

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET

Dejana D. Glišić

**IDEJA JAVNOG UMA U ISTORIJI POLITIČKE
MISLI I ROLSOVOM POLITIČKOM
LIBERALIZMU**

Doktorska disertacija

Beograd, 2025

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Dejana D. Glišić

**THE IDEA OF PUBLIC REASON IN THE
HISTORY OF POLITICAL THOUGHT AND
RAWLS'S POLITICAL LIBERALISM**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2025

Mentor: dr Ivan Mladenović, redovni profesor, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

Članovi komisije:

dr Miloš Vuletić, docent, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

dr Monika Jovanović, docent, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

dr Marko Simendić, redovni profesor, Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Beogradu

Datum odbrane:

Naslov doktorske disertacije: Ideja javnog uma u istoriji političke misli i Rolsovom političkom liberalizmu

Sažetak: U disertaciji se analizira nastanak i razvoj ideje javnog uma u teoriji društvenog ugovora i u Rolsovom političkom liberalizmu. Doktrine predstavnika teorije društvenog ugovora koje se uzimaju u razmatranje su Hobsova, Rusoova i Kantova politička teorija, dok će Rolsova doktrina o javnom umu biti izložena kao savremeno stanovište o javnom umu i omogućiti jasnu komparativnu analizu sa klasičnim doktrinama. Prvi cilj u disertaciji je sistematski prikazati istorijski pregled nastanka i razvijanja ideje javnog uma, koja svoju konačnu formu i teorijsku potpunost dobija u aktuelnim političkim raspravama. Polazeći od nekih osnovnih problema, legitimiteta, saglasnosti, kao i pitanja javnog opravdanja koje se javlja u modernim političkim doktrinama, definisanog od strane klasičnih liberalnih filozofa i predstavnika teorije društvenog ugovora poput Hobsa i Rusoa, preko perioda prosvetiteljstva u kojem dominira Kantovo tumačenje slobode, jednakosti i načela publiciteta, opisaću razvitak ideje javnog uma sve do savremene liberalne doktrine Džona Rolsa, gde ideja javnog uma dobija potpuno novo tumačenje i značaj, ali takođe pokazuje svoju punu važnost i razumevanje. Drugi cilj disertacije je kritičkog karaktera i odnosi se na prepispitivanje koherentnosti ideje javnog uma, kao i njenih filozofskih implikacija u vezi sa pitanjima koja se tiču političkog opravdanja, stabilnosti i legitimnosti. Nastoji se preispitati da li je potrebno odbaciti određene tradicionalne pretpostavke u vezi sa idejom javnog uma, kao i da li savremeni liberalizam javnog uma može odgovoriti na izazove koji se uočavaju u nekim ranijim teorijama. Moj zaključak glasi da se ideja o javnom umu implicitno i u određenim oblicima javljala kod svih razmatranih predstavnika teorije društvenog ugovora, kao i da savremeno tumačenje koje je predstavljeno u Rolsovom političkom liberalizmu može plauzibilno biti opravdano u svetlu osnovnih pretpostavki na kojima se temelje savremene liberalne političke doktrine, poput slobode, jednakosti i uvažavanja činjenice razložnog pluralizma.

Ključne reči: javni um, liberalizam, Džon Rols, teorija društvenog ugovora, legitimitet, političko opravdanje, pluralizam, saglasnost

Naučna oblast: Filozofija

Uža naučna oblast: Filozofija politike

Doctoral Dissertation Title: The Idea of Public Reason in the History of Political Thought and Rawls's Political Liberalism

Abstract: The dissertation analyzes the origin and development of the idea of public reason in the social contract theory and in Rawls's political liberalism. The representative doctrines of the social contract theory that are taken into consideration are Hobbes', Rousseau's and Kant's political theories, while Rawls's doctrine of public reason will be exposed as a contemporary viewpoint on the public reason and will enable a clear comparative analysis with traditional doctrines. The first goal of the dissertation is to systematically present a historical overview of the origin and development of the idea of public reason, which gets its final form and theoretical completeness in current political debates. Starting from some basic problems, legitimacy, agreement, as well as the issue of public justification that appears in modern political doctrines, defined by classical liberal philosophers and representatives of the social contract theory, such as Hobbes and Rousseau, through the Enlightenment period dominated by Kant's interpretation of freedom, equality and publicity, I will describe the development of the idea of the public reason up to the contemporary liberal doctrine of John Rawls, where the idea of public reason gets a completely new interpretation and significance, but also shows its full importance and understanding. The second goal of the dissertation is of a critical nature and refers to the reconsideration of the coherence of the idea of public reason, as well as its philosophical implications in relation to issues related to political justification, stability and legitimacy. It tries to reconsider whether it is necessary to reject certain traditional assumptions regarding the idea of public reason, as well as whether the contemporary public reason liberalism can respond to the challenges noticed in some earlier theories. My conclusion is that the idea of public reason implicitly and in certain forms appeared in all considered representatives of the social contract theory, as well as that the modern interpretation presented in Rawls's political liberalism can plausibly be justified in the light of the basic assumptions on which modern liberal political doctrines are based, such as freedom, equality and respect for the fact of reasonable pluralism.

Key words: public reason, liberalism, John Rawls, social contract theory, legitimacy, political justification, pluralism, agreement

Scientific field: Philosophy

Scientific subfield: Political philosophy

Sadržaj

Uvod	1
Određenje ideje javnog uma.....	4
Klasične i savremene interpretacije pozivanja na javni um u filozofiji politike.....	7
Filozofske implikacije različitih shvatanja ideje javnog uma: saglasnost, istina, legitimnost, pluralizam.....	11
1. Hobsova doktrina o javnom umu	16
1.1. Hobsovo razumevanje javnog uma	17
1.2. Interpretacije Hobsovog određenja javnog uma.....	23
1.3. Prigovor Hobsovom stanovištu iz demokratske perspektive	30
1.4. Zaključak.....	35
2. Rusoovo shvatanje opšte volje kao put ka demokratskoj interpretaciji javnog uma ...	37
2.1. Uloga glasanja i deliberacije u postizanju opšte volje	42
2.2. Interpretacija zakona kao javnog uma građana	47
2.3. Opšta volja i problem saglasnosti	55
2.4. Javni um kao test univerzalizacije: prelaz ka Kantu	61
2.5. Zaključak.....	64
3. Kant o javnoj upotrebi uma	66
3.1. Politički kategorički imperativ, javno pravo i odnos između politike i etike	67
3.2. Razlika između javne i privatne upotrebe uma	72
3.3. Uloga javne upotrebe uma u političkom opravdanju	80
3.4. Javna upotreba uma kod Kanta i savremena obeležja ideje javnog uma	86
3.5. Zaključak.....	89
4. Rolsovo stanovište u vezi sa idejom javnog uma	91
4.1. Rolsov Politički liberalizam	91
4.2. Osnovni elementi Rolsovog određenja javnog uma.....	98
4.3. Kantovska interpretacija javnog uma	107
4.4. Hobsov izazov za Rolsovo stanovište o ideji javnog uma	111
4.5. Zaključak.....	118
Zaključak	120
Literatura	126

Uvod

A sada, sa svih strana čujem poziv: *ne razmišljajte!* Oficir veli: ne razmišljajte, nego egzercirajte! Poreznik: ne razmišljajte, nego plaćajte! Sveštenik kaže: ne razmišljajte, nego verujte! (Samo jedan jedini vladar na svetu kaže: razmišljajte koliko hoćete i o čemu god hoćete, *ali se pokoravajte!*) Ovde svuda postoji ograničenje slobode. Ali koje ograničenje smeta prosvećenosti, a koje joj ne smeta, nego joj je, ustvari, čak i potrebno? Ja odgovaram: *javna* upotreba čovekovog uma mora u svako doba da bude slobodna, i jedino ona može da ostvari prosvećenost među ljudima. (Imanuel Kant, *Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost?*)

Predmet istraživanja moje disertacije odnosiće se na analizu ideje javnog uma u njenom filozofskom i istorijskom kontekstu. Nastojaću da objasnim, kada je, i na koji način, došlo do formiranja i praktične primene ovog koncepta u istoriji filozofskih ideja kroz upoređivanje moderne političke misli i Rolsovog stanovišta. Razmatraće se suštinska pitanja koja se postavljaju u vezi sa idejom javnog uma. To su problemi odnosa javnog opravdanja, društvenog pluralizma, konsenzusa, legitimnosti političkih odluka, te slobode i jednakosti građana kao ideala demokratije i političkog liberalizma. Stanovišta koja će posebno biti uzeta u razmatranje biće političke doktrine predstavnika teorije društvenog ugovora Hobsa, Rusoa i Kanta, zajedno sa savremenim tumačenjem Džona Rolsa kao paradigme klasičnim shvatanjima javnog uma.

U uvodnom poglavlju upoznaćemo se sa osnovnim pretpostavkama i problemima u vezi sa idejom javnog uma, a takođe ćemo predstaviti i nešto širi teorijski okvir, kako bi distinkcija između osnovnih pretpostavki koje karakteriše rana ugovorna teorija i savremeni liberalizam jasnije rasvetlili u čemu se suštinski ogledaju različite implikacije zahteva javnog uma tokom različitih istorijskih epoha.

U prvom poglavlju razmatraćemo Hobsovu filozofiju politike i način na koji je doktrina o javnom umu predstavljena u teoriji ovog filozofa. Nastojaćemo da rekonstruišemo Hobsovu argumentaciju i da prikazemo zbog čega teoretičari Hobsovo stanovište o javnom umu često definišu kao teoriju o „javnoj osobi“ koja iz pretpostavke o dobrovoljnom pristanku građana na uspostavljanje suverene vlasti izvodi opravdanje apsolutne političke vlasti.¹ Ukazaćemo na neke značajne prigovore ovom Hobsovom stanovištu, usled kojih se često dovodi u pitanje to da li Hobs predstavlja predstavnika liberalne političke teorije, ali ćemo takođe pokušati i da rekonstruišemo Hobsov argument, tako da ovaj uslov „javnosti“ može da se kod Hobsa posmatra, ne kao „javna osoba“, već „javni princip“ koji svoju osnovu pronalazi u ljudskom razumu.

U drugom poglavlju bavićemo se Rusoom i njegovim doprinosom demokratskoj interpretaciji ideje javnog uma kroz analizu nekih suštinskih obeležja Rusoove političke filozofije, poput *opšte volje*. Iako se Ruso u striktnom smislu nije bavio idejom javnog uma, budući da eksplicitno ne razmatra taj pojam u svojoj filozofiji, nastojaćemo da pokažemo da je Rusoov najveći doprinos u razvoju ove ideje uočavanje određene veze između deliberativne procedure i dolaženja do sadržaja opšte volje, što predstavlja značajan korak, kako za razvoj političkog liberalizma, tako i za ideju javnog uma. Ruso, ne samo da otkriva značaj deliberativne procedure, već uspostavlja konkretne kriterijume u kom pravcu i na koji način javna politička rasprava treba da bude usmerena tako da rezultati većinskog glasanja izražavaju opšte dobro, a ne prosti zbir privatnih interesa. Kako ćemo naknadno pokazati u poglavlju koje bude razmatralo savremene interpretacije javnog uma, ovaj vid javne deliberacije predstavlja jedan od glavnih zahteva ideje javnog uma kod Rolsa.

¹ Ridge 1998: 550-551.

U trećem poglavlju analiziraćemo Kantovu političku filozofiju i njegov direktni uticaj na Rolsovu doktrinu o javnom umu. Smatra se da Kantova politička koncepcija o slobodi, autonomiji i načelu publiciteta, zajedno sa razlikovanjem javne i privatne upotrebe uma, predstavlja najveći doprinos razumevanju javnog uma u njenom savremenom kontekstu. To je posebno uočljivo u Kantovom razlikovanju javne i privatne upotrebe uma koju pravi u tekstu „Odgovor na pitanje: Šta je prosvetljenost?“, gde Kant uočava da, u slučajevima u kojima pristupamo određenim pitanjima kao učenjak koji se obraća čitavoj naučnoj zajednici, moramo primeniti javnu upotrebu uma, odnosno naše rasuđivanje mora biti oslobođeno od pristrasnih uverenja, granica zvaničnih ovlašćenja uslovljenih pozicijom koju obavljamo u društvu ili religijskih dogmi.

Četvrto poglavlje je posvećeno Rolsu i savremenim interpretacijama ideje javnog uma. Rols je prvi filozof koji eksplicitno uvodi ovu doktrinu u filozofiju politike kao teorijski kompletiranu i koja do današnjice čini značajno obeležje savremenog liberalizma. Za Rolsa, ideja javnog uma predstavlja rešenje nekih suštinskih pitanja u vezi sa filozofijom politike. Prva stvar koju javni um nastoji da pokaže jeste kako je, i na koji način, moguće uspostaviti principe pravde u liberalnom društvu, u kojem svaka individua ima potpuno pravo na slobodu misli, savesti, govora i odabira sopstvenog života, što Rols naziva *razložnim svobuhvatnim doktrinama*. U isto vreme, on pokušava da ponudi rešenje tradicionalnog problema autoriteta i legitimnosti vlasti, problema koji je star gotovo koliko i sama istorija političke misli. Rols će tvrditi da je moguće na ideji javnog uma utemeljiti liberalni princip legitimnosti, koncipiran na razložnoj prihvatljivosti. Nastojaćemo da Rolsovo stanovište prikazemo kao koherentno, ali nećemo zanemariti i moguće prigovore i izazove sa kojima se savremeni liberalizam javnog uma suočava.

Osnovna hipoteza u disertaciji je da ideja javnog uma, kako je u savremenoj literaturi predstavljena filozofijom Džona Rolsa i koja ima duboke korene u istoriji filozofije politike,

predstavlja koherentno stanovište. Zadatak javnog uma jeste da pomiri neke osnovne, ponekad često sukobljene, pretpostavke o političkoj zajednici zasnovanoj na demokratskim osnovama. To su pitanja o proceduri demokratskog odlučivanja i saglasnosti pod pretpostavkom razložnog društvenog pluralizma i problem legitimiteta. Javni um, takođe, nastoji da pokaže na koji način je moguće rešiti problem liberalne pretpostavke o slobodi i jednakosti građana, i činjenice da živimo u društvu koje poseduje legitimno pravo na prinudu. Moj zadatak biće da prikažem jasan filozofski osvrt na ove probleme, te da objasnim ideju javnog uma od njenih prvih tumačenja, sve do savremenog doba.

Određenje ideje javnog uma

Ideja javnog uma predstavlja jedan od centralnih pojmova u savremenoj političkoj raspravi. On oslikava društvo slobodnih i jednakih građana koji postizanje individualnog i opšteg dobra, kao i uslove pravične saradnje, pronalaze u liberalnom principu slobode, pravičnosti i poštovanja lične autonomije. U savremenoj literaturi javni um se ponekad čini kao liberalno-demokratski ideal: model deliberativnog uspostavljanja fundamentalnih političkih principa zasnovanih na javnim vrednostima i javnom opravdanju, uz poštovanje individualne slobode i međusobno prihvatanje različitosti.² Iako je javni um relativno nov pojam, neki od zahteva koje pretpostavlja stari su gotovo koliko i sam politički liberalizam. Ova ideja pojavljuje se, implicitno ili eksplicitno, još kod predstavnika teorije društvenog ugovora, među kojima poseban doprinos pripada Hobsu, Rusou i Kantu, pa sve do savremenih liberalnih mislilaca, za šta je prvenstveno zaslužan Džon Rols, koji revitalizuje ovaj pojam u svojim političkim spisima. Nakon objavljivanja Rolsovog

² Ivison 1997: 126-127.

Političkog liberalizma, ideja javnog uma ne prestaje da zauzima centralno mesto savremenih filozofskih rasprava, a koliki uticaj javni um ima na savremene liberalne teorije i teorije demokratije, govori u prilog činjenica da su mnoge aktuelne političke teorije, poput nekih teorija o deliberativnoj demokratiji i liberalizmu, ili direktno zasnovane na načelima javnog uma, ili barem teže da im ne protivreče.³ Koja su to načela i zašto javni um dovodimo u tesnu vezu sa političkim liberalizmom?

Pre svega, javni um nazivamo *javnim* zbog toga što se odnosi na rasuđivanje koje treba da predstavlja zajedničko rasuđivanje svih građana, i koje se zasniva na razlozima koji su prihvatljivi svima, a ne samo pojedincima, ili određenoj grupi ljudi.⁴ Kako Kvong navodi, jedna od najopštijih karakteristika javnog uma jeste pretpostavka o tome da politička načela jednog liberalnog društva moraju, na neki način, biti prihvatljiva svim članovima društva na koja se ta načela odnose.⁵ U savremenim liberalnim teorijama smatra se da potreba za ovakvim opravdanjem političkih odluka prirodno sledi iz nekih osnovnih liberalnih načela, kao što su ideja o slobodi i jednakosti građana i uvažavanju društvenog pluralizma. Kao slobodni i jednaki, pretpostavlja se da ne možemo opravdano biti podrgrgnuti bilo čijoj samovolji, niti nam iko može silom nametnuti bilo kakva pravila ponašanja.⁶ To se, međutim, u političkoj zajednici ipak dešava, čak i ako za primer uzmemo najsavremenija demokratska društva. Politička zajednica ili država, uopšteno govoreći, poseduje pravo na prinudu i država može da nas na razne načine kazni, ili čak liši slobode, ukoliko ne poštujemo njene zakone i druge pravne propise.⁷ Tu postaje jasno zašto nam je potrebna nekakva vrsta opravdanja političkog ustrojstva, ili nekakva saglasnost. Saglasnost građana u pogledu

³ Videti: Mladenović 2019, Gaus 2012.

⁴ Ivison 1997: 126-127.

⁵ Quong 2022, „Public Reason”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, internet.

⁶ *Ibid.*

⁷ Stupar 2014: 163.

osnovnih političkih načela znači dobrovoljni pristanak i spremnost na poštovanje tih načela, što državi daje legitimitet u pogledu upotrebe prisile. Činjenica postojanja društvenog pluralizma, međutim, često predstavlja izazov za postizanje saglasnosti. U savremenom kontekstu, društveni pluralizam se definiše kao stanovište prema kojem je društveno neslaganje u pogledu određenih političkih, etičkih i drugih značajnih pitanja dozvoljeno i, u određenim granicama, deo javne demokratske kulture.⁸ Činjenica da među ljudima postoji duboko neslaganje u pogledu uverenja, interesa, morala i politike, međutim, prisutna je u filozofiji politike još u najranijim liberalnim teorijama, a kod nekih filozofa, poput Hobsa, ona predstavlja možda i najveći problem i prepreku u stvaranju i održavanju stabilnosti društvenog poretka. Međutim, čak i ako pretpostavimo da je u društvu moguće postići neki vid saglasnosti, ili uspostaviti određene principe, na primer, putem većinskog glasanja, možemo se zapitati da li bi ti principi bili u isto vreme i aktuelno prihvatljivi i opravdani svim građanima političke zajednice na koje se ti principi odnose? Drugim rečima, pored pitanja saglasnosti, liberalna politička koncepcija mora uzeti u obzir i značaj političkog opravdanja, odnosno, prihvatljivosti izabranih političkih principa. Usled toga, kao pokušaj prevazilaženja ovih izazova, u političkoj filozofiji se pojavila ideja javnog uma. Tačnije, iz dve pretpostavke- slobode i jednakosti građana, i društvenog pluralizma, javni um nastoji da pokaže kako je uopšte moguće legitimno uspostaviti bilo koji politički poredak, kada među ljudima postoji duboko neslaganje u pogledu njegovog sadržaja.⁹ Prema ideji javnog uma, takav poredak može biti uspostavljen samo ukoliko se njegovo opravdanje zasniva na argumentima ili razlozima koje svi građani na neki način mogu prihvatiti.¹⁰

⁸ Chambers 2009: 351.

⁹ Quong 2022, „Public Reason“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, internet.

¹⁰ *Ibid.*

Postići ovo, međutim, nije nimalo lak zadatak. Uzevši u obzir činjenicu da je rasuđivanje ljudi često pristrasno, obojeno različitim ličnim uverenjima o politici, moralu, religiji i, generalno, pitanjima o ustrojstvu sveta, pronalazak razloga koji bi mogli biti prihvatljivi svima zahtevaju da se, na neki način, distanciramo ili prevaziđemo sve te lične nesuglasice nastale kao posledica privatnog rasuđivanja. Zbog toga, javni um, koji suštinski treba da predstavlja um svih građana, u političkoj sferi zahteva zauzimanje određene javne perspektive, ili primenu neke vrste rasuđivanja koja može ogledati rasuđivanje čitave javnosti, barem u onim situacijama kada je potrebno doneti odluke koje se tiču najvažnijih instanci našeg političkog života. Nekoliko pitanja javlja se u vezi sa ovom pretpostavkom. Prvo, postavlja se pitanje da li je, i na koji način, uzdizanje iznad privatnog rasuđivanja ka ovoj vrsti javnog rasuđivanja uopšte moguće, i mogu li svi članovi jedne političke zajednice biti sposobni za ovakvu vrstu rasuđivanja? Drugo je pitanje kakva je priroda i poreklo tih razloga koji bi mogli biti prihvatljivi svima i koji mogu poslužiti kao osnova javnog opravdanja političkih odluka. Kroz naredna poglavlja, nastojaćemo da pokažemo kako su se kroz istoriju političke misli mnogi filozofi bavili ovim problemima i ponudili različite odgovore na data pitanja.

Klasične i savremene interpretacije pozivanja na javni um u filozofiji politike

Pre svega, važno je naglasiti da, mada se ideja o javnom umu, ili zasnivanja političkog opravdanja na javnim vrednostima koje svi kao građani delimo, javljala mnogo puta tokom istorije, ne možemo tvrditi da je njeno suštinsko značenje od Hobsa do Rolsa ostalo nepromenjeno. Naprotiv, mogli bismo reći da su se filozofi koji spadali u predstavnike društvenog ugovora tek usputno ili delimično bavili nekim aspektima ove ideje, i da nam u tom pogledu predstoji zadatak da ispitamo mogu li se njihova tumačenja uopšte dovesti u ikakvu vezu sa savremenim shvatanjem

javnog uma, ili oni predstavljaju potpuno različite koncepte. Da bi ideja postala jasnija, počecemo od nekih osnovnih stavova u vezi sa klasičnom ugovornom teorijom.

Još od nastanka moderne epohe, obeležene nastankom modernih političkih zajednica i teorije društvenog ugovora, filozofi su uočili i nastojali da prevaziđu neke fundamentalne probleme koji se tiču samog ustrojstva našeg društvenog života i pravičnosti političkog sistema. Ti problemi ogledaju se u sledećim pitanjima: *Šta predstavlja cilj našeg kolektivnog života? Kako politički poredak može da dobije legitimitet u liberalnom političkom društvu? Da li postoji jedinstveni princip pravde oko kojeg, kao slobodne i jednake individue možemo da postignemo saglasnost? Na kakvim osnovama političko opravdanje može da stoji? Kakvu ulogu mi, kao pojedinci, imamo u društvu? Kako težiti ka opštem dobru zajednice u društvu u kojem može nastati sukob privatnih interesa?* Kao što je dobro poznato, kod predstavnika teorije društvenog ugovora, odgovori na ova pitanja su se veoma razlikovali, a ponekad su vodili i nepomirljivim zaključcima, kako u pogledu prirode i granica političkog autoriteta, tako i u pogledu samog izvora na kojem počiva njegov suverenitet i legitimnost. Uprkos tome, ono što možemo odrediti kao neke suštinski zajedničke pretpostavke teorije društvenog ugovora jesu, prvo, sloboda i jednakost svih članova jedne političke zajednice, i drugo, posmatranje društvenog ugovora kao rezultata neke vrste saglasnosti.¹¹

Upravo se na ovim pretpostavkama, prema Kvongu, temelji sam začetak ideje javnog uma u filozofiji politike: „Zagovornici javnog uma“, kako Kvong kaže, „ideju javnog uma često predstavljaju kao implikaciju posmatranja osoba kao slobodnih i jednakih... Kako nam se, onda, neka politička pravila s pravom mogu nametnuti, posebno ako pretpostavimo duboka i trajna

¹¹ Videti: Stupar 2014: 167-170.

neslaganja o pitanjima vrednosti, morala, religije i dobrog života? Odgovor je, za zagovornike javnog uma, da se takva pravila mogu s pravom nametati osobama kada se mogu opravdati pozivanjem na ideje ili argumente koje te osobe, na nekom nivou idealizacije, mogu podržati ili prihvatiti.¹² Predstavnicima teorije društvenog ugovora, naravno, nisu se u istoj meri bavili niti idejom javnog uma, niti su imali istovetne stavove u vezi sa prirodom opravdanja političkih odluka. Dok u Hobsovoj političkoj filozofiji ovaj pojam eksplicitno zauzima mesto rasprave, pogotovo kada se govori o problemu odnosa između “privatnih” umova građana i jedinstva civilnog društva, u Rusoovoj filozofiji nema jasnih formulacija ovog principa. Kod njega se pitanja u vezi sa javnim umom razmatraju implicitno, kroz analizu opštih liberalnih načela, kao što je ideja slobode i jednakosti građana i problema legitimnosti vlasti. Kant je, s druge strane, formulisavši distinkciju između privatne i javne upotrebe uma, prvi ukazao na to da, u sferi političkog života, način na koji pristupamo problemima i opravdanju, mora predstavljati slobodno i nepristrasno rasuđivanje. U tom smislu, Kant je političke forume posmatrao kao poligone javne upotrebe uma, gde će svi građani moći da izraze svoju slobodu i mišljenje i javno raspravljaju o političkim odlukama na način koji bi bio prihvatljiv celokupnoj zajednici iz razloga koji nisu vezani ni za čije konkretne interese.

S druge strane, u savremenim teorijama filozofije politike, potreba da se odgovori na zahteve javnog uma, ne samo da dobija veći značaj, već na neki način predstavlja jedan od ključnih uslova svake teorije koja pretenduje da zastupa osnovne liberalne vrednosti. Političke zajednice druge polovine dvadesetog i početka dvadeset prvog veka obeležile su uspon liberalnih političkih doktrina i savremenih teorija demokratije. Jake pretpostavke političkog realizma, da postoji jedan jedini ispravan izbor političkog uređenja ili dobrog društvenog života, u savremenim doktrinama

¹² Quong 2022, „Public Reason”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, internet.

znatno su dovedene u pitanje, a u današnjim liberalnim političkim zajednicama gotovo su u potpunosti odbačene. Političke institucije u savremenom kontekstu posmatraju se kao veštačka, instrumentalno formirana tela, čija je osnovna svrha održavanje i poboljšanje efikasnosti zajednice u kojoj svaka individua može da dela prema sopstvenim težnjama i uverenjima. Svrha države, stoga, nije u tome da nametne građanima ono što smatra dobrim za sve, već da omogući svima da žive prema sopstvenim koncepcijama dobra i da se u što manjoj meri upliće u lične izbore građana. Drugim rečima, mi pristajemo da živimo u zajednici zato što nam je ona korisna i zato što je ona odraz naše slobodne volje i odluke, ne zato što smo primorani na to. Demokratija predstavlja tako uređen politički sistem u kojoj se građani posmatraju kao slobodni i jednaki i u kojoj svako političko načelo predstavlja rezultat kolektivnog izbora i glasanja. Stoga je jasno da u ovako shvaćenoj savremenoj zajednici, političke odluke ne mogu biti opravdane ukoliko zaista ne doprinose društvenom dobru i ukoliko na javnim osnovama ne mogu biti predstavljene i opravdane kao takve. U skladu sa ovim osnovnim pretpostavkama, pojavilo se nekoliko novih izazova i pitanja na koja je filozofija politike trebalo da da odgovor.

Prvo, to je bilo pitanje kako uspostaviti bazične principe u društvu u kojem vlada diverzitet mišljenja, ali i mogućnost sukoba interesa. Iako ovo pitanje samo po sebi nije predstavljalo novinu, budući da su se njime bavili i teoretičari društvenog ugovora, ono što je ovom problemu dalo novu dimenziju bilo je poricanje mogućnosti da filozofija treba, ali i može, da nam da tačan i univerzalan odgovor na pitanja šta predstavlja opšte dobro političke zajednice i čemu kao društvo treba da težimo.

Drugo, to je bilo pitanje legitimiteta, koje, ne samo da više nije moglo pronaći uporište u pretpostavci o nekoj univerzalnoj racionalnosti ili hipotetičkoj saglasnosti, već je samo po sebi moglo predstavljati predmet neslaganja između individua. Drugim rečima, filozofima je predstojio

zadatak da objasne kako je moguće da određeni politički princip dobije legitimnost u društvu u kojem ljudi, ne samo da mogu imati neslaganje u pogledu odabira najadekvatnijeg političkog principa, već mogu imati sukobljena mišljenja i o samom legitimitetu.

Upravo kao pokušaj prevazilaženja ovih problema, u savremenoj političkoj misli ideja javnog uma dobila je novu dimenziju i konačno, kroz filozofiju Džona Rolsa, prvi put je bila teorijski kompletirana.

Filozofske implikacije različitih shvatanja ideje javnog uma: saglasnost, istina, legitimnost, pluralizam

Koreni ideje javnog uma sežu do najranijih liberalnih teorija novog veka. Uz razvijanje ove ideje i, generalno, usled promena istorijskih okolnosti prećenih promenom celokupne filozofske paradigme, postepeno su se menjale i neke fundamentalne pretpostavke na kojima je liberalizam, a samim tim i javni um, počivao. U ovom delu ukratko ćemo ukazati na neke značajne karakteristike razvoja političkog liberalizma koji se dovode u tesnu vezu sa idejom javnog uma.

Prvo, potrebno je naglasiti u kakvoj je vezi nalazi ideja javnog uma sa saglasnošću i istinom u politici. Kvong ideju javnog uma svrstava u neku vrstu srednjeg puta između ova dva pojma, navodeći: „Javni um nije samo način da se identifikuju oni principi koji već predstavljaju predmet saglasnosti. Podjednako, javni um ne sme određivati one principe koji bi svakoj osobi mogli biti prihvatljivi ili opravdani na osnovu toga što su predstavljeni kao istiniti.“¹³ Ukoliko se javni um ne zasniva ni na saglasnosti, ni na istini, Kvog postavlja pitanje, „zašto bismo usvojili ideju javnog uma kao relevantni kriterijum procene političkih principa?“¹⁴ Da bismo odgovorili na ovo pitanje,

¹³ Quong 2022, „Public Reason“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, internet.

¹⁴ *Ibid.*

napravićemo kratko poređenje tradicionalnog i savremenog liberalnog shvatanja legitimnosti. Kao što je rečeno, teorija društvenog ugovora uopšteno je okarakterisana posmatranjem individua kao slobodnih i jednakih i nekim vidom saglasnosti kao izvorom političkog legitimiteta. U nekom najširem smislu, to je podrazumevalo da određeni politički poredak ili oblik vladavine, pa čak i sam društveni ugovor, poseduje legitimitet na osnovu saglasnosti građana. Ta saglasnost nije morala predstavljati izričitu saglasnost, već je mogla biti shvaćena i u hipotetičkom, ili prećutnom smislu. U isto vreme, klasične liberalne teorije, posebno u doba prosvetiteljstva, težile su nekom obliku političkog realizma. Kako Gaus zapaža, „prema ovom tradicionalnom liberalom shvatanju, pravilnom upotrebom razuma možemo dostići *objektivnost*: možemo videti svet onakav kakav jeste.“¹⁵ Uopšteno, to je podrazumevalo i shvatanje da političke istine postoje, da je opšte dobro zajednice objektivno, i, u nekom idealnom slučaju, pravilnim rasuđivanjem ljudima dostižno. Stoga, mera u kojoj su se predstavnici teorije društvenog ugovora bavili idejom javnog uma u pogledu legitimiteta, bila je ograničena na domen političkog opravdanja, ili samog procesa dolaženja do, odnosno „otkrivanja“ onih ispravnih načela koji, prema njima, objektivno, i čak nezavisno od naših moći rasuđivanja, postoje.

Savremene liberalne političke teorije, kako je pomenuto u prethodnom delu, uglavnom se distanciraju od jakih pretpostavki političkog realizma, ili izbegavaju da politička opravdanja zasnivaju na argumentovanju o njihovoj istinitosti, prvenstveno usled činjenice poštovanja društvenog pluralizma. Takođe, za razliku od klasične teorije društvenog ugovora koja se bazira na saglasnosti kao izvoru legitimiteta, u savremenoj normativnoj političkoj teoriji, između ostalog zahvaljujući Rolsu, pojavila se ideja liberalnog principa legitimnosti, koji opravdanje političke

¹⁵ Gaus 2003: 2-3.

moći, umesto na saglasnosti, temelji na ideji javnog uma.¹⁶ Suština liberalnog principa legitimnosti, kako Mladenović uočava, nalazi se u *razložnoj prihvatljivosti*.¹⁷ U tom smislu, navodi Mladenović: „Kriterijum razložne prihvatljivosti implicira da su kolektivne odluke političkog tela legitimne samo ako građani jedni drugima nude opravdanje koje bi moglo da bude prihvatljivo svim slobodnim i jednakim građanima na razložnim osnovama. To sugeriše da se ideja javnog uma zasniva na liberalnom principu legitimnosti.“¹⁸

Na kraju, postoji uočljiva promena pogleda na činjenicu postojanja društvenog pluralizma kod teorije društvenog ugovora u odnosu na savremene liberalne političke teorije. Možemo reći da je, usled doba u kojem su živeli i stvarali, za predstavnike teorije društvenog ugovora pluralizam predstavljao relativno nov politički fenomen. Društvene i političke reforme koje su uzrokovale pojavu modernih političkih zajednica, išle su u pravcu oslobađanja od tradicionalnog shvatanja božanske prirode i neprikosnovenosti autoriteta i vlast je bila prepuštena običnom građanstvu, često podeljenom po pitanju stavova i interesa. Pluralizam je, stoga, ubrzo iznedrio pitanje: „Ko donosi konačnu odluku kada se politička zajednica suoči sa dubokim neslaganjem oko nekih bazičnih političkih ili moralnih principa?“ Bilo je jasno da je društvu potreban javni sudija, neko, ili neki princip koji bi na javnim osnovama ljudima bio prihvatljiv, ne samo na osnovu konstatovanja činjenice da je javno usvojen, već i zbog toga što je javno opravdan.¹⁹ Usled toga, među predstavnicima teorije društvenog ugovora pojavila su se različita tumačenja kako ovo postići. Hobs je, na primer, pluralizam posmatrao kao prepreku društvenoj stabilnosti i nastojao je da ga prevaziđe zagovarajući apsolutnu vlast. Drugi filozofi pokušali su da ostvarivanje

¹⁶ Mladenović 2019: 23.

¹⁷ *Ibid*: 26.

¹⁸ *Ibid*.

¹⁹ Chambers 2009: 349.

građanskog jedinstva pronađu u nekoj univerzalnoj racionalnosti ili u demokratskoj proceduri. Sve u svemu, iako nisu svi delili Hobsov stav da pluralizam predstavlja opasnost po društvenu stabilnost, čini se da je u klasičnim liberalnim teorijama postojala određena težnja da diverzitet ličnih uverenja i pogleda na svet na neki način, ili na nekom stepenu, bude prevaziđen. Nasuprot tome, u savremenim stanovištima društveni pluralizam, kao i neslaganje u pogledu određenih političkih, etičkih i drugih značajnih pitanja u njamanju ruku smatra se delom javne demokratske kulture.²⁰ Zbog toga, kako ćemo videti, ideja javnog uma u savremenoj literaturi nastoji da pokaže kako je moguće, upravo uzevši u obzir pretpostavku društvenog pluralizma, uspostaviti principe pravde liberalnog društva koji se zasnivaju na razlozima koji mogu biti prihvaćeni od strane svih.

