mogu se dogoditi tek kada postoji zajedničko značenje koje kao pripadnici određenog društva ili zajednice dijelimo. To nas dovodi do pitanja u kakvom je odnosu »treća os« s »prvom osi«. Odgovor na to je da to ovisi o njihovom sadržaju, odnosno o specifičnim društvenim okvirima koji su povijesno relativni. Tako je, primjerice za nas unutar modernih društvenih okvira prva os ona koja »ima vrhunsku važnost, a slijedi je druga.«[145] Za ljude tzv. arhaičnog doba opjevanog u Homerovim epovima bi vjerojatno

[144] Usp. Taylor, Charles, *Izvori sebstva*, str. 28.

[145] Isto.

»bilo nemoguće i zamisliti prvu os u okviru etike općih načela, a kamoli kao utemeljenu na razumu; za njih je ona mogla biti jedino utemeljena na vjerskim zabranama koje ne dopuštaju raspravu.«[146]

Moralne intuicije tzv. modernog čovjeka i *common sense* njegova vremena, bez osvještavanja bitno povijesne dimenzije vlastitih pretpostavki za moralno djelovanje, uzimaju zdravo za gotovo pojmove poput »ljudskih prava«. Jedan takav ahistorijski pristup sklon je naturalizaciji onog povijesnog pri čemu je sklon fiksirati kategorije karakteristične za određenu epohu kao nešto vanvremensko (ili barem svevremensko) i samim time na neki ih način pojmiti kao »apsolutne«. To je greška u koju, prema Tayloru, upadaju mnogi teoretičari prirodnog/prirodnih prava i društvenog ugovora, a čija smo učenja ukratko izložili u prvom poglavlju ovoga rada.

U svom važnom filozofijsko-političkom spisu *Atomizam*, prvi put objavljenom 1979. godine, a kasnije objavljenom u obliku sedmog poglavlja drugog sveska svojih *Filozofijskih spisa*, Taylor problematizira ono što naziva »političkim atomizmom«. Taj pojam Taylor »koristi okvirno kako bi opisao teorije društvenog ugovora koje su se javile u sedamnaestom stoljeću, ali i njihove nasljedničke doktrine koje možda nisu koristile pojam društvenog ugovora, ali koje su naslijedile pogled na društvo koje je u nekom smislu sastavljeno od pojedinaca za ispunjenje ciljeva koji su prvenstveno individualni.«[147] Drugim riječima, »politički atomizam« je pogled na društvo i zajednicu koji ih shvaća isključivo instrumentalno. U tako pojmljenom društvu, čak i ako postoji nešto što bi moglo izgledati kao »opće dobro«, ono to zapravo nije, nego se radi o pukoj konvergenciji odnosno preklapanju onoga što pojedinci smatraju dobrim. U tom smislu, strogo govoreći ne postoji ni »zajedničko dobro«, a ako nešto tome nalikuje, riječ je tek o zbroju pojedinačnih dobara čiji uživatelji slobodno stupaju i istupaju iz različitih udruženja i, djelujući na taj način, djeluju kao racionalni i prosvijetljeni egoisti. Ne postoji »dobro za

[146] Isto.

[147] Taylor, Charles, *Philosophy and The Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985., str. 187.

nas« nego tek zbroj »dobara za mene« i »dobara za tebe«. U atomističkim političkim teorijama, primat je stavljen na prava, o čemu je već bilo dovoljno riječi ranije u ovom radu.

Taylor postavlja retoričko pitanje u kojem pita kako je uopće moguće smatrati razumnim započeti političku teoriju asercijom individualnih prava, a onda istima dati i primat. Njegov je odgovor upravo zbog političkog atomizma. »Atomizam predstavlja pogled na ljudsku prirodu i ljudsko stanje koji (između ostalog) čini doktrinu primata pravā plauzibilnom; negativno rečeno, to je pogled u odsutnosti kojeg je ova doktrina dovedena do točke u kojoj je skoro pa neodrživa.«[148] Prema Tayloru, glavni je »krivac« za ovu vrstu pogleda u povijesti filozofije upravo John Locke koji do krajnosti dovodi Descartesov koncept subjekta koji je »oslobođeni subjekt« (*disengaged subject*) i njegovo »proceduralno shvaćanje racionalnosti«.[149] »Oslobođenost« subjekta se manifestira u jasnoći i razgovjetnosti koje »zahtijevaju da iskoračimo iz sebe samih te da zauzmemo oslobođenu perspektivu«,[150] da zauzmemo svojevrsnu arhimedovsku točku s koje tada možemo »objektivizirati svijet, uključujući svoja tijela, a to znači gledati na njih mehanicistički i funkcionalno, na isti način na koji bi to učinio neki nepristrani, izvanjski promatrač.«[151] Jedna takva »oslobođenost« razuma bi nam imala biti temeljem za instrumentalizaciju vlastitih želja, ali i svijeta oko nas, a takav je razum samim time stvar instrumentalne kontrole. Tako sada i racionalnost i razum i prosudbe koje vršimo ovise »o svojstvima aktivnosti mišljenja, a ne o sadržajnim uvjerenjima koja iz nje proizlaze«, ukratko, to je koncepcija razuma koji je proceduralan.[152]