U narednim poglavljima, dakle, proučavaćemo nastanak i razvitak ideje javnog uma kroz istoriju političke misli. Nastaću da sistematski izložim političke doktrine Hobsa, Rusoa, Kanta i Rolsa i da pokažem u kom smislu i na koji način su ovi filozofi u svojim političkim doktrinama odgovorili na zahteve javnog uma i doprineli njegovom savremenom liberalnom tumačenju. Pri tom ću ukazati na neke bitne razlike između pomenutih koncepcija, relevantne kritike i probleme koji se javljaju, kako u konkretnim teorijskim okvirima i istorijskim epohama, tako i u odnosu na savremeno tumačenje. Cilj koji se nadam da će biti ostvaren u ovoj disertaciji jeste stvaranje sistematske i koherentne slike o ideji javnog uma, finalizovan kroz savremena tumačenja, pretežno opisana u *Političkom liberalizmu* kod Džona Rolsa i povezanim spisima. Pokušaću da kritički preispitam u kojoj meri je zadržana sličnost između tradicionalnog istorijskog tumačenja i savremenog shvatanja zahteva javnog uma, kao i u kojoj meri javni um može odgovoriti na izazove

²⁰ *Ibid*: 351.

liberalnih političkih doktrina i aktuelno doprineti poboljšanju uređenju savremenih liberalnih društvenih zajednica.

1. Hobsova doktrina o javnom umu

Iako se dovodi u pitanje to da li Hobs bio predstavnik liberalne teorije, pobliže čitanje *Levijatana* pokazuje da Hobsova politička filozofija počinje nekim osnovnim liberalnim pretpostavkama. Prvo, prema Hobsu, ljudi su, još pre stupanja u državu *slobodni*, „da se sopstvenim moćima služe onako kako sami žele, za održanje sopstvene prirode, odnosno sopstvenog života, pa stoga i slobodni da čine sve ono što po svom rasuđivanju i razumu smatraju najpogodnijim sredstvom za tu svrhu.“²¹ Ovo Hobs naziva *ius naturale*, prirodnim pravom.²² Drugo, ljudi su po prirodi *jednaki*, u mentalnom i fizičkom smislu, i poseduju jednako pravo na ostvarivanje svojih ciljeva.²³ Otuda, prema Hobsu, i nastaje prvi uzrok konflikta i neslaganja između ljudi, te samim tim i problem za postizanje mira. Hobs prirodno stanje posmatra kao stanje rata. U njemu ljudi teže da ostvare svoje prirodno pravo služeći se sopstvenim sposobnostima, vođeni impulsima, strastima i željom za moći, dok na kraju ne završe u stanju opšte strepnje i neprijateljstva, a život im postaje „usamljenički, siromašan, opasan, skotski i kratak.“²⁴ Hobs izlaz iz ovakve situacije vidi u uspostavljanju apsolutističke vlasti kojoj ćemo predati svoje prirodno pravo, i ovo nam, štaviše, nalaže čuveni *lex naturalis*, prirodni zakon razuma.²⁵ Hobs, dakle, smatra da je najbolje da celokupnu vlast predamo suverenu koji će odlučivati u ime svih, jer je to

²¹ Hobs 2011: 117

²² Na ovom mestu Hobs takođe nudi i definiciju slobode, kao „odsustva spoljašnjih prepreka koje često mogu da oduzmu jedan deo čovekove moći da čini što bi hteo.“, *Ibid*: 117.

²³ „Priroda je ljude stvorila jednakim u pogledu telesnih i duhovnih sposobnosti, tako da, iako ponekad može da se naiđe na nekog čoveka koji je telesno očigledno jači, ili življeg duha od drugih, ipak, kad se sve zajedno uzme u račun, razlika između čoveka i čoveka nije tako velika da bi jedan čovek na osnovu te razlike mogao za sebe da zahteva ma kakvu korist na koju neki drugi ne bi mogao pretendovati isto tako kao i ovaj prvi. Jer, što se telesne snage tiče, i najslabiji ima dovoljno snage da ubije najjačeg, bilo pomoću potajnih mahinacija, bilo pomoću udruživanja s drugim koji se nalaze u istoj opasnosti kao i on.“ *Ibid*: 112-113.

²⁴ *Ibid*: 114

²⁵ Opšta forma prirodnog zakona glasi: „Čovek treba da teži za mirom sve dotle dok se nada da će ga postići, a kad ne može da ga dobije, da može tražiti i upotrebiti sva sredstva i sve koristi rata,“ a na njega se, za potrebe opravdanja stupanja u državu, nadovezuje drugi prirodni zakon koji nalaže da: „Ukoliko su i drugi spremni, ukoliko to smatramo potrebnim za mir i za svoju odbranu, da napustimo svoje pravo na sve stvari i da se zadovoljimo sa onoliko slobode prema drugim ljudima koliko smo i sami voljni da drugim ljudima protiv sebe priznamo.“ *Ibid*: 118.

jedini način da prevaziđemo konflikte svojstvene ljudskoj prirodi i stvorimo stabilno društvo.²⁶ Iako pod „suverenom“ Hobs ne podrazumeva da to mora biti vladavina jedne osobe, već se to uopšteno odnosi na državu kao telo koje ima kontrolu nad građanima i koje donosi zakone, što može predstavljati i skupštinu, takvom upravnom telu je ipak potrebno dati neograničenu moć, kako bi efikasno moglo da građanima nametne društvena pravila i osigura da ih se građani pridržavaju. Zbog toga, moćni suveren, budući da ima apsolutnu vlast, može slobodno odlučivati o ljudskim životima, koristiti silu, donositi zakone, kažnjavati, i tako dalje, a čitajući *Levijatana*, vidimo i da to često neće biti humani, prosvećeni despot, već će ponekad vladati surovo.²⁷ Zanimljivo je odmah na početku napomenuti da prema Hobsu u najgrubljem, ali doslednom smislu, javni um određuje suveren, i njegove odluke predstavljaju glas javnog uma.²⁸ Celokupno Hobsovo stanovište, kao što je dobro poznato, često je bivalo kritikovano, i mnogi savremeni interpretatori smatraju da Hobsovo shvatanje ljudske prirode, javnog uma i odnosa vlasti prema pojedincima u krajnjoj meri nije ni liberalno, ni konzistentno. U nastavku ćemo pažljivo proučiti Hobsovo razumevanje javnog uma i kako dolazi do ovog koncepta.

1.1. Hobsovo razumevanje javnog uma

Pre svega, Hobs ne poriče postojanje društvenog pluralizma. Naprotiv, on pluralizam smatra osnovnom psihološkom i društvenom činjenicom. Razilaženje kod ljudi u pogledu pitanja morala, politike, religije, društvenih odnosa, pa i istine, štaviše, sledi iz našeg prirodnog prava na održanje sopstvene prirode i života. Hobs ovu tendenciju ka rasuđivanju iz sopstvene perspektive

²⁶ *Ibid.*: 150

²⁷ O prirodi i granicama suverene vlasti videti: *Ibid.*: 152-159.

²⁸ Gaus 2012: 162

naziva *privatno rasuđivanje*.²⁹ Ne možemo, međutim, Hobsa smatrati pluralistom, i to se javno uočava u *Levijatanu* na mestima gde Hobs izražava negativan stav po pitanju upotrebe privatnog rasuđivanja u pogledu osporavanja državnih zakona, nazivajući ga „bolešću države“ u kojoj „je svaki pojedinac pozvan da izriče svoj sud o tome šta su dobre, a šta rđave radnje.“³⁰ Za razliku od savremenih liberalnih teoretičara koji pluralizam posmatraju kao pozitivnu društvenu činjenicu, Hobs smatra da pluralizam uzrokuje sukobe i da pluralističko društvo nikada neće biti stabilno i održivo. Zbog toga, prema Hobsu, privatno rasuđivanje samo vodi konfliktu i ne može predstavljati metod stvaranja političkih principa.³¹ Nasuprot privatnom rasuđivanju, javni um bi predstavljao vrstu rasuđivanja koje nije iz lične perspektive, već iz perspektive onoga što bi predstavljalo dobro za sve građane.

Problem razumevanja javnog uma kod Hobsa leži u tome što Hobs, mada koristi taj pojam, ne razvija temeljno njegovu koncepciju. Zbog toga je često potrebno dodatno tumačenje mesta u *Levijatanu* na kojima Hobs govori o tome kako usled društvenog pluralizma nastaje potreba za javnim umom. On kaže da budući da „razlog ma kog pojedinca, ni razlog ma kojeg broja ljudi ne znači izvesnost... stranke moraju sporazumno da potraže ispravan razlog, razlog nekog posrednika ili sudije, čijoj će se odluci obe prikloniti- a ako tako ne učine, onda će se ili zbog spora potući, ili će spor ostati nerešen usled odsustva razloga koji bi od prirode bio dat...“³² Ovaj pasus ukazuje na to da, prema Hobsu, mi kao pojedinci ne možemo doći do „ispravnog razloga“ ni na jedan drugi način, osim da dobrovoljno prihvatimo rasuđivanje nekog posrednika kao „ispravan razlog“, odnosno kao presudu o tome kako svi treba da postupamo. Zbog toga, suverenovo rasuđivanje

²⁹ Hobs 2011: 260.

³⁰ *Ibid*: 260.

³¹ Gaus 2012: 161.

³² Hobs 2011: 52.

treba da predstavlja rasuđivanje svih nas kao građana. Prema Gotijeu, Hobsovo shvatanje javnog uma može se najbolje razumeti kao rasuđivanje osobe koju smo dobrovoljno ovlastili da predstavlja javnog arbitra.³³ Ovako shvaćen javni um je, pritom, nužan kako bi se prevazišli sukobi koji nastaju kao posledica privatnog rasuđivanja. Kada govori o samom nastanku države, Hobs potkrepljuje ovaj stav navodeći da je jedini način da se uspostavi zajednička vlast taj da „svaki pojedinac potčini svoju volju volji nosioca zajedničke ličnosti, a *svoje rasuđivanje njegovom rasuđivanju*.“³⁴ Hobs smatra da je pojedincima jako teško da rasuđuju iz perspektive onoga što je dobro za sve, te nam, stoga, jedino preostaje da se svako odrekne svog privatnog rasuđivanja i ovlasti suverena da rasuđuje u ime svih. Kako Čembersova zapaža, ono što je Hobsa brinulo nije bila činjenica da ljudi imaju različita mišljenja o pitanjima politike, već to da, zbog različitih, često religijski obojenih stavova o pitanjima politike, nikada neće biti postignut mir u društvu i stabilnost države.³⁵ Hobs, štaviše, podsticanje na upotrebu privatnog rasuđivanja i religijsko nadahnuće navodi kao neke od glavnih razloga za slabljenje i raspad države:

„Po tom lažnom učenju, ljudi su skloni da se među sobom prepiru i da osporavaju zapovesti države, a zatim da ih slušaju ili ne slušaju, prema tome šta po svom privatnom rasuđivanju smatraju celishodnim, usled čega u državi nastaje razdor i država slabi,“³⁶ i: „I tako opet padamo u grešku da sebe smatramo pozvanim da budemo sudije o dobru i zlu, ili da takvim smatramo one privatne

³³ Gauthier 1995: 31.

³⁴ Hobs 2011: 150. Napomena: kurziv je dodat.

³⁵ Chambers 2009: 352. Čembersova na ovom mestu takođe ističe da su veliki uticaj na političku filozofiju Hobsa predstavljali građanski ratovi u Engleskoj koji su bili izraz sukoba između protestanata i katolika, kao i između Parlemanta i pristalica monarhije. Hobs je ovim razarajućim i tragičnim događajima bio lični svedok, što se ogleda i u njegovom stavu da je osnovna funkcija vlasti obezbeđivanje mira i sprečavanje unutrašnjih sukoba. Hobs je posebno nastojao da opovrgne verovanje da je pravdanje političkih odluka iz perspektive određene religiozne doktrine opravdano, budući da bi takvo opravdanje bilo nestabilno i neprihvatljivo iz perspektive individua koji delaju prema sopstvenim uverenjima koja mogu biti drugačija.

³⁶ Hobs 2011: 261.

ljude koji sami za sebe drže da su natprirodno nadahnuti, što bi dovelo do raspadanja svake građanske vladavine...”³⁷

U vezi sa pluralizmom postoji još jedan problem, a to je interpretacija božanskih, prirodnih zakona. Ljudi prema Hobsu, ustvari, uopšte i nemaju zadatak da prevazilaženjem različitosti ili dogovorom dođu do nekakvih idealnih zakona. Takvi zakoni već postoje, to su prirodni zakoni i oni su „nepromenljivi i večni“, a „poznavanje tih zakona predstavlja istinsku moralnu filozofiju.“³⁸ Hobs ponekad govori i o *prirodnom razumu*, kao sposobnosti neposrednog tumačenja prirodnih zakona.³⁹ Načelno gledano, ukoliko bismo po ugledu na prirodne zakone napravili državne zakone, dobili bismo stabilno i dobro društvo.⁴⁰ Zašto nam je, onda, u stvarnosti teško da to postignemo? Razlog tome je, već smo pomenuli, što prilikom tumačenja prirodnih zakona kao pojedinci nismo sposobni da koristimo nepristrasni „prirodni razum“, već se oslanjamo na naše privatno rasuđivanje, koje je, mada načelno racionalno, takođe obojeno ličnim interesima, stavovima i emocijama, i samim tim pogrešivo i vodi iracionalnim težnjama da svoje gledište nametnemo drugima.

Hobs to ilustruje na nekoliko mesta u *Levijatanu*:

„A kad ljudi koji misle da su pametniji od svih drugih galame i zahtevaju ispravan razlog kao da su sudije, oni, u stvari, ne traže ništa drugo do da se o stvarima ne odlučuje po razlogu bilo kojih drugih ljudi, već samo po njihovom sopstvenom (...) Jer ništa drugo ne čine oni koji žele da

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid*: 139.

³⁹ *Ibid*: 225.

⁴⁰ Hobs pravi listu od devetnaest prirodnih zakona u XIV i XV poglavlju *Levijatana*. *Ibid*: 117-141.

svaka njihova strast, kad njima zagospodari, bude primljena kao ispravan razlog: zahtevajući ispravan razlog, oni, u stvari, odaju odsustvo takvog razloga.“⁴¹

„U svakom predmetu razmišljanja i najsposobniji, najpravičniji i najvičniji ljudi mogu da se prevare i izvedu pogrešne zaključke. Nije to samo stoga što i sam razlog nije uvek ispravan razlog, nego, ni razlog bilo kog pojedinca, ni razlog ma kog broja ljudi, ne znači izvesnost, kao što ni neki račun nije nije dobro sabran samo zato što ga je jednodušno odobrio veliki broj ljudi. Stoga, stranke moraju sporazumno da potraže ispravan razlog, razlog nekog posrednika ili sudije, čijoj će se odluci obe prikloniti.“⁴²

Prema Hobsu, nijedan zakon ili princip neće sam po sebi rešiti konflikt koji nastaje usled različitosti privatnog rasuđivanja. Jedini izlaz iz ove situacije je odrediti neposrednog arbitra- nekoga ko će biti u stanju da da konačni sud u pogledu međusobnih sporova.⁴³ Taj sudija je suveren- neko ko je u stanju da odredi javni um, odnosno da pruži efikasnu i nepristrasnu interpretaciju prirodnih zakona, kao što se uočava u narednom pasusu:

„Svi zakoni, pisani ili nepisani, potrebuju tumačenje. Nepisani prirodni zakon, iako je lako shvatljiv onome ko bez pristrasnosti i strasti upotrebi svoj prirodni razum, te zato nema nikakvog izvinjenja za one koji ga vređaju, ipak, kad se ima u vidu da je veoma malo ljudi, a možda ih i nema, koji u nekim slučajevima nisu zaslepljeni samoljubljem ili nekakvom drugom strasti, postaje od svih zakona najnejasniji, pa zato potrebuje u najvećoj meri sposobne tumače.“⁴⁴

⁴¹ *Ibid*: 52.

⁴² *Ibid*.

⁴³ *Ibid*.

⁴⁴ *Ibid*: 225.

Sposobnog tumača prirodnog zakona bi, u ovom slučaju, predstavljao suveren, budući da jedino on ima apsolutnu moć da prekine individualne sporove i nametne jedinstvena pravila ponašanja.

Prema Gausu, nit Hobsovog rasuđivanja može se iskazati na sledeći način: budući da nikada nećemo moći da postignemo dogovor u pogledu toga kakva društvena načela su najbolja, način da prevaziđemo ovaj konflikt je u tome da svoju moć odlučivanja predamo u ruke „nepistrasnog sudije“, odnosno suverena, koji će odlučivati u ime svih i kreirati javni um- javna pravila o tome kako treba da se ponašamo.⁴⁵ Takođe, budući da su sva privatna rasuđivanja potencijalna pretnja po stabilnost društva, Hobs suverenu mora dati apsolutnu moć kako bi efikasno uslovio građane na poštovanje tih pravila. Javni um je um suverena, i sve što suveren odredi kao javni um- jeste javni um, bez mogućnosti da se dovede u pitanje.⁴⁶

Osnovni problem ovakvog stanovišta lako je uočiti: kako da uopšte znamo da suverenovi proglasi predstavljaju verodostojno tumačenje prirodnih zakona? Budući da je svačije privatno rasuđivanje pogrešivo, a u isto vreme, upotreba privatnog rasuđivanja i dovođenje u pitanje verodostojnosti vladarevog tumačenja predstavlja upravo problem koji javni um nastoji da prevaziđe, stiče se utisak da je Hobsovo objašnjenje javnog uma cirkularno. Možda najveći problem u Hobsovoj filozofiji ne predstavlja njegovo uviđanje da upotreba privatnog rasuđivanja vodi neslaganju, jer, ova pretpostavka prisutna je i u savremenim liberalnim teorijama i gotovo se ne dovodi u pitanje. Problematičan je zaključak da se, usled toga, moramo pokoriti rasuđivanju suverena i njegove proglase nepobitno prihvatiti kao javni um. Iz ovoga se prirodno pojavljuje pitanje zašto je Hobs uopšte nastojao da uvede koncept javnog uma, ukoliko već imamo

⁴⁵ Gaus 2012: 162-163.

⁴⁶ *Ibid*: 164-165.

legitimnog, apsolutnog suverena, i njegove proglase moramo bezuslovno poštovati? Smatram da je za odgovor na ovo pitanje potrebno razmotriti nekoliko mogućih interpretacija Hobsovog stanovišta.

1.2. Interpretacije Hobsovog određenja javnog uma

Postoji nekoliko načina na koji su savremeni interpretatori pokušali da analiziraju i objasne Hobsovo stanovište o javnom umu.

Prva interpretacija koju ćemo razmotriti jeste da javni um nastaje kao *modus vivendi*. Prema Gausovom objašnjenju, *modus vivendi* najbolje je shvatiti kao neku vrstu kompromisa.⁴⁷ Argument, ukratko, glasi ovako:

Suočeni sa sukobljenim stavovima i interesima u pogledu političkih pitanja, među građanima se stvara neslaganje i konflikt. Svaka strana teži da ostvari najveću korist za sebe. Tome, međutim, teže i svi drugi. Budući da trajno stanje konflikta nije u interesu nijednoj strani, građani pristaju na kompromisno rešenje: iznose predlog koje će drugi imati barem minimalno razloga da prihvate i koji će svima doneti barem minimalnu korist. Da bi kompromis bio moguć, dalje, mora se takođe pretpostaviti da građani imaju barem neke zajedničke interese i ciljeve, kao što je društvena stabilnost i lična sigurnost. Primer ovakvog rasuđivanja bi predstavljao odnos između prodavca i kupca: kupac ima maksimalnu sumu novca koju je spreman da ponudi za neki proizvod. Prodavac, takođe, ima minimalnu sumu za koju je spreman da taj proizvod proda. Kompromis

⁴⁷ *Modus vivendi* obično predstavlja izraz iz međunarodne politike koji opisuje situaciju u kojoj države sa sukobljenim interesima postižu kompromis. Krajnji rezultat kompromisa zavisi od složenosti situacije, moći i uticaja koje države imaju jedna prema drugoj, međutim, uslov je da svaka strana dobije bar minimum i da nijedna ne gubi. Gaus 2012: 58.

predstavlja dogovor o konačnoj ceni proizvoda, ali on je moguć samo ukoliko je minimalna cena za koju je prodavac spreman da proda proizvod u skladu sa interesom kupca, odnosno, ne prelazi maksimalnu sumu koju je kupac spreman da ponudi.⁴⁸ U tom smislu, *modus vivendi* kod Hobsa predstavljao bi kompromis između zaraćenih strana: mada svi teže da nametnu stavove proistekle iz njihovog privatnog rasuđivanja, građani, uviđajući da time niko neće profitirati, pristaju na to da svoju slobodu i odluke predaju u ruke suverena da kreira javni um, koji će građanima obezbediti minimalni dobitak, odnosno osnovnu društvenu stabilnost i sigurnost kojoj svi teže. Ovo, naravno, ne predstavlja idealno rešenje, ali, budući da je alternativa neprestanog sukoba i rata još gora opcija, naše racionalno rasuđivanje nas navodi na ovaj čin.⁴⁹ Važno je napomenuti da su, prema Gausu, ovde ključne dve pretpostavke: (1) da ljudi najviše od svega teže sopstvenom samoočuvanju i sigurnosti, i (2) da su ljudi u stanju da racionalno uvide da niko neće pobediti u sukobu.⁵⁰ Iz toga, mada rasuđujući na osnovu liberalnih pretpostavki, dolazimo do racionalnog zaključka da je za nas najbolje da živimo u neliberalnom društvenom uređenju.

Da li na osnovu ovih argumenata možemo reći da za Hobsa javni um predstavlja *modus vivendi*? Gaus izvodi zaključak da ne možemo, na osnovu jednog važnog zapažanja: Prema Hobsu, društvena stabilnost i mir ne mogu biti uspostavljeni putem kompromisa, i to je jedan od najvažnijih zaključaka do kojih Hobs dolazi u svojoj političkoj filozofiji. Prvi razlog je što bi svaki kompromis za građane uvek bio relativnog karaktera, i samim tim podložan promenama usled spleta okolnosti, odnosa moći, ili uticaja privatnog rasuđivanja. Drugi, i još važniji razlog koji smo već pomenuli, leži u tome što je Hobs smatrao da problem koji kolektivno treba da rešimo nije činjenične prirode, jer prirodni zakoni već postoje, već normativne i tiče se pravde- da li je

⁴⁸ *Ibid*: 58.

⁴⁹ *Ibid*: 60.

⁵⁰ *Ibid*: 61.

određeno postupanje u skladu sa, ili protiv prirodnih zakona- a upravo u tom pogledu kao pojedinci nismo sposobni da napravimo kompromis, već nam je potreban neko ko će doneti konačnu presudu u pogledu tumačenja prirodnih zakona.⁵¹

Pretpostavimo stoga da, umesto da svi koristimo svoje privatno rasuđivanje u pokušaju interpretacije prirodnih zakona i time završimo u međusobnom konfliktu, sve predamo u ruke jedne osobe čije će rasuđivanje predstavljati javni um za nas. Tako dolazimo do druge interpretacije Hobsovog javnog uma kao „javne osobe“. Dejvid Gotije ovo objašnjava na sledeći način: „Individualni princip deliberacije, prema kojem svaka osoba odlučuje i promišlja za sebe ono šta je najrazumnije da uradi, potiskuje se kolektivnim principom, prema kojem jedna osoba odlučuje šta je svima razumno da urade.“⁵² Nakon ovog inicijalnog čina deliberacije, kako Gotije dalje objašnjava, građani sva buduća promišljanja u pogledu toga šta je dobro za sve prepuštaju arbitru, kako ne bi došlo do sukoba privatnog rasuđivanja.⁵³ Ova interpretacija se, barem na prvi pogled, direktno suočava sa pitanjem koje smo ranije postavili u ovom radu: ukoliko je svačije privatno rasuđivanje pogrešivo, kako možemo opravdano prepustiti rasuđivanje suverenu čije rasuđivanje takođe može biti pogrešno? Majkl Ridž smatra da odgovor leži u tome što, prema Hobsu, pogrešivost uopšte nije najveći problem koji javni um nastoji da prevaziđe. Kako kaže: „Hobs je smatrao da, čak i da su individue nepogrešive, sukobi bi i dalje postojali i nijedan jedini privatni um ne bi mogao da ih prevaziđe. Prema tome, ono što Hobs sugerise jeste da ljudi, čak i jedna ista osoba, može da vremenom menja stavove u pogledu toga šta je dobro i loše, i to predstavlja izvor konflikta.“⁵⁴ S druge strane, suverenovo rasuđivanje predstavlja javni um jer smo

⁵¹ *Ibid*: 63-64.

⁵² Gauthier 1995: 25.

⁵³ *Ibid*: 26.

⁵⁴ Ridge 1998: 544.

ga mi time ovlastili, bez obzira na to da li je pravičan, da li izražava ispravnu interpretaciju prirodnih zakona, ili ne. Iako naizgled efikasno rešenje, čini mi se da nas Hobsova teorija o javnom umu ovom dodatnom interpretacijom samo, u najmanju ruku, stavlja u još nezgodniju epistemološku poziciju, dok pritom ne rešava jasno problem samovolje. Ona podrazumeva da odbacimo sopstveno privatno rasuđivanje i, umesto toga, okrenemo “javnom” rasuđivanju vladara koje za nas treba da predstavlja razložno rasuđivanje. Podsetimo se da javni um uopšteno teži da odgovori na pitanje kako je moguće napraviti osnovu zajedničkog života i racionalno prevazići neslaganje uprkos različitosti. Prema interpretaciji javnog uma kao “javne osobe”, odgovor glasi da moramo da prihvatimo rasuđivanje arbitra koji kao kolektivno telo rasuđuje u ime svih, međutim, da li to implicira da proglase javnog uma, koji lako mogu predstavljati samovolju vladara, moramo bezuslovno prihvatiti kao razložne za sve nas?

Prema rečima Simon Čembers potrebno je da „ljudi razložno uvide da moraju da odustanu od svog privatnog rasuđivanja kako bi se uspostavio neutralni standard ispravnog i pogrešnog, dobrog i lošeg, na osnovu kojeg će svi uskladiti ponašanje. Ovo će se ostvariti samo ako se svi zajedno odreknu svog privatnog rasuđivanja i predaju ga u ruke nekome trećem.“⁵⁵ Možemo reći da Hobs nije mislio da rešenje konflikta leži u prepuštanju samovolji jedne osobe, već da nam je ta „javna“ osoba potrebna kako bi u društvu uspostavio pravila ponašanja koja za cilj imaju zajedničko dobro. Iako potiču od jedne osobe, razlozi te osobe nisu privatni, već bi trebalo da predstavljaju razloge svih nas kao građana. Stoga, javni um koji kreira suveren ne predstavlja samovolju, već se ogleda u dobrim i stabilnim zakonima i garanciji da će ih se svi pridržavati. Postavlja se pitanje zašto onda ne bismo, umesto da odredimo javnu osobu koja uspostavlja principe javnog uma i ima neograničenu vlast koju ne možemo kontrolisati, niti dovesti u pitanje,

⁵⁵ Chambers 2009: 353.

prosto odredili javni princip pravde koji bi u isto vreme mogao da odredi i prirodu vlasti, i njene granice. Prednost ovakvog pristupa bi bila u tome što bismo na taj način mogli da imamo jasniji uvid u to da li „javna osoba“ donosi zakone koji su u skladu sa javnim dobrom, i ujedno bismo smanjili „rizik od stvaranja čudovišta“ neograničene vlasti, kako ga Gotije naziva.⁵⁶ Pojedini autori su, stoga, razmotrili pitanje da li javni um kod Hobsa može da se odredi javnim principom pravde koji bi bio primaran u odnosu na suverena.⁵⁷

Primeru radi, insistiranje da suveren bude taj koji određuje javni um, Čambersova uočava, leži u tome što Hobs nije verovao da ijedna pojedinačna osoba može da rasuđuje iz javne perspektive, odnosno iz perspektive onoga šta je dobro i ispravno za sve.⁵⁸ Budući da nemamo drugu alternativu, odnosno ne posedujemo rasuđivanje koje nas prirodno može dosvesti do ispravne interpretacije prirodnih zakona, Hobs određuje državu kao konačnog arbitra u pogledu uspostavljanja opšteg dobra za zajednicu. Zato moćni *Levijatan* ne predstavlja samovolju jednog čoveka, već državu i zakone zasnovane na opštem dobru. Zaista, na mnogim mestima kod Hobsa mogu se pronaći argumenti koji govore u prilog upravo ovoj tvrdnji. Na primer, u 17. poglavlju *Levijatana*, Hobs piše da je ljudima „potrebna zajednička vlast koja će ih držati u poslušnosti i upravljati njihove živote prema opštem dobru... koja može biti sposobna da ljude brani od zavojevača spolja i od povreda koje jedni drugima nanose i da ih obezbedi tako da svojom marljivošću i plodovima zemlje mogu da se ishrane i da zadovoljno žive.“⁵⁹ Takođe, prema Ivisonu, pogrešna je pretpostavka da mi *predajemo* svoje živote i odlučivanje u ruke vladara, već mu dajemo *ovlašćenje* vladaru da predstavlja naše interese i da stvara zakone iz perspektive onoga

⁵⁶ Gauthier 1995: 37.

⁵⁷ Ridge 1998: 551.

⁵⁸ Chambers 2009: 354.

⁵⁹ Hobs 2011: 150.

što je dobro za svakog pojedinca.⁶⁰ I sam Hobs kaže da je uloga suverena „donošenje i održavanje dobrih zakona“, „staranje o bezbednosti naroda“, kao i da „se pod bezbednošću ne misli samo na golo održanje života, nego i ostala životna zadovoljstva koja svaki pojedinac sebi pribavlja, bez opasnosti ili štete po državu.“⁶¹ Zbog toga, zaključuje Ivison, Hobs smatra da stvaranje skupa osnovnih moralnih i društvenih principa koji bi svim građanima bili prihvatljivi jeste najvažnija uloga države i javnog uma. Ono što je što je prema Ivisonu pogrešno, jeste samo zaključak koji Hobs izvodi, da je neograničena državna vlast jedini način da se ovo efikasno sprovede.⁶² Smatram da Hobs, međutim, ne može da izbegne ovaj zaključak, i zbog toga ujedno ne može dozvoliti da javni um bude određen skupom principa koji su nezavisni od volje suverena.

Kako bismo to najbolje razumeli, vratimo se još jednom na osnovnu Hobsovu pretpostavku, da sami građani nikada ne mogu da postignu dogovor oko adekvatne interpretacije prirodnih zakona, što bi se, recimo, odnosilo na sadržaj ustava ili građanskih zakona. Zbog toga nam je potreban interpretator, odnosno suveren. Ali, ako bismo iznad suverena postavili nekakav princip pravde, to bi vodilo potrebi za nekim novim interpretatorom, onim koji će, sada, interpretirati te nove principe pravde, i tako dalje. Hobs je bio svestan ove opasnosti od regresa, te stoga piše: „Ta zablude, zato što stavlja zakone iznad suverena, stavlja iznad njega i jednog sudiju, i jednu vlast koja će ga kažnjavati. A to znači stvoriti jednog novog suverena, pa za tim iz istog razloga trećeg, da bi kažnjavao onog drugog, i tako neprekidno bez kraja, sve dok ne dođe do zbrke u državi i do njenog raspada.“⁶³ Ridž smatra da se Hobsovo zalaganje za apsolutnu vlast suverena suštinski zasniva na ovom argumentu i da je, prema tome, jedini način da javni um izrazi skup

⁶⁰ Ivison 1997: 136.

⁶¹ Hobs 2011: 269.

⁶² „Hobbes’s presentation on the contours and problem of public reason is valuable, but his solution is obviously more problematic. The world is not so normatively disenchanted that unlimited and undivided government is the only solution to profound political disagreement.“ Ivison 1997: 136.

⁶³ Hobs 2011: 262.

pravila, ideju ili princip pravde, taj da bude proglašen od strane apsolutnog suverena. Iz istog razloga, ukoliko bi moć suverena bila ograničena, ona bi morala biti ograničena još nekom višom instancom, koju bismo isto morali da ograničimo, i to bi takođe vodilo beskonačnom regresu.⁶⁴ Zbog toga, čini se da Hobs nikako ne može dozvoliti da javni um bude određen skupom principa, već jedino može da ga odredi suveren, koji mora imati apsolutnu vlast. Smatram, međutim, da to ne predstavlja povoljan zaključak za Hobsa, već pokazuje da Hobs ne može da konceptu javnog uma da pristupi iz liberalne pozicije, niti može da izbegne opasnost od „stvaranja čudovišta“, zato što građanima ne ostavlja nikakvu mogućnost naknadnog osporavanja javnog uma.

U skladu sa rečenim, Hobs jedino rešenje konflikta nastalog zbog privatne upotrebe uma pronalazi u tome da se svi složimo da prepustimo suverenu da odlučuje u ime svih, odnosno da kreira javni um za nas. Ovim se, međutim, Hobs nalazi pred dilemom: da li da suverenu dopusti neograničenu vlast, ili da je ograniči. Ukoliko je ograniči, Hobs uviđa da time gubi koherentnost sopstvenog stanovišta i otvara niz novih problema, kao što je ponovna opasnost od konflikta, društvena nestabilnost ili problem regresa u interpretaciji. Zbog toga, Hobs mora ostati dosledan zagovaranju apsolutne vlasti i odustati od liberalnog shvatanja javnog uma. Javni um, kao um koji bi trebalo da pretpostavlja rasuđivanje iz perspektive onoga što je dobro za sve građane, mora, dakle, ostati pod cenzurom „javne osobe“. To, međutim, implicira da Hobs ne može do kraja da prevaziđe paradoks sa kojim je suočen, odnosno ne može pokazati kako javni um suštinski predstavlja nešto više od privatnog rasuđivanja i samovolje vladara. Stoga, kako Ridž zaključuje, ako javni um stavimo u ruke javne osobe, koja se „na kraju krajeva ipak oslanja na sopstveno privatno rasuđivanje, ma koliko se pravili da je drugačije, ovlašćenje takve osobe ne čini se racionalnim. A ukoliko ne bi bilo racionalno ovlastiti takvu javnu osobu, čini se da celokupni

⁶⁴ Ridge 1998: 554-555.

argument o prirodnom stanju ne vodi zaključku kojem bi trebalo da vodi; on ne pruža racionalno objašnjenje toga kako javna osoba kojoj smo dali ovlašćenje i legitimitet obavlja svoju ulogu za koju smo je ovlastili.“⁶⁵

1.3. Prigovor Hobsovom stanovištu iz demokratske perspektive

U ovom odeljku ukazaćemo na jedan od najvažnijih prigovora Hobsovoj doktrini o javnom umu, koja se odnosi na zaključak do kojeg je Hobs došao, a to je da javni um ne može biti ostvaren demokratskom procedurom, već da je jedini način da se sukobi nastali kao posledica privatnog rasuđivanja građana prevaziđu nalazi u apsolutnoj vlasti. Nasuprot tome, zagovornici demokratije, poput Rusoa, kako ćemo pokazati u narednom poglavlju, tvrdili bi da je upravo određeni vid demokratske procedure, u kojoj svi građani mogu da imaju učešće, ono što daje vrednost i omogućuje formiranje javnog uma, kao onoga što predstavlja javno rasuđivanje svih građana. Da bi ovaj prigovor postao potpuno jasan, pre nego što izložimo suštinu same kritike, prvo ćemo se osvrnuti ukratko na argumente koji su Hobsa naveli na suprotan zaključak.

Kao što smo u ranijim odeljcima pokazali, Hobs je uočio da je glavni izvor ovih međusobnih sukoba, pa samim tim i problema društvene nestabilnosti, neslaganje koje proizilazi iz privatnog rasuđivanja građana. Hobs je smatrao da je takvo neslaganje kao deo ljudske prirode duboko i nepremostivo, ali je takođe i rezultat tretiranja ljudi kao slobodnih, jednakih racionalnih bića među kojima se ničije rasuđivanje ne može posmatrati superiornijim u odnosu na druge ili mu se prepisati neki prirodno povlašćeni položaj. Iz ovoga, međutim, možemo postaviti nekoliko pitanja. Prvo, ukoliko sve ljude posmatramo kao jednako sposobne za racionalno prosuđivanje, ne

⁶⁵ *Ibid*: 559-560.

čini li to pronalaženje razloga oko kojih bi se svi mogli usaglasiti mogućim, barem na nekom nivou? Zašto bismo pretpostavili da bi privatno rasuđivanje nužno vodilo konfliktu, a ne nekoj vrsti sličnih uvida o opštem dobru, na primer putem javne deliberacije? Drugo, čak i da pretpostavimo da je Hobs bio u pravu, da nam je potrebna efikasna vlast, odnosno neutralne političke institucije kako bismo prevazišli neslaganja na privatnom nivou, zašto je Hobs rešenje ovih sporova video u apsolutnoj vlasti, a ne u demokratiji?

U vezi sa prvim pitanjem, važno je preispitati koji su, u svetlu Hobsove filozofije, uzroci koji onemogućuju postizanje ove vrste sveopšte saglasnosti. Prvo, svakako možemo reći da bi se, prema Hobsu, jedan od razloga prosto nalazio u ljudskoj prirodi. Ako pretpostavimo psihološki egoizam, to jest da su ljudi sebični i skloni težnji ka ličnim interesima, samim tim oni neće biti skloni da naprave bilo kakve kompromise zarad opšteg dobra, niti će biti voljni da pristupe takvoj vrsti javne deliberacije, osim ako im to ne ide u korist. Drugo, možemo se prosto pozvati na činjenicu pluralizma. Hobs je smatrao da neslaganja u našem privatnom rasuđivanju nastaju, ne samo usled psihološkog egoizma, već i kao posledica različitih pogleda na svet, društvenih okolnosti, religioznih i moralnih uverenja, obrazovanja, životnog iskustva, i tako dalje.⁶⁶ Sve ovo, međutim, ne predstavlja dovoljno jake argumente da zaključimo da u našem političkom životu ne postoji nijedno polje u kojem je moguće pronaći zajedničke razloge koje svi kao građani delimo. Lojdova, na primer, iznosi sledeće zapažanje: „Iako nam naše iskustvo potvrđuje Hobsov prikaz neslaganja u privatnim rasuđivanjima, možemo pomisliti da Hobs preuveličava stepen naših neslaganja.“⁶⁷ To se posebno ogleda u određivanju najviših političkih načela, koje je, ujedno i najvažnije pitanje u pogledu javnog uma. Zašto Hobs smatra da ne bismo mogli da se, polazeći od

⁶⁶ Lloyd 2018: 86.

⁶⁷ *Ibid.*

privatnih rasuđivanja, složimo u pogledu nekih osnovnih načela pravde i uređenja društvenog života, pogotovo na osnovu prirodnih zakona koji, prema Hobsu, potiču iz ljudskog razuma i svaka racionalna osoba je u stanju da ih uvidi? Zapravo, smatra Lojdova, tako nešto kod Hobsa jeste moguće, ali samo u već postojećem i uređenom društvu.⁶⁸ Naime, kako je ranije objašnjeno, Hobs izvor neslaganja u pogledu prirodnih zakona nije video u samim zakonima, već u njihovoj interpretaciji. Interpretacija prirodnih zakona prema Hobsu moguća je jedino u svetlu privatnih rasuđivanja, a to znači da je podložna arbitrarnim tumačenjima. Samim tim, jedini način da se spreči ovo proizvoljno tumačenje prirodnih zakona i posledične nesuglasice, nalazi se u „vlasti koja uslovljava konsenzus privatnih rasuđivanja u pogledu najvećih i najvažnijih pitanja.“⁶⁹

Nije jasno, međutim, zašto bismo iz toga morali da izvedemo Hobsov zaključak da takva politička vlast mora biti apsolutna i nepodeljena, odnosno da je nemoguće kreirati javni um na demokratskim osnovama. Podsetimo se, Hobs je je smatrao da jedino suveren mora biti taj koji će u ime svih određivati javni um. Prema Hobsu, taj zaključak sledio je na osnovu nekoliko pretpostavki. Jedna je, kao što je pomenuto, mogućnost regresa. Ukoliko nemamo vrhovnog arbitra u sporovima, uvek je moguće zamisliti nekog dodatnog interpretatora, pa samim tim sporovi nikada ne mogu biti okončani, i time bi se ugrozila društvena stabilnost. Zbog toga nam je potreban suveren kao konačni sudija i kao telo koje donosi proglase koje drugi treba da tretiraju kao javni um. Ali zašto ne bismo mogli pretpostaviti da bi suverenitet mogao počivati na celokupnom narodu? Zašto, prema Hobsu, narod ne bi mogao biti taj koji će kreirati javni um? Da bismo razumeli zašto je Hobs smatrao da je to neostvarivo, prvo moramo uočiti šta ideja javnog uma suštinski podrazumeva, a to je da je moguće pronaći one razloge koje svi, kao građani jednog

⁶⁸ *Ibid*: 87.

⁶⁹ *Ibid*.

društva, delimo. Ukratko, Hobs je smatrao da bi u demokratskom društvu bilo nemoguće pronaći takav skup razloga, zbog toga što nikada ne bismo mogli da se distanciramo od svog privatnog rasuđivanja, i uvek bi se javljali sporovi i neslaganje.⁷⁰ Nasuprot tome, postojanje apsolutnog suverena, prema Hobsu ne samo da čini mogućim konačno prevazilaženje sporova nastalih kao posledica neslaganja u privatnom rasuđivanju, već, prema Lojdovoj, može da umanji čak i samo neslaganje među građanima.⁷¹ Kako Lojdova zapaža, „Hobs je uočio da to *šta* neko veruje često predstavlja samo funkciju toga *kome* veruje... Ako bismo svi odredili jedan jedini izvor autoriteta, polje našeg neslaganja prilikom rasuđivanja bilo bi drastično uže, zbog toga što bi takav autoritet ne samo odražavao, već i uslovljavao konsenzus u nešem prosuđivanju.“⁷² Javni um koji kreira suveren će se smatrati javnim zbog toga što „svi razlozi koje suveren predstavi biti tretirani kao opravdani.“⁷³ U tom pogledu, Hobsovo rešenje u vidu apsolutnog suverena je efikasno i kontroverzno, zbog toga što, kako Lojdova zaključuje, pokazuje da javni um kao um svih građana može biti shvaćen u čisto proceduralom smislu: „Kada građani nude jedni drugima razloge za prihvatanje nekog određenog zakona, ti razlozi su isti i čisto proceduralni.“⁷⁴ Zapravo, možemo reći da, prema Hobsu, razlozi koje svi kao građani delimo predstavljaju upravo razloge da na ovaj način prepustimo svoje privatno rasuđivanje suverenu, zbog toga što, „Na bazičnom nivou opravdanja političkog poretka, ili oblika vlasti, Hobs želi da pokaže da svaka osoba ima svoje dovoljne razloge da prihvati da prepusti svoje privatno rasuđivanje javnom političkom autoritetu.“⁷⁵

Ono što je takođe značajno za ovo pitanje jeste uvid Lojdove da je Hobs suštinski pokazao da postoje dva pitanja u vezi sa time da li se neka doktrina može smatrati doktrinom o javnom

⁷⁰ Gaus 2013: 166.

⁷¹ Lloyd 2018: 101.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*: 102.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*: 102-103.

umu, koja nisu nužno povezana. Prvo je pitanje „Da li zahteva pozivanje na javni um u opravdanju sveobuhvatnog političkog okvira ili predloženi oblik vlasti?“⁷⁶ i drugo, „Da li od političkih aktera unutar opravdanog političkog sistema zahteva pozivanje na javni um u političkoj deliberaciji?“⁷⁷ Hobs je pokazao kako ideja javnog uma ne mora nužno biti povezana sa idejom demokratskog učešća građana.

Zagovornici demokratije, s druge strane, nastoje da pokažu kako upravo postoji značajna veza između demokratskog procesa i javnog opravdanja političkih odluka. Važan doprinos razvijanju ove ideje ostvario je upravo Ruso, kojim ćemo se baviti u narednom poglavlju. Hobs je smatrao kako bi demokratska procedura nužno vodila konfliktu nastalom kao posledica privatnog rasuđivanja, međutim, postoji način da se ova implikacija izbegne. Kako ćemo pokazati kada budemo analizirali Rusoovo razlikovanje opšte volje i volje svih, Ruso je takođe uvideo da puka demokratska procedura ne može zadovoljiti kriterijume javnog uma u smislu pozivanja na razloge koje svi kao građani delimo, zbog toga što bi ona vodila samo pukom zbiru pojedinačnih interesa i predstavljala bi odluku većine. Uz to, takva procedura bi vodila stvaranju frakcija i time ne bi predstajala zadovoljavajuće rešenje Hobsovog izazova društvene stabilnosti. Zbog toga, Ruso je zagovarao ideju da, kada se radi o odlučivanju o opštem dobru zajednice, građani moraju pristupiti političkoj debati uz različita proceduralna ograničenja i uslove, tako da bi odluke koje se donesu kroz demokratsku proceduru bile u skladu sa kriterijumima javnog uma. Ruso je smatrao da bi, uz takvo poboljšanje samog demokratskog procesa, ljudi bili u stanju da se u političkoj deliberaciji distanciraju od pozivanja na razloge zasnovane na pojedinačnim interesima, i mogli bi da javno prosuđuju o najvažnijim političkim pitanjima, kako bi se što adekvatnije približili sadržaju onoga

⁷⁶ *Ibid*: 84.

⁷⁷ *Ibid*.

što predstavlja opšte dobro. Za Rusoa opšte dobro zajednice postoji objektivno i izraženo je kroz opštu volju. U sličnom smislu, Hobs je prirodne zakone smatrao objektivnim i univerzalno važećim. Možemo reći da je kod obojice filozofa glavno pitanje bilo kako bi građani mogli da ga uvide i omoguće javno političko opravdanje. Smatram da je Hobsov propust u tome što nije uvideo da pojedinci mogu biti sposobni za rasuđivanje iz javne perspektive, odnosno bi distanciranje od privatnog rasuđivanja bilo moguće ostvariti kroz određeni vid deliberativne demokratske procedure.

1.4. Zaključak

U ovom poglavlju bavila sam se analizom ideje javnog uma u Hobsovoj političkoj filozofiji. Nastojala sam da što jasnije objasnim Hobsovo razumevanje javnog uma, nudeći pritom nekoliko interpretacija ovog stanovišta. Cilj ovog poglavlja bio je da pokažem koji argumenti kod Hobsa ukazuju da javni um predstavlja koncept koji igra značajnu ulogu u uspostavljanju političkih principa u društvu, kao i na koji način se suočava sa nekim osnovnim problemima liberalne političke teorije. Pokazala sam da je glavni problem koji Hobs nastoji da prevaziđe u svojoj političkoj doktrini jaz između privatnog rasuđivanja građana i javnog uma. Polazeći od nekih osnovnih pretpostavki u pogledu ljudske prirode, racionalnosti i konflikta nastalog zbog upotrebe privatnog rasuđivanja, Hobs dolazi do zaključka da javni um, kao rasuđivanje koje predstavlja rasuđivanje svih građana, može biti ostvareno jedino ukoliko svoje privatno rasuđivanje u potpunosti predamo u ruke suverena, i njegovo rasuđivanje prihvatimo kao sopstveno. Nastojala sam da ovakvo shvatanje javnog uma interpretiram na nekoliko načina i u završnom delu rada ukazala sam na niz problema sa kojima se Hobsovo stanovište o javnom umu suočava, kao i načinima na koje Hobs može odgovoriti na kritike. Moj zaključak je glasio da Hobsovo shvatanje

javnog uma koje treba da predstavlja zajedničko rasuđivanje svih građana, ne može u potpunosti predstavljati koherentno stanovište. U prilog ovoj tvrdnji, nastojala sam da pokažem da Hobs ne može izbeći zaključak da suverenova moć mora biti neograničena, a samim tim ne može ni prevazići problem toga da ne postoji nijedno pouzdano merilo kojim bismo ustanovili da javni um izražava ono što je dobro za sve i da nije samovolja vladara, što predstavlja ozbiljan prigovor Hobsovom stanovištu.

2. Rusoovo shvatanje opšte volje kao put ka demokratskoj interpretaciji javnog uma

Ruso, poput Hobsa i Loka, smatra da su ljudi suštinski *slobodna* bića. Tu slobodu u prirodnom stanju Ruso naziva „posledicom čovekove prirode“⁷⁸ i osnovom za konstituisanje prirodnog zakona kao zakona za samoodržanjem, kao „brigom za staranje o sebi samom.“⁷⁹ Nejednakost se, prema Rusou u prirodnom stanju „jedva ispoljava i gotovo nije ni od kakvog uticaja.“⁸⁰ Društvo je to koje, prema Rusou, stvara osnove nejednakosti i vodi gubitku slobode kod ljudi, što ljude stavlja u okove međusobne zavisnosti i potčinjenosti zakonima.

Ljudi na kraju, ipak, napuštaju prirodno stanje i stupaju u neku formu društvenog uređenja. Ruso ovaj prelazak opisuje na sledeći način: „Pretpostavljam da su ljudi došli u položaj u kome prepreke koje ometaju njihovo samoodržanje u prirodnom stanju prevazilaze snage koje svaki pojedinac može da upotrebi da se u tome stanju održi. Tada to prvobitno stanje ne može dalje da opstane; a ljudski rod bi uginuo kad ne bi promenio način života.“⁸¹ On se, međutim, pita da li i na koji način stupanjem u zajednicu, u „okove zakona“, u isto vreme možemo da sačuvamo svoju slobodu i jednakost. Ruso u *Društvenom ugovoru* kaže da je krajnji cilj društvenog ugovora ustvari „naći jedan oblik udruživanja koji bi branio i štitio svom zajedničkom snagom ličnost i dobra svakog člana društva, i kroz koji bi svako, udružen sa svima, ipak slušao samo sebe, i tako ostao isto toliko slobodan kao i pre.“⁸² Život u društvenoj zajednici, naravno, sa sobom nosi izvesna ograničenja, on podrazumeva uskraćivanje neograničenih prava i dobara koja bi ljudi mogli imati u prirodnom stanju. Za Hobsa je, podsetimo se, to „stavljanje u okove zakona“ podrazumevalo

⁷⁸ Ruso 1949: 10.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ruso 1949: 138.

⁸¹ Ruso 1949: 16.

⁸² Ibid: 17.

potpuno odricanje svoje prirodne slobode i njeno prepuštanje u ruke apsolutnog suverena.⁸³ Ruso, međutim, za razliku od Hobsa, smatra da sloboda pojedinaca može da postoji zajedno sa društvenim poretom, te da, mada društvenim ugovorom trajno gubimo svoju prirodnu slobodu u smislu neograničenog prava na sve, takvu neobuzdanu prirodnu slobodu u društvu zamenjuje ono što Ruso naziva *građanskom* slobodom.⁸⁴

Kako bi koncept građanske slobode postao što jasniji pojam, moramo ga objasniti pomoću Rusoovo shvatanja društvenog ugovora i suverenosti. Ruso na samom početku *Društvenog ugovora*, nakon izjave da je čovek, mada po prirodi slobodno biće, svuda u okovima, izjavljuje kako postoji način takav društveni poredak učiniti legitimnim.⁸⁵ U svojoj knjizi *Rousseau and the Social Contract* Kristofer Bertram nastoji da otkloni prividnu paradoksalnost koja se krije u ovoj tvrdnji.⁸⁶ On ukazuje na to da ključna tačka Rusoovog argumenta da čovek može u isto vreme biti slobodan i zavistan, to jest „u lancima“ proističe iz Rusoovog specifičnog shvatanja građanske slobode i društvenog poretka. Građanska sloboda, za razliku od prirodne slobode, ne podrazumeva potpunu nezavisnost, ali njena zavisnost ogleda se u zavisnosti od zakona, a ne nekog spoljašnjeg autoriteta. Prema Bertramovoj interpretaciji, stoga, Ruso problem „lanaca“ zavisnosti prebacuje na problem „lanaca“ zakona.⁸⁷ Ruso je, međutim, izlaz iz problema pronašao u pretpostavki da postoji forma zavisnosti od društvenog poretka i zakona koja može biti moralno prihvatljiva i opravdana i koja može poslužiti kao osnov legitimnosti vlasti. Uslov da takav društveni poredak

⁸³ „No, kao što su ljudi, da bi postigli mir, pa time i sopstveno održanje, stvorili veštačkog čoveka koga nazivamo državom, stvorili su isto tako i veštačke lance nazvane građanskim zakonima, koje su oni sami međusobnim sporazumima pričvrstili s jednog kraja za usne čoveka ili one skupštine kojima su dali suverenu vlast, a s druge strane za svoje uši.“ Hobs 2011: 178.

⁸⁴ Ruso 1949: 20.

⁸⁵ Citat u celosti glasi ovako: „Čovek je rođen slobodan, a svuda je u okovima. Onaj koji veruje da je gospodar drugih, uistini je više rob od njih. Kako je došlo do te promene? Ne znam. Šta je može učiniti legitimnom? Verujem da mogu rešiti to pitanje.“ Ibid: 9.

⁸⁶ Bertram 2004.

⁸⁷ Ibid: 44.

bude legitiman, dalje Bertram navodi, nalazi se u tome da ne bude zasnovan silom ili prirodom, već uz pomoć aktuelne saglasnosti građana.⁸⁸ Za Rusoa ova saglasnost podrazumeva obavezivanje, ali ne obavezivanje prema nekom spoljašnjem entitetu ili celini, već prema sebi samima, celokupnom narodu kao nosiocu suvereniteta.⁸⁹ Akt udruživanja u zajednicu, kako Ruso navodi, „sadrži uzajamnu obavezu između političkog tela i pojedinca, pri čemu svaki pojedinac, sklapajući tako ugovor sa samim sobom, ima dvostruke obaveze: kao član suverenog tela obaveze prema pojedincima, i kao građanin obaveze prema suverenom telu kao celini.“⁹⁰ Ukoliko je političko telo sa kojim stupamo u državnu zajednicu sam narod, odnosno svaki pojedinac zajednice ponaosob, onda, prema Rusou, potpisivanjem društvenog ugovora mi nismo prestali da budemo slobodni, već smo samo, umesto neograničene prirodne slobode, mesto ustupili jednoj novoj, građanskoj ili moralnoj slobodi, koja se ogleda u poštovanju zakona koje smo sami izabrali i za koju Ruso kaže da „jedina čini da je čovek sam svoj gospodar“.⁹¹

Zbog toga, Ruso je smatrao da je jedini legitimni nosilac suvereniteta celokupni narod ili, preciznije rečeno, narod koji je nastao sjedinjavanjem svojih volja u jednu *opštu volju*.⁹² Time dolazimo do možda najpoznatijeg, ali i najzagonetnijeg pojma Rusoove političke filozofije, pojma koji ni u savremenim raspravama nije prestao da zaukuplja pažnju filozofa i da iznova otvara mesto za nove interpretacije. Kako tačno razumeti šta je opšta volja i na koji način funkcioniše kao nosilac suvereniteta? Mada sam Ruso u *Društvenom ugovoru* pravi mnoge distinkcije i određenja opšte volje, često nam se uprkos tome čini da opšta volja pre nego konkretan, ostaje donekle apstraktan i zagonetan pojam.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ruso 1949: 19.

⁹⁰ Ibid: 18.

⁹¹ Ibid: 21.

⁹² Stupar 2014: 213.

Primeru radi, Ruso u III glavi navodi da opšta volja ne može da greši, da je „opšta volja uvek u pravu i uvek usmerena javnoj korisnosti“, ali, kako kaže, „ne proizilazi i to da su odluke naroda uvek u istoj meri ispravne.“⁹³ Ruso ovde pravi razliku između opšte volje i odluka ljudi i ukazuje kako, mada ljudi mogu da pogreše u proceni toga šta predstavlja opšte dobro, opšta volja je uvek, i bez omaške, ka njemu usmerena. Jedan od načina da se ovaj pasus interpretira jeste da kažemo da, mada ljudi ne znaju uvek šta predstavlja opšte dobro zajednice, ili ne znaju kako da stignu do njegovog sadržaja, ono svakako objektivno postoji. Kako Bertram, međutim, uviđa, ovde se javlja jedan drugi problem u vezi sa opštom voljom. Problem se sastoji u tome što opšta volja, budući veštačka tvorevina, zavisi direktno od volja stvarnih osoba koje je kreiraju, te stoga, nije jasno na koji način bi mogla težiti opštem dobru, osim ukoliko članovi zajednice aktivno ne teže ka njemu.⁹⁴ Na mnogo mesta čini se da Ruso opštu volju posmatra kao neku vrstu superindividue koja može da se suprotstavi procenama stvarnih ljudi i pridaje joj gotovo transcendentne osobine.⁹⁵ To postaje još uočljivije kada pridodamo još Rusoovih opisa, na primer da je opšta volja kao nosilac suvereniteta „neotuđiva“ i „nedeljiva“,⁹⁶ „da pojedinačna volja po svojoj prirodi teži privilegijama, dok opšta volja teži jednakosti“,⁹⁷ kao i da će „celo političko telo prinuditi na poslušnost svakog onog koji odbije da se povinuje opštoj volji; što ne znači ništa drugo do da će ga prinuditi da bude slobodan.“⁹⁸ Sve ovo ukazuje na to da Rusoov koncept opšte volje otvara mogućnost za različite interpretacije i kritike i da do danas ne ostaje potpuno jasan pojam. Za potrebe ovog rada, međutim, pokušaćemo da se držimo jednog od najjednostavnijih razumevanja

⁹³ Ruso 1949: 26.

⁹⁴ Bertram 2004: 104.

⁹⁵ Bertram 2012: 404.

⁹⁶ Neotuđivost i nedeljivost suvereniteta izražavaju Rusoov stav da ljudi ne mogu da na druge prenesu svoje vrhovno pravo vladanja nad samim sobom, kao i da svoj suverenitet, koji se posebno ogleda u njegovoj zakonodavnoj ulozi, ne mogu da prepuste zasebnom državnom organu. Ruso 1949: 24-25. Takođe, videti: Stupar 2014: 339.

⁹⁷ Ruso 1949: 24.

⁹⁸ Ibid: 20.

opšte volje, njene takozvane „demokratske interpretacije“ prema kojoj opšta volja prosto jeste izraz demokratskog principa vladavine naroda kao celine zarad opšteg dobra zajednice i povrh toga ne predstavlja nikakav transcendentni pojam.⁹⁹

Ovo, međutim, ne znači da opšta volja prosto predstavlja mišljenje većine. Možda najčulenije određenje opšte volje koje Ruso navodi jeste da opšta volja nije isto što i volja svih. U vezi sa tim Ruso kaže da volja svih „samo prihvata i predstavlja samo zbor pojedinačnih volja“,¹⁰⁰ ali, on nastavlja, „oduzmite od tih istih volja one „plus“-ove i „minus“-e, koji se međusobno potiru, i ostaće kao zbir razlika opšta volja.“¹⁰¹ Ruso želi da ukaže da opšta volja, mada nastaje iz pojedinačnih volja, ne predstavlja njihov puki zbir. Iako na prvi pogled može izgledati zbunjujuće, Ruso, sudeći prema Bertramu, ovim slikovitim određenjem prosto želi da ukaže na to da, mada kao individue možemo imati interese koji se međusobno razilaze, moguće je da, uprkos ovim individualnim različitostima, pronađemo kolektivno tle koje bi predstavljalo zajednički interes, ukoliko bismo ove različitosti nekako uspeali da „izgladimo“.¹⁰² U tom smislu, kako Bertram oslikava, „sirovi“ zbir naših pojedinačnih volja, ličnih interesa, predstavljao bi volju svih; opšta volja, iako nastala kao rezultat istih tih pojedinačnih volja, bila podrgrnuta određenoj „obradi“¹⁰³ i kao rezultat predstavljala ono što je interes svih. Ovo određenje u skladu je sa onim što u IV glavi *Društvenog ugovora* sam Ruso na nekoliko mesta navodi. Prvo, on pita: „Zašto je opšta volja uvek u pravu i zašto uvek svi žele sreću svakog od njih, ako ne stoga što nema nikog ko pod rečju *svako* ne bi podrazumevao sebe, i ko ne bi mislio na sebe samog glasajući za sve?“¹⁰⁴ Zatim kaže: „Opšta volja, ako zaista hoće da bude takva, treba da bude opšta po svom predmetu i

⁹⁹ Bertram 2012: 404-405.

¹⁰⁰ Ibid: 26.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Bertram 2004: 105.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ruso 1949: 28.

po svojoj suštini.“¹⁰⁵ I: „Pod ovim treba razumeti da ono što volju čini opštom leži manje u broju glasova nego u zajedničkom interesu koji ove spaja.“¹⁰⁶

Ovim smo, barem za potrebe ovog odeljka, dovoljno uopšteno rekli o opštoj volji kod Rusoa i šta ona predstavlja. Uopštena ideja Rusoove političke filozofije jeste da nosioca suverene vlasti treba da predstavlja celokupan narod koji će odlučivati o osnovnim društvenim pitanjima koja se ogledaju u donošenju zakona koji će važiti u društvu. Ti zakoni i načela treba da predstavljaju opštu volju naroda, odnosno treba da teže opštem dobru zajednice. Sledeći korak je da ispitamo kako dolazimo do opšte volje i na koji način nam Rusoovo stanovište može otvoriti put ka prvoj demokratskoj interpretaciji javnog uma.

2.1. Uloga glasanja i deliberacije u postizanju opšte volje

Od ovog trenutka fokusiraćemo predmet analize na jedno posebno pitanje: Kako dolazimo do sadržaja opšte volje? Ruso je, kao što smo objasnili, osnov legitimnog društvenog poretka video u suverenom narodu i demokratski uređenoj državi. Opšta volja naroda, kao ono što teži opštem dobru zajednice, prema Rusou treba da predstavlja putokaz za uspostavljanje osnovnih državnih zakona i drugih fundamentalnih principa koji će u jednom pravičnom i demokratkom društvu biti odlučeni od strane svih i važiće za sve. Samo tako doneseni zakoni, koji su u skladu sa opštom voljom, opravdani su i legitimni. Ali na koji način narod dolazi do opšte volje i postoji li metoda da proverimo da li je nešto u skladu sa opštom voljom? Ovo pitanje zaokupljalo je pažnju dosta filozofa.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid: 29.

Većinsko glasanje naroda predstavlja uobičajenu metodu donošenja odluka u demokratski uređenom društvu. U slučaju Rusoove političke filozofije svi građani, kroz neku formu glasanja imaju priliku da izraze svoje mišljenje ili stav u pogledu datog pitanja. Konačna odluka se postiže zbrajanjem tih glasova i prostom prevagom većine. Kao što se već naslućuje, međutim, ovakva jednostavna metoda nas, prema Rusou, ne može pouzdano dovesti do onoga što bi predstavljalo opštu volju, već bi nas pre dovela do onoga što smo prethodno objasnili kao „volju svih“. Šta je onda potrebno kako bi rezultat većinskog glasanja predstavljao opštu volju? Ruso u pogledu ovog pitanja u II knjizi *Društvenog ugovora* nudi jedno opširno objašnjenje. On kaže sledeće: „Ako građani, kao narod, dovoljno obavešten, veća, ne bi opštili ni na koji način među sobom, iz velikog broja malih razlika proisticala bi uvek opšta volja, i odluka bi svagda bila dobra. No kad se stvaraju frakcije, posebno grupacije na račun one opšte volje, svaka od ovih grupacija postaje opšta u odnosu na njene članove, a pojedinačna u odnosu na državu: može se tada reći da nema više toliko glasača koliko ljudi, već samo toliko koliko ima ovih grupacija. Razlike se svode na manji broj i daju manje opšti rezultat. Najzad, kada jedna od tih grupa postane toliko velika da nadmaši sve druge, kao rezultat nemate više zbir malih razlika, već jednu veliku razliku: tada više nema opšte volje, a mišljenje koje preovlađuje jeste pojedinačno mišljenje.“¹⁰⁷

Prema Nikolas Dentu, jednom od savremenih interpretatora Rusoa, ovaj pasus sadrži nekoliko važnih implikacija koje nam mogu rasvetliti neke aspekte procedure glasanja za dostizanje opšte volje. Prvo, prema Dentu, Ruso nastoji da spreči da se među građanima stvaraju „frakcije i interesne grupe“¹⁰⁸, zbog čega prilikom same procedure glasanja moraju biti zadovoljena tri važna uslova, a to su da „individue koje glasaju poseduju adekvatne informacije,

¹⁰⁷ Ruso 1949: 27.

¹⁰⁸ Dent 2005: 137.

da izražavaju samo svoje mišljenje i da nemaju međusobnu komunikaciju pre samog glasanja“.¹⁰⁹ Kada su ova tri osnovna uslova zadovoljena, odnosno kada su ljudi dovoljno informisani, kada su šanse da među glasačima postoje frakcije manje, kada nema tiranije većine, kada ljudi mogu jednako i slobodno izraziti sopstveni stav, tada se povećavaju šanse da će rezultat našeg kolektivnog glasanja biti bliži onome što predstavlja opšte dobro za zajednicu. Međutim, da li su ova proceduralna ograničenja dovoljan uslov da to i postignemo? Kako Dent uviđa, njima, mada umanjujemo šansu da sama procedura glasanja bude izmanipulisana, takođe umanjujemo šansu da uopšte postignemo bilo kakvu saglasnost, uzevši u obzir ogromne individualne različitosti u pogledu stavova i preferencija.¹¹⁰ Dodatno, čak i ako pretpostavimo da je narod na ovaj način došao do nekakve saglasnosti, i dalje se možemo s pravom pitati kako bi znali da je saglasnost koja je postignuta zaista ono što je dobro za zajednicu, a ne samo slučajni zbir preferencija? Konačno, zbog toga, prema Dentu, odluke izglasane ovom procedurom ne mogu da pokažu razloge na osnovu kojih su građani u obavezi da ih poštuju ukoliko se ne slažu sa njima, a time se gubi i legitimnost izglasanih odluka.¹¹¹ Određeni zakon ili pravilo može se smatrati produktom opšte volje samo ukoliko za svakog građana postoje dobri razlozi da ga prihvati, ukoliko je takva odluka zasnovana na zajedničkim razlozima, na razlozima koji su utemeljeni u potrebama koje svi kao članovi društva imamo.¹¹² Jedino takve političke odluke mogu se smatrati legitimnim.

Zbog toga, potrebno je da celu proceduru razmotrimo iz druge perspektive, iz perspektive samih glasača. Bertram s pravom uočava da nije sam demokratski mehanizam taj koji pravi razliku između dostizanja opšte volje ili prostog većinskog odlučivanja, niti je sam po sebi dovoljan da

¹⁰⁹ Ibid: 136-137.

¹¹⁰ Ibid: 137.

¹¹¹ Ibid: 138-139.

¹¹² Ibid.

osigura da izglasani zakoni zaista predstavljaju opšte dobro.¹¹³ Sama procedura po spoljašnjoj formi mogla bi izgledati identično u oba slučaja. Pristup individua glasanju je, međutim, ono što može predstavljati presudnu razliku ova dva slučaja, zbog toga što će razlozi na osnovu kojih branimo svoje stanovište u jednom ili drugom slučaju biti drugačiji. Prilikom prostog većinskog glasanja ljudi će svoje preferencije zasnivati na ličnim razlozima, razlozima koje idu u korist samo pojedincima. Pri težnji ka dostizanju opšte volje, međutim, moramo se zapitati da li su naše preferencije zasnovane na razlozima koji se tiču svih nas. Zato, prema Bertramu, ideja opšte volje od građana zahteva da donošenju kolektivnih odluka pristupe iz jedne neutralne perspektive- da se distanciraju od svojih ličnih preferencija i sebičnih potreba i da se postave u nepristrasnu poziciju kako bi mogli da promisle i donesu zakone koji će se odnositi na sve, pa samim tim i na njih.¹¹⁴

Drugi važan aspekt donošenja ispravnih odluka pojedini autori smatraju da se nalazi u javnoj deliberaciji među glasačima. Ovo, međutim, nije jasno na prvi pogled, pogotovo uzevši u obzir to da opšta volja predstavlja metafizički, predefinisani standard koji nadilazi lične stavove i uverenja u pogledu toga šta je dobro za zajednicu.¹¹⁵ Dejvid Estlund Rusoovu koncepciju demokratije naziva jakim epistemičkim stanovištem koje pretpostavlja da na određena etička pitanja poput „čemu, kao politička zajednica treba da težimo?“ postoji nedvosmislen odgovor koji je nezavistan od same procedure odlučivanja. U tom smislu, naš jedini zadatak jeste da otkrijemo šta je to sadržaj opšte volje.¹¹⁶ Postavlja se, dakle, pitanje, na koji način bi javna deliberacija

¹¹³ Bertram 2012: 405.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ U III glavi *Društvenog ugovora* koji nosi naziv „Može li opšta volja da greši“, nalazi se odeljak gde Ruso ističe kako „Opšta volja je uvek u pravu i uvek usmerena javnoj korisnosti; ali ne proizilazi i to da su odluke naroda uvek u istoj meri ispravne.“ Ruso 1949: 2.

¹¹⁶ Estlund 1997: 183.

građana mogla pomoći u postizanju javnog interesa, kada je on na neki način već unapred određen i potpuno je nezavistan od bilo čijeg mišljenja ili uverenja u njegovu ispravnost?

Džejms Rusoovo stanovište tumači na sledeći način: On kaže da, prema Rusou, mada opšta volja treba da predstavlja krajnji cilj glasanja, „za određivanje specifičnog sadržaja opšte volje potrebna je slobodna razmena mišljenja, dok se konsenzus ostvaren kroz ovaj deliberativni proces posmatra kao najadekvatnija interpretacija opšte volje“. ¹¹⁷ Džouns kod Rusoa uočava pet uslova potrebnih za ovu vrstu javnog prosuđivanja:

1. Svi predstavnici koji odlučuju moraju biti zajedno, na istom mestu u isto vreme.
2. Sva pitanja o kojima se odlučuje moraju biti formulisana na poseban način, u formi:
„Da li verujete da je (...) u skladu sa javnim interesom?“
3. Uvek raspravljati o generalnim problemima, nikad o pojedinačnim.
4. Nakon što su predstavnici čuli relevantne argumente, potrebno je da o problemu promišljaju „bez dalje međusobne komunikacije“ i da svako iznosi „samo sopstvene argumente.“
5. Do konačne odluke dolazi se glasanjem, pri čemu se svaki glas računa kao jedan. ¹¹⁸

Kako Džouns navodi, ova proceduralna pravila deliberacije služe tome da minimiziraju mogućnost fokusiranja na lične interese građana prilikom većinskog odlučivanja i da uzmu u razmatranje i interese drugih građana. ¹¹⁹ Striktno govoreći, mada iz čisto proceduralne perspektive nikada ne možemo biti potpuno sigurni da odluke do kojih smo došli istinski predstavljaju opšte dobro, čega je i sam Ruso bio svestan, jedini pouzdani pokazatelj da smo na dobrom tragu jeste taj

¹¹⁷ James 2011: 373.