I unatoč Lockeovim neslaganjima oko epistemologijskih pitanja izvora znanja i svim njegovim osporavanjima kartezijanskog dualizma, Taylor smatra da je Descartes ipak »svojom

[148] Isto., str. 189.

[149] Taylor, Charles, *Izvori sebstva: Razvoj modernog identiteta*, str. 170.

[150] Isto, str. 157.

[151] Isto, 156.

[152] Isto, str. 167.

središnjom idejom oslobođenosti artikulirao jedan od najvažnijih razvojnih procesa modernoga doba.«[153] Izvori znanja ne moraju biti isti, ali model razuma ostaje proceduralan. Ono što je ovdje ključno jest da je posrijedi tzv. reprezentacijska epistemologija koja je zajednička svim pravcima mišljenja koji smatraju da se određena stvar može opisati u skladu s četiri kriterija citirana na 48. stranici ovog rada i koji ne uzimaju u obzir intersubjektivnu, interpretativnu i kontekstualnu narav znanja, tipičnu za hermeneutičku tradiciju čiji je Taylor osebujni predstavnik. Ova je kratka digresija o epistemologiji bila važna da se naglasi neraskidivost epistemologije, ontologije, a onda i filozofije morala i politike u opusu ovog mislioca. Jer pitanje je »političkog atomizma« ujedno i pitanje metode, a koja je fundamentalno različita kod onoga što smo zajedno s Taylorom nazvali reprezentacijskom epistemologijom (za koju je karakteristična upravo »objektivizacija određene domene [koja] podrazumijeva da će joj se oduzeti normativna snaga koju ona za nas ima«[154]) s jedne strane i hermeneutičke tradicije, s druge. Jer upravo hermeneutika kao skup određenih metoda naglašava kontekstualnost i nije lišena vrijednosnih sudova. Samim time ona ima implicitnu, ako ne i eksplicitnu normativnu snagu. Interpretacija se uvijek događa u nekom prostoru, fizičkom ili nefizičkom.

U prvom smo potpoglavlju drugog poglavlja ovog rada već ukratko spomenuli metodološki individualizam koji daje ontološki primat pojedincu naspram zajednice ili društva i time dalje određuje putanju kojom će se određena društvena ili humanistička znanost kretati. Tako Taylor kaže da je »politički atomizam« zapravo drugo ime za metodološki individualizam.[155] Postavlja se pitanje, čemu uvoditi novi termin za nešto što je već poznato pod drugim terminom. Odgovor slijedi.

[153] Isto, str. 170.

[154] Isto, str. 171.

[155] Taylor, Charles, »Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate«, u: Matravers, Derek i Pike, Jon (ur.), *Debates in Contemporary Political Theory: An Anthology*, Routledge, London i New York, 2005., str. 195–212. Tekst je prvi put objavljen u zborniku Rosenblum, Nancy, *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) i London (Engleska), 1989., str. 159–182. Mi ćemo se u ovom radu koristiti neznatno skraćenom verzijom tog teksta objavljenom

U tekstu »Cross-purposes: The Liberal-Communitarian Debate« prvi put objavljenom 1989. godine, Taylor tvrdi da u onome što se u akademskoj recepciji zove »liberalno-komunitaristička rasprava« često dolazi do pomutnje jer se ne razlikuju dvije različite vrste skupina pitanja i problema koje se u njoj javljaju. U prvu skupinu pitanja spadaju ontološka pitanja, a u drugu tzv. pitanja zagovaranja moralnih stavova koje netko zauzima (u daljnjem tekstu »pitanja zagovaranja«). Pitanja iz prve skupine tiču se čimbenika kojima pridajemo primarnu važnost kada razmatramo pitanja koja su vezana uz društveni život. Taylor predlaže da se dva različita kraja tog spektra nazovu atomističkim i holističkim. Riječ je ponajprije o pitanju metode; kao što smo napomenuli, atomizam je ovdje novi termin, možda s ponešto pejorativnim konotacijama,[156] koji označava ono što se u metodologiji društvenih i humanističkih znanosti obično naziva metodološkim individualizmom. Holizam je, u tom smislu, suprotnost atomizmu.

Kada je riječ o pitanjima zagovaranja, radi se o cijelom rasponu pozicija koje netko može zauzeti, a koje, na jednom kraju spektra daju prioritet individualnim pravima i slobodama (više ili manje *individualističke* pozicije), a na drugom kraju daju prioritet životu u zajednici ili zajedničkom dobru različitih kolektiva (više ili manje *kolektivističke* pozicije). Da potkrijepi stvar primjerima, Taylor kaže da bismo u prvom ekstremu mogli navesti Roberta Nozicka, Miltona Friedmana i druge tzv. libertarijance, a u drugom Envera Hoxhau ili Crvenu stražu Kulturne revolucije. Individualizam se i kolektivizam tako nalaze na svojoj osi, koja je različita od osi na kojoj se nalaze atomizam i holizam, a svaku poziciju na jednoj osi moguće je kombinirati sa svakom pozicijom na drugoj osi. Tako jednostavnom kombinatorikom dolazimo do četiri ideal-tipske kombinacije, a koje sada možemo navesti kako

u navedenom Matraversovom i Pikeovom zborniku. Za potrebe tog zbornika, tekst je skraćen za nekoliko odlomaka, ali je sav ostali sadržaj ostao identičan s izvornikom.

[156] To naznačuje i sâm Taylor u tekstu »Atomism«, naglašavajući da termin »atomizam« u ovdje korištenom značenju koriste uglavnom isključivo protivnici onoga što se krije iza tog termina. Usp.: Taylor, Charles, *Philosophy and The Human Sciences*, str. 187.

slijedi: atomistički individualizam, holistički individualizam, atomistički kolektivizam i holistički kolektivizam. Treću opciju Taylor odmah odbacuje kao onu koja bi možda mogla zanimati studente bizarnih fikcijskih utopija/distopija kakva je ona koju američki bihejvioristički psiholog Burrhus Frederic Skinner stvara u svojoj knjizi *Beyond Freedom and Dignity* iz 1971. Međutim, drugu opciju, naime holistički individualizam, Taylor pripisuje Wilhelmu von Humboldtu, tvrdeći s pravom da je Humboldt odigrao važnu ulogu u razvoju suvremenog liberalizma, ulogu koju su mnogi sljedbenici Johna Stuarta Milla (na čije je stavove formativno utjecao upravo Humboldt) u anglofonom svijetu zaboravili. Osebujnost holističko-individualističke pozicije odražava se kroz istovremenu visoku svijest o društveno-konstitutivnom aspektu ljudskih djelatnika s jedne strane i poštivanju individualnih sloboda i različitosti, s druge. To je tradicija mišljenja kojoj se eksplicitno priklanja i sam Taylor, a gore navedenu distinkciju između četiri ideal-tipskih kombinacija opravdava pokušajem da navedenu tradiciju obnovi i vrati joj mjesto u raspravama za koje smatra da im i pripada. Holizam je tako u suprotnosti s atomizmom (tj. metodološkim individualizmom) u smislu da društvo ne shvaća tek kao puki agregat pojedinaca. Međutim, holizam nije u suprotnosti s individualizmom u vrijednosnom smislu upravo zato jer se i kod Humboldta i kod Taylora, kao i kod mnogih drugih autora slične provenijencije, naglašava dostojanstvo svake ljudske jedinke. Zbog svega toga, ontološki/metodološki holizam ne bi se trebao brkati s vrijednosnim kolektivizmom.