¹¹⁸ Jones 1987: 110.

¹¹⁹ *Ibid*: 113.

da li smo, kao glasači, istinski uspjeli da postavimo sebe u neutralnu poziciju i uzeli u obzir i interese drugih građana. Formalna ograničenja i uslovi koje nam proces javnog odlučivanja nameće, u izvesnom smislu nas primorava da usvojimo ovo javno gledište. Čini mi se, stoga, da javna deliberacija kod Rusoa može imati dvostruku ulogu u samom procesu odlučivanja. S jedne strane, ona bi umanjivala šanse za eventualno stvaranje frakcija i, s druge strane, omogućila bi nam jasniji uvid o perspektivi drugih građana, o njihovim potrebama i interesima. Jedan dobar primer izražavanja opšte volje koji daje Džouns jeste glasanje određene grupe građana protiv predloženog zakona uprkos uverenju da im takav zakon lično ne ide na štetu, ali na osnovu uviđanja da bi takav zakon mogao naškoditi drugim njihovim sugrađanima.¹²⁰ Džejms smatra da, kada su ovi uslovi javne deliberacije zadovoljeni, odluke koje smo usvojili ne samo da će imati veću verovatnoću da se približe opštem dobru, već bi javna deliberacija kod Rusoa predstavljala i neku vrstu testa u pogledu toga da li naši stavovi zadovoljavaju uslov javnosti, to jest, da li bi bili prihvaćeni i poštovani od strane drugih građana iz njihove sopstvene perspektive. Zbog toga, kako Džejms zaključuje, slobodna razmena mišljenja koja se postiže prilikom deliberativnog procesa jedan je od najpouzdanijih odrednica specifičnog sadržaja opšte volje i mogućnosti postizanja konsenzusa među građanima.¹²¹

2.2. Interpretacija zakona kao javnog uma građana

Do sada je u ovom radu dosta pažnje bilo posvećeno analizi nekih opštih načela Rusoove političke teorije, pokušaju da se što jasnije odredi pojam opšte volje kao glavni nosilac legitimnosti političkog poretka i mogućoj interpretaciji uslova koje je potrebno zadovoljiti da bi kroz formu

¹²⁰ *Ibid*:112.

¹²¹ James 2011: 373.

javnog glasanja bilo omogućeno njeno postizanje. Izvesno je da je Ruso, budući veliki pobornik zaštite individualne slobode, smatrao da opšta volja mora proizilaziti iz svih građana i da se mora postići putem procedure javnog odlučivanja. Proglašeni akti opšte volje, međutim, moraju takođe zadovoljiti određene uslove. Oni se moraju odnositi na sve građane i moraju svima biti opravdani. U nastavku ovog rada pozabavićemo se ovom drugom važnom temom, a to je prirodom i opravdanjem zakona koji proizilaze iz opšte volje.

U *Društvenom ugovoru*, Ruso naziva republikanskom svaku državu zanovanu na pravičnim zakonima, i to definiše kao jedino legitimno društveno uređenje.¹²² Zakonima, kako kaže, političko telo dobija „moć kretanja i volju“¹²³, odnosno u društvu stvara poredak koji generiše građanska prava i obaveze u njenoj najopštijoj formi. Shodno svemu što smo do sada rekli, jasno je da je Ruso smatrao da pravični zakoni ne mogu biti nametnuti po nahođenju ili od strane bilo kojeg autoriteta, već moraju biti u skladu sa voljom naroda koji o njima odlučuje. Ruso zakone naziva „uslovima građanskog udruživanja“, a narod njegovim jedinim legitimnim uzajanim tvorcem i potčiniocem.¹²⁴ Nije moguće, međutim, bilo koju odluku političkog tela proglasiti zakonom. Ruso kaže da “sam po sebi narod uvek hoće dobro, ali ga sam ne vidi uvek.”¹²⁵ On navodi da“ pojedinci vide dobro koje odbacuju; narod želi dobro koje ne vidi.”¹²⁶ Za Rusoa, pravični zakoni moraju da se zasnivaju na uslovima jednakosti i slobode svojih građana, te stoga nikada ne mogu poticati od pojedinačnih volja, niti služiti da zadovolje pojedinačne interese. Potrebno je, nasuprot tome, da pravični zakoni predstavljaju akte opšte volje, a nikad produkt

¹²² Ruso 1949: 33.

¹²³ *Ibid*: 32.

¹²⁴ *Ibid*: 33.

¹²⁵ *Ibid*: 34.

¹²⁶ *Ibid*.

individualnog rasuđivanja ili interesa. Stoga, privatno rasuđivanje građana ne može biti reflektovano u ovoj opštoj formi zakona.

Kristofer Bertram smatra da bi prema Rusou „svaki „zakon“ koji bi odražavao privatno rasuđivanje individua predstavljao oblik tiranije koji bi nužno potčinjavao građane“¹²⁷ i, stoga, gušio njihovu ličnu slobodu. Umesto toga, Ruso je smatrao da potčinjavanje zakonima i individualna sloboda nisu međusobno isključivi, i da su pravični zakoni, mada nisu zasnovani na privatnim interesima pojedinaca, u isto vreme u skladu sa njima. Zbog toga Bertram nudi interpretaciju Rusoovog shvatanja zakona kao javnog uma građana, predstavljenog u njegovoj kodifikovanoj formi.¹²⁸

Privatni um građana prema Bertramu „odnosi se na lično rasuđivanje individue i usmeren je na sopstvene, sebične interese“¹²⁹ Iz ove, možemo reći prirodne sklonosti da težimo sopstvenim interesima, naše privatno rasuđivanje ponekad se može naći u konfliktu sa onim što predstavlja opšte dobro zajednice. Ruso o privatnom rasuđivanju kaže sledeće: „Svaki pojedinac može, doista, kao čovek da ima svoju ličnu volju, suprotnu ili različitu od opšte volje u čijem stvaranju učestvuje kao građnin: njegov posebni interes može mu tražiti sasvim drugo nego što traži opšti interes.“¹³⁰ S druge strane, javni um je uvek usmeren na opšte dobro. Bertram, međutim, smatra da se javni um kod Rusoa ne može shvatiti u apsolutnom smislu, već samo relativno, prema grupi ljudi i institucionalnoj ulozi koju obavljaju, ili prema cilju na koji su usmereni.¹³¹ Ova relativnost, kako Bertram kaže, ogleda se u tome što ljudi prema Rusou mogu „posedovati različite identitete“¹³², u

¹²⁷ Bertram 2018: 248.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*: 249.

¹³⁰ Ruso 1949: 19.

¹³¹ Bertram 2018: 249.

¹³² *Ibid.*: 249.

zavisnosti od pozicije u kojoj se nalaze ili perspektive iz koje prosuđuju o svojim potrebama, željama ili strahovima. Što je identitet „individualniji“, to je teže omogućiti uspostavljanje mirne koegzistencije među ljudima, smatra Bertram, jer su na tom nivou lične i sebične potrebe i težnje najizraženije, te je mogućnost sukobljavanja izvesnija.¹³³ S druge strane, individuu pod apstraktnim i generalizovanim određenjima, poput „ljudskog bića kao takvog“, nedostaje dovoljno motivacije za realizaciju ciljeva i prevazilaženje problema.¹³⁴ Identifikovanje osobe kao „građanina“ u tom smislu predstavlja idealnu poziciju za formiranje javnog uma kada je reč o pitanjima suživota u konkretnoj društvenoj zajednici, zbog toga je u isto vreme i dovoljno konkretno, jer društvenim pritiskom može motivisati ljude ka prevazilaženju sebičnih težnji, ali i dovoljno apstraktno, da usmeri ljude ka koegzistenciji u slobodi i jednakosti.¹³⁵ Prema Daggeru, ideja opšte volje fundamentalno počiva na ovoj dvostrukoj identifikaciji osoba, kao običnih ljudi i kao građana. On kaže: „Po Rusoovom mišljenju, svako se može smatrati i čovekom - stvarnom osobom - i građaninom. U meri u kojoj smo ljudi, svaki od nas je jedinstven; svako od nas, odnosno, ima svoj poseban identitet i skup interesovanja. Međutim, koliko smo građani, mi smo slični po tome što smo članovi javnosti; i kao članovi javnosti delimo zajednički interes za dobrobit političkog tela. Svako, sledstveno tome, ima i poseban interes kao čovek i opšti interes kao građanin.“¹³⁶ Iz ovoga se jasno vidi zašto poligon za formiranje opšte volje i javnog uma građana kod Rusoa uvek mora predstavljati konkretnu društvenu zajednicu sačinjenu od ljudi koji se svesno identifikuju kao građani. Oslanjajući se na Rusoove spise, možemo dodati da se Ruso zalagao da takva politička zajednica bude po obimu i broju stanovnika manja, kako bi se lakše omogućilo postizanje kolektivnog identiteta i moralnih principa, ali i kako bi javnost mogla biti bolje

¹³³ *Ibid.*: 250.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Dagger 1981: 360.

informisana i lakše se posvetiti deliberaciji. Štaviše, to može objasniti zašto Ruso u *Društvenom ugovoru* posvećuje ceo jedan odeljak takozvanoj „građanskoj religiji“ kao nužnom uslovu za ostvarenje društvenog jedinstva. Građansku religiju Ruso opisuje kao osećaj poverenja u državu i voljne usmerenosti ka učestvovanju u deliberaciji zarad opšteg dobra zajednice.¹³⁷

Bertram takođe uočava i analizira dva važna aspekta javnog uma koji su sadržani u Rusoovoj političkoj filozofiji. Prvi, proceduralni, o kojem je bilo dosta reči u prethodnom odeljku, tiče se kolektivnog odlučivanja građana, javne deliberacije i postizanja opšte volje.¹³⁸ Rekli smo da su za Rusoa proceduralna ograničenja i uslovi javne deliberacije od ključne važnosti za obezbeđivanje perspektive sagledavanja javnog interesa, kao i umanjivanje mogućnosti stvaranja frakcija. Oni, kako Bertram primećuje, imaju takođe za cilj da glasače postave u neku vrstu rolsovskog „prvobitnog položaja“, situacije u kojoj će biti primorani da se postave u nepristrasnu poziciju i odbace polovična gledišta, čime će, kako Ruso misli, težiti da podrže one zakone koji predstavljaju javni interes građana.¹³⁹

Drugi važan aspekt javnog uma tiče se javnog opravdanja već usvojenih zakona. Pravična procedura odlučivanja može povećati šansu da građani dostignu ono što bismo mogli nazvati sadržajem opšte volje koji bi bili formulisani kroz pravične zakone, ali javni um nalaže da takvi zakoni takođe moraju biti svima opravdani, odnosno, moraju se zasnivati se na razlozima koji bi bili prihvatljivi svim članovima zajednice. U Rusoovoj političkoj filozofiji, smatra Bertram, mogu se pronaći dva argumenta koji ukazuju na to da je Ruso ovaj aspekt opravdanja imao u vidu.¹⁴⁰

¹³⁷ Ruso 1949: 105-106, Stupar 2014: 221.

¹³⁸ Bertram 2018: 251.

¹³⁹ *Ibid*: 253.

¹⁴⁰ *Ibid*: 254.

Prvi argument se nalazi u Rusoovom čuvenom proglasu da „možemo biti u isto vreme slobodni i potčinjeni zakonima, pošto su oni samo registri naših volja“. ¹⁴¹ Pošto su u građanskom stanju ljudi ti koji sami donose zakone kojima su dužni da se potčinjavaju, oni zadržavaju svoju moralnu slobodu, budući da nisu potčinjeni ničijom voljom osim svojom sopstvenom. Ruso je smatrao da, u pogledu konkretno izglasanih zakona, činjenica da su doneti sopstvenom slobodnom voljom građana opravdava potčinjavanje tim istim zakonima. S druge strane, zakoni koji nisu doneti na ovoj voluntarističkoj osnovi celokupne društvene zajednice ne mogu biti legitimni. „Budući da je svaki čovek rođen slobodan i gospodar samoga sebe“, kaže Ruso, „niko ne može bez njegovog pristanka da ga potčini, ma pod kakvim izgovorom to bilo.“ ¹⁴² Ruso čak ide korak dalje govoreći da, budući da su zakoni akti opšte volje, nemoguće je čak i govoriti o zakonima koji nisu doneti od strane naroda, jer „ono što jedan čovek, ma ko to bio, naređuje po svom nahođenju nije zakon“ ¹⁴³, niti o nepravičnim zakonima, „pošto niko nije nepravičan prema samom sebi.“ ¹⁴⁴

Drugi argument za opravdanje zakona nešto je šireg smisla i prema Bertramu odnosi se na Rusoovo generalno shvatanje republikanske slobode, kao slobode individua od proizvoljne volje drugih i zajedničkoj života u zajednici baziranoj na zakonima i odsustvu dominacije. ¹⁴⁵ Bertram smatra da se ovo opravdanje ne odnosi ni na kakav konkretan zakon, već da predstavlja princip za generalno opravdanje poštovanja zakona i republikanske slobode kao najbolje alternative u poređenju sa drugim društvenim uređenjima. ¹⁴⁶ Na ovom mestu je interesantno ukratko se osvrnuti na Rusoovo shvatanje individualne slobode shvaćene, ne kao nesputanost ili odustvo prepreka za ostvarenje sopstvenih želja, već kao poštovanje zakona koje smo sami izabrali. Zahvaljujući Isaiji

¹⁴¹ Ruso 1949: 33.

¹⁴² *Ibid*: 82.

¹⁴³ *Ibid*: 33

¹⁴⁴ *Ibid*.

¹⁴⁵ Bertram 2018: 254.

¹⁴⁶ *Ibid*: 256.

Berlinu, u literaturi Rusoovo shvatanje slobode obično označavamo kao „pozitivno shvatanje slobode“, naspram njegovom negativnom određenju. „Negativna“ sloboda definiše se kao odsustvo prepreka, neometanost od strane drugih u ostvarenju sopstvenih težnji i želja.¹⁴⁷ S druge strane, „pozitivna sloboda“ prema Berlinu proističe iz želje pojedinca da „bude svoj sopstveni gospodar“ i može se razumeti kao odsustvo potčinjenosti autoritetu ili kao autonomija.¹⁴⁸ Ruso pod slobodom misli upravo na ovu duhovnu i moralnu oslobođenost od samovolje drugih. Prema njemu, biti slobodan ne odnosi se na odsustvo prepreka za ostvarivanje ciljeva, već na sposobnost autonomnog postupanja. Budući da Ruso jedinim legitimnim vladavcem smatra narod, ukoliko bi se građani pokoravali volji jednog čoveka ili neke povlašćene grupe ljudi, ne bi se mogli smatrati moralno slobodnim. Shodno tome, jedino slobodno postupanje jeste postupanje u skladu sa zakonima koje smo sami izabrali da sledimo. Otuda sledi Rusoova čuvena izjava da „opšta volja može primorati građane na poslušnost“, jer to znači „primorati ih da budu slobodni“.¹⁴⁹ Opšta volja je, na neki način, sam izvor i uslov građanske slobode. Prema Rusou, istinski smo slobodni, ustvari, jedino kada smo podvrgnuti zakonima koji nas štite od proizvoljne dominacije drugih, a to su zakoni koje je proizvela opšta volja građana. Ova sloboda, kako kaže Ruso, jeste „uslov koji je temelj za funkcionisanje političke mašine i koji jedini daje zakonsku snagu građanskim obavezama, koje bi, bez toga, bile apsurdne, tiranske i podložne najvećim zloupotrebama.“¹⁵⁰ Zbog toga, republikanska sloboda određena mogućnošću autonomnog učestvovanja u demokratskom procesu i deliberaciji predstavlja i uslov i opravdanje poštovanja državnih zakona.

¹⁴⁷ Berlin 1992: 204-205.

¹⁴⁸ *Ibid*: 215.

¹⁴⁹ Ruso 1949: 20.

¹⁵⁰ *Ibid*.

Možemo uočiti nekoliko važnih implikacija iz dosadašnjih razmatranja, ali i potencijalne prigovore Rusoovom stanovištu. Prvo, smatram značajnim Rusoov doprinos demokratskoj interpretaciji javnog uma time što je uspostavio određenu vezu između samog demokratskog procesa i rezultata glasanja. Prema Rusou, zakoni koji bi bili proglašeni samovoljom nekog autoriteta, čak i ako bi možda izražavali ono što predstavlja javni interes celokupne zajednice, ne bi izražavali javni um, jer ne bi bili rezultat slobodnog izbora i autonomije njenih građana. Nije, dakle, dovoljno da se u zajednici postignu odluke koje izražavaju opšte dobro; potrebno je takve odluke doneti na demokratski način i voljom svih građana. Bertram dodatno uočava da, čak da „građani ne uspeju da izglasaju ono što predstavlja najbolju moguću odluku u pogledu javnog interesa“, sam demokratski proces bi osigurao odbacivanje predloga koji bi značajno štetili zajednici ili dobrobiti njenih građana.¹⁵¹ Ovo stanovište, međutim, nailazi na nekoliko nejasnoća. Prvi, naočigledniji problem jeste da li je odgovor na politička pitanja koja se tiču dobrobiti zajednice uvek dostižan i da li je uvek predstavljen u ovako binarnom obliku? Mnoge odluke koje donosimo u političkom životu najčešće se čine kao da su samo odraz trenutnih stavova ili potreba zajednice, ili da su kontingentnog karaktera. Kako možemo pouzdano govoriti o opštoj volji kao o objektivnom standardu, nezavisnom od bilo čijih ličnih preferencija, ukoliko nemamo epistemički jasan kriterijum u pogledu toga šta je opšte dobro?¹⁵² Međutim, čak i kada bismo pretpostavili da takav objektivni standard zaista postoji, to otvara jednu drugu nedoumicu: naime, da li bi Ruso podrazumevao da članovi društva, ne samo da ponekad moraju prilikom glasanja izuzeti sopstvene interese, već moraju biti spremni da naškode sopstvenim interesima zarad opšteg dobra zajednice?

¹⁵¹ Bertram 2018: 256.

¹⁵² *Ibid*: 254.

Još jedan značajan, ali donekle upitan element Rusoove političke filozofije sadržan je u naglašavanju važnosti građanskog jedinstva za postizanje javnog uma. Svako stvaranje frakcija, prema Rusou, za posledicu bi imalo preovladavanje privatnog rasuđivanja pojedinaca ili grupa koje bi posledično vodile raspadu i, konačno, potpunom uništenju političke zajednice. S druge strane, javni um nalaže da se građani dobronamerno upuste u kolektivni zadatak pronalaženja opšteg dobra zajednice i da se prilikom takvog rasuđivanja distanciraju od svojih ličnih interesa. Samo pod takvim uslovima moguće je, prema Rusou, ostvariti kolektivnu saglasnost. Ali, šta se dešava u slučajevima kada se, uprkos zajedničkoj angažovanosti ka postizanju opšteg dobra, mišljenja pojedinaca ili manjine razlikuju od većinskog stava? U nastavku je potrebno razmotriti da li ovakvi slučajevi mogu predstavljati ozbiljnu prepreku ka uspustavljanju građanskog jedinstva kod Rusoa.

2.3. Opšta volja i problem saglasnosti

U ovom odeljku pokušaćemo da odgovorimo na prethodno anticipirane prigovore Rusoovoj koncepciji opšte volje.

Prvi se odnosi na ulogu demokratske procedure u otkrivanju sadržaja opšte volje, koja objektivno izražava javni interes i dobro zajednice. Budući da je Ruso bio zastupnik jakog epistemičkog stanovišta u ovom pogledu, Bertram smatra da je Ruso suštinski ovu proceduru donošenja odluka takođe posmatrao kao “epistemičku po karakteru”.¹⁵³ Da bi slikovito predstavio karakter procedure, on koristi alegoriju Ričarda Arnesona prema kojoj bi se članovi političke zajednice mogli uporediti sa timovima koji učestvuju u potrazi za skrivenim blagom. Dok svaki

¹⁵³ *Ibid.*

od članova tima ima drugačije mišljenje u pogledu toga gde bi blago moglo biti sakriveno, blago se *de facto* nalazi na jednoj konkretnoj lokaciji, i na članovima tima je da to mesto pronađu. Iako im se mišljenja mogu razilaziti, svi žele da njihov tim “pobedi” i pronađe blago, i dobiće nagradu ako u tome uspeju, čak i ako se ispostavi da predlozi nekih od članova tima u pogledu lokacije nisu bili tačni.¹⁵⁴ Na sličan način, smatra Bertram, Ruso je demokratsku proceduru odlučivanja posmatrao kao metod otkrivanja činjenica u pogledu opšteg dobra. Opšte dobro, poput blaga, čeka da bude otkriveno konačnom odlukom većine, koji se svesno upuštaju u demokratsku proceduru isključivo sa tim ciljem. Zbog toga, iako se kasnije može ispostaviti da manjinska mišljenja o opštem dobru nisu bila tačna, oni će takođe biti skloni da prihvate i povinuju se odlukama većine, jer će time i oni dobiti ono što je za njih najbolje i što ustvari žele, ili će barem za to legitimno biti prisiljeni. Čini se da ova alegorija zaista predstavlja adekvatnu interpretaciju Rusoovog sopstvenog stanovišta. On kaže: “Kada se u narodnoj skupštini predlaže jedan zakon, ono što se od nje traži nije baš to da li odobrava ili odbacuje predlog, već da li je ovaj saobrazan ili ne opštoj volji, koja je i njihova volja: dajući svoj glas, svako daje svoje mišljenje o tome; a iz broja glasova izvodi se izjava opšte volje. Kada, dakle, pobedi mišljenje protivno mome, to dokazuje samo da sam se bio prevario i da ono što sam smatrao kao opštu volju nije opšta volja. Da je moje lično mišljenje pobedilo, ja bih postao drugo, a ne ono što sam želeo; tek tada ne bih bio slobodan.”¹⁵⁵ Možemo, međutim, uočiti da je ova tvrdnja donekle neplauzibilna. Opšte dobro zajednice ne predstavlja opipljiv entitet poput sakrivenog blaga i, kao što smo u prethodnim poglavljima objasnili, pravična procedura nas može samo približiti verovatnoći za postizanje tačnog odgovora, ali sama odluka ne može biti podvrgnuta nikakvoj epistemičkoj verifikaciji. Budući da Ruso nije ponudio nikakvu pouzdanu garanciju da će ljudi, uprkos poštovanju svih proceduralnih pravila, zaista dostići

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Ruso 1949: 83.

objektivnu istinu u pogledu opšteg dobra, Bertram s pravom uočava da „nema razloga da građani koji se nađu u nadglasanoj manjini imaju razloga da veruju da naprosto nisu bili u pravu,¹⁵⁶ već „upravo suprotno, mogli su da budu u pravu i da, stoga, bivaju prinuđeni da se povinuju, ne sopstvenoj volji, već volji drugih ljudi, većine.“¹⁵⁷

Iako Bertramov prigovor donekle smatram validnim—sam Ruso nije ponudio dokaz da će većinsko glasanje zaista voditi ispravnim političkim odlukama—mnogi savremeni interpretatori smatraju da Rusoovo stanovište nije neutemeljeno, i da je za njegovu tvrdnju moguće ponuditi matematičko objašnjenje, na primer uz pomoć *teoreme porote*. Teorema porote, koja je u svom izvornom obliku prvobitno izložena od strane francuskog matematičara i filozofa Kondorsea u 18. veku, u savremenim teorijama demokratije postala je popularni vid opravdanja takozvane „mudrosti mnoštva“.¹⁵⁸ Teorema, u najkraćim crtama, glasi da mnoštvo ljudi bolje prosuđuje od pojedinaca i da, u situaciji kada veći broj ljudi odlučuje između dve alternative, od kojih je jedna objektivno ispravnija ili bolja, sa povećanjem učesnika proporcionalno se povećavaju i šanse da će grupa doneti bolju odluku. Sve što je neophodno je da učesnici zadovoljavaju dva osnovna kriterijuma: da glasaju nezavisno jedni od drugih, i da poseduju određeni nivo „kompetencije“, što u ovom slučaju znači da njihovo prosuđivanje mora biti takvo da postoji veća verovatnoća da će da glasaju za tačan odgovor, pre nego za njegovu netačnu alternativu.¹⁵⁹ Neki filozofi, poput Grofmana i Felda, smatraju da Kondorseova teorema porote adekvatno predstavlja osnovnu Rusoovu ideju u pogledu toga kako se dolazi do sadržaja opšte volje većinskim odlučivanjem.¹⁶⁰ Prema njima, Kondorseovo i Rusoovo gledište sadrže uočljive sličnosti: na primer, prema oba

¹⁵⁶ Bertram 2018: 255.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Dietrich, Spiekermann 2013: 87-88.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Grofman i Feld 1988: 570.

stanovišta cilj glasanja treba da predstavlja postizanje nekog objektivnog i ispravnog suda, a ne ispunjenje ličnih preferencija ili interesa. Kao što porotnici u sudu, prosuđujući predstavljene dokaze, nastoje da donesu pravičnu presudu u pogledu datog predmeta, tako se od građana u Rusoovoj političkoj teoriji očekuje da, zauzevši nepristrasno gledište, svesno teže da donesu najtačniju procenu o tome šta predstavlja opšte dobro zajednice.¹⁶¹ Takođe možemo uočiti da su u Rusoovoj političkoj filozofiji prisutni kriterijumi koji čine i osnovne premise na kojima se zasniva teorema porote: Prvo, Ruso je smatrao da u svakom datom trenutku postoji objektivno najtačniji odgovor u pogledu toga šta je u skladu sa opštom voljom, odnosno dobrom zajednice. Drugo, Ruso je naglašavao da potrebno je da glasači nezavisno jedni od drugih donose izbore i da ne stvaraju frakcije. Pod pretpostavkom da svaki član političke zajednice ima veću verovatnoću da pogodi odluku koja je više u skladu sa opštim dobrom, većinskim odlučivanjem bi šanse za dostizanje opšte volje bile poboljšane. Može se uočiti da bi nam Kondorseova teorema, takođe, mogla dati jasniji uvid u pogledu toga kako je Ruso posmatrao odnos između opšte volje i većinskog glasanja. Kao što je Ruso tvrdio, mada nam većina ne garantuje da će postignuta odluka sa apsolutnom izvesnošću biti ispravna, te je, stoga, nemoguće poistovetiti odluku većine sa opštom voljom, postoje plauzibilni razlozi da verujemo da bi veća grupa ljudi imala nemerljivo veću verovatnoću da donese ispravnu procenu u odnosu na sud nekolicine, što je upravo suština Rusoovog argumenta legitimnosti demokratske procedure i većinskog odlučivanja.¹⁶²

Prema Kondorseovoj teoremi, problematične bi bile samo one situacije u kojima je verovatnoća glasača da će glasati za pogrešan izbor veća od polovine. Uporedivši sa Rusoovim stanovištem, u tim slučajevima većinska odluka može biti protiv opšte volje, i građani koji su

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

predstavljali manjinu mogu biti pod nekim oblikom dominacije privatne volje većine.¹⁶³ Smatram, međim, da ovo ne predstavlja ozbiljan prigovor Rusou, već da može dodatno potkrepiti njegovo stanovište da su dobra informisanost građana, kompetencija i deliberacija od presudne važnosti za kvalitetno funkcionisanje demokratije.

Možemo iz ovoga uočiti da bi jedan drugi slučaj mogao poremetiti pravičnu proceduru odlučivanja. On bi mogao biti uzdrman nepravičnim individuama, koje se svesno protive načelima javnog uma i nastoje da kroz javnu politiku zadovolje svoje lične, sebične preferencije i interese. Ruso navodi da, mada se opšta volja ne može uništiti, takve individue je mogu „potčiniti drugim voljama koje su jače od nje.“¹⁶⁴ Postoji, ipak, način da se, uprkos sebičnim težnjama ljudi, kojih je Ruso svakako bio svestan, uvidi da je po zajednicu najbolje uspostaviti javnu politiku koja predstavlja dobro za sve građane. On kaže da „svako, odvajajući svoj interes od opšteg interesa, uviđa dobro da ne može sasvim da se odvoji od njega; ali njegov udeo u opštem zlu ne izgleda mu ništa u poređenju sa isključivo njegovim dobrom koje teži da prisvoji. Ako se izuzme ovo posebno dobro, on želi opštu korist radi sopstvene koristi isto tako žarko kao i svaki drugi.“¹⁶⁵ Primer koji se u literaturi često navodi kako bi oslikao Rusoovu nit rasuđivanja opisuje ribare koji, videći jedne u drugima kao konkurenciju, nastoje da upecaju što više ribe za sebe, uprkos činjenici da, ukoliko pređu dozvoljene granice ribolova, to bi dovelo do istrebljenja populacije ribe i bi svi dugoročno mogli da ostanu bez ulova. Iako bi svaki od ribara voleo da je u prilici da bude jedini koji ima mogućnost da peca prekomerne količine ribe, dok se drugi ribari pridržavaju dozvoljenih granica, najoptimalniji ishod, koji bi zaštitio javni interes, jeste jednaka zabrana prekomernog ribarenja

¹⁶³ Stupar 2014: 221.

¹⁶⁴ Ruso 1949: 81.

¹⁶⁵ *Ibid.*

svima.¹⁶⁶ Prema Rusou, dakle, čak bi i sebični pojedinci uvideli da bi pravična i nepristrasna politika, koja je u skladu opštim dobrom, bila i u njihovom najvećem interesu. Uprkos tome, Ruso bi tvrdio da je najbolji metod za donošenje ispravnih odluka i znak „zdrave politike“ predstavljalo društveno jedinstvo, sloga i individualna težnja ka opštem dobru, nasuprot neslozi i raspravama, koja, kako kaže, nagoveštava premoć ličnih interesa i opadanje države.¹⁶⁷

Još jedan prigovor koji vredi razmotriti tiče se naizgled paradoksalne situacije u kojoj bi se od individua potencijalno očekivalo da ponekad naškode sopstvenim interesima zarad opšteg dobra zajednice. Pre nego što obrazložimo mogući odgovor na ovaj prigovor, važno je podsetiti se Rusoovog naglašavanja važnosti jedinstva zajednice i njenih građana. Džons smatra da Rusoovo insistiranje na tome da država mora biti manja po obimu i broju stanovnika za pravilno funkcionisanje politike nije isključivo tehničke i funkcionalne prirode, već je takođe u bliskoj vezi sa razumevanjem opšteg dobra zajednice.¹⁶⁸ Jedan od razloga je što je u velikim i heterogenim zajednicama jako teško pronaći zajedničku moralnu i političku osnovu sa kojom bi svi bili saglasni i koja bi bila u svačijem interesu. Nasuprot tome, u malim i homogenim zajednicama, pored toga što je mnogo lakše postići ovu vrstu konsenzusa, takođe postoji i povećana verovatnoća da bi se svaka promena unutar politike odražavala na veći broj građana, ili čak na celokupno stanovništvo. Drugi razlog nalazi se u tome što u malim zajednicama, pored toga što se članovi međusobno bolje poznaju, takođe su više povezani emotivnim vezama i skloniji da se saosećaju jedni sa drugima.¹⁶⁹ To, ne samo da bi građanima dalo bolje uvide u pogledu toga šta je opšte dobro za zajednicu, već bi ih postavilo u bolju poziciju prosuđivanja o tome kakvi zakoni bi drugima mogli da štete, i

¹⁶⁶ Grofman i Feld 1988: 572.

¹⁶⁷ Ruso 1949: 81-2.

¹⁶⁸ Jones 1987: 113.

¹⁶⁹ *Ibid.*

nastojali bi da glasaju protiv njih.¹⁷⁰ Džejms, međutim, smatra da, s obzirom na Rusoovo shvatanje ljudske prirode, kojoj priznaje određenu dozu sebičnosti i egoizma, nikada ne bi očekivao od građana krajnji altruizam koji bi ih naveo da glasaju za one zakone koji bi, zarad sreće drugih, njima samima išli na štetu.¹⁷¹ Možemo dodati da bi takvo postupanje na neki način takođe bilo kontradiktorno pojmu opšte volje kao opšteg dobra svih članova zajednice, a nikada samo određene grupe ljudi. Citirajući Džonsa: „Opšte dobro zajednice ne podrazumeva jednostavno maksimiziranje zadovoljstva; to je maksimiziranje zadovoljstva podložno ograničenju, u najmanjem smislu da niko ne izgubi ništa što je prethodno već imao. (...) Da ponovimo, nije u zajedničkom interesu zajednice da bilo ko izgubi, bez obzira koliko bi se time mogla povećati ukupna količina zadovoljstva.”¹⁷² U skladu sa Džonsonim razmatranjima, smatram da opšta volja, koja služi da sveobuhvatno predstavi ono što je svim građanima u najboljem interesu, ne bi podrazumevala situacije u kojima se od građana očekuje da podrže one predloge koji bi im mogli ići na štetu, uprkos potencijalnoj društvenoj korisnosti. Zbog toga, iako se od građana očekuje da prilikom glasanja uzmu u obzir i interese svojih sugrađana, iz toga ne sledi da se od njih očekuje da izuzmu sopstvene interese. Suprotno, možemo reći da bi to na neki način protivrečilo samom pojmu opšte volje, koja se nikada ne može razumeti odvojeno od interesa ljudi koji žive u društvu i gde samo postojanje političke zajednice treba da garantuje njeno očuvanje.¹⁷³

2.4. Javni um kao test univerzalizacije: prelaz ka Kantu

¹⁷⁰ *Ibid*:114.

¹⁷¹ *Ibid*.

¹⁷² *Ibid*: 114-115.

¹⁷³ Shklar 1969: 177.

Neki savremeni interpretatori, poput Džejmsa i Neuhausera, nastojali su da preispitaju da li se javni um kod Rusoa, kroz koncepcije opšte volje i javnog opravdanja može se shvatiti kao test univerzalizacije subjektivnih principa, koji pronalazimo i u Kantovoj filozofiji.¹⁷⁴

Neuhauser Rusoa svrstava među predstavnike ideje javnog uma. On uočava da za Rusoa svako rasuđivanje građana o opštem dobru poprima formu „javnosti“ jer ono zahteva od njih, ne da promišljaju o tome šta bi bilo dobro za celokupnu zajednicu kao kolektiv, već šta predstavlja dobro svakog njenog člana ponaosob. Ova perspektiva stavljanja građana u poziciju „svakoga“, a ne „svih“, prema njemu iziskuje od građana reflektivnu racionalnosti i predstavlja svojevrsni test univerzalizacije poput kategoričkog imperativa, postavljanje individua u apstraktnu poziciju Kantovog zakonodavca. Opštu volju čini opštom to što, da bi prihvatili ili odbacili određeni zakon, građani sopstveno rasuđivanje podležu testu univerzalizacije u pogledu toga da li bi svi građani na koje se predloženi zakon odnosi delili njegovo mišljenje i na sličan način prosuđivali o njemu.¹⁷⁵ Neuhauser smatra da je ovo moguće ostvariti na racionalnim osnovama, time što će se građani postaviti u „javnu perspektivu“. Ova javna racionalnost, prema njemu, omogućiće da građani, uprkos sopstvenom egocentrizmu, uvide da pojedinačni interesi individua nemaju veću vrednost od interesa bilo koje druge individue, odnosno, da ničije dobro, uključujući i svoje sopstveno, nije važnije od bilo čijeg tuđeg dobra.¹⁷⁶ Mada je Ruso naglašavao važnost međusobne bliskosti građana zarad razvijanja saosećajnih sposobnosti da se jasnije postavimo u perspektivu drugih, čini se, kako Neuhauser zaključuje, da se postavljanje individua u ovako javnu perspektivu odvija isključivo na racionalnim osnovama, što nas ponovo približava Kantovom stanovištu: „Jer, pri konsultaciji razuma o principima po kojima treba živeti, sve što se čini da je potrebno jeste neka

¹⁷⁴ James 2011, Neuhauser 2008.