Tako je jedna od Taylorovih namjera razjasniti i distinktivnije artikulirati ontologijsko mišljenje u pozadini teorije društva.[157] Eksplicitno hvali Sandelovu prvu knjigu, naime ovdje već ranije spominjanu *Liberalism and the Limits of Justice*, kao vrlo važnu u osvještavanju gorućih teorijskih problema koji se javljaju u kontekstu suvremene liberalne demokracije. To nisu tek puko teorijski problemi jer se i Taylor i Sandel slažu da mi uvijek živimo *neku* filozofiju, ma koliko bili o tome

[157] Taylor, Charles, »Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate«, str. 197.

svjesni. Taylor se sa Sandelom slaže i u tome da su pitanja identiteta i zajednice važna i u raspravi o pravednosti, čime i jedan i drugi obogaćuju raspravu o pravednosti, skrećući je barem malo od distributivnih rasprava o istoj koje su obilježile sedamdesete godine dvadesetog stoljeća, ali koje se samim time nisu prestale voditi i dalje.

Jedina alternativa razmatranju pitanja identiteta, zajednice i zajedničkih dobara je oslanjati se na implicitne i nepreispitane pretpostavke liberalno-demokratskog konsenzusa, a kao što smo već ranije obrazložili, Taylor naglašava važnost refleksije i artikulacije naših »pozadinskih značenja«. Jednako kao i Sandel, smatra da postoje ozbiljni problemi s modelom liberalizma koji tvrdi da se društvo ne bi trebalo temeljiti ni na kakvoj posebnoj koncepciji dobra. Etika takvog društva je etika prava, a ne etika dobra – etika koja naglasak stavlja na procedure odluka kojima bi se određena individualna dobra unapređivala u skladu s individualnim formalnim pravima. Takav liberalizam je zbog toga »proceduralan« i formalistički, a Taylor smatra da s održivošću takvog liberalizma postoje veliki problemi zbog toga što tako pojmljen i prakticiran liberalizam isključuje mogućnost društveno dogovorenog poimanja dobra, kao i mogućnost postojanja zajedničkih dobara koja ne bi bila tek puko konvergentna.

Tek kada možemo dijeliti zajedničke koncepcije dobra, ma koliko one bile apstraktne, možemo zajednički i politički djelovati u najširem smislu te riječi. Klasičnoj liberalnoj tradiciji koja je uglavnom na tragu Hobbesa (koji nije bio liberal, ali je bio metodološki individualist – dakle, »atomist« – kao što smo već obrazložili u drugome poglavlju ovog rada), Taylor suprotstavlja koncept slobode koji je na tragu građanskog humanizma, a koji se nerijetko izjednačava s klasičnim republikanizmom. Riječ je o dugoj tradiciji političkog mišljenja koja korijene vuče od Aristotela, Polibija i Cicerona u antičkoj Grčkoj i Rimu, a koja je ponovo oživljena u kasnom Srednjem i ranom Novom vijeku, uglavnom u obliku talijanskih gradova-država. Moderni su republikanski autori poput Machiavellija, Montesquieua, Rousseaua, ali i Tocquevillea naglašavali važnost razvoja političke kulture koja bi uključivala

participiranje svih građana, a participiranje u političkom životu smatrano je važnim za razvoj karaktera i građanskih vrlina. Upravo je takva, »pozitivna«, sloboda ona koja se razlikuje od »negativnog« koncepta karakterističnog za ono što sada možda možemo nazvati ortodoksnim liberalizmom. Pojam »slobode« shvaćen na taj način ne znači odsustvo fizikalnog otpora i izvanjskih prepreka kretanju kao što je to definirao Hobbes,[158] nego prije svega suprotnost tiraniji.[159] Tiranija se može manifestirati na različite načine u trenutku kada se vladavina unutar funkcionalne političke zajednice ili države koja je dobra prometne u samovolju političkog subjekta, bio to kralj, mala skupina ljudi ili narod. Osnovna nakana iza ideje političke participacije svih građana u kontekstu klasično-republikanskih režima je upravo ta da se spriječi transformacija monarhije u despociju, aristokracije u oligarhiju, demokracije u mobokraciju ili »tiraniju većine«. U tiranskim režimima, red se održava prisilom i nametnut je izvana. Međutim, Taylor tvrdi da je slobodno društvo moguće samo ako se ta prisila zamijeni nečim drugim. Za njega je to voljna identifikacija građana s političkom zajednicom »u smislu da su političke institucije unutar kojih žive izrazi njih samih.« »Na zakone se«, nastavlja Taylor, »treba gledati kao na ono što odražava i ukorijenjeno je u njihovom dostojanstvu kao građana i samim time na neki način produžetke njih samih.«[160]

Sve ovo, naravno, nije posve neproblematično, ali upravo je politička participacija građana ta koja može omogućiti da građani su-kreiraju zakone kroz razne oblike participativne demokracije i deliberativnih političkih praksi. Samim time, razvija se svijest da se društvo gradi zajednički i omogućuje se identifikacija sa zakonima kao nečime što je tu zbog boljeg života svih građana, a ne zbog samovolje pojedinaca ili oligarhijskih interesnih skupina. Samim time, kroz političku participaciju, građani mogu, ali i trebaju djelovati protiv praksi koje su usmjerene protiv općeg dobra. Mogući problem, međutim,

[158] Hobbes, Thomas, *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004., str. 146.

[159] Usp. Taylor, Charles, »Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate«, str. 198.

[160] Isto.

nastaje kada većina želi nametnuti upravo zakonskim putem ograničenja manjinskim skupinama ili im uskratiti nešto što drugi mogu – više ili manje legitimno – smatrati svojim osnovnim pravima.[161] U takvim slučajevima je obično na Ustavnom sudu ili nekom sličnom državnom tijelu da odredi ima li većina legitimitet da o tome odlučuje. Ovdje ne možemo ulaziti detaljnije u ta i takva pitanja.

Taylorova građansko-humanistička teza tako zahtijeva određenu patriotsku (domoljubnu, a ne rodoljubnu!) identifikaciju građana slobodnih (u značenju »ne-despotskih«) režima kao bitan uvjet.[162] S obzirom na to da je Taylor multikulturalist i u svojim se javnim istupima zalagao za prava manjina, njemu se osobno ne mogu pripisati majoritarističke tendencije ili tendencije onoga što je Tocqueville zvao »tiranijom većine«. Štoviše, Taylor naglašava: »Naravno da je patriotizam odgovoran i za puno zla, danas jednako kao i u bilo koje vrijeme« i »također može poprimiti oblik virulentnog nacionalizma«. »Međutim«, nastavlja Taylor, »kakvu god prijetnju njegovi zloćudni učinci izrodili, oni dobroćudni ključni su za održanje liberalne demokracije.«[163]

Taylor je svjestan da je ta tvrdnja kontroverzna, ali je ne iznosi zbog puke provokacije, karakteristične za mnoge filozofe. On joj pristupa s oprezom i velikom odgovornošću, u isto vrijeme naglašavajući da je slučaj sa Sjedinjenim Državama specifičan jer su one od svojih početaka povezivale patriotizam s liberalnim predstavničkim režimom. Svjestan je da je slična politička kultura u zapadnoeuropskim državama poput Njemačke i Španjolske postignuta znatno kasnije i nerijetko uz puno napora i boli.[164] Međutim, Taylor tvrdi da ne samo da je patriotizam kao važan dio politike otpora lošoj vladavini

[161] Pitanjima mogućnosti pomirenja liberalne demokracije koja počiva na individualnim pravima sa zahtjevima manjina na vrlo je konstruktivan način pristupio Will Kymlicka u: Kymlicka, Will, *Multikulturalno građanstvo: Liberalna teorija manjinskih prava*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003.

[162] Usp. Taylor, Charles, »Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate«, str. 201.

[163] Usp. isto, str. 205.

[164] Usp. isto, str. 211., bilješka 15.

»bio važan bedem slobode u prošlosti, nego će to ostati kao nezamjenjiv i za budućnost.«[165] Taylor i ovdje, kao i na drugim mjestima kroz svoj opus navodi primjer skandala *Watergate* i time potvrđuje svoju tezu da liberalizam nije neutralan prema pitanjima koncepcije dobra i da se upravo, u slučaju SAD-a, zajednička svrha koju većina članova društva dijeli manifestira u poštovanju prema vladavini prava te da, bez građanske participacije koja je tada progovorila na poseban »američki način« kao oblik zajedničke privrženosti, predsjednik Nixon nikada ne bi bio primoran dati ostavku u prvom dijelu svog drugog mandata.[166]

Stoga Taylor dalje komentira:

> »Čisti prosvijećeni osobni interes nikada neće pokrenuti ljude dovoljno snažno da bi predstavljali pravu prijetnju potencijalnim despotima i pučistima. Niti će ikad, avaj, biti dovoljno ljudi koje pokreće univerzalni princip, nepomiješan s posebnim identifikacijama, moralnih građana kozmopolisa, stoičkih ili kantovskih, da zaustave ove nitkove u njihovim nakanama.«[167]

[165] Isto, str. 205.