¹⁷⁵ Neuhauser 2008: 197-198.

¹⁷⁶ *Ibid*: 199.

vrsta misaonog eksperimenta koji bi pojedinac trebalo da bude sposoban da sam preduzme: on samo treba da zamisli sprovođenje predloženog predloga i zatim razmotri kako bi takva mera uticala na interese svakog pojedinca.¹⁷⁷ To, kako kaže, od pojedinaca zahteva da se, barem trenutno, distanciraju od svojih ličnih impulsa i htenja i da se postavi u univerzalnu perspektivu, time tumačeći da za Rusoa, um građana prvenstveno ima ovaj javni karakter.¹⁷⁸

Džejms, nasuprot Neuhauseru, smatra da presudnu ulogu u formiranju moralnog rasuđivanja kod Rusoa ne predstavlja racionalno rasuđivanje, već upravo afekti poput osećanja sažaljenja, i da je izražavanje ovih osećanja ono što omogućava građanima da se najbolje postave u tuđe perspektive i prilikom deliberacije, uzmu u obzir i njihovo dobro.¹⁷⁹ Za razliku od Kanta, koji političko rasuđivanje posmatra kao isključivo racionalno u osnovi, Ruso govorni jezik, koji predstavlja suštinu demokratije, vidi kao formu ekspresivnog izražavanja ljudskih potreba, strahova i htenja, a ne „pažljivo razmotrenih mišljenja“.¹⁸⁰ Svoje stanovište Džejms potkrepljuje ukazom na to da je kod Rusoa proces do kojeg uspostavljamo zakone, koje možemo okarakterisati kao racionalne principe, nezavistan od samih zakona. Uprkos tome što je Ruso smatrao da razum u ovom procesu otkrivanja zakona ima važnu ulogu, smatra Džejms, presudnu ulogu u procesu otkrivanja opšte volje zauzimaju upravo afektivni elementi individua, posebno osećanje sažaljenja.¹⁸¹ Usled toga što ideja javnog uma naglašava važnost reflektivnog rasuđivanja u obrazovanju stavova u pogledu opšteg dobra, a ne rasuđivanje uzrokovano afektima, Džejms smatra da se Ruso ne može smatrati predstavnikom ideje javnog uma.¹⁸²

¹⁷⁷ *Ibid*:202.

¹⁷⁸ *Ibid*: 196.

¹⁷⁹ James 2011: 372, 374.

¹⁸⁰ *Ibid*: 382.

¹⁸¹ *Ibid*: 373-4.

¹⁸² *Ibid*: 374.

2.5. Zaključak

Činjenica da je Ruso ljudsku prirodu pored racionalne video i kao afektivnu, smatram, ipak, da ne umanjuje Rusoov doprinos ideji javnog uma, koji uprkos tome ostaje značajan. Ruso od građana iziskuje da se postave u „javnu perspektivu“ i uzmu u obzir potrebe i interese drugih građana. Moguće je da su, prema Rusou, za tu mogućnost u jednoj meri odgovorni osećanja saosećanja ili sažaljenja, iako smatram da Ruso takva osećanja suštinski nije posmatrao kao iracionalne impulse, već kao društvenu sklonost koja se može posmatrati kao produkt ljudske racionalnosti i načina izražavanja. Ruso je članove političke zajednice prvenstveno posmatrao kao slobodne i jednake individue, sposobne za racionalno rasuđivanje i refleksiju. Ruso nije poricao društveni pluralizam, ali predstavlja jednog od prvih filozofa koji su nastojali da temeljno objasne kako je moguće da u demokratskom društvu, uprkos individualnim razlikama, građani pronađu jedinstvenu politiku koja će svima biti prihvatljiva i koja će biti u saglasju sa opštim dobrom zajednice. Takođe, Ruso je prepoznao značaj deliberacije i javnog opravdanja političkih odluka i mogućnost da takve odluke budu prihvatljive svima na koje se odnose, kao jedan od zahteva na kojima se ideja javnog uma suštinski temelji. Pojedini autori Rusoov doprinos ideji javnog uma vide u prepoznavanju „političke autonomije“. Politička autonomija kod Rusoa ogleda se u ideji da su građani autonomni u onoj meri u kojoj poštuju zakone koji su opravdani razlozima koji su prihvatljivi svima i izabrani od strane svih na temelju slobode i jednakosti.¹⁸³ Rusoovo opravdanje zakona, kao izraza opšte volje, iziskuje reflektivnu racionalnost i univerzalno opravdanje, koje liči na kantovki test univerzalizacije moralnih i političkih principa, iako ne sasvim sistematizovan kao

¹⁸³ Neufeld 2022: 1.

što je slučaj kod Kanta. Iako osećanja poput saosećanja mogu biti važni za pozicioniranje građana u „javnu perspektivu“, čini mi se da je priroda opravdanja političkih odluka kod Rusoa suštinski racionalna, budući da od građana iziskuje da se, prilikom racionalne deliberacije o principima koji trebaju biti usvojeni, ograde od svojih ličnih stavova i interesa, i umesto toga usresrede na prepoznavanje onoga što je dobro za celokupnu zajednicu. Na kraju, kao što je ranije pomenuto, Ruso predstavlja značajan doprinos demokratskoj interpretaciji javnog uma usled prepoznavanja veze između samog demokratskog procesa i opšte volje, time postulirajući neke od osnovnih principa na kojima se temelji liberalna politička tradicija. Prema Rusou, da bi se odredio specifičan sadržaj opšte volje, uslov je da se to dogodi u javnom forumu. Stoga bi javna deliberacija kod Rusoa predstavljala neku vrstu testa u pogledu toga da li ti naši stavovi zadovoljavaju uslov javnosti, to jest, da li bi bili prihvaćeni i poštovani od strane drugih građana iz njihove lične perspektive.

3. Kant o javnoj upotrebi uma

Uprkos tome što se, imajući u vidu period u kojem je živio i stvarao, Kant može okarakterisati predstavnikom teorije društvenog ugovora i nemačkog prosvetiteljstva 18. veka, širina i domen njegove filozofije daleko prevazilaze ovaj vremenski period i epohu. Svojevrсна revolucija dotadašnje ljudske misli koja se, zahvaljujući Kantu, odigrala u oblastima epistemologije, etike, estetike i politike, ne samo da je uzrokovala preokret sopstvenog doba i, kako Isaija Berlin s pravom primećuje, „utisnula pečat na celokupan romantičarski pokret u Nemačkoj i izvan njenih granica“¹⁸⁴, već aktivno nastavlja da odražava uticaj u filozofskim, ali i društvenim i političkim institucijama savremenog sveta. Tako Kantove ideje međunarodnog prava i pacifizma možemo prepoznati u mnogim institucijama i aktima 20. veka, poput *Lige naroda*, *Međunarodnog suda pravde* i *Povelje Ujedinjenih nacija*¹⁸⁵, a njegovo shvatanje autonomije i kategoričkog imperativa u *Teoriji pravde* navodi se kao osnov opravdanja principa pravde Džona Rolsa, jednog od kod najistaknutijih savremenih filozofa.¹⁸⁶

Nema sumnje da je najveći uticaj na ideju javnog uma, predstavljenoj u Rolsovom *Političkom liberalizmu*, izvršio upravo Kant. Ustvari, možemo reći da elementi Kantove političke koncepcije o slobodi, republikanizmu i autonomiji, zajedno sa razlikovanjem javne i privatne upotrebe uma, predstavljaju najveći doprinos razumevanju javnog uma u njegovom savremenom kontekstu. Među predstavnicima teorije društvenog ugovora do sada razmatranim u ovom radu, Kant se, svakako, najsistematičnije približio nekim teorijskim odredbama kasnije povezanim u ono što u današnjosti podrazumevamo, ne samo pod idejom javnog uma, već i pod drugim temeljnim načelima liberalizma i demokratije savremenih političkih zajednica. Kako bismo što

¹⁸⁴ Berlin 2012: 81.

¹⁸⁵ Videti: Musian 2018.

¹⁸⁶ Videti: Rols 1998: 235-241.

jasnije objasnili Kantov doprinos razvoju ideje javnog uma, nastojaćemo da u nastavku ukratko predstavimo one elemente Kantove političke filozofije koji za ovu temu imaju najveći značaj.

3.1. Politički kategorički imperativ, javno pravo i odnos između politike i etike

Dve dobro poznate oblasti u kojima se još uvek jasno prepoznaje Kantov uticaj u današnjosti su etika i politika, koje kao delovi njegove *praktične filozofije* predstavljaju sistematične i složene sisteme koji nastoje da objasne, ne samo osnove ispravnosti individualnog postupanja i morala, već i široki spektar pojmova kao što su sloboda, autonomija, pravda i legitimnost. Iako su kod Kanta etika i politika u najširem smislu isprepletane i suštinski se jedna na drugu nadovezuju, Kant u „Metafizici morala“ pravi razliku između ove dve sintetičko-apriorne discipline nazivajući ih *naukom o vrlini* i *naukom o pravu*.¹⁸⁷ U delu koji se odnosi na pravo, Kant, pretpostavljajući slobodu kao prirodno ljudsko pravo, nudi definiciju opšteg zakona prava, koje nam ujedno može poslužiti kao primer jasnijeg razgraničenja domena etike i filozofije politike. Opšti zakon prava u imperativnoj formi glasi: „Delaj spolja tako da slobodna upotreba tvoje samovolje može da postoji zajedno sa slobodom svakoga po nekom opštem zakonu.“¹⁸⁸ Zatim Kant definiše političku slobodu i o njoj govori kao o „nezavisnosti od samovolje nekog drugog koja prisiljava, ukoliko ona može da postoji zajedno sa slobodom svakog drugog po nekom opštem zakonu.“¹⁸⁹ Prva stvar koja se iz ovih određenja može uočiti je da je sloboda kojom se filozofija politike bavi *spoljašnja* sloboda, odnosno da se tiče isključivo našeg postupanja prema drugima, a ne našim namerama ili motivima. Druga uočljiva stvar je da princip prava poseduje apriorni

¹⁸⁷ Kant 1993: 31, 181.

¹⁸⁸ *Ibid*: 33.

¹⁸⁹ *Ibid*: 39.

karakter jer predstavlja reformulaciju kategoričkog imperativa kao vrhovnog moralnog zakona, u slučajevima kada su naše radnje „praktičkim relacijama povezane sa drugima“¹⁹⁰, odnosno, kada na neki način utiču na druge. Poput kategoričkog imperativa koji postavlja standard za moralno prosuđivanje, Kant smatra da politički zakoni takođe potiču od uma. Za razliku od moralnog kategoričkog imperativa, međutim, princip prava nalaže da naše lične pobude i motivi ne mogu predstavljati osnov poštovanja društvenih zakona, već „opšti zakoni“ imaju cilj da regulišu naše postupanje prema drugima. U tome Kant vidi, kako nužnost zakona koji omogućuju koegzistiranje slobodnih ljudi, ali i legitimno pravo na prinudu koja, prema Kantu, predstavlja „sprečavanje neke prepreke slobode.“¹⁹¹

U pogledu prelaska iz prirodnog stanja u društveno uređenje, možemo reći da Kant poput svojih prethodnika kao jedan od glavnih razloga vidi u očuvanju prirodnog ljudskog prava na slobodu, iz kojeg proističu različita privatna prava. Ovde je, ipak, potrebno napraviti dodatno pojašnjenje. Prirodno stanje, prema Kantu, predstavlja sferu privatnih prava.¹⁹² U teorijskom smislu, privatna prava bi trebalo da postoje i van društvene zajednice. Ono što je nemoguće u prirodnom stanju, međutim, a što dobijamo u državnom uređenju, jeste konstituisanje *javnog prava*, koje ima za cilj uređenje društvenih institucija koje bi štatile privatna prava građana, regulisalo odnose između građana i države, kao i međunarodne odnose između samih država. Javno pravo Kant definiše kao „skup zakona za koje je potrebno opšte objavljivanje da bi proizveli neko pravno stanje.“¹⁹³ Drugim rečima, javno pravo ne proširuje domen privatnih prava, već samo ima za cilj njihovu institucionalnu zaštitu. Kant u pogledu razlikovanja privatnog i javnog prava

¹⁹⁰ Weinstock 1996: 394.

¹⁹¹ Kant 1993: 34.

¹⁹² *Ibid*: 108.

¹⁹³ *Ibid*: 113.

kaže da: „Ovo (stanje javnog prava) ne sadrži više ili drugih dužnosti ljudi među sobom nego što se može zamisliti u onome; materija privatnog prava je upravo ista u oba stanja. Zakoni ovog poslednjeg tiču se, dakle, samo pravne forme zajednice u pogledu koje se ti zakoni moraju nužno zamišljati kao javni.“¹⁹⁴ Pogrešno je, međutim, izvesti zaključak da su kod Kanta razlozi za stupanje u društveni ugovor konsenzualističkog, ili, čak, empirijskog karaktera. Institucionalna zaštita privatnih prava za Kanta ne predstavlja samo potencijalnu prednost koju dobijamo stupanjem u društvenu zajednicu, već stupanje u državu i konstituisanje javnog prava predstavlja nužnost samog njihovog očuvanja. Prema Kantu, „pravno stanje je onaj odnos među ljudima koji sadrži uslove pod kojima jedino svako *može* doći do svog prava, a formalni princip mogućnosti toga, posmatran prema ideji neke opšte zakonodavne volje, zove se javna pravda.“¹⁹⁵ Artur Ripštajn primećuje da je u prirodnom stanju nemoguće očuvanje privatnih prava iz tri razloga: Prvi razlog je u tome što je u prirodnom stanju ustvari nemoguće steći pravo na bilo šta, jer „su stečena prava moralno neophodno proširenje slobode.“¹⁹⁶ Drugo, kako kaže, „prava su nužno prinudna- pravo je pravo na prinudu.“¹⁹⁷ Međutim, „u prirodnom stanju je nemoguće prinudno nametnuti prava.“¹⁹⁸ Treći razlog je možda i najočigledniji: budući da su svi jednaki, „primena privatnih prava na pojedince može se odrediti samo prema standardima koji nisu uspostavljeni jednostrano. Ali takav objektivni standard ne može se uspostaviti u prirodnom stanju.“¹⁹⁹ „Lek se za ove tri manjkavosti“, kako Ripštajn kaže, „nalazi su institucijama koje

¹⁹⁴ *Ibid.*: 108.

¹⁹⁵ *Ibid.*: 107.

¹⁹⁶ Ripstein 2009: 146.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*

poseduju moralne moći koje sami pojedinci nemaju.“²⁰⁰ Kakve su to institucije koje mogu konstituisati javno pravo?

Kant u „Metafizici morala“ izdvaja tri forme javnog prava. To su državno pravo, međunarodno pravo i kosmopolitsko pravo.²⁰¹ U ovom odeljku posebno ćemo se usresrediti na građansko pravo, koje se ogleda u Kantovom shvatanju republikanizma. U svom drugom spisu, *Večni mir*, Kant u odeljku posvećenom prvom definitivnom članu večnog mira izjavljuje da „građanski ustav u svakoj državi treba da bude republikanski.“²⁰² Takav ustav, prema Kantu, zasnovan je „prvo: na principima slobode svih članova jednog društva (kao ljudi), drugo: na načelima zavisnosti svih od jednog jedinog zajedničkog zakonodavstva (kao podanika) i treće: na zakonu jednakosti svih (kao građana).“²⁰³ Kant političku slobodu u republikanskom uređenju definiše kao „ovlašćenje da se ne pokoravamo nikakvim spoljašnjim zakonima do onima za koje smo dali svoju saglasnost.“²⁰⁴ To znači da, s jedne strane, svi zakoni koji se donose u društvu moraju predstavljati odraz volje i pristanka građana i, s druge strane, pretpostavljaju obavezu u pogledu njihovog poštovanja. Kant slobodi pridodaje princip jednakosti, koji određuje kao „odnos među građanima prema kome ne može niko drugoga bilo na šta pravno obavezati, a da se istovremeno ne podvrgne zakonu, i da ne bude moguće njega na isti način uzajamno obavezati.“²⁰⁵ Na kraju, princip pravne zavisnosti je, kako kaže Kant, „već sadržan u pojmu državne ustavnosti“²⁰⁶, i predstavlja prava koja su „ljudima prirođena, nužno im pripadaju i ne mogu se od njih odvojiti.“²⁰⁷ Jedno od suštinskih obeležja republikanskog sistema je, prema Kantu,

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Kant 1993: 113.

²⁰² Kant 1936: 31.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

razdvajanje zakonodavne, sudske i izvršne vlasti: „Republikanizam je državni princip koji traži da izvršna vlast u državi bude odeljena od zakonodavne. Despotizam postoji tamo gde država samovoljno provodi zakone što ih je ona sama dala, dakle javna volja ukoliko njome vladar rukuje kao svojom privatnom.“²⁰⁸ Prema Ripštajnu, Kant ovim želi da kaže da postulat javnog prava nalaže da privatne interakcije između građana, pod pretpostavkom njihove jednakosti i slobode, mogu biti pravične samo kada su regulisane kroz javne institucije koje predstavljaju i zastupaju javnu volju i perspektivu, a ne bilo kakve pojedinačne interese ili poglede.²⁰⁹ Prema Kantu, ova javna perspektiva institucija trebalo bi da bude garantovana pravičnim zakonima. Ripštajn kaže: „Njegova osnovna strategija je da pokaže da pravični uslovi mogu dati autoritet zakonima, a ne ljudskim bićima, tako da postupci konkretnih ljudi u donošenju, sprovođenju i primeni zakona mogu biti izvršenje javne, a ne privatne moći i volje.“²¹⁰ Razdvajanjem zakonodavne i izvršne vlasti, institucije, za razliku od pojedinaca, prema Ripštajnu poseduju ovu mogućnost, jer sprečavaju prevagu bilo čije privatne volje u javnim sporovima.²¹¹ Međutim, problemi koje Kant mora da prevaziđe tiču se jaza između pojedinaca i zakona, odnosno privatnog rasuđivanja građana i zakona koji treba da predstavljaju javnu volju. Problem se ukratko može predstaviti na sledeći način: Zakoni, prema Kantu, kao oličenje javnog prava, poseduju legitimnost upravo zbog toga što se razlikuju od pojedinačnih sudova ili stanovišta, iako su, u isto vreme, u skladu sa njima i podjednako treba da zastupaju svačija privatna prava i interese. Kako je, međutim moguće da garantujemo da će zakoni posedovati ovu javnu formu i univerzalnu perspektivu, ukoliko treba da budu ustanovljeni od strane individua, ako one same nisu u mogućnosti da zauzmu ovu perspektivu? Drugi problem, koji je donekle u vezi sa prethodnim, tiče se vršenja javnih funkcija.

²⁰⁸ *Ibid*: 33.

²⁰⁹ Ripstein 2009: 182-183, 191-192.

²¹⁰ *Ibid*: 191.

²¹¹ *Ibid*.

Kako Ripštajn primećuje, „pobude javnog autoriteta razlikuju se od pobuda bilo kojeg građana ponaosob.“²¹² Postavlja se pitanje kako je to moguće, s obzirom na to da Kant „nijedan od argumenata ne zasniva na tvrdnji da su zvaničnici sposobni da urade bilo šta povrh sopstvene procene, niti da zauzmu nekakvu kosmičku tačku gledišta.“²¹³ U narednom poglavlju nastojaćemo da odbranimo stav prema kojem Kant može koherentno prevazići ove probleme.

3.2. Razlika između javne i privatne upotrebe uma

Jedan od značajnijih Kantovih tekstova iz filozofije politike, *Odgovor na pitanje: Šta je prosvetćenost*, počinje čuvenom izjavom koja ukratko opisuje, ne samo suštinu Kantovog filozofskog stanovišta, već, možemo reći, i čitavu epohu prosvetiteljstva: „Sapere aude! Imaj hrabrosti da se služiš sopstvenim razumom!“²¹⁴ Kant je, kao što je dobro poznato, u duhu prosvetiteljstva smatrao da ispravnim korišćenjem intelektualnih moći možemo, ne samo spoznati svet u kojem živimo, već ga i pravilno urediti i unaprediti, konstituišući okvire, kako privatnog života i ispravnog moralnog delanja, tako i javnog političkog života čitave zajednice. Kako izjavljuje u *Kritici čistog uma*, naš um nas primorava da „potražimo sebi spokojstvo u nekom zakonodavstvu . . . I da se potčinimo sili zakona koja našu slobodu ograničava samo zato da bi mogla postojati u isto vreme sa slobodom svakog drugog čoveka.“²¹⁵ Međutim, prema Kantu u ove slobode „spada i ta sloboda da svoje misli u svoje sumnje, koje sami ne možemo rešiti, smemo da izložimo javnoj oceni.“ „Ta sloboda“, prema Kantu, „potiče već iz praosnovnog prava ljudskoga uma, koji ne priznaje nikakvog drugog sudiju već opet samo ljudski um u kome svaki

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ Kant 1974: 43.

²¹⁵ Kant 1990: 451.

ima pravo glasa; i pošto od ovog uma zavisi svaki napredak za koji smo mi prema našem stanju sposobni, to nam je jedno takvo pravo svetlo i niko nam ga ne sme ograničavati.“²¹⁶ Zbog čega je Kant, uprkos njegovoj zakonodavnoj funkciji, insistirao na ovom slobodnom i „javnom karakteru“ uma koji, prema Postemi, ustvari predstavlja i njegovo suštinsko obeležje? ²¹⁷ Odgovor možemo naslutiti ukoliko uzmemo u obzir neka šira shvatanja Kantove političke filozofije. Kako Čembersova uočava, „Kant nije bio mnogo zabrinut činjenicom postojanja društvenog pluralizma u istom smislu kao što je bio Hobs. Hobs je brinuo da bi neslaganje dovelo do nemogućnosti uspostavljanja društvenog uređenja. Kant je smatrao da bi neslaganje vodilo poboljšanju društvenog uređenja.“²¹⁸ Ukratko, pluralizam pretpostavlja da ljudi imaju sopstvene koncepcije dobra, te stoga neslaganje u društvu u kojem vlada pluralizam može nastati kao posledica toga što ljudi često mogu imati različita shvatanja toga šta je dobro za zajednicu i kako treba urediti društvene institucije. Međutim, nasuprot Hobsu, koji je, usled pesimističnih pretpostavki o ljudskoj prirodi i ishoda racionalnosti, rešenje mogućeg neslaganja u društvu video u uspostavljanju apsolutnog autoriteta koji će predstavljati vrhovnog arbitra u svim međusobnim sporovima, Kant je smatrao da je um taj koji nam može iznedriti jedinstvene odgovore na pitanja koja se tiču našeg zajedničkog društvenog života. On je smatrao da rasprava i neslaganje ne predstavljaju nužno prepreku, već suprotno, mogu poslužiti u prevazilaženju problema neslaganja i nejasnoća u društvu i doprineti konačnim odgovorima po pitanjima praktičnog postupanja.²¹⁹ Prema Kantu, ljudi su suštinski autonomna i slobodna bića, i ta sloboda „od samovolje drugih“ mora se zaštititi i u društvu, kako uostalom i nalaže osnovni princip prava. Zbog toga, cilj zakonodavnog sistema je isključivo uspostavljanje formalnih uslova za zaštitu privatnih prava

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ Postema 1995: 43.

²¹⁸ Chambers 2009: 359.

²¹⁹ *Ibid.*

građana, onoga što Čembersova naziva „sistemom jednake nezavisnosti“.²²⁰ Interesantno je to da, prema Čembersovoj, upravo ove pretpostavke Kantove političke filozofije mogu poslužiti kako bi se izbegle neke od nepovoljnih implikacija društvenog pluralizma poput teškoća u postizanju konsenzusa u pogledu društvenog dobra, zbog toga što isključuju sreću, blagostanje, ili interese kao validnu osnovu prava, a što najčešće predstavlja povode međusobnog neslaganja u društvu, i umesto toga kao osnovu opravdanja zakona vidi u ovom „apstraktnom, formalnom i univerzalnom uslovu.“²²¹ „Zakoni“, kako Čembersova kaže, prema Kantu „nisu tu da bi nas učinili srećnima; zakoni postoje da bi nas učinili jednako slobodnima.“²²² Međutim, Čembersova ne smatra da je Kant bio zastupnik ideje o „minimalnoj državi“, već da se Kantova koncepcija prava može okarakterisati kao demokratska u smislu javnog uma, jer se zasniva na pretpostavkama „dubokog poštovanja za izbore autonomnih osoba.“²²³ U skladu sa Čembersovim zaključkom, smatram da je Kantov poduhvat bio više liberalnog karaktera, naime, ne da suzi domen prava na minimalno uplitanje u živote pojedinaca, već da obezbedi široko formalno zakonodavno polje za očuvanje individualnih sloboda.

Naravno, jedna od suštinskih odlika zakonodavstva jeste mogućnost njegovog prisilnog nametanja, koje se može sukobiti sa slobodom. Zbog toga, slično kao Ruso, Kant je smatrao da jedini koji mogu ograničiti našu slobodu i podvrgnuti nas nekakvom zakonodavstvu jesmo mi sami, ili, Kantovim rečima, to su „naše vlastite samozakonodavne volje“.²²⁴ Odgovor na to kako treba ispravno živeti prema Kantu postoji, i njegovo pronalaženje je zadatak uma. Ali, kako Čembersova zapaža, „Iako odgovor na političko praktično pitanje 'šta treba da radimo' sledi iz

²²⁰ *Ibid*: 360.

²²¹ *Ibid*: 360-361.

²²² *Ibid*: 361.

²²³ *Ibid*.

²²⁴ Kant 1993: 118.

uma, Kant ne bi mogao da kaže da države generalno imaju ideju o tome kako treba da vladaju. Zbog toga, u političkim pitanjima postoji praktična potreba za kritikom, raspravom i komunikacijom, kako bismo ispravili greške i usmerili državnu politiku bliže ka tačnom odgovoru.²²⁵ Može se reći da, prema Kantu, test da li je neki zakon pravičan ili ne, predstavlja test univerzalizacije. Pošto se ova univerzalizacija odvija na čisto racionalnim osnovama, smatra Čembersova, ne možemo se mnogo osloniti na empirijsku evidenciju u vidu upitnika, kolektivnog postupanja ili čak čiste procedure glasanja.²²⁶ Ustvari, Čembersova smatra da je jedini način da se testira njena ispravnost u javnoj raspravi i deliberaciji.²²⁷ U tom smislu možemo reći da prema Kantu, sloboda izražavanja i misli predstavlja sam uslov legitimnosti zakona i da, bez testa javne rasprave, univerzalizacija političkih odluka ostaje samo prazan i apstraktan koncept koji se ne može razgraničiti od samovolje političkog autoriteta. Način na koji građani pristupaju javnoj političkoj raspravi, međutim, prema Kantu mora se razlikovati od njihovog svakodnevnog rasuđivanja kao podanika i građana koji poseduju određena zaduženja i obaveze.

Tu stupa na snagu razlikovanje javne i privatne upotrebe uma koju Kant pravi u tekstu *Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost?* Privatna upotreba uma, prema Kantu, odvija se kada vršimo neku zvaničnu službenu dužnost: „Privatnom upotrebom nazivam onu koju on od svoga uma sme da čini u izvesnim građanskim dužnostima, ili službama, koje su mu poverene.“²²⁸ Kant kao primer privatne upotrebe uma navodi primer sveštenika koji, kada obavlja svoju službenu dužnost, propoveda i izlaže verska učenja u skladu sa zvaničnom doktrinom čiji je predstavnik.²²⁹ Javna upotreba uma, s druge strane, jeste upotreba uma pojedinaca kao „učenjaka koji se obraća

²²⁵ Chambers 2009: 360.

²²⁶ *Ibid*: 361.

²²⁷ *Ibid*.

²²⁸ Kant 1974: 44.

²²⁹ *Ibid*: 45.

čitavoj naučnoj zajednici.“²³⁰ Šta ovo znači? Kant na istom primeru sveštenika objašnjava da, kada, u svojstvu učenjaka, on versko učenje predstavlja celokopnoj zajednici, tada mu je dozvoljeno, ili je čak u obavezi, da svoj um koristi u javnoj sferi, odnosno, to učenje može predstaviti sa kritičkim i objektivnim stavom, kao i izneti sopstvene predloge za njegovo poboljšanje.²³¹

Dve osnovne karakteristike, prema Deligiorgi, obeležavaju javnu upotrebu uma kod Kanta: inkluzivnost i javnost.²³² Inkluzivnost se ogleda u tome što javna upotreba uma nije ograničena na neki poseban sloj društva ili funkcije, već su, kako kaže, „svi jednako pozvani da učestvuju.“²³³ Kako Deligiorgi navodi, „Građanin koji smatra da porezni sistem nije pravičan može 'javno da izrazi svoje misli', činovnik koji veruje da vojna administracija vodi pogrešnu politiku mora, na isti način, biti u mogućnosti da predoči svoja zapažanja 'javnosti na prosuđivanje'; nikome nisu potrebne posebne kvalifikacije ili dozvola da govori, svako se obraća prosto kao 'član celokupne zajednice ili kosmopolitskog društva.'“²³⁴ „Javnost“, kako Deligiorgi smatra, u javnoj upotrebi uma kod Kanta ustvari označava mogućnost „*sopstvenog* prosuđivanja i govorenja u *sopstveno* ime“. ²³⁵ Ona ističe da razlikovanje javne i privatne upotrebe uma može na prvi pogled izgledati zbunjujuće: naime, kada se sveštenik na primeru privatne upotrebe uma obraća vernicima ili drži propoved na nekom javnom mestu, možemo reći se on na neki način obraća „javnosti“. To, međutim, nije shvatanje „javnosti“ koje karakteriše razlikovanje javne i privatne upotrebe uma. Sveštenik u ovom primeru ostaje u domenu privatne upotrebe uma jer, kako Deligiorgi navodi, sveštenik je

²³⁰ *Ibid.*: 44.

²³¹ *Ibid.*

²³² Deligiorgi 2002: 145.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*

„delegiran da izlaže učenje na određeni način ili u nečije ime“²³⁶, odnosno „iako možda ima i neko sopstveno mišljenje, on ga ne govori, odnosno *ne bi trebalo* da ga govori.“²³⁷ Stoga bi se javna upotreba uma, kao obraćanje „celokupnoj zajednici“, mogla najbolje razumeti kao mogućnost javnog izražavanja sopstvenog mišljenja i stavova.

Razlika između privatne i javne upotrebe uma takođe se ogleda u stepenu slobode mišljenja i savesti koju, u zavisnosti od uloge u kojoj se nalazimo, ili uloge koji vršimo u jednoj političkoj zajednici, imamo pravo da ispoljimo. Kao građani smo dužni da poštujemo zakone i da se povinujemo uspostavljenoj društvenoj hijerarhiji, ali kao „učenjaci“ dobijamo šansu da ih slobodno preispitujemo. Na primer, kada obavljamo neku zvaničnu dužnost ili kada smo zaposleni u nekoj državnoj instituciji, moramo slediti zvanične propise i pravila te institucije, bez obzira na lične stavove, i obavljati svoj posao isključivo u okviru datih ovlašćenja. Kant smatra da su ova ograničenja slobodne upotrebe uma u privatnoj sferi potrebna, jer ona čine osnovu građanskih dužnosti: „Građanin ne može odbiti da izvrši dažbine koje su mu nametnute: drsko kritikovanje takvih nameta, ako bi on trebalo da ih izvrši, može biti kažnjeno kao skandal.“²³⁸ U sferi javne upotrebe uma, međutim, nema potrebe za takvom vrstom ustručavanja od slobode preispitivanja zvanično uspostavljenih kanona i pravila, jer, „tada taj isti građanin, bez obzira na dužnost građanina, ne radi ništa protivno kada kao naučenjak objavljuje svoje mišljenje protiv neumesnosti ili nepravednosti takvih raspisa.“²³⁹ Kant kaže da se razlika suštinski nalazi u publici kojoj se obraćamo: privatni um obraća se lokalnoj zajednici i vlastitoj publici, javni um se obraća čitavoj naučnoj zajednici ili celom svetu.²⁴⁰ Čini se da je Kant imao na umu da je ova mogućnost slobode

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ Kant 1974: 45.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ibid.*: 45-46.

javnog preispitivanja i rasprave, ne samo uslov za napredovanje društva, već i prirodna potreba nastala kao rezultat društvenog pluralizma. Kant, pitajući se da li bi bilo moguće ovlastiti neki vrhovni autoritet koji bi odlučio o sigurnom i nepromenljivom poretku koje bi predstavljalo osnovu univerzalne poslušnosti, odgovara negativno i kaže da bi takav akt bio potpuno nevažeći, čak i ako bi bio donet od strane najviših državnih organa.²⁴¹ On kaže: „Takav zakon bi možda, u očekivanju nekog boljeg, bio moguć za jedno određeno vreme, da bi se zaveo izvesni poredak, pošto se ujedno svakome od građana slobodno dopusti da u svojstvu učenjaka javno, to jest spisima, stavlja svoje primedbe na pogreške sadašnjeg uređenja... Ali naročito je nedopustivo ujediniti se u kruto uređenje u koje zvanično niko ne bi smeo da posumnja... I time uništiti i učiniti besplodnim jedno razdoblje u napredovanju čovečanstva ka poboljšanju.“²⁴² Kant ovim želi da kaže da društvene zajednice, iako po svojoj strukturi krute i rigidne, suštinski moraju predstavljati dinamičke i otvorene sisteme, podložne usavršavanju u svetlu novih otkrića i argumenata. Zbog toga, iako nam zarad očuvanja društvenog reda i zakonitosti, u sferi privatne upotrebe uma neophodno donekle ograničiti slobodu, javna upotreba uma mora ostati područje slobode preispitivanja i deliberacije, jer je jedino na taj način moguć napredak na individualnom i kolektivnom nivou i približavanje idealu prosvetiteljstva. U tom smislu, Kant političke forume vidi kao poligone javne upotrebe uma, gde će svi građani moći da izraze svoju slobodu i mišljenje i javno raspravljaju o političkim odlukama, ne kao pripadnici neke određene političke zajednice, već kao učenjaci i svetski građani. Prelazak iz sfere privatne u sferu javne upotrebe uma, prema Čembersovoj, odvija se kada se kao pojedinci uzdignemo iznad ličnog rasuđivanja, ili rasuđivanja neke posebne grupe, ka univerzalnom rasuđivanju i ka težnji ka istini kao takvoj.²⁴³ Zbog toga, u javnoj raspravi nećemo izlagati

²⁴¹ *Ibid*: 46.