[166] Usp. također i Taylor, Charles, *Etika autentičnosti*, str. 119.

[167] Taylor, Charles, »Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate«, str. 205. Kada govori o »nitkovima« u citiranom odlomku, Taylor misli prvenstveno na ljude poput Olivera Northa i Richarda Nixona koje i imenuje (prvoga eksplicitno, a drugoga gotovo pa eksplicitno spominjući *Watergate*). North je bio istaknuti član Vijeća za nacionalnu sigurnost za vrijeme drugog mandata Ronalda Reagana i važan sudionik u političkom skandalu poznatom pod imenom »Iran-Kontra«. Događalo se to početkom druge polovice osamdesetih godina prošlog stoljeća, a politički skandal se sastojao od najmanje (!) dva velika prijestupa pri čemu je prekršen cijeli niz američkih zakona i amandmana. Jedan veliki prijestup se sastojao u prodaji oružja Iranu za vrijeme vojnog embarga, a drugi veliki prijestup se sastojao u tome da je novac koji je dobiven prodajom tog oružja iskorišten za financiranje antikomunističke gerilske skupine Kontra u Nikaragvi s namjerom da se sruši demokratski izabrani režim Sandinističke fronte nacionalnog oslobođenja, nikaragvanske stranke demokratsko-socijalističkog političkog usmjerenja. Posebno je zanimljivo da je samo dvanaestak godina ranije Richard Nixon sličnu stvar napravio u Čileu, podržavajući nasilno rušenje demokratski izabranog predsjednika socijalističke provenijencije Salvadora Allendea što je na kraju i rezultiralo nasilnim vojnim pučem, smrću Allendea i uspostavljanjem vojne diktature pod vodstvom dotadašnjeg čileanskog generala Augusta Pinocheta na čelu vojne hunte. O tome Taylor ne piše eksplicitno u navedenom tekstu, ali spominjući pučiste i Nixona u istom odlomku u vrijednosno negativnom kontekstu, Taylorovo određenje prema takvoj politici je jasno. Indikativno je da su i Nixon i Reagan bili članovi Republikanske stranke, stranke koja, uz iznimke vrijedne poštovanja, ima veze s tradicijom klasičnog republikanizma i građanskog humanizma tek za dlaku

I zbog toga Taylor smatra da su određene zajedničke privrženosti nekim koncepcijama dobra potrebne da bi uopće bila moguća politička participacija građana. To je također lijek za fragmentiranu javnost koja »podijeljena u svojim brigama, uistinu je[st] prepuštena na milost onoga što se čini neminovnom sudbinom koja ide prema dominaciji instrumentalnoga razuma.«[168] Fragmentirana je javnost u nemogućnosti da adekvatno formulira probleme, a kamoli da im pristupi s tendencijom rješavanja. Takva javnost može odgovarati samo vrlo malom broju pojedinaca i pogoduje oligarhiji. Fragmentirana javnost i politički atomizam hrane i osnažuju jedno drugo:

> »Fragmentirano društvo je ono čiji se članovi sve teže i teže identificiraju sa svojim *političkim društvom* kao zajednicom. Ovaj nedostatak identifikacije može odražavati atomistički svjetonazor, u kojemu ljudi počinju sagledavati društvo jedino instrumentalno. No on jednako tako pomaže i ukorijeniti atomizam jer odsutnost učinkovita zajedničkoga djelovanja upućuje ljude na same sebe. To je možda razlog zbog čega je jedna od najzastupljenijih socijalnih filozofija u suvremenoj Americi proceduralni liberalizam neutralnosti (...) koji se posve glatko udružuje s atomističkim svjetonazorom.«[169]

Taylor u nastavku obrazlaže da je moguće oduprijeti se takvoj struji, ali samo formiranjem »učinkovite zajedničke svrhe putem demokratskog djelovanja«[170] te smatra da je upravo fragmentacija javnosti izvor osjećaja bespomoćnosti prosječnog glasača. Politiku otpora vidi kao politiku oblikovanja demokratske volje. Što se ljudi manje poistovjećuju sa svojom *političkom* zajednicom, njihov osjećaj *pravne* pripadnosti premješta se negdje drugdje ili propada. I na taj način »[p]olitički identitet koji blijedi otežava djelotvorno mobiliziranje, a

više nego što »Demokratska Narodna Republika Koreja« (poznatija kao »Sjeverna Koreja«) ima veze s demokracijom. Ovo napominjemo zbog preciznijeg određenja Taylorovih političkih stavova u praksi, ali i kao primjer kako se u području tzv. realne politike i tzv. svakodnevnog govoru pojmovi često ne poklapaju s onime kako su shvaćeni u teoriji. Međutim, to također nije tako uvijek i ne mora tako biti; moguća detaljnija razrada razloga zašto do toga dolazi bila bi potencijalna tema za rad potpuno drugačije vrste od ovog.