²⁴² *Ibid*.

²⁴³ Chambers 2009: 362.

argumente koji odgovaraju nekoj određenoj grupi ljudi, već one argumente koji bi bili prihvatljivi svima, bez obzira na poziciju u društvu ili grupu kojoj pripadaju.²⁴⁴

Ukoliko kao razlog izuzmemo generalno naglašavanje slobode izražavanja i preispitivanja, karakteristično za period prosvetiteljstva, na prvi pogled možda može izgledati nejasno zašto je Kant insistirao na ovakvoj slobodi javne deliberacije i preispitivanja, budući da je, prema njemu, sam um u stanju da apriorno uvidi ispravne principe delanja. Kant svakako nije bio relativista, i smatrao je da na politička pitanja postoje jedinstveni odgovori, te u njegovoj filozofiji javna rasprava ne bi mogla da ima funkciju pukog postizanja dogovora među različitim stanovištima jednake vrednosti. Jedna od funkcija javne deliberacije može biti u sprečavanju ispoljavanja samovolje političkog autoriteta. Prema nekim interpretatorima, javna upotreba uma je upravo to- sloboda od dogmatičnih i samovoljnih proglašenja, sloboda od institucionalnih ograničenja i sloboda preispitivanja restriktivnih zakona.²⁴⁵ Budući da javna upotreba uma kod Kanta formalno nije ograničena samo na nosioce vlasti ili neku posebnu grupu ljudi, već su svi građani načelno sposobni za ovakvu vrstu rasuđivanja, načelno bi javnost trebalo da bude ta koja predstavlja vrhovnog sudiju u pogledu legitimnosti državnog autoriteta, ali Čembersova smatra da i sa takvim zaključkom trebamo biti oprezni. Kant se kraju teksta *Odgovor na pitanje: šta je prosvetćenost?* obraća nosiocu vlasti, uveravajući ga da „u pogledu njegovog zakonodavstva nema opasnosti da dozvoli svojim podanicima da od vlastitog uma načine javnu upotrebu, i da svoje misli o boljem uređivanju zakonodavstva, čak uz iskrenu kritiku onog koji već postoji, svetu javno predoče.“²⁴⁶ On kaže da dopuštanje slobode mišljenja i preispitivanja odluka vlasti narodu predstavlja, ne samo

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ Nnodim 2004: 149-150.

²⁴⁶ Kant 1974: 48.

izraz poštovanja ljudskog dostojanstva, već i samoj vlasti može biti od koristi.²⁴⁷ To, međutim, ne znači da javnom upotrebom uma možemo ugroziti ili svrgnuti sam politički poredak. Čembersova ukazuje na to da je kod Kanta autoritet naroda u pitanjima od javnog značaja moralne prirode, a ne političke, odnosno, da narod poseduje „neotuđiva prava da preispituje vlast, ali da ova prava ne predstavljaju prava prinude.“²⁴⁸ Kako Čembersova zaključuje, „Javni um je odvojen od države i predstavlja kontratežu državnoj moći... On poseduje autoritet moralnog sudije po pitanju političke legitimnosti. Ali njegov autoritet leži u moći ubeđivanja, a ne u moći prinude.“²⁴⁹ Drugim rečima, zaključak Čembersove je da je uloga slobode javne rasprave i preispitivanja političkog legitimiteta kod Kanta reformističke prirode, a ne revolucionarne, jer stabilna i efikasna politička vlast predstavlja sam uslov mogućnosti korišćenja ove slobode.²⁵⁰ U nastavku ću nastojati da pokažem kako uloga javne rasprave u Kantovoj filozofiji može imati još značajniju ulogu, a tiče se upravo održanja i stabilnosti uspostavljene političke vlasti. Pokušaću da ukažem na njegov normativni karakter, odnosno na to da razgraničenje javne i privatne upotrebe uma kod Kanta služi za postizanje saglasnosti i prevazilaženje problema neslaganja.

3.3. Uloga javne upotrebe uma u političkom opravdanju

Jedno od značajnih pitanja kojeg se Kant dotakao u svojoj filozofiji politike jeste pitanje političkog opravdanja. On je uvideo da, čak i ako pretpostavimo da postoje ispravni propisi delanja, što je svakako bilo Kantovo stanovište, za političku legitimnost nije dovoljno prosto proglasiti propise i silom ih nametnuti građanima. To bi, u najmanju ruku, prema Kantu

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ Chambers 2009: 363.

²⁴⁹ *Ibid.*: 364.

²⁵⁰ *Ibid.*: 365.

predstavljalo heteronomiju i takvi zakoni ne bi mogli da imaju univerzalno važenje, niti bi građani imali političku dužnost da ih poštuju. Da bi zakoni bili legitimni, oni moraju imati saglasnost građana, moraju na neki način svima biti opravdani. Kant je, kao što je ranije u ovom radu bilo pomenuto, takođe bio svestan činjenice da ljudi imaju različite koncepcije u pogledu toga šta predstavljaju stvari poput sreće, blagostanja, ili dobra, i da je često nemoguće da se oko ovih stvari usaglase, polazeći od sopstvenog, privatnog rasuđivanja. Kant je, zbog toga, odbacio mogućnost bilo koje od ovih vrednosti kao osnove političkog poretka i umesto toga pronašao rešenje u umu, u kojem je smatrao da je moguće ustanoviti univerzalno opravdanje političkog poretka i sveopštu saglasnost građana. Um nam je iznedrio jedan formalni, apriorni, univerzalni politički princip: da opšti zakoni treba da budu uređeni tako da sloboda svih može da postoji zajedno sa slobodom svih.²⁵¹ Njegova prednost je, možemo reći, u tome što, budući da se u potpunosti zasniva na racionalnim osnovama, zaobilazi probleme neslaganja nastale kao posledica društvenog pluralizma. Drugim rečima, on univerzalno važi bez obzira na naše lične interese, želje, ili čak različita shvatanja dobra i predstavlja, kako Sensen uočava, „granični uslov za svaki pozitivni zakon proglašen od strane države.“²⁵² Saglasnost sa osnovnim načelom, stoga, obezbeđuje legitimnost svih zakona koji bi iz njega sledili, i time, Sensen smatra, Kant prevazilazi problem pitanja kako je moguće da individue daju saglasnost pretku koji može doći u sukob sa njihovim ličnim željama.²⁵³

Međutim, budući oslobođeno bilo kakvog supstantivnog sadržaja, načelo pravde samo po sebi ne može nas ubediti u pogledu toga da li su naše konkretne političke odluke i aktivna društvena organizacija zajednice u skladu sa ovim principom. Prema Kantu, saglasnot predstavlja test

²⁵¹ Ovo predstavlja reformulaciju opšteg načela pravde kod Kanta, koje je već detaljno objašnjeno ranije u ovom radu.

²⁵² Sensen 2018: 285.

²⁵³ *Ibid.*

ispravnosti bilo kojeg javnog zakona. Ali Sensen smatra da „ovaj test kod Kanta predstavlja samo epistemički kriteijum, ne i standard koji pojedinačne zakone čini ispravnim.“²⁵⁴ Prema njemu, univerzalna saglasnost u pogledu načela pravde ne predstavlja ujedno i odgovor na pitanje zašto bismo izabrali jedan konkretni zakon, a ne neki drugi.²⁵⁵ Možda bismo mogli reći da saglasnost kod Kanta možemo shvatiti u čisto hipotetičkom smislu, kao nešto što bismo kao racionalne individue pod određenim uslovima izabrali. Međutim, prema Sensenu, čak i tada bilo bi moguće zamisliti da bi neke individue mogle da se usprotive ili odbiju da daju saglasnost nekom konkretnom zakonu.²⁵⁶ Kant je, prema Sensenu, anticipirao problem političkog opravdanja. Da bi zakoni bili legitimni, oni moraju biti opravdani pojedincima. Zbog toga, Sensen smatra da u Kantovoj filozofiji možemo pronaći jedno značajno obeležje javnog uma shvaćenog u savremenom kontekstu, naime zahteva da svaka vrsta prinude od strane državne vlasti mora biti prihvatljiva svakoj individui u društvu.²⁵⁷ Dok je um taj koji je u stanju da nam apriorno iznedri političke principe, javna upotreba uma služi kao izvor političkog opravdanja. Sensen uočava dve interesantne implikacije Kantovog stanovišta u vezi sa javnim umom. Prvo, on ukazuje na to da javna upotreba uma predstavlja empirijsko rasuđivanje koje nije uslovljeno nekom posebnom ulogom koju obavljamo u društvu, kao što je slučaj kod privatne upotrebe uma, već opštim političkim principima.²⁵⁸ Drugim rečima, javna upotreba uma podrazumeva da građani imaju empirijsku sposobnost da se postave u perspektivu slobodnog i neuslovljenog prosuđivanja o tome šta je ispravno i koji zakoni predstavljaju opšte dobro za sve. Nasuprot tome, privatna upotreba uma ne podrazumeva tu slobodu, jer smo, kao građani određenog društva u obavezi da

²⁵⁴ *Ibid.*: 287.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*: 286.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*: 295.

prosuđujemo iz perspektive specifične društvene uloge u kojoj se nalazimo. Druga stvar koju Sensen uočava je da se, iako poseduje sličan karakter neuslovljenosti, javna upotreba uma kod Kanta razlikuje od njegovog shatanja autonomije. Autonomija, kao apriorna sposobnost ljudi da uvide nužni moralni zakon, locirana je u čistom umu i prethodi svakom empirijskom iskustvu, dok je javna upotreba uma, kako Sensen zapaža, „locirana na nivou empirijskog raudivanja i deliberacije.“²⁵⁹ Šta nam ovo govori? U smislu u kojem svi ljudi poseduju um i autonomiju, u mogućnosti su da uvide ispravan opšti politički princip, čak i ako nam se, kao individuama, na empirijskom nivou želje i interesi mogu razlikovati. Budući, zaključuje Sensen, „da je svaka individua vođena ovim istim generalnim političkim načelom koji potiče od njihovih sopstvenih umova, ukoliko se pojedinačni zakon ne suprotstavlja generalnom političkom načelu, on može biti opravdan svakoj individui.“²⁶⁰ Mogućnost deliberacije, preispitivanja i prosuđivanja je, međutim, jedini način da dobijemo empirijsku potvrdu da je bilo koji takav pojedinačni zakon zaista u skladu sa opštim političkim načelom. Sam um nema ovakvu moć, jer on prethodi svakom konkretnom iskustvu, zbog toga se naši individualni racionalni sudovi mogu drastično razlikovati uprkos našoj jedinstvenoj sposobnosti da uvidimo šta predstavlja opšte dobro. Javna upotreba uma omogućuje slobodan i otvoren pristup političkoj raspravi, zbog čega politička deliberacija na ovaj način može izvršiti svojevrsnu empirijsku proveru konkretnih političkih načela i može pomoći u rešenju problema političkog opravdanja.²⁶¹ Onora O’Nil je u svojoj interpretaciji Kantove filozofije anticipirala sličan zaključak. Ona smatra da je, prema Kantu, javna deliberacija potrebna da bismo uvideli *zašto* su politička načela koje smo uvideli zaista ispravna, a ne neka druga, ali smatra da kod Kanta značaj javne upotrebe uma ne leži toliko u samom opravdanju principa, već u

²⁵⁹ *Ibid*: 296.

²⁶⁰ *Ibid*: 297.

²⁶¹ *Ibid*: 296-297.

moćnosti da se ustanovljeni principi javno dovedu u pitanje.²⁶² O'Nil ukazuje na prividnu antinomiju zahteva za ovom vrstom opravdanja kod Kanta. Naime, kako O'Nil ističe: „Ukoliko su standardi praktičnog rasuđivanja fundamentalni rasuđivanju svake osobe, onda je svako opravdanje ovih standarda ili cirkularno (budući da se zasniva na tim standardima), ili neuspešno (pošto to ne bi bilo opravdanje standarda koji bi trebalo da budu fundamentalni).“²⁶³ Kako bi se ova prividna paradoksalnost izbegla, O'Nil ističe *toleranciju* kao važno obeležje Kantovog shvatanja javne upotrebe uma i doprinosa liberalnoj teoriji.²⁶⁴ Ona razliku između privatne i javne upotrebe uma kod Kanta poredi sa razlikovanjem građanske i intelektualne slobode.²⁶⁵ Kako je građanska sloboda ograničena pravnim poretom, u istom smislu privatna upotreba uma poseduje ograničenja. Kao što je ranije pomenuto, kada sveštenik obavlja svoju zvaničnu dužnost, on je u obavezi da propoveda učenje u skladu sa zvaničnim crkvenim kanonom, te je njegova sloboda kritičkog preispitivanja date doktrine ograničena. Međutim, ovo ograničenje privatne upotrebe uma O'Nil suštinski vidi kao ograničenje polja komunikacije: „Kantova koncepcija privatnog nije prosto koncepcija individualnog ili ličnog. Govoriti o komunikaciji zvaničnih službenika kao privatnoj ne sugerise da ovi akti izražavaju lično ili individualno mišljenje zvaničnih službenika, već da se obraćaju, „ne svetu u celini“, već publici koja je ograničena i određena od strane nekakvog autoriteta.“²⁶⁶

Za razliku od privatne upotrebe uma, javna upotreba uma kao polje komunikacije ima celokupnu naučnu javnost koja nije ograničena nikakvim autoritetom, te je stoga okarakterisana slobodom izražavanja i tolerancijom prema mogućnosti preispitivanja i kritike.²⁶⁷ Kako O'Nil

²⁶² O'Neill 1989: 29.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *Ibid.*: 30.

²⁶⁵ *Ibid.*: 32-33.

²⁶⁶ *Ibid.*: 33-34.

²⁶⁷ *Ibid.*: 32, 34, 37.

ističe: „Tolerancija u javnoj upotrebi uma je neophodna za kreiranje i održanje zajedničkih standarda rasuđivanja koje potpuno javna komunikacija zahteva... Um, u ovom smislu, nema transcendentalno utemeljenje, već je baziran na određenoj vrsti dogovora... Ono što određenu vrstu dogovora čini validnom je da je baziran na principima koji se mogu izložiti kritici... Prema Kantu, to se najbolje može ostvariti u formi slobodne, kritičke i univerzalne debate.“²⁶⁸ O’Nil smatra da se isticanjem kritičkog, i samim tim tolerantnog aspekta javne upotrebe uma, prividna antinomija kod Kanta u pogledu opravdanja političkih principa može izbjeći: „Cilj tolerancije i javne debate nije u tome da se dođe do otkrivanja istine, niti je za to neophodna... Već je Kant smatrao da stepen tolerancije karakteriše način života u kojem pretpostavljeni standardi rasuđivanja i istine mogu biti dovedeni u pitanje...Praksa tolerancije pomaže u konstituisanju autoriteta uma.“²⁶⁹

Zaključak koji možemo izvući iz dosadašnjih razmatranja je da razlikovanje između privatne i javne upotrebe uma u Kantovoj političkoj filozofiji čini značajan doprinos savremenoj liberalnoj teoriji, kao i ideji javnog uma. S jedne strane, u skladu sa zapažanjima koja je izneo Sensen, čini se da Kant pod javnom upotrebom uma anticipirao jednu značajnu karakteristiku ideje javnog uma, a možda i njegovo najvažnije obeležje, naime pitanje kako je moguće ustanoviti političke principe koji bi na neki način mogli biti opravdani svim pripadnicima date zajednice, bez obzira na različitosti među njima. Kant je, nalik Rusou, smatrao da su ljudi po prirodi autonomna i slobodna bića i da je jedini prihvatljivi politički poredak onaj koji bi bio donet i prihvatljiv od strane svakog pojedinca u društvu. U skladu sa dobom prosvetiteljstva u kojem je živio, kao jedan od njegovih najvažnijih predstavnika, Kant je verovao u moć ljudskog uma i racionalnosti i verovao da nam um može apriorno pokazati i urediti ispravan moralan i politički kodeks

²⁶⁸ *Ibid*: 38.

²⁶⁹ *Ibid*: 39.

postupanja i življenja. Međutim, Kant je, takođe verujući u ljudsku slobodu i sposobnost preispitivanja kao uslove ljudskog razvitka, uvideo da jedini način da politički principi dobiju aktuelnu legitimnost i da se prevaziđe problem neslaganja, leži u mogućnosti javne deliberacije, gde bi svi principi mogli biti suočeni sa slobodom javne kritike, ali i odgovornosti individualnog prosuđivanja. Takvi politički poligoni, međutim, kako je Kant uočio, zahtevaju da im se pristupi sa posebnom vrstom otvorenosti, slobode mišljenja i tolerancije, što je Kant nazvao javnom upotrebom uma. Ovo, smatram, predstavljaju značajna obeležja i doprinose savremenom stanovištu o javnom umu, ideji koja je tek mnogo kasnije u potpunosti razvijena od strane Džona Rolsa, o čemu će biti više reči u narednoj celini ovog rada. Na ovom mestu, međutim, ukazaću na to da se, posmatrano u celini, neka obeležja Kantovog shvatanja javne upotrebe uma, uprkos upečatljivo sličnom izrazu i nekim istinski značajnim liberalnim obeležjima koja su time anticipirana, ipak u mnogim elementima razlikuje od ideje javnog uma u savremenoj političkoj teoriji.

3.4. Javna upotreba uma kod Kanta i savremena obeležja ideje javnog uma

Kantova politička filozofija, iako posmatrano iz današnje perspektive u nekim aspektima može izgledati gotovo konzervativno, izvršila je značajan uticaj na savremene liberalne mislioce, uključujući Rolsa, i s razlogom se tumači kao liberalna u svojoj suštini. Takav doprinos možda je najočigledniji u Kantovom naglašavanju i odbrani ljudske slobode i autonomije, koje, smatrao je, ljudska bića poseduju u svim aspektima života, uključujući i političku zajednicu. Kantovo razlikovanje javne i privatne upotrebe uma može se tumačiti kao odbrana građanskog prava na slobodu preispitivanja, javne deliberacije i tolerancije, koje može postojati zajedno sa normativnom dužnošću dužnosti poštovanja ustavnog zakonodavstva. O'Nil, međutim, smatra da

je, u poređenju sa savremenim liberalnim teorijama, naglašavanje tolerancije u javnoj upotrebi uma kod Kanta u isto vreme suviše slabo i preterano.²⁷⁰ Slabo je, prema njoj, iz dva razloga. Prvi razlog leži u tome što je kod Kanta tolerancija ograničena samo na javnu upotrebu uma, dok privatna upotreba uma nema ovu vrstu zaštite.²⁷¹ Međutim, smatra O'Nil, „savremeni liberalni mislioci upravo bi insistirali na važnosti tolerancije u sferi koja nije javna, budući da je toj sferi posebno potreba zaštita.“²⁷² Drugo, kako kaže, ovaj zahtev je slab jer „se čini da je sve što je potrebno da uradimo kako bismo tolerisali slobodu izražavanja mišljenja drugih to da se uzdržimo od posredovanja.“²⁷³ S druge strane, u poređenju sa savremenim liberalnim shvatanjem tolerancije, O'Nil smatra da je ovaj zahtev za tolerancijom u javnoj upotrebi uma kod Kanta prenaglašen i da se može uporediti sa ravnodušnošću, jer ne dozvoljava bilo kakvo institucionalno ograničavanje ili sprečavanje slobode izražavanja mišljenja, čak ni u situacijama kada bi takvo mišljenje moglo biti štetno ili opasno.²⁷⁴ Iako primedbe O'Nil smatram validnim, čini mi se ipak da one ne pogađaju direktno samu suštinu Kantovog razdvajanja privatne i javne upotrebe uma, već pre predstavljaju neke nepovoljne implikacije koje u samoj Kantovoj filozofiji nisu dovoljno razmotrene. Pretpostavka o širokom spektru sloboda i tolerancije u privatnoj i javnoj sferi takoreći je utemeljena u savremene liberalne doktrine i predstavlja osnovu svih naknadnih rasprava. Nasuprot tome, Kantova politička filozofija obeležava sam nastanak ideja o slobodi misli o postizanju saglasnosti kroz javnu političku deliberaciju. Drugim rečima, javna upotreba uma kod Kanta, umesto ravnodušnosti i uzdržavanja, kao glavni cilj ima upravo podsticanje javne deliberacije i razmenu mišljenja o političkim pitanjima u cilju postizanja opšteg dobra zajednice i njenog

²⁷⁰ *Ibid*: 30.

²⁷¹ *Ibid*.

²⁷² *Ibid*.

²⁷³ *Ibid*.

²⁷⁴ *Ibid*: 30-31.

napretka, te se, smatram, ovako shvaćena, ne razlikuje puno od savremenog liberalnog zahteva za tolerancijom u javnoj političkoj raspravi.

Moguće je, međutim, da se kod Kanta samo shvatanje pojma „javnosti“ razlikuje u odnosu na savremenu liberalnu doktrinu, u ovom slučaju posebno na Rolsa. Neki tumači smatraju da Kantu uslov „javnosti“ ujedno ima i konstitutivnu ulogu, neinstrumentalni karakter i ali i da predstavlja fundamentalno ljudsko pravo.²⁷⁵ Konstitutivna uloga ogleda se u tome što ljudi formiraju sopstvene stavove u javnosti time što otkrivaju svoj način razmišljanja, međutim oni ne konstituišu principe pravde kao što to čine kod Rolsa, ostavljajući po strani svoje sopstvene razložne sveobuhvatne doktrine. Ovaj „konstituišući“ uslov javnosti za Kanta više predstavlja *negativan* uslov: on ne određuje sadržaj naših tvrdnji, već strukturu naše sopstvene refleksije.²⁷⁶ Neinstrumentalni karakter javnosti podrazumeva da, prema Kantu, javni um ne predstavlja sredstvo postizanja određenog cilja, shvaćenog u vidu sreće, istine, ili neke druge vrednosti, niti predstavlja empirijski test naših ideja ili pravila.²⁷⁷ Značaj javnog uma kao ispoljavanja osnovnih ljudskih prava otkriva nam njegov pravni karakter. Kantovim rečnikom, prava predstavljaju slobodu u skladu sa univerzalnim zakonima. Zbog toga, svaka vrsta prisile mora biti konzistentna sa slobodom u skladu sa univerzalnim zakonima.²⁷⁸ Međutim, ono što Kant primećuje jeste da, mada se svi možemo složiti u pogledu nekog sadržaja moralnog pravila, u isto vreme ne moramo jednoglasno prihvatiti *način* na koji se on opravdava. Zato Kant u „Večnom miru“ izlaže tzv. *načelo publiciteta*, prema kojem „svi postupci koji se dotiču prava drugih ljudi nepravilni su ako

²⁷⁵ Koukouzelis 2009: 853.

²⁷⁶ „To employ one’s own reason for Kant means simply to ask oneself, whenever one is urged to accept something, whether one finds it possible to transform the reason for accepting it, or the rule which follows from what is accepted, into a universal principle governing the use of one’s reason.“, Koukouzelis 2009: 854.

²⁷⁷ *Ibid*: 855.

²⁷⁸ Ripstein 2006: 1418.

se njihova maksima ne može načiniti javnom.“²⁷⁹ Neki filozofi, poput O’Nil, smatraju da se suština „javnosti“ u javnoj upotrebi uma kod Kanta upravo ogleda u ovoj mogućnosti javnog objavljivanja.²⁸⁰

Međutim, uporedimo Kantovo načelo publiciteta sa Rolsovim shvatanjem javnosti. Obojica polaze od slične pretpostavke, naime, da država poseduje određenu moć prinude i da je jedini način da se takva moć opravda taj da dobije svoju legitimnost iz javne perspektive. Postojanje ove javne perspektive opravdanja za Kanta predstavlja formu „ujedinjenih volja“, dok kod Rolsa ima značenje „ljudi koji delaju kao kolektivno telo.“²⁸¹ I kod Kanta i kod Rolsa, stoga, javni um predstavlja politički princip, pre nego metafizički. Uprkos tome, čini se da se njihova shvatanja u pogledu publiciteta i javnosti dosta razlikuju. Stoga možemo zaključiti da, mada javni um načelno može predstavljati poduhvat koji po svojoj formi ima dosta sličnosti kod Kanta i Rolsa, njihova interpretacija nekih konstitutivnih elemenata koji čine srž političkog opravdanja sadrži značajne razlike, o čemu će biti više reči u narednom poglavlju.

3.5. Zaključak

U ovom poglavlju nastojala sam da ukažem na neke osnovne karakteristike Kantove političke filozofije, posebno se fokusirajući na njegovo razlikovanje privatne i javne upotrebe uma, te da pokažem na koji način se ideja javnog uma kao savremenog liberalnog ideala može dosvesti u vezu sa Kantovim shvatanjem slobode, autonomije i publiciteta. Dosadašnja zapažanja ukazala su na to da Kant, mada polazeći od poduhvata odbrane ljudske slobode, pluralizma i pravičnog

²⁷⁹ Kant 1974: 65.

²⁸⁰ Videti: O’Neill: 34.

²⁸¹ Ripstein 2006: 1414.

društva, te rezultirajući sličnim zapažanjima u pogledu važnosti javne debate za legitimno opravdanje političkih odluka, ipak suštinski razlikuje u pogledu nekih bazičnih filozofskih stavova u odnosu na savremena liberalna shvatanja, posebno Džona Rolsa. Razlog tome, između ostalog, predstavlja uticaj vremena i potrebe njihove praktične filozofije. Kant, kako smo pokazali, živi u doba prosvetiteljstva, periodu kada se smatralo da se načela ljudskog delanja mogu izvesti iz nekih apriornih stavova uma. Međutim, iako se iz sadašnje perspektive može učiniti konzervativnom, Kantova filozofija u mnogim aspektima odiše liberalnim idealom slobode, pluralizma i demokratije. Kant, iako pobornik deontološke etičke teorije koja ima jak uticaj na njegovu političku filozofiju, u ideji javnog uma otkriva značajne liberalne stavove. Kantov liberalizam ogleda se u njegovom shvatanju uloge javne debate u opravdanju političkih odluka. Za Kanta, represivna uloga društva može biti legitimna samo ako predstavlja odraz slobodnog pristanka građana. Zbog toga, osnovna struktura društva može biti opravdana samo ukoliko služi da stvori i održi uslove jednake slobode i nezavisnosti, pri čemu svaki vid društvene saradnje mora biti potpuno voluntaristički.²⁸² Javni um nastoji da osigura upravo to- da svako od nas bude vođen samo onim principima koje možemo razumno nametnuti drugima. Njegova uloga se, stoga, ne menja drastično od Kanta do Rolsa. On, u širem smislu ima za cilj uspostavljanje građanskog prijateljstva i poštovanje ljudske slobode, koji, verujem, ostaje ideal prisutan, kako u doba prosvetiteljstva, tako i u savremenom liberalnom društvu.

²⁸² *Ibid*: 1437.

4. Rolsovo stanovište u vezi sa idejom javnog uma

Ideja javnog uma, koja do današnjice ostaje jedan od centralnih pojmova normativne političke teorije i duboko je ukorenjen u istoriju demokratske misli, u aktuelnu političku raspravu ušla je pretežno zahvaljujući filozofiji Džona Rolsa, posebno njegovoj knjizi *Politički liberalizam* u kojoj je javni um prikazan kao metod donošenja individualnih i kolektivnih odluka, izvor konsenzusa i pogodno rešenje problema stabilnosti i legitimnosti u kontekstu savremenog demokratskog društva u kojem vlada razložni pluralizam.²⁸³ Iako Rols nije bio prvi filozof koji je upotrebio ovaj pojam, a, kako je pokazano u prethodnim poglavljima, mnoge karakteristike javnog uma i, uopšteno, liberalni principi sadržani u ovoj ideji, bili su naširoko razmatrani još od nastanka teorije društvenog ugovora, Rols je svakako bio filozof koji je, ne samo doprineo savremenom tumačenju javnog uma već, kako ću nastojati da pokažem, prvi u potpunosti kompletirao ovu ideju u svetlu liberalne političke filozofije.

4.1. Rolsov Politički liberalizam

Ideja javnog uma kod Rolsa, dakle, dobija svoju formu u *Političkom liberalizmu*, gde centralno mesto rasprave zauzima pitanje opravdanja principa pravde na liberalnim osnovama i stabilnosti demokratskog društva. Ovo je Rols formulisao sledećom rečenicom: „Kako je moguće da tokom vremena postoji stabilno i pravedno društvo slobodnih i jednakih građana duboko podeljenih razložnim iako nekompatibilnim religijskim, filozofskim i moralnim doktrinama?“²⁸⁴ Da bi odgovorio na ovo pitanje, Rols u *Političkom liberalizmu* proučava načine na koje je moguće

²⁸³ Rols 1998, *Politički Liberalizam*: 253.

²⁸⁴ Rols 1998, *Politički liberalizam*: 16.

doći do postizanja kolektivnih odluka i zaključuje da politička pravila koja regulišu naš kolektivni život moraju, u nekom smislu, biti proizvod naše razložne saglasnosti.²⁸⁵

Pre nego što pređemo na detaljnu analizu ovog važnog uvida do kojeg Rols dolazi u *Političkom liberalizmu*, potrebno je ukratko smestiti njegovu filozofiju u nešto širi kontekst. Kao što je dobro poznato, knjizi *Politički liberalizam* prethodilo je Rolsovo kapitalno delo *Teorija pravde*, u kojoj su bili izloženi neki od najosnovnijih i najprepoznatljivijih koncepata Rolsove političke filozofije, među kojima je i njegovo čuveno određenje „pravde kao pravičnosti“. Pravda kao pravičnost podrazumevala je dva principa pravde, koji u jednoj od formulacija glase da, „Svaka osoba treba da ima jednako pravo na najširi ukupni sistem jednakih osnovnih sloboda, koji je u skladu sa sličnim sistemom sloboda za sve“,²⁸⁶ i „da društvene i ekonomske nejednakosti treba da budu uređene tako da budu oboje a) od najveće dobiti onima u najnepovoljnijem položaju i b) da se odnose na službe i položaje koji su otvoreni za sve pod uslovima nepristrasne jednakosti mogućnosti.“²⁸⁷ Na ovom mestu nećemo se detaljno baviti analizom samih principa pravde, i kako Rols do njih dolazi. Ono što je za našu temu interesantno uočiti jeste to da je Rols shvatanje „pravde kao pravičnosti“ u *Teoriji pravde* suštinski pokušao da opravda na sličan način kao što su to činili predstavnici teorije društvenog ugovora, na osnovu hipotetičke saglasnosti slobodnih i jednakih individua koje odlučuju iz perspektive takozvanog *prvobitnog položaja*, situacije limitiranih društvenih saznanja koja, prema Rolsu, obezbeđuje „odgovarajući početni status quo koji osigurava da temeljne saglasnosti postignute u tom položaju budu nepristrasne.“²⁸⁸ Međutim, glavnog nedostatka ovakvog tipa argumenta, čini se, i sam Rols je bio svestan: hipotetička

²⁸⁵ Quong 2018, "Public Reason", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, internet.

²⁸⁶ Rols 1998, *Teorija pravde*, 279.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ Rols 1998, *Teorija pravde*, 33, Mladenović 2019: 17.

saglasnost nije bila dovoljna da garantuje da će se stvarni ljudi, ljudi koji žive u društvu i poseduju različite poglede na svet, zaista i pridržavati ovih principa.

Rols je, zbog toga, uveo još jedan korak u opravdanju ovih principa, koji je trebalo da dodatno, retroaktivno garantuje stabilnost izabranih principa u aktuelnom društvu. Taj vid opravdanja Rols je u izrazio kroz ljudsku sposobnost osećaja za pravdu i pravično postupanje i onoga što je u *Teoriji pravde* nazvano *refleksivnim ekvilibrijumom*.²⁸⁹ Refleksivni ekvilibrijum predstavlja tip opravdanja kada, uz pomoć racionalnog prosuđivanja i promišljanja nastojimo da dođemo do koherentnog skupa uverenja, a u slučaju Rolsove filozofije, dogovora po pitanju pravde.²⁹⁰ Rols kaže: „Pretpostavimo da svaka osoba koja je postala punoletna, i ako poseduje potrebnu intelektualnu sposobnost, razvila osećaj za pravdu pod normalnim društvenim okolnostima. Mi stičemo veštinu prosuđivanja kao pravednih i nepravednih i veštinu da potkrepljujemo ove sudove razlozima.... Shvatanje pravde karakteriše našu moralnu osećajnost kada su svakidašnji sudovi do kojih dolazimo u skladu sa svojim principima.“²⁹¹ Zatim nastavlja: „U skladu sa privremenim ciljem moralne filozofije, može se reći da je pravda kao nepristrasnost hipoteza da su principi koji bi bili izabrani u prvobitnom položaju identični sa principima koji se poklapaju sa našim promišljenim sudovima, pa tako ovi principi opisuju naš osećaj pravde... Sa stanovišta moralne teorije, najbolji prikaz osećaja pravde neke osobe nije onaj koji se uklapa u njene sudove pre ispitivanja bilo kog shvatanja pravde, nego onaj koji odgovara njenim sudovima u ravnoteži koja se postigne rasuđivanjem.“²⁹² Ako bismo u najkraćim crtama sumirali suštinu

²⁸⁹ Rols 1998, *Teorija pravde*, 58. Napomena: U izdanju prevoda korišćenom za potrebe ovog rada, termin „reflective equilibrium“ preveden je kao „ravnoteža koja se postiže rasuđivanjem“. Mi smo se ipak odlučili za termin „refleksivni ekvilibrijum“ kao adekvatniji prevod, sledeći terminologiju usvojenu u knjizi *Savremene teorije pravde*. Videti: Stupar 2015: 69.

²⁹⁰ Stupar 2015: 69.

²⁹¹ Rols 1998, *Teorija pravde*, 58.

²⁹² *Ibid*:59-60.

ovih citata i glavnog stanovišta iz *Teorije pravde*, Rols je verovao da bi, u društvu koje svoje institucije bazira na principima pravde, ljudi razvili osećaj za pravdu i moralno prosuđivanje i delanje, i da bi integrisali principe pravde kao deo sopstvene koncepcije dobra.²⁹³ U isto vreme, putem refleksivnog ekvilibrijuma, bili bi u stanju da principe pravde dovedu u koherentnu ravnotežu sa širim, generalnim skupom društvenih uverenja, i na taj način bi obezbedili društvenu stabilnost i postigli neku vrstu normativnog društvenog kompasa. Rols će kasnije, u *Političkom liberalizmu*, znatno promeniti neke stavove iz *Teorije pravde*, delom kao posledica uvida određenih problema u svom izvornom stanovištu, a delom iz nastojanja da svoje shvatanje „pravde kao pravičnosti“, koje je u suštini zadržao u *Političkom liberalizmu*, opravda iz jedne drugačije perspektive, odnosno sa stanovišta političkog liberalizma.

Jedna od najpoznatijih kritika Rolsovom stanovištu iz *Teorije pravde* bila je upućena od strane Dvorkina, i ona je usmerena na prvi deo Rolsove odbrane principa pravde koji se zasniva na hipotetičkoj saglasnosti u prvobitnom položaju. Ukratko, Dworkin je smatrao da hipotetička saglasnost u pogledu principa pravde ne može predstavljati argument za njihovo aktuelno važenje.²⁹⁴ Rols u *Političkom liberalizmu* nije odbacio argument na osnovu prvobitnog položaja, ali je nastojao da slobode koje su garantovane principima pravde predstavi kao neku vrstu primarnog dobra koje bi iz perspektive prvobitnog položaja učesnici favorizovali kao princip koji treba usvojiti budući da sami nisu svesni koncepcije dobra koju zastupaju, te bi, stoga, težili da osiguraju slobodu odabira sopstvenog pogleda na svet, što se prvenstveno odnosi na slobodu savesti i misli, kao i osnovne političke slobode.²⁹⁵

²⁹³ Mladenović 2019: 17.