[168] Taylor, Charles, *Etika autentičnosti*, str. 105.

[169] Isto, str. 122–123., kurziv N. Č.

[170] Isto., str. 123.

osjećaj bespomoćnosti rađa otuđenost.«[171] U tome Taylor vidi potencijalni začarani krug (orig. *vicious circle*), međutim, u teško prevodivoj igri riječima on također tvrdi da to može biti i krepostan krug. Jer ako uspješno zajednički djelujemo, to nas osnažuje, a onda i ojačava poistovjećenje s *političkom* zajednicom. I upravo zato jer su iznad nas velike, centralizirane i birokratske države, nerijetko se osjećamo bespomoćnima. Zbog toga, »[o]no što može pomoći da se ublaži taj osjećaj jest decentralizacija moći«[172] i u tome se Taylor slaže s Alexisom de Tocquevilleom. U tom smislu, Taylor naglašava i važnost načela supsidijarnosti u federalnim političkim sustavima. I iako on govori uglavnom s pozicije Kanade ili SAD-a, to načelo je važno i za Republiku Hrvatsku, posebice od kada je ista članica Europske unije.

Ako bolje pogledamo, možemo vidjeti da su vrednote koje Taylor naglašava i koje smo ovdje istaknuli u posljednjih nekoliko odlomaka upravo *političke* i *pravne* vrednote. U tom smislu, ono najvažnije u čemu se Taylor razlikuje od, primjerice, Rawlsa nije toliko inzistiranje na jednom konkretnom obliku poimanja dobra, nego na inzistiranju da navodno neutralni »proceduralni liberalizam« zapravo nije neutralan i da se upravo različita politička načela (koja se u ortodoksnom liberalizmu razmatraju suviše formalistički) smatraju određenom koncepcijom dobra. Bitna je razlika u tome da Taylor ne vjeruje u neutralnost političkih i pravnih načela; nije riječ samo o tome da on bira drugačija politička načela, nego ona koja bira Rawls i ortodoksniji liberali, kao važnija, nego je također riječ o tome da Taylor smatra da liberali i na najapstraktnijoj razini teorije barataju određenim poimanjem dobra.

Ovdje moramo biti svjesni da su svi Taylorovi tekstovi (izuzevši jednog, ali koji je korišten u druge svrhe) koje smo ovdje koristili kao kritiku dominantnog liberalizma *statusa quo* i svega onoga što pripada svojevrsnoj dijagnostici istog, napisani prije Rawlsovog drugog važnog djela, naime *Političkog liberalizma.* U tom je djelu Rawls dao neke odgovore

[171] Isto, str. 124.

[172] Isto.

koji su išli prema pomirenju napetosti koje su bile u fokusu u »komunitarističkoj kritici liberalizma« 1980-tih godina prošlog stoljeća. Mi nažalost ovdje ne možemo duboko ulaziti u to, nego samo napomenuti da je korektivna kritika koju su odigrali Sandel, Taylor i drugi očito imala učinka, bez obzira koliko to na momente sâm Rawls možda i negirao.

Osnovna stvar u kojoj se Taylor ne slaže s Rawlsom u gornjim je odlomcima već obrazložena. Ponovimo je stoga u nešto drugačijoj formulaciji, ali na strogom tragu pretposljednjeg odlomka ovog rada. Već smo mogli vidjeti da je Taylorova kritika liberalizma zapravo samo dio šire kritike modernosti, ali i većeg projekta filozofije morala i određene hermeneutičke filozofijske antropologije. Njemu glavni cilj nije Rawls, ali Rawlsa nužno zahvaća u kritici postavljanja primata ispravnog nad dobrim; njegovo temeljno neslaganje s Rawlsom je upravo u shvaćanju što je to što *zapravo* konstituira neku posebnu koncepciju dobra i u neslaganju da se politička načela pravednosti mogu oslanjati na »tanku teoriju dobra«. Tanka je teorija dobra »tanka« samo zato jer nije dovoljno artikulirana. Tako Mulhall i Swift sažimaju Taylorov odnos prema Rawlsu koji je, u vrijeme kada je komunitarističko-liberalni spor bio aktualan, slovio kao paradigmatski liberal[173] u području filozofije politike:

> »Taylor tvrdi da kada se temelje za prihvaćanje primata ispravnog u potpunosti artikulira, dolazi se do toga da oni tvore vrlo supstantivan[174] osjećaj za dobro, onakav u kojem skup kvalitativnih razlikovanja tvori konzistentnu cjelinu s određenim ontološkim shvaćanjem ljudske prirode.«[175]

[173] U jednoj možda ponešto hiperboliziranoj i manje konceptualno preciznoj varijanti mogli bismo reći da je ime Johna Rawlsa tada bilo gotovo pa istoznačnica za liberalizam u okviru filozofije politike; u početku samo u angloameričkom akademskom krugu, a kasnije i u cijelom »zapadnom svijetu«. Riječ je prvenstveno o liberalizmu u okviru filozofije politike i filozofije morala, ne i ekonomije. S ekonomskog gledišta, »sinonim za liberalizam« su bili prije mislioci poput Roberta Nozicka, Friedricha Hayeka, a nešto malo kasnije i Miltona Friedmana. Međutim, iako su sve te grane na ovaj ili onaj način povezane, ovo potonje nije naša tema.

[174] U značenju: stvaran, neovisan, samostalan. U ovom kontekstu također i suprotno od »formalan«, ali i »proceduralan« u značenju u kojem ovaj potonji pridjev koristi Taylor. Op. N. Č.

[175] Mulhall, Stephen i Swift, Adam, *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford, Carlton, 2003., str. 124.

Stoga liberalizam »ne bi smio glumiti da je neutralan spram kultura, odnosno pitanja vrijednosti »dobrog života«, jer je i sam liberalizam »borbena vjera«.«[176] Zbog svega toga, liberalizam i sâm ima svoja »hiperdobra«,[177] a jedno od njih je, barem na tragu Kanta i Rawlsa i autonomija: »Apsolutni primat dodijeljen ispravnom nad dobrim odražava Rawlsovo dodjeljivanje apsolutnog primata vrednoti autonomije; on odražava činjenicu da je autonomija rawlsovsko hiperdobro. Oslanjanje na hiperdobro nije samo po sebi mana u bilo kojoj teoriji morala. Ono je zapravo strogo potrebno. A Taylor je spreman priznati da takvo liberalno hiperdobro ima veliku privlačnost.«[178]

Na kraju se stvar svodi na to da vrednote poput autonomije, koje se inače smatraju tipičnima za liberalizam, valja sačuvati od samih liberala. Postojeći liberalni politički režim ne može biti dovoljan za održavanje vrednota i korisnih institucija koje uzimamo zdravo za gotovo i koje, načelno, pripadaju liberalnoj filozofijsko-političkoj tradiciji. Pred kraj svojeg poglavlja o Tayloru, Mulhall i Swift sažimaju tu Taylorovu poziciju ovako:

> »Tako su institucije i prakse modernih liberalno-demokratskih društava (primjerice pregovaranja i ugovori, javne rasprave o moralnim i političkim pitanjima, glasački sistemi, sveučilišta) apsolutno neophodne u osiguravanju da njihovi članovi smatraju sebe, i time postajući, ljudima čiji su međusobno odnosi voljni, koji imaju identitet različit od drugih pojedinaca, koji su sposobni autonomno birati i revidirati vlastite koncepcije dobra.«[179]

Upravo se na ovakvim mjestima jasno ogledava korektivni aspekt Taylorove kritike liberalizma što potvrđuje našu tezu da je filozofijsko-komunitaristička kritika liberalizma upravo korektivna.

[176] Usp. Katunarić, Vjeran, *Sporna zajednica: Novije teorije o naciji i nacionalizmu*, Naklada Jesenski i Turk i Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 2003., str. 296. Na ovom mjestu Katunarić opisuje Taylorovu poziciju i parafrazira stavove iz Taylorovog teksta »The Politics of Recognition« prema istom izdanju koje smo i mi ranije u ovom potpoglavlju naveli.

[177] Vidi sedmi odlomak ovog potpoglavlja.

[178] Mulhall, Stephen i Swift, Adam, *Liberals and Communitarians*, str. 124.

[179] Isto, str. 125.