²⁹⁴ “His (Rawls) contract is hypothetical, and hypothetical contracts do not supply an independent argument for the fairness of enforcing their terms. A hypothetical contract is not simply a pale form of an actual contract; it is no contract at all.” Dworkin 1975: 17-18.

²⁹⁵ Rols 1998, *Politički liberalizam*, 55.

Uzevši u obzir činjenicu društvenog pluralizma, bilo je upitno i Rolsovo rešenje pitanja stabilnosti ponuđeno u *Teoriji pravde*. Kako uočava Mladenović, „Rols je uvideo da bi stabilnost „pravde kao pravičnosti“ počivala na tome da svi iz istih razloga prihvataju, ne samo principe pravde, već i postupanje u skladu sa principima pravde, smatrajući takvo postupanje delom sopstvene koncepcije dobra...Rols je vremenom uvideo da njegovo ranije shvatanje stabilnosti nije adekvatno za demokratsko društvo koje karakteriše činjenica razloznog pluralizma. Ako se uvaži jedna ovakva činjenica, onda je iluzorno očekivati da će ljudi iz istih razloga prihvatiti određene principe pravde kao najadekvatnije za demokratsko društvo.“²⁹⁶ Rols će zbog toga u *Političkom liberalizmu* nastojati da pokaže da je moguće da određena koncepcija pravde bude prihvaćena u društvu od strane građana, ukoliko se razlozi za njeno prihvatanje ne zasnivaju na bilo kojoj konkretnoj sveobuhvatnoj doktrini, već na osnovu toga što bi ona činila samu osnovu demokratkog društva i mogućnosti slobodne i javne političke diskusije. Takva koncepcija pravde bi, prema Rolsu, jedino mogla da bude predmet preklapajućeg konsenzusa.

Konačno, Rols će u *Političkom liberalizmu* promeniti stanovište i u pogledu refleksivnog ekvilibrijuma. „Preciznije rečeno“, kako navodi Stupar „menja se sagledavanje statusa načela pravde do kojih se dolazi u refleksivnom ekvilibrijumu.“²⁹⁷ Prema njemu, glavni problem refleksivnog ekvilibrijuma predstavljenog u *Teoriji pravde* bio je u tome što je „imao jaku epistemičku težinu“, odnosno da bi principi „do kojih bi se putem njega došlo bili neka vrsta „političke istine“ koja bi trebalo da važi za sve individue u svim uređenjima“.²⁹⁸ Ovakva implikacija, ne samo da bi vodila ka teoriji jakog političkog i etičkog realizma, već bi takođe bila nespojiva sa osnovnim liberalnim shvatanjem članova političke zajednice kao ljudi koji poseduju

²⁹⁶ Mladenović 2019: 17-18.

²⁹⁷ Stupar 2015: 71.

²⁹⁸ *Ibid.*

različite, ponekad nesvodive poglede na život. Zbog toga, u *Političkom liberalizmu* Rols odustaje od insistiranja na tome da principi pravde predstavljaju „moralno-političke istine“²⁹⁹ i umesto toga nastoji da pokaže kako „jezgro refleksivne ravnoteže o pravdi mora da uvažava činjenicu „razložnog pluralizma.“³⁰⁰

U *Političkom liberalizmu*, dakle, Rols nastoji da principe pravde odbrani na potpuno novoj osnovi, koju naziva *političkom koncepcijom pravde*.³⁰¹ Kao što je pomenuto, prva i najvažnija promena sadržana u ovom poduhvatu jeste Rolsovo odustajanje od tretiranja principa pravde kao moralnih ili političkih istina, budući da bi takvo stanovište bilo u suprotnosti sa shvatanjem demokratskog društva kao zajednice koja uvažava i prihvata društveni pluralizam.³⁰² Rols u *Političkom liberalizmu* uvodi niz novih pojmova, kao što su *razložna sveobuhvatna doktrina*, *preklapajući konsenzus* i *javni um*. Razložnu sveobuhvatnu doktrinu Rols je definisao kao koherentan i konzistentan sistem moralnih, filozofskih i religijskih doktrina koje neka osoba zastupa i prema kojoj upravlja svoje postupanje.³⁰³ U svetlu društvenog pluralizma, individue će nastojati da na osnovu različitih sveobuhvatnih doktrina evaluiraju različite principe, koji uključuje i Rolsovo shvatanje „pravde kao pravičnosti“. Jasno je, stoga, da izbor principa pravde može predstavljati povod neslaganja, jer ljudi mogu posedovati različita vrednosna uverenja. Rols je, uprkos tome, verovao da je u pluralističkom društvu ipak moguće doći do neke vrste dogovora u

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ Napomena. Iako principi pravde koje Rols zastupa u *Teoriji pravde*, u *Političkom liberalizmu* suštinski ostaju isti, Rols neznatno menja formulaciju ovih principa. Tako u *Političkom liberalizmu* oni glase: Prvi princip pravde: „Svaka ličnost polaže jednako pravo na u potpunosti adekvatnu shemu jednakih osnovnih prava i sloboda, koja je saglasna sa istom shemom za sve; u ovoj shemi, jednakim političkim slobodama, i samo tim slobodama, treba garantovati njihovu nepristrasnu vrednost.“

Drugi princip pravde: „Društvene i ekonomske nejednakosti treba da zadovolje dva uslova: prvo, treba da budu vezane za položaje i službe koji su otvoreni za sve pod uslovom nepristrasne jednakosti mogućnosti; i, drugo, one treba da budu od najveće koristi članovima društva u najnepovoljnijem položaju.“, Rols 1998, *Politički liberalizam*: 37-38.

³⁰² Mladenović 2019: 18.

³⁰³ Rols 1998, *Politički liberalizam*: 93-94.

pogledu principa pravde. Suština njegovog stava je da, mada ljudi *de facto* ne moraju deliti iste poglede na svet, moguće je doći do „preklapajućeg konsenzusa“ u pogledu izbora principa pravde, zato što bi takav princip bio neutralan prema bilo kakvoj konkretnoj „sveobuhvatnoj doktrini“ i uvažavao bi vrednosni pluralizam. Onora O’Nil je to stanovište nazvala „limitiranom verzijom liberalizma“, koju je Rols smatrao jedino mogućom opravdati razložnim individuama, budući da bi neslaganje u pogledu bilo koje sveobuhvatne doktrine bilo neizbežno.³⁰⁴ Drugim rečima, Rols u *Političkom liberalizmu* dolazi do ideje da, radi usaglašavanja oko principa pravde nije potrebno da se u strogom smislu „usaglasimo“ oko razloga na osnovu kojih ih prihvatamo, već bi se moglo reći da su principi pravde oni koji omogućuju stabilnost i napredak takvog heterogenog društva. Osnovna ideja ovih novina u argumentaciji jeste pokušaj da se dolazak do principa pravde, kao konkretizaciji opšteprihvaćenog liberalnog ideala, zasnuje na realističnim osnovama. U tom smislu, Stupar ističe da „ono što, prema idejama iz Političkog liberalizma, ulazi u jezgro refleksivnog ekvilibrijuma „dobro uređenog društva“ jeste samo „preklapajući konsenzus“ ljudi koji uvažavaju činjenicu vrednosnog pluralizma.“³⁰⁵

Preformulišući shvatanje pravde kao političke koncepcije i otvorivši teorijsku mogućnost postizanja preklapajućeg konsenzusa, međutim, Rolsu je predstojio još jedan zadatak. Bilo je potrebno pokazati kako je u realnom političkom životu moguće postići preklapajući konsenzus u situacijama kada je potrebno doneti odluke od opšteg političkog značaja. Odgovor na ovo pitanje Rols je pronašao u *ideji javnog uma*, ne samo kao mogućeg principa za postizanje preklapajućeg konsenzusa već i kao neke vrste demokratskog ideala. Ideja javnog uma u najkraćim crtama nalaže da, budući da kao politički i moralni delatnici pretpostavljamo određene obaveze jedni prema

³⁰⁴ O’Neill 1997: 412-413.

³⁰⁵ Stupar 2015: 72.

drugima, u svetlu uvažavanja društvenog pluralizma i slobode, moramo se u javnoj debati uzdržati od predlaganja bilo kakvih pravila koja ne mogu biti opravdana od strane svih na koje se ta pravila odnose.³⁰⁶ Rols je smatrao da javni um može rešiti mnoga suštinska pitanja u vezi sa filozofijom politike, kao što su osnov legitimnosti i stabilnosti političkog poretka, ali i predstavljati smernicu za postupanje pojedinačnih političkih institucija, pa čak i rasuđivanja samih građana u javnoj političkoj raspravi. U nastavku ćemo predstaviti osnovne karakteristike ideje javnog uma kod Rolsa i situacije u kojima se primenjuje.

4.2. Osnovni elementi Rolsovog određenja javnog uma

Idejom javnog uma Rols se, pored *Političkog liberalizma*, bavi na još nekoliko mesta, a mi ćemo se posebno osvrnuti na Rolsova određenja u tekstu pod naslovom “Još jednom o ideji javnog uma”, nastalom na osnovu beleški sa svojih predavanja na Pravnom fakultetu Univerziteta u Čikagu.³⁰⁷ Rols potrebu za javnim umom objašnjava kao prostom posledicom slobode demokratskih institucija i činjenice postojanja pluralizma: „Građani uviđaju da ne mogu postići dogovor, pa čak ni međusobno razumevanje na osnovu svojih sopstvenih nepomirljivih sveobuhvatnih doktrina. S obzirom na ovo, moraju razmotriti kakve vrste razloga bi mogli razložno da predoče jedni drugima kada se radi o fundamentalnim političkim pitanjima.”³⁰⁸ Važno je već na početku uočiti da Rols u ovom citatu promišljeno upotrebljava reč *razložnost*. Name, pored racionalnosti, koju možemo shvatiti kao težnju ka maksimizaciji sopstvene koristi, ili čak kao „sposobnost jasnog rasuđivanja i posedovanja sopstvenih ciljeva”³⁰⁹, Rols već u *Političkom*

³⁰⁶ Quong 2018, "Public Reason", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, internet.

³⁰⁷ Videti: Rawls 1997: 765.

³⁰⁸ *Ibid*: 766.

³⁰⁹ O'Neill 1997: 414.

liberalizmu stavlja akcenat na pojam razložnosti, koji definiše kao „moralnu senzitivnost koja potkrepljuje želju da se učestvuje u fer kooperaciji.“³¹⁰ i presudnom karakteristikom pravične političke rasprave. Ono što je suštinska odlika razložnosti u odnosu na racionalnost, smatra O’Nil, jeste „spremnost da se prihvati odgovornost ‘tereta rasuđivanja’ u uviđanju da postoji mnogo izvora neslaganja koji ne mogu biti otklonjeni razložnim procedurama.“³¹¹ U tom svetlu, karakteristično za ideju javnog uma jeste pomeranje težišta političke rasprave sa razmatranja istinitosti ili tačnosti argumenata, i, generalno, insistiranja ka *istini* u politici, ka sposobnosti razložnog obrazloženja sopstvenih stavova, ali i spremnosti da se tuđi razložni argumenti uvažavaju. Na jednom mestu Rols će čak tvrditi da „politički liberalizam ne kaže da je njegova koncepcija pravde istinita, već da je razložna.“³¹²

Rols zatim nastavlja o javnom umu: „Centralno za ideju javnog uma je da on ne kritikuje niti napada bilo koju sveobuhvatnu doktrinu, religioznu ili nereligioznu, osim u onoj meri u kojoj je ta doktrina nekompatibilna sa suštinskim osnovama javnog uma i demokratske kulture. Osnovni zahtev je da razložna doktrina prihvata ustavni demokratski poredak i njegovu prateću ideju legitimnog prava.“³¹³ Ono što Rols izdvaja kao suštinsku odliku javnog uma jeste da je ona karakteristična za demokratska društva i da suštinski oslikava demokratske vrednosti. Videćemo da Rols zapravo javni um posmatra kao sam osnov političke legitimnosti. Sličnu ideju Rols je zastupao i u *Političkom liberalizmu* gde navodi da je javni um „u demokratskom društvu um jednakih građana koji, kao kolektivno telo, vrše konačnu političku moć i prisilu jedan nad drugim u donošenju zakona i izmenama svog ustava.“³¹⁴

³¹⁰ Rols 1998, *Politički liberalizam*: 83-84.

³¹¹ O’Neill 1997: 414.

³¹² Rols 1998: 18.

³¹³ Rawls 1997: 766.

³¹⁴ Rols 1998, *Politički liberalizam*: 255.

Rols dalje navodi pet osnovnih aspekata javnog uma i tri načina na koji oslikavaju ono što javni um čini „javnim“, koja ćemo mi u celosti predstaviti ovde. Ti aspekti su sledeći:

- (1) Fundamentalna politička pitanja na koja se primenjuje;
- (2) Osobe na koje se primenjuje (državni zvaničnici i kandidati za javne funkcije);
- (3) Svoj sadržaj određen porodičnom grupom razložnih političkih koncepcija pravde;
- (4) Primenu ovih koncepata u diskusiji o prinudnim normama koje treba doneti u obliku legitimnog zakona za demokratski narod;
- (5) Proveru od strane građana da principi proistekli iz njihovih koncepcija pravde zadovoljavaju kriterijum reciprociteta.³¹⁵

U pogledu određenja onoga što javni um čini javnim, Rols kaže sledeće: „Takav um je javan u tri smisla: kao um slobodnih i ravnopravnih građana, on je um javnosti; njegov predmet je javno dobro u vezi sa pitanjima fundamentalne političke pravde, koja su pitanja dve vrste, pitanje suštine ustava i pitanje osnovne pravde, a njegova priroda i sadržaj su javni i izražavaju se u javnom rasuđivanju od strane porodične grupe razložnih koncepcija političke pravde za koje se razložno očekuje da zadovoljava kriterijum reciprociteta.“³¹⁶

Iz ovih određenja možemo uvideti sledeće implikacije: Prvo, Rols ukazuje da se javni um primenjuje na „fundamentalna politička pitanja“. Fundamentalna politička pitanja odnose se na neka najopštija određenja ustavnog poretka i političke pravde, kao i na javno, ili opšte dobro zajednice, ali Rols na ovom mestu daje jedno dodatno pojašnjenje, ukazujući da se čak i u ovom smislu „javni um ne primenjuje na sve političke rasprave o fundamentalnim pitanjima, već samo

³¹⁵ Rawls 1997: 767.

³¹⁶ *Ibid.*

na one rasprave o tim pitanjima u onome što ja nazivam *javni politički forum*.“³¹⁷ Javni politički forum, ukratko, prema Rolsu odnosi se na diskurs najviših instanci vrhovne vlasti, poput sudija vrhovnih sudova ili najviših predstavnika zakonodavne vlasti.³¹⁸ Rols ističe da se u drugim slučajevima, kao što su mediji, religijske organizacije, i generalno, u „pozadini kulture“, javni um ne primenjuje.³¹⁹ Mada i dalje postoje određene nejasnoće kod interpretatora u pogledu toga zbog čega je Rols ovako usko ograničio predmet i forum primene javnog uma,³²⁰ možda možemo reći da, mada Rols načelno nije bio protiv mogućnosti da javni um dobije širu primenu, ono što je za njega bilo važno jeste da istakne da u slučajevima najosnovnijih političkih pitanja vođenje idejom javnog uma mora biti imperativ. Rols takođe pravi distinkciju između ideje javnog uma i onoga što on naziva *idealom* javnog uma. O idealu javnog uma Rols kaže da je on „ostvaren, ili zadovoljen, onda kad sudije, zakonodavci, izvršni službenici i drugi zvaničnici, kao i kandidati na javne funkcije delaju na osnovu, i prate ideju javnog uma i drugim građanima objašnjavaju svoje razloge za podržavanje fundamentalne političke pozicije u smislu političke koncepcije pravde koju smatraju najrazložnijom.“³²¹

Sledeće što treba pojasniti jeste kako se ideja javnog uma primenjuje prilikom donošenja zakona i šta je Rols podrazumevao pod proverom od strane građana u vidu zadovoljavanja principa reciprociteta. Ključni pojmovi za razumevanje ovih aspekata javnog uma predstavljaju javnu raspravu i, već pomenuto, Rolsovo shvatanje razložnosti. Rols kaže: „Građani su razložni kada su, posmatrajući jedni druge kao slobodne i jednake u sistemu društvene saradnje tokom generacija, spremni da jednu drugima ponude fer principe saradnje u skladu sa onim što smatraju

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ *Ibid.*:768.

³¹⁹ *Ibid.*.

³²⁰ Videti: Mladenović 2019 29-32, Quong 2014: 266.

³²¹ Rawls 1997: 768-769.

najrazložnijom koncepcijom političke pravde.... Građani se, naravno, neće složiti u pogledu mišljenja o tome koja koncepcija političke pravde je najrazložnija, ali u najmanju ruku, složiće se da su sve razložne.“³²² O kriterijumu reciprociteta Rols kaže da „zahteva da, kada se ti uslovi predstavljaju kao najrazložniji uslovi fer saradnje, oni koji ih predlažu moraju takođe da misle da je u najmanju ruku razložno za druge da ih prihvate kao slobodni i jednaki građani...”³²³ Iz navedenih citata vidi se da Rols smatra da su razložnost i reciprocitet osnovni uslovi za uspostavljanje javne političke rasprave i konstituisanje javnog uma. Rols želi da kaže da bi u ovakvim javnim forumima, predlozi zakona koji dolaze od određenog zakonodavca mogli biti prihvatljivi svim građanima, možda ne iz perspektive svačijih sveobuhvatnih doktrina, ali barem u smislu u kojem bi im razlozi za njihovo prihvatanje bili prihvatljivi, što je, prema Rolsu, dovoljan uslov za njihov legitimitet. Kako navodi, „Dakle, kada se, u pogledu suštine ustava i osnova pravde, svi prikladni državni zvaničnici ponašaju u skladu i prate javni um, i kada svi razložni građani misle o sebi idealno kao o zakonodavcima koji prate javni um, legalni akt koji izražava mišljenje većine predstavlja legitimni zakon... Otuda ideja političke legitimnosti zasnovane na kriterijumu reciprociteta kaže: Naše vršenje političke moći je ispravno samo kada iskreno verujemo da su razlozi koje bismo ponudili za naše političke akcije – kada bismo ih predlagali kao državni službenici – dovoljni, a takođe opravdano mislimo da bi i drugi građani mogli razložno prihvatiti te razloge.“³²⁴

Na kraju, ostalo je da razmotrimo kako se ideja javnog uma odnosi prema Rolsovom shvatanju „pravde kao pravičnosti.“ Kao što smo rekli, Rols u *Političkom liberalizmu* svoju koncepciju pravde naziva političkom koncepcijom i nastoji da pokaže kako ona može biti predmet

³²² *Ibid.*: 770.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.*

preklapajućeg konsenzusa, ali i osnova javnog opravdanja.³²⁵ Čini se, kako Mladenović uočava, da je Rolsova izvorna namera bila da svojoj koncepciji pravde da neku vrstu povlašćenog položaja u odnosu na druge koncepcije pravde, nastojavši da je predstavi kao idealnu, ili „najrazložniju“ u skladu sa idejom javnog uma.³²⁶ Međutim, ovo stanovište bilo je dovedeno u pitanje, budući da bi moglo biti u suprotnosti sa osnovnom Rolsovom pretpostavkom o pluralističkom društvu u kojem se ljudi mogu neslagati i po tom pitanju. Na primer, Ivison je uočio da, pošto bi „Rolsovski građani morali da primene ’epistemološku uzdržanost (ili umereni skepticizam) po pitanju svojih koncepcija dobrog kada promišljaju o regulativnim političkim institucijama... To bi uključivalo spremnost da se ’predlože fer uslovi saradnje koje bi drugi kao slobodni i jednaki prihvatili’ i da se ponašaju u skladu sa uslovima koje su pružili drugi (čak i ako bi to bilo nasuprot sopstvenim interesima), kao prepoznavanje tereta rasuđivanja.“³²⁷ Samim tim, bilo bi iluzorno očekivati da će svi građani „pravdu kao pravičnost“ posmatrati kao najrazložniju koncepciju pravde, pa u skladu sa tim tim bilo pogrešno i insistirati na tome da je ona najrazložnija.

Rols zbog toga u tekstu „Još jednom o ideji javnog uma“ izgleda neznatno menja mišljenje u pogledu ovog pitanja. On izjavljuje: „Sadržaj javnog uma je određen porodicom političkih koncepcija pravde, ne samo jednom od njih.... Među njima, pravda kao pravičnost, bez obzira na njene zasluge, predstavlja samo jednu od njih.“ Rols, zapravo, navodi kako bilo koja liberalna politička koncepcija pravde može određivati sadržaj javnog uma, sve dokle sadrži sledeće osobine: „Prvo, listu izvesnih osnovnih prava, sloboda i mogućnosti; Drugo, određivanje posebnog prioriteta tim pravima, slobodama i mogućnostima, posebno u pogledu tvrdnji o opštem dobru i

³²⁵ Mladenović 2019: 45.

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ Ivison 1997: 142-143.

perfekcionistačkim vrednostima i; Treće, mere koje svim građanima obezbeđuju adekvatna raznolika sredstva za efikasno korišćenje svojih sloboda.“³²⁸

U suštini, Rols smatra da, iako njegova koncepcija pravde kao pravičnosti, kao liberalna politička teorija, zadovoljava kriterijume javnog uma, ostavlja mogućnost da se građani pozivaju i na druge liberalne koncepcije, sve dokle izražavaju vrednosti javnog uma i dokle su, kako Rols navodi, „kompletne“, odnosno ako „izražavaju principe, standarde i ideale, zajedno sa smernicama za propitivanje, tako da vrednosti koje su u njima navedene mogu biti na odgovarajući način uređene ili na drugi način objedinjene tako da same te vrednosti daju razlošan odgovor na sva, ili skoro sva, pitanja koja uključuju pitanja suštine ustava i osnovne pravde.“³²⁹ Kako Kvong ističe, „ako sadržaj javnog uma ne bi bio na ovaj način kompletan—ako bi bio neodređen po pitanju mnogih važnih političkih pitanja—ne bi mogao da izvrši svoju primarnu funkciju, naime, da omogući okvir koji bi građani mogli da iskoriste kao osnovu za rešavanje fundamentalnih političkih pitanja.“³³⁰ Međutim, neki interpretatori zameraju Rolsu na nekonzistentnosti, pitajući se da li su ove promene u vidu relativizacije principa pravde konzistentne sa Rolsovom prvobitnom idejom i pretpostavkom o preklapajućem konsenzusu kao mogućnosti postizanja nekog vida saglasnosti u pogledu principa pravde.³³¹ U tom smislu, postavlja se pitanje da li je Rols propustio da dodatno obrazloži i revidira ideju o preklapajućem konsenzusu u svojim kasnijim radovima, ili je u pitanju nepremostiva nedoslednost u pogledu ideje javnog uma i preklapajućeg konsenzusa.³³²

³²⁸ Rawls 1997: 774.

³²⁹ *Ibid*: 777.

³³⁰ Quong 2014: 267.

³³¹ Mladenović 2019 53-54.

³³² *Ibid*: 54-55.

Na ovom mestu želim da ukažem na još jednu kritiku Rolsovog stanovišta, ali i jednu važnu distinkciju koju pravi Rols, a koja ranije nije bila naznačena, i ona se tiče samog pojma *razložnog građana*.

Ukratko, možemo reći da je Rolsova ideja bila da, u jednom idealnom demokratskom društvu koje neguje liberalne vrednosti i bazira se na ideji javnog uma, opravdanje najviših zakonskih akata trebalo bi da vrši u skladu sa principima javne rasprave tako da građani koji u njoj učestvuju predlažu i uzimaju u razmatranje, ne ono što lično smatraju istinom, već samo one razloge za usvajanje predloženog zakona koji bi mogli da budu prihvatljivi svima. Kako K vong, međutim, ističe, to da neki zakon bude prihvatljiv *svima*, ne podrazumeva da ga doslovno svi građani prihvataju, već da je opravdanje na kojem se zasniva takav zakon takvo da „može biti prihvatljivo svima u idealizovanoj ulozi *razložnih građana*.“³³³ Naime, Rols u *Političkom liberalizmu* kao i u tekstu „Još jednom o ideji javnog uma“ referira na razložne građane, pre nego na razložne osobe.³³⁴ Mladenović to tumači ovako: „Prvo, kada je reč o razlikama u odnosu na određenje razložne osobe, konstatujemo da Rols u određenju razložnih građana posebno ističe ne samo mogućnost da se ponude pravični uslovi saradnje i postupka u skladu sa njima, već i da se to čini pozivanjem na političku koncepciju pravde koju svako od njih smatra najrazložnijom, odnosno u svakom slučaju razložnom.“³³⁵ Drugo, kako Mladenović smatra, uloga razložnih građana značajna je za kriterijum reciprociteta, koji, prema Rolsu nalaže da je „naše ispoljavanje političke moći primereno samo kada iskreno verujemo da razlozi koje nudimo za naše političko delovanje mogu da budu razložno prihvaćeni od drugih građana kao opravdanje za to delovanje.“³³⁶ Iz ovih

³³³ Quong 2014: 267.

³³⁴ Mladenović 2018: 41-42.

³³⁵ *Ibid.*: 42.

³³⁶ *Ibid.*

određenja možemo uvideti da, pored toga što uloga građana podrazumeva određen osećaj političkog identiteta, Rols je smatrao da biti razložni građanin nosi sa sobom političku težinu i odgovornost da sebe i druge tretiramo kao jednake i slobodne građane i da se, poštujući njihovu perspektivu i stavove, pozivamo isključivo na one razloge koji drugim građanima mogu biti razložno prihvatljivi.

Kritika koja se može uputiti Rolsovom shvatanju razložnosti je da je njegovo objašnjenje cirkularno, odnosno da je, kako Mladenović ističe, cirkularno Rolsovo „pozivanje na javno opravdanje koje se zasniva na javnom umu“ i „razložne osobe koje prihvataju političku koncepciju pravde čiji je deo pretpostavka razložnosti“.³³⁷ Drugim rečima, pozivanje na razložnost prilikom javne deliberacije kao vid opravdanja, kako pojedinačnih političkih odluka, tako i same liberalne političke koncepcije pravde, cirkularno je jer se one upravo zasnivaju na pretpostavci razložnosti. To može, kako Mladenović uočava, predstavljati problem i za samu ideju javnog uma budući da je sadržaj javnog uma prema Rolsu upravo izražen nekom od razložnih političkih koncepcija pravde, te je „zamisliva liberalna koncepcija koja ne sadrži pretpostavku razložnosti kao smernicu za propitivanje.“³³⁸ U prilog tome, Mekmahon navodi da „bi moglo biti moguće da neki članovi političke zajednice posmatraju koncept razložnog kao mogući bazu za političku saradnju, ali ne zbog toga što svaki član datu koncepciju koj čini osnovu političke saradnje posmatra kao razložnu, čak ni minimalno, već zbog toga što će svaki član razumeti da, u kontekstu političke saradnje, razložnost zahteva prilagođavanje određene doze očigledne nerazložnosti.“³³⁹ Uprkos ovoj kritici, međutim, Rols, kao što je ranije objašnjeno, razložnost posmatra kao jednu od najvažnijih karakteristika, ne samo političke rasprave, već i same ideje javnog uma. Jedan od mogućih načina

³³⁷ *Ibid*: 55.

³³⁸ *Ibid*: 56.

³³⁹ McMahon 2013: 2.

da se se ovo objasni je da se razložnost shvati prosto kao kapacitet ili spremnost demokratskih građana ka fer saradnji i toleranciji. Neki od interpetatora ističu ovaj psihološki i moralni značaj razložnosti. Oni kažu: „Kapacitet za razložnost konstituisan je našim (blisko povezanim) osećajima za pravu, nepristrasnost, legitimnost, prikladnost i ispravnost... Ovi osećaji nalikuju jedni drugima, ali se razlikuju od osećaja za sopstvene interese ili načina rasuđivanja koje vodi ka ostvarenju ličnih ciljeva.“³⁴⁰ U tom smisli, možemo reći da je značaj razložnosti upravo u tome što predstavlja predispoziciju građana demokratnog društva da u političkom životu teže i usmeravaju političku raspravu ka opštem dobru zajednice, pa samim tim dobija značaj kao smernica za propitivanje političkih odluka.

4.3. Kantovska interpretacija javnog uma

Nema sumnje da su predstavnici teorije društvenog ugovora u mnogome izvršili uticaj na Rolsa i njegovu političku filozofiju, uključujući i njegovo stanovište u vezi sa idejom javnog uma. Zapravo, u jednom smislu celokupno Rolsovo stanovište možemo posmatrati kao nastavak ove liberalne filozofske tradicije, finalizovan u svetlu savremene liberalne političke teorije.

Na ovom mestu ćemo razmotriti kakav je uticaj Kantova filozofija ostavila na Rolsa u pogledu ideje javnog uma, kao i u čemu se njihova stanovišta razlikuju. Pored toga što postoji očigledna sličnost između temina koji ovi filozofi koriste, poznato je da je sam Rols isticao da su neki elementi njegove političke filozofije umnogome bili inspirisani Kantom i da se baziraju na kantovskom tipu opravdanja. Nekim sličnostima i razlikama između dvojice filozofa već smo se bavili u poglavlju posvećenom Kantu, međutim, sada kada je suština Rolsovog shvatanja ideje

³⁴⁰ Clements, Hauptmann 2002: 89-90.

javnog uma u potpunosti izložena, možemo dobiti jasniju sliku u pogledu toga na koji način je Kant uticao na Rolsa, ali i u čemu se njihova stanovišta razlikuju.

Prvo, sada možemo jasno uočiti da, u pogledu same ideje javnog uma, ili „javne upotrebe uma“, iako na prvi pogled može izgledati da Kant i Rols načelno zastupaju slično stanovište u pogledu suštine i forme javne, slobodne političke rasprave sadržane u pojmu „javnosti“, njihov „opseg javnosti“, ili, ono što oni podrazumevaju pod javnošću, u suštini su potpuno drugačiji. Za Kanta, podsetimo se, javna upotreba uma značila je obraćanje celokupnoj naučnoj zajednici ili čitavom svetu. Za Rolsa, međutim, taj „forum“ javnog uma je, kako smo videli, mnogo više lokalizovan, i odnosi se isključivo na usku političku sferu određene zajednice. Pored toga, postoje i druge, suštinske razlike. Na primer, neki autori sumnjaju da bi „Rolsovo shvatanje javnog uma uopšte moglo da ispuni uslove „javnog uma“ u kantovskom smislu“³⁴¹ zbog toga što, dok Kant javnu upotrebu uma posmatra kao neku vrstu „sposobnosti zajedničke svim racionalnim bićima, Rols posmatra javni um kao oblik rasuđivanja koji potiče od opšteprihvaćenih političkih vrednosti unutar okvira političke kulture liberalno-demokratskih zajednica“³⁴², te, samim tim, „iz kantovske perspektive, politički principi koji ne mogu da dobiju univerzalno moralno opravdanje umnih bića, ne mogu predstavljati sadržaj javnog uma“³⁴³.“ Drugim rečima, ono što njihove doktrine o javnom umu suštinski razlikuje jeste to što javna upotreba uma za Kanta ima univerzalno-moralni kontekst i primenu, dok je prema Rolsu, ideja javnog uma usko vezana za rasuđivanje liberalni političkih zajednica i, kako Nodim zapaža, zbog toga ne može da se primeni u političkim sistemima koji ne predstavljaju liberalne demokratije, ili na rešavanje globalnih političkih pitanja.³⁴⁴ Do sličnog

³⁴¹ Nnodim 2004: 156.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ *Ibid.*

zaključka dolazi i O'Neil, koja ukazuje na to da Rolsovo rasuđivanje građana u forumu javnog uma ne bi moglo da se primeni na nekoga izvan liberalne političke zajednice ili građane koji ne dele demokratska politička uverenja, te da, iz Kantove perspektive, „Rolsovo shvatanje javnog uma nije u potpunosti javno.“³⁴⁵ U istom tom smislu, možemo uočiti i da Kantovo shvatanje javne upotrebe uma ne bi moglo da zadovolji uslove liberalne koncepcije političke pravde, pošto bi iziskivalo da društveni pluralizam na nekom nivou racionalnog rasuđivanja bude prevaziđen, dok je ideja koju Rols nastoji da obrani upravo mogućnost postojanja i uvažavanja pluralizma u liberalnoj i demokratski uređenoj zajednici.

Sledeće što je interesantno ispitati jeste na koji način ideja javnog uma pretpostavlja da građani prilikom učestovanja u političkoj raspravi i donošenja političkih odluka u izvesnom smislu postupaju autonomno, i u kojoj meri se Rolsovo shvatanje autonomije građana može uporediti sa Kantovim shvatanjem autonomije. Neki filozofi, poput Kvonga, ističu da je Rols u pogledu shvatanja autonomije bio bliži Kantovim određenjima u svojim ranijim radovima, poput *Teorije pravde*, ali da je kasnije znatno revidirao svoje stanovište.³⁴⁶ Naime, Rols u *Teoriji pravde* o autonomiji shvaćenoj u kantovskom smislu kaže sledeće: „Kant je smatrao, verujem, da pojedinac deluje autonomno kada je principe vlastitog delovanja izabrao kao najadekvatniji mogući izraz njegove prirode kao slobodnog i jednakog racionalnog bića.“³⁴⁷ Kvong smatra da se Kantovo shvatanje autonomije posebno uočava u opravdavanju „pravde kao pravičnosti“ u *Teoriji pravde*, što je u skladu i sa Rolsovom sopstvenim tvrdnjama da je odabir principa pravde u prvobitnom položaju suštinski izraz autonomnog postupanja u kantovskom smislu, a same principe pravde

³⁴⁵ O'Neill 1997: 422, 424.

³⁴⁶ Quong 2014:270.

³⁴⁷ Rols 1998, *Teorija pravde*: 236.

posmatra analogno kategoričkom imperativu.³⁴⁸ Ovo stanovište Rols u *Političkom liberalizmu* dosta menja, kako mnogi interpretatori sugerišu, zbog toga što je Rols uvideo da kantovski shvaćena autonomija nije kompatibilna ni sa idejom javnog uma, a ni sa činjenicom razložnog pluralizma, budući da na neki način pretpostavlja postojanje univerzalnog principa kojem svi ljudi kao racionalna bića treba da teže, ili, da upotrebimo Rolsovu terminologiju, pozivaju se na jednu sveobuhvatnu doktrinu.³⁴⁹ Frimen navodi: „Moralni ideal slobodnih i jednakih autonomnih moralnih osoba ne može da obezbedi osnovu javnog opravdanja u dobro uređenoj demokratiji (kao što se Rols nadao u Teoriji pravde); međutim, politički ideal slobodnih i jednakih demokratskih građana može da izvrši javnu ulogu zbog toga što ovaj politički ideal može da bude prihvaćen na osnovu različitih razložnih sveobuhvatnih doktrina (sa čime je Rols saglasan).“³⁵⁰ Možemo reći da je Rols u *Političkom liberalizmu* i svojim kasnijim radovima promenio svoju ideju u pogledu shvatanja autonomije i, kako neki autori navode, „oslonio se umesto toga na shvatanje autonomije koje je usađeno u liberalnu demokratsku kulturu, koja obezbeđuje poredak političkih vrednosti i nezavisna je od sveobuhvatnih koncepcija dobra.“³⁵¹ Ono što se najčešće određuje kao autonomno postupanje u vezi sa idejom javnog uma jeste težnja ka *političkoj autonomiji*, koja podrazumeva da građani posmatraju jedni druge kao slobodne i jednake, “upravljaju sobom i održavaju se kao kolektivno političko telo u meri u kojoj zajednički rešavaju fundamentalna politička pitanja i to na osnovu razloga čija snaga i autoritet ne pretpostavljaju ništa što bi se moglo razložno osporiti u okviru kolektivnih razloga koje građani dele kao slobodni i jednaki“³⁵²

³⁴⁸Quong 2014:270. Rols 1998, *Teorija pravde*:235-237:

³⁴⁹ Videti: Quong 2014: 271, Freeman 2007: 220.

³⁵⁰ Freeman 2007: 220.

³⁵¹ Koukouzelis 2009: 844.

³⁵² Reidy 2000: 53.

Prema nekim autorima postoji jedan drugi način da se Rolsovo shvatanje javnog uma koje pre svega nalaže uzajamno poštovanje i toleranciju, intrerpretira iz kantovske perspektive, oslanjajući se na Kantovu formulaciju kategoričkog imperativa kao tretiranja ličnosti u drugima kao cilja.³⁵³ Prema toj interpretaciji, ono što nam nalaže javni um, a to je da zakoni i političke odluke budu na nekin način opravdane svima, kao i da razlozi za njihovo prihvatanje budu takvi da mogu biti razložno prihvaćeni od strane svih građana znači upravo tretirati ih kao cilj, a ne samo kao sredstvo. Tretiranje ljudi kao sredstvo, s druge strane, predstavljalo bi iskazivanje moći prinude i svojevoljno nametanje zakona od strane političkog autoriteta.³⁵⁴ Štaviše, samo shvatanje građana kao slobodnih i jednakih u ovom smislu, prema Gausu, „implicira neku vrstu kategoričkog imperativa koji reguliše međuljudske akcije tako da se drugi tretiraju samo na način na koji ne bi mogli racionalno da odbiju.“³⁵⁵ Kvong međutim smatra da ovo ne predstavlja adekvatnu interpretaciju Rolsovog stanovišta pre svega zbog toga što, kako kaže, „sam Rols nikada nije eksplicitno formulisao ili obrazložio svoje stanovište na ovakav način, i retko je pominjao prinudu u svojim diskusijama o javnom umu.“³⁵⁶

4.4. Hobsov izazov za Rolsovo stanovište o ideji javnog uma

Na kraju ćemo izložiti kritiku Rolsovog stanovišta u vezi sa idejom javnog uma koju je predstavio Gaus, a koja se zasniva na Hobsovoj političkoj filozofiji i njegovom shvatanju javnog uma. Gaus počinje od razmatranja toga na koji način se javni um kao um svih građana može razumeti u svetlu Rolsove filozofije i, generalno, savremenog liberalizma javnog uma i zaključuje

³⁵³ Quong 2014: 271.

³⁵⁴ Larmore 1999: 607-608.

³⁵⁵ Gaus 2011: 17.

³⁵⁶ Quong 2014: 272.

da suštinski postoje dva načina, ili tumačenja ove ideje. Prvo, kako Gaus kaže, „javni um se može razumeti kao ono što je *prihvaćeno od strane umova svih*.“³⁵⁷ Ako se javni um razume na ovakav način, prema Gausu, onda građani „prihvataju određeni liberalni poredak ako svako, polazeći od rasuđivanja na osnovu sopstvene razložne koncepcije dobra, metafizike i tako dalje, stekne svoje sopstvene razloge za prihvatanje datog liberalnog poretka.“³⁵⁸ Prema ovom tumačenju, dakle, politički poredak je prihvatljiv ili opravdan svima zbog toga što je svaki građanin u stanju da ga opravda i prihvati u svetlu sopstvene razložne sveobuhvatne doktrine, iako se sam poredak ne zasniva ni na jednoj od njih u potpunosti. Postoji, smatra Gaus, i drugo tumačenje javnog uma, kao *uma koji dele svi*.³⁵⁹ Prema ovom shvatanju, građani u potpunosti nastoje da se ograde od rasuđivanja na osnovu sopstvenih sveobuhvatnih doktrina, a opravdanje „liberalnog poretka je zasnovano na skupu razloga koji dele svi građani.“³⁶⁰ U ovom slučaju, takođe, kako Gaus uočava, liberalni poredak nije zasnovan ni na jednoj konkretnoj sveobuhvatnoj doktrini, ali, za razliku od prethodnog tumačenja, „cilj je uzdržavanje od pozivanja na sveobuhvatne doktrine, uopšte.“³⁶¹

Gaus smatra da je ono što je suštinsko za Rolsovo shvatanje ideje javnog uma upravo ovo drugo tumačenje javnog uma kao *uma koji dele svi*, prema kojem je moguće zasnovati političko opravdanje na razlozima koji se ne pozivaju ni na jednu sveobuhvatnu doktrinu, već na razlozima koje svi kao građani određene političke zajednice, delimo.³⁶² Dalje, Gaus ističe da ovakvo

³⁵⁷ Gaus 2013: 155.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*: 155-156.

³⁶¹ *Ibid.*: 156.

³⁶² Iako se na prvi pogled može učiniti da Rols simultano koristi ova dva tumačenja javnog uma, Gaus s pravom uočava da ono što u striktnom smislu može predstavljati osnovu opravdanja političke koncepcije pravde jesu, za Rolsa, isključivo razlozi koje svi kao građani delimo. Rols, doduše, dopušta razmatranje principa pravde u svetlu pojedinačnih razložnih sveobuhvatnih doktrina, ali, kako Gaus uočava, takvo rasuđivanje predstavlja samo dodatni korak, ili „dodatne razloge“ za opravdanje principa koji suštinski ne zavise, niti se pozivaju na bilo koju sveobuhvatnu doktrinu: „Razlozi koje svi dele u Rolsovom liberalizmu javnog uma pretpostavljaju se kao izolovani od ovih širih razmatranja; oni stoje samostalno, iako mogu od njih dobiti dodatnu podršku.“*Ibid.*: 156-157.

shvatanje javnog uma pred građane postavlja dva zahteva. Prvi zahtev javnog uma, koji je nazvan „dužnošću građanstva“, zahteva da se građani u političkoj raspravi pozivaju „samo na one razloge koje svi drugi građani na neki način dele“³⁶³ i drugi, „princip uzdržavanja“ koji nalaže da se u javnoj političkoj debati „uzdržimo od pozivanja na religijske razloge.“³⁶⁴ Svrha ovog drugog zahteva zapravo je osigurati ono što je Gaus nazvao „liberalni sekularizam“, da se u političkoj debati građani pozivaju samo na političke razloge i da se ne pozivaju na razloge zasnovane na ličnim religijskim uverenjima.³⁶⁵ Ono što će predstavljati osnovu Gausove kritike Rolsovog stanovišta biće sadržano u tvrdnji da je u aktuelnom društvu nemoguće ispuniti ove zahteve javnog uma, te da je Rolsov poduhvat „iako privlačan... neostvariv u društvu u kojem se ne slažemo u pogledu toliko mnogo stvari.“³⁶⁶ Gausova kritika zasnovana je na Hobsovoj doktrini o javnom umu. Mi smo se u poglavlju posvećenom Hobsu već detaljno bavili Hobsovim stanovištem, tako da ga na ovom mestu nećemo izložiti do detalja, već ćemo samo ukazati na one aspekte koji čine suštinu Gausove kritike Rolsa.

Gaus ukazuje na činjenicu da je Hobs suštinski nastojao da pronade odgovor na slično pitanje koje je mučilo i Rolsa: „Kako je moguće prevazići neslaganje koje se pojavljuje onda kada se individue oslanjaju na sopstveno privatno rasuđivanje?“³⁶⁷ Odgovor na ovo pitanje bi mogao da se nalazi u Hobsovom shvatanju prirodnih zakona kao vrhovnih normi koje potiču iz ljudskog razuma i koji predstavljaju odraz univerzalne ljudske racionalnosti, međutim, Hobs u samim prirodnim zakonima, čak ni kada bi se institucionalizovali, nije video rešenje ovog problema. To je zbog toga što, kako uočava Gaus, „Hobs bio ubeđen da javna, supstantivna pravila postupanja

³⁶³ *Ibid*: 157.

³⁶⁴ *Ibid*.

³⁶⁵ *Ibid*.

³⁶⁶ *Ibid*.

³⁶⁷ *Ibid*: 160.

sama po sebi ne mogu da reše probleme posledice mnoštva privatnih rasuđivanja.“³⁶⁸ Čak ni sveopšte slaganje u pogledu ovih pravila, smatrao je Hobs, ne bi moglo da reši probleme koji se javljaju kao posledica mnoštva privatnih rasuđivanja. Između ostalog, pojavio bi se problem interpretacije: uprkos Hobsovom uverenju u postojanje prirodnih zakona koje svi racionalni ljudi mogu da uvide, u samoj njihovoj interpretaciji moraju se osloniti jedino na sopstveno privatno rasuđivanje koje je pogrešivo, sklono predrasudama, predstavlja povod za neslaganje i, konačno, vodi sukobu.³⁶⁹ Hobs je, kao što je dobro poznato, rešenje video u apsolutnoj vlasti: nepristrasnom arbitru koji će delovati kao „javna osoba“, čije će se rasuđivanje tretirati kao javni um, i koji će odrediti pravila postupanja za sve i na taj način rešiti sve sporove koji mogu nastati kao posledica sukoba prihvatnih rasuđivanja građana.³⁷⁰

Gaus Hobsov argument rekonstruiše u četiri osnovne tačke:

- (1) *Sveopšte neslaganje*, koje Gaus svodi na dve tvrdnje: a) za svaku vrstu doktrine, principa, zakona, ili pravila, postojaće divergentne interpretacije privatnog rasuđivanja, i b) ova neslaganja nisu ograničena nekim opsegom oko kojeg se svi ljudi slažu.
- (2) *Neizolovanost*, odnosno nemogućnost da se rasprave oko jednog pitanja izoluju od drugih aspekata društvanog i političkog života, što, između ostalog, implicira da religijska neslaganja vode ka političkim neslaganjima.
- (3) *Proceduralizam*. Iz (1) i (2) sledi da je nemoguće odrediti nepristrasna, supstantivna pravila koja će efikasno regulisati naš društveni život, te nam je zbog toga potreban nepristrasan sudija.

³⁶⁸ *Ibid*: 161.

³⁶⁹ *Ibid*: 162.

³⁷⁰ *Ibid*: 162-163.

(4) *Neograničeni proceduralni autoritet*. Uzevši u obzir (1), (2), i (3), jedino ukoliko svi , po svim pitanjima, prepuste svoje privatno rasuđivanje suverenu koji će odrediti ono što predstavlja javno rasuđivanje, moguće je osigurati javni poredak.³⁷¹

Ukoliko date pretpostavke razmotrimo u svetlu Rolsove filozofije, one bi implicirale prvo, da građani nikada ne mogu rasuđivati potpuno „izolovano“ od sopstvenih pogleda na svet, odnosno razložnih sveobuhvatnih doktrina drugo, da je u pluralističkom društvu nemoguće pronaći takav skup razloga koje svi građani dele, pa se, shodno tome dovodi u pitanje interpretacija Rolsovog shvatanja javnog uma kao uma koji dele svi građani. Kako je moguće odbraniti se od ove kritike iz perspektive Rolsovog stanovišta? Nastojaćemo da razmotrimo svaku od premisa i pokušamo da utvrdimo njihovu plauzibilnost.

Prvu pretpostavku, o tome da u pluralističkom društvu postoji *sveopšte neslaganje* u pogledu privatnog rasuđivanja građana, čini mi se da je teško dovesti u pitanje, jer je ovakva vrsta neslaganja u neku ruku određena samom činjenicom društvenog pluralizma. Ono što, međutim, razlikuje Hobsovo i Rolsovo stanovište može biti sam pogled na ovu činjenicu. Hobs je, podsetimo se, smatrao da društveni pluralizam, i neslaganje koje se pojavljuje kao njegova posledica, nužno predstavljaju pretnju po društvenu stabilnost i izvor je društvenih konflikata. Rols, i generalno savremene liberalne teorije, takođe prepoznaju činjenicu društvenog pluralizma, ali nemaju negativan stav prema njemu, niti smatraju da predstavlja pretnju po društvo. Naprotiv, mogućnost da se ne slažemo u pogledu mnogih pitanja i da živimo prema sopstvenim koncepcijama dobra, predstavljaju odraz osnovnih liberalnih sloboda, i vrednosti na kojima se čitava politička zajednica temelji. Rols zbog toga, za razliku od Hobsa, uopšte ne nastoji da prevaziđe ovo sveprisutno

³⁷¹ *Ibid*: 166.

neslaganje privatnog rasuđivanja, već da pronađe osnovu političke koncepcije pravde na kojoj će svi, uprkos diverzitetu, moći da slobodno koegzistiraju. Pronalazak takve osnove pravde, međutim, morala bi da znači da je moguće pronaći neku suštinu koja čini osnovu sveopšteg slaganja, a to je upravo pretpostavka koju Hobs dovodi u pitanje. Smatram da bi Rolsovo stanovište moglo da se odbrani time što bismo rekli da Rols nije poricao mogućnost neslaganja u pogledu interpretacija samih principa pravde, ali da je smatrao da bi svi građani bili u stanju da prihvate takvu jednu liberalnu koncepciju zbog toga što bi ona predstavljala sam uslov daljeg izražavanja liberalnih sloboda, uključujući i slobode diverziteta mišljenja, pa i neslaganja. Kako kako Gaus ističe, „Rols je insistirao da će razložni građani deliti *generalnu ideju* o liberalnom shvatanju pravde, iako se možda neće slagati u pogledu svih detalja principa definisanih njenim sadržajem.“³⁷² Stoga, možemo reći da bi, u pogledu prigovora o sveopštem neslaganju Rols prihvatio validnost tvrdnje a), ali da bi doveo u pitanje validnost tvrdnje b).

Ujedno, Rols je, nasuprot Hobsu, smatrao i da je moguće izolovati rasprave oko političkih pitanja, pozivajući se specifično političke razloge, koji nisu zasnovani, niti na bilo koji način povezani sa našim religijskim uverenjima, ili bilo kojim uverenjima koja ulaze u naše pojedinačne sveobuhvatne doktrine. Ta „izolovana srž“, odnosno izolovani skup razloga koje svi građani dele bi, prema Gausu, za Rolsa predstavljali upravo što je prema njemu sadržano u liberalnoj političkoj koncepciji pravde, a to su osnovne slobode, prava i mogućnosti, njihov prioritet, i sredstva za mogućnost ispoljavanja ovih sloboda.³⁷³ Iz toga sledi da je Rols odbacio i proceduralistički zaključak da je nemoguće odrediti nepristrasna i supstantivna pravila za regulisanje našeg društvenog života. Rols je takva pravila video upravo u liberalnoj političkoj koncepciji pravde, s

³⁷² *Ibid*: 171.

³⁷³ *Ibid*: 171-172. Za precizniju formulaciju videti odeljak „Osnovni elementi Rolsovog određenja javnog uma.“

tim što je, kako smo ranije objasnili, ostavio mogućnost postojanja više takvih liberalnih koncepcija, koje su, ukoliko ispunjavaju osnovne kriterijume jednako validne i njihov odabir zavisi isključivo od aktuelnih društvenih zajednica i njihovih preferencija.

Shodno prethodno rečenom, ukoliko dovedemo u pitanje neke od pretpostavki na kojima se zasniva Hobsova kritika, možemo izbeći zaključak da je nemoguće osigurati javni društveni poredak ukoliko se u potpunosti ne odrekemo svog privatnog rasuđivanja. Gaus, međutim, smatra da Hobsova kritika i dalje predstavlja izazov za Rolsovu filozofiju javnog uma, budući da, kako smo pokazali, čak i ukoliko odbacimo neke od pretpostavki, kako Gaus kaže, „moramo prihvatiti da na jedan aspekt Hobsovog izazova nije odgovoreno: ne postoji stvar u pogledu koje privatno rasuđivanje neće voditi neslaganju.“³⁷⁴ Ovaj prigovor smatram validnim, i, zaista, u svetlu Rolsove filozofije ne nalazi se konkretan način da se prevaziđe ovaj izazov. Međutim, smatram da Rols nije ni pokušao da porekne, ili zamemari ovu činjenicu, i možda je to jedan od razloga zbog čega je domen javnog uma ograničio samo na najelementarnija politička pitanja. Drugim rečima, Rols nije poricao postojanje aktuelnog društvenog neslaganja koje bi se moglo pojaviti kao rezultat privatnog rasuđivanja. Ono što je Rols, čini mi se, idejom javnog uma želeo da pokaže jeste da je, uprkos sukobima u privatnom rasuđivanju, u domenu koje se tiče javnog političkog foruma moguće distancirati se od sopstvenog privatnog rasuđivanja ili barem nastojati ka tome, i, uvažavajući slobodu i jednakost drugih, nuditi one razloge koji će biti prihvatljivi drugima, ili barem razložno verovati da činimo tako. Rolsov naglasak na to da je ideja javnog uma usko vezana za liberalne političke zajednice, čini mi se, govori u prilog tome da su građani koji obavljaju najviše političke funkcije implicitno spremni na ovu vrstu uzajamne saradnje i tolerancije, a, kako smo videli, kao razložni građani spremni su i da prihvate „teret rasuđivanja“. Naravno, kada bi ideal

³⁷⁴ *Ibid*: 172.

javnog uma mogao biti postignut, onda bi javna politička rasprava bila koncipirana u potpunosti u skladu sa zahtevima javnog uma. U aktuelnom društvu, možda možemo reći da je ovaj ideal teško postići, ili da je gotovo nemoguće da se u potpunosti distanciramo od sopstvenog privatnog rasuđivanja, ali, čini mi se plauzibilnim pretpostaviti da je moguće, i razumno očekivati da će građani u demokratskim društvima težiti da prevaziđu neslaganje i pronađu zajedničke, političke razloge u pogledu osnova liberalne koncepcije pravde.

4.5. Zaključak

Rolsovo shvatanje ideje javnog uma kao baze javne rasprave i donošenja političkih odluka, ali i njihove legitimnosti, oslikava društvo tolerancije, jedinstva i uvažavanja liberalnih vrednosti, ali i zahteva određenu političku zrelost građana i čitavog društva. Ona se temelji na pretpostavci da će građani da budu spremni da, zarad postizanja jedinstva i opšteg dobra zajednice, prilikom javne rasprave o najvažnijim političkim pitanjima, oslone na razloge koje bi svi, kao građani demokratskog društva, mogli da razumno prihvate i dele. To međutim znači da svi moraju biti spremni da se uzdrže od pozivanja isključivo na sopstvene sveobuhvatne doktrine, što često uključuje naša lična i suštinska uverenja i poglede na svet. Pored toga što ovo uopšte nije lak zadatak, imajući u vidu činjenicu pluralističkog društva i, kako smo pokazali, mogućnosti da naše privatno rasuđivanje dođe u konflikt, pitanje koje možemo postaviti jeste zašto bi, prema Rolsu, ljudi bili spremni da teže ovakvom demokratkom društvenom idealu? Neki autori smatraju da se ideal javnog uma temelji na pretpostavci o jakoj motivaciji i iskrenosti građana, ali da ne može rešiti neka fundamentalna politička pitanja i probleme u realnom političkom životu.³⁷⁵ Uprkos

³⁷⁵ Videti: Reidy 2000: 52.

tome, smatram da je Rolsovo stanovište iz normativne perspektive plauzibilno. Naravno, neslaganje predstavlja deo političkog života i u realnom društvu moguće je da ideal javnog uma nikada ne može biti potpuno postignut. Međutim, kako je ranije rečeno, čini mi se da je suština ideje javnog uma kod Rolsa, ne da se ova realna društvena neslaganja potpuno prevaziđu ili zanemare, već da se konstituiše dobro uređeno liberalno društvo u kojem je potrebno u javnoj raspravi uvideti upravo to: da posedujemo različite razložne poglede na svet i da, polazeći od takvog međusobnog uvažavanja, pronađemo one razloge koje svi kao građani delimo i na kojima možemo utemeljiti pravične uslove političke saradnje i harmonične koegzistencije na načelima javnog uma i principu reciprociteta.

Zaključak

Predmet ove disertacije, u najširem smislu, predstavljao je analizu razvoja ideje javnog uma u istoriji filozofije politike i liberalne političke misli. Možemo reći da je ova doktorska disertacija imala dva glavna cilja: Prvi cilj je prikaz istorije nastanka i razvoja ideje javnog uma tokom istorije. Drugi cilj u ovoj disertaciji bio je kritičkog karaktera i nastojao je razmotriti da li ideja javnog uma predstavlja koherentno stanovište.

Iako se termin „javni um“ pojavljivao periodično tokom istorije filozofije politike, važno je ukazati na to da on nije imao isti smisao koji mu se pridaje u sadašnjosti ili mu se nije pridavao isti značaj. Zašto smo se, onda, odlučili da u ovoj doktorskoj disertaciji, pored savremenog tumačenja, upravo analiziramo ideju javnog uma u ovom širem istorijskom kontekstu i iz ove, možemo reći, retroaktivne perspektive? Postoji nekoliko razloga koje bih na ovom mestu htela da obrazložim.

Prvo, javni um, iako deo Rolsove filozofske doktrine o političkom liberalizmu, kako je i sam Rols konstatovao, uopšteno je karakterističan za demokratska društva i čini deo demokratske kulture. Predstavnicima teorije društvenog ugovora stvaraju upravo u doba samog početka moderne demokratije i liberalizma, te, stoga, prikaz njihovih filozofskih stanovišta omogućuje nam uvid u samu borbu za nastanak ideja o saglasnosti, slobodi i jednakosti, kao temeljima svake buduće rasprave u pogledu demokratije i liberalizma, pa samim tim, možemo reći, i ideje javnog uma. Zbog toga, kao što smo kroz prethodna poglavlja nastojali da pokažemo, predstavnici teorije društvenog ugovora kroz svoja filozofska stanovišta implicitno su se bavili mnogim aspektima koje u sadašnjosti možemo upravo okarakterisati kao zahtevima javnog uma, a tiču se političkog opravdanja, legitimnosti i javne političke rasprave.

Drugo, iako ideja javnog uma seže sve do teorije društvenog ugovora, čini se da u savremenoj literaturi ovaj istorijski aspekt ideje javnog uma do sada nije u dovoljnoj meri razmatran.

Treće, smatram da je ova šira istorijska analiza bila značajna i za samo razumevanje Rolsovog shvatanja ideje javnog uma. Usled toga, poslednje poglavlje ove disertacije bilo je posvećeno Rolsovom stanovištu, kao i drugim savremenim interpretacijama Rolsovog stanovišta. Odlučili smo se da jedan deo disertacije posvetimo savremenom shvatanju ideje javnog uma kako bi ova studija dobila dvostruki smer analize. U jednom smislu, to bi omogućilo potpuniju sliku o tome šta sve javni um, kao ideja, ili teorija, podrazumeva. U drugom smislu, bez ove šire analize, bili bismo onemogućeni da temeljno razumemo i samog Rolsa, budući da su mnogi aspekti Rolsove filozofije inspirisani filozofijom predstavnika teorije društvenog ugovora, i na mnogim mestima rolsovski tip opravdanja baziran je upravo na ovim doktrinama, posebno Kantovoj filozofiji. Takođe, kako smo pokazali, neke od implikacija koje su uočili predstavnici teorije društvenog ugovora, poput Hobsa, i dalje predstavljaju izazov za zagovornike ideje javnog uma, i u tom smislu do današnjice predstavljaju ozbiljan prigovor stanovištu o javnom umu, u čemu se dodatno pokazuje njihova aktuelna relevantnost. U nastavku ćemo sumirati ključna zapažanja i zaključke iz prethodnih poglavlja.

Uvodno poglavlje bilo je posvećeno nekim opštim određenjima ideje javnog uma i pretpostavkama na kojima se bazira. Nastojala sam da prikazem koji su sve aspekti koji se tiču političkog opravdanja, legitimiteta i, generalno, političkog liberalizma dovode u vezu sa idejom javnog uma i zbog čega su važni za razmatranje. Pokazala sam da javni um predstavlja onu formu rasuđivanja koje se zasniva na razlozima koji mogu biti prihvaćeni od strane svih građana i ukazala sam na to da javni um nastoji da pomiri neke, ponekad suprotstavljene pretpostavke o političkom

liberalizmu, a to su, kako je moguće da u društvu koje svoje građane tretira kao slobodne i jednake individue, koje poseduju različite poglede na svet, uspostavimo neki vid političkog ustrojstva koji, u takvim okolnostima, može biti prihvaćen od strane svih. Uvodno poglavlje sadržalo je i kratak prikaz poređenja tradicionalnih i savremenih liberalnih teorija i nekih osnovnih razlika u njima, kako bi postalo jasnije zbog čega, u proučavanju ovih teorija, moramo zauzeti različite tačke gledišta kada prosuđujemo o ideji javnog uma iz pojedinačnih perspektiva. Takođe sam ukratko ukazala na teme i pitanja koja će biti predmet narednih poglavlja, a to su filozofske doktrine predstavnika teorije društvenog ugovora i Rolsovog stanovišta u vezi sa idejom javnog uma.

U prvom poglavlju koje nosi naziv „Hobsova doktrina o javnom umu“, analizirala sam Hobsovo shvatanje javnog uma kroz njegovo specifično tumačenje ljudskog ponašanja, društvenog ugovora i prirode vlasti. Razilaženje mišljenja ljudi u pogledu bazičnih političkih i etičkih principa je teorijski razmotreno u Hobsovoj filozofiji, zbog toga Hobs potrebu za javnim opravdanjem tumačio kao potrebu za društvenom stabilnošću i pronalaskom jedinstvene istinite koncepcije delanja koju svi racionalni pojedinci imaju razloge da jednostrano prihvate, što će biti osnova za njegovo apsolutističko shvatanje vlasti. Zaključak ovog poglavlja glasio je da, u svetlu Hobsove filozofije, ne postoji drugi način da se prevaziđe jaz između privatnog rasuđivanja građana i javnog uma, osim ukoliko se građani dobrovoljno ne odreknu sopstvenog privatnog rasuđivanja i predaju ga u ruke suverena, koji će onda kreirati i predstavljati javni um svih građana. U tom smislu, Hobsovo stanovište, u svojoj suštini ne može se okarakterisati kao liberalno, iako nam daje značajne uvide u teškoće prevazilaženja privatnog rasuđivanja i odnosa između javnog opravdanja i javne deliberacije.

Drugo poglavlje, pod nazivom „Rusoovo shvatanje opšte volje kao put ka demokratskoj interpretaciji javnog uma“, razmatralo je Rusoov doprinos formiranju ideje javnog uma,

prvenstveno kroz centralni pojam njegove političke filozofije, *opštu volju*. Primetili smo da Rusoova filozofija pravi jedan važan korak u pravcu racionalne deliberacije, kao i da je njegov značajan doprinos razumevanju ideje javnog uma sadržan u prepoznavanju veze između samog demokratskog procesa i dostizanja onoga što bi predstavljalo opšte dobro zajednice, time postulirajući neke od osnovnih principa na kojima se temelji liberalna politička tradicija. Uprkos tome što pojedini autori smatraju da se Ruso ne može smatrati pravim predstavnikom ideje javnog uma, budući da kod Rusoa značajan udeo u političkom rasuđivanju zauzimaju afekti, opšti zaključak ovog poglavlja glasio je da mnogi aspekti Rusoove političke filozofije, poput uviđanja značaja javne deliberativne procedure i shvatanja političke autonomije, kao i interpretacije prema kojoj kod Rusoa afekti suštinski imaju racionalni karakter, čine Rusoov doprinos ideji javnog uma nezanemarljivim.

U Trećem poglavlju, „Kant o javnoj upotrebi uma“ bavila sam se Kantovim razlikovanjem javne i privatne upotrebe uma, koje, kako sam nastojala da pokažem, predstavlja jedan od najvećih doprinosa razumevanju javnog uma u njenom savremenom kontekstu, prvenstveno zbog Kantovog uviđanja da sloboda i autonomija predstavljaju temelje liberalne političke zajednice i da svaki vid autoriteta koji je na neki način nametnut građanima, odnosno koji predstavlja heteronomiju, ne može biti legitiman. U tom smislu, za ideju javnog uma, zaključili smo da su posebno značajna dva Kantova zapažanja: Prvo, u pogledu Kantovog razlikovanja javne i privatne upotrebe uma, Kant ukazuje na značaj tolerancije, slobode i javnog preispitivanja i deliberacije u javnoj upotrebi uma. Drugo, Kant je pokazao na koji način je moguće ustanoviti političke principe koji bi na neki način mogli biti opravdani svim pripadnicima date zajednice, bez obzira na razlike među njima. Oba ova uviđanja predstavljaju važne karakteristike ideje javnog uma. U isto vreme, istakli smo značajne razlike između Kantovog shvatanja javne upotrebe uma, i onoga što u savremenoj

filozofiji podrazumevamo pod javnim umom. Te razlike, mada nepremostive, prvenstveno su posledica različitih istorijskih epoha, kao i Kantovih specifičnih filozofskih pogleda i tumačenja pojmova poput „javnosti“, „uma“ i „autonomije“.

Četvrto, i poslednje poglavlje ove disertacije, koje nosi naziv „Rolsovo stanovište u vezi sa idejom javnog uma“ posvećeno je Rolsovoj filozofiji, i, generalno, savremenoj raspravi o ovoj temi. Kao što je rečeno, cilj je bio na ovaj način obuhvatiti celokupni put razvoja ideje javnog uma i time ponuditi kompletnu uporednu analizu tradicionalnog i savremenog tumačenja. Rols je ideju javnog uma u Političkom liberalizmu predstavio kao rešenje problema stabilnosti, uočen još u njegovim ranijim spisima. Suština Rolsovog stanovišta izražena je u stavu da je moguće izolovati specifično političke razloge i da, u situacijama kada raspravljamo o najvažnijim političkim pitanjima, politično opravdanje moramo zasnivati na razlozima koji nisu vezani ni za koju pojedinačnu sveobuhvatnu doktrinu, odnosno nikakva lična uverenja o politici, moralu, religiji, ili širim pogledima na svet. Ovo stanovište, između ostalog, doveo je u pitanje Gaus koji je predstavio izazov, kako za Rolsa, tako i za celokupni liberalizam javnog uma, bazirajući svoju kritiku na Hobsovom stanovištu da je nemoguće izdvojiti grupu specifično političkih razloga, to jest da je nemoguće u potpunosti se izolovati od privatnog rasuđivanja. Kritiku smo prihvatili kao plauzibilnu, međutim, nismo prihvatili da iz toga moraju slediti implikacije koje je Hobs anticipirao, da je jedini način da se ovakav izazov prevaziđe postaviti nepristrasnog sudiju koji će u ime svih doneti konačne presude u pogledu ovih pitanja. U tom cilju nastojali smo da pokažemo kako Rols ne predstavlja svoju doktrinu kao idealističnu, odnosno da ne zaobilazi, niti negira postojanje konflikta nastalog kao posledica privatnog rasuđivanja, ili mogućnosti neslaganja kao posledice postojanja razložnih sveobuhvatnih doktrina. Nastojali smo, nasuprot tome, da Rolsovo

stanovište odbranimo pozivajući se na normativnu dimenziju značaja koncipiranja političke koncepcije pravde na načelima javnog uma.

Poslednji deo disertacije bio je posvećen razmatranjima u pogledu pitanja da li ideja javnog uma predstavlja koherentno stanovište. Moj stav glasio je da javni um predstavlja koherentno stanovište koje, uprkos kritikama, može da predstavlja osnovni konstituent i normativno načelo svake istinske demokratske i liberalne političke teorije, ali i da je nužno u određenoj meri odbaciti njegova tradicionalna tumačenja.

Literatura

Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, Beograd: Filip Višnjić.

Berlin, Isaija (2012), *Koreni Romantizma*, Beograd: Službeni glasnik.

Bertram, Christopher (2004), *Rousseau and the Social Contract*, London and New York: Routledge.

Bertram, Christopher (2012), „Rousseau’s Legacy in Two Conceptions of the General Will: Democratic and Transcendent“, *The Review of Politics*, vol 74, str: 403-419.

Bertram, Christopher (2018), „Rousseau on Public Reason“, u: *Public Reason in Political Philosophy*, (ed.) Piers Norris Turner and Gerald Gaus, London and New York: Routledge, str: 248-263.

Chambers, Simone (2009), “Who Shall Judge? Hobbes, Locke, and Kant on the Construction of Public Reason,” *Ethics & Global Politics*, Vol. 2, No. 4, pp. 349–368.

Clements, Paul, Hauptmann, Emily (2022), “The Reasonable and the Rational Capacities in Political Analysis”, *Politics & Society*, Vol 30, br 1, str: 85-111.

Dagger, Richard (1981), „Understanding the General Will“, *The Western Political Quarterly*, Vol 34, No. 3, str: 359-371.

Deligiorgi, Katerina (2002), „Universalisability, Publicity, and Communication: Kant’s Conception of Reason“, *European Journal of Philosophy*, Vol. 10 (2), str: 143-159.

Dent, Nicholas (2005), *Rousseau*, London and New York: Routledge.

Dietrich, Franz i Spiekermann, Kai (2013), „Epistemic Democracy With Defensible Premises“, *Economics and Philosophy*, Vol. 29, str: 87-120.

Dworkin, Ronald (1975), „The Original Position“, u Daniels Norman (prir.), *Reading Rawls*, New York: Basic books, str. 16-52.

Estlund, David (1997), „Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority“ u *Deliberative democracy*, J. Bohman i W. Rehg (prir.), The MIT Press: Cambridge, Massachusetts, London,. str. 173-205.

Freeman, Samuel (2007), *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Gaus, Gerald (2003), *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*, London: Sage Publications.

Gaus, Gerald (2011), *The order of Public Reason: A theory of Freedom and Morality in Diverse and Bounded World*, New York: Cambridge University Press.

Gaus, Gerald (2012), "Hobbes's Challenge to Public Reason Liberalism," u S. A. Lloyd (prir), *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 155-177.

Gauthier, David (1995), „Public Reason“, *Social Philosophy and Policy* 12 (1), str: 19-42.

Grofman, Bernard i Feld, Scott L. (1988), „Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective“, *The American Political Science Review*, Vol. 82, br. 2, str: 567-576.

Hobs, Tomas (2011), *Levijatan ili materija, oblik i vlast države crkvene i građanske*, Beograd: Pravni fakultet.

Iverson, Duncan (1997), "The Secret History of Public Reason: Hobbes to Rawls," *History of Political Thought* Vol. 18, br. 1, str: 126-147.

James, David (2011), „Rousseau on needs, language and pity: The limits of 'Public reason'“, *European Journal of Political Theory* 10 (3), str. 372-393.

Jones, W. T. (1987) "Rousseau's General Will and the Problem of Consent", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 25, pp. 105–30

Kant, Imanuel (1936), *Večni mir*, Sarajevo: Pregled.

Kant, Imanuel (1974), *Um i sloboda*, Beograd: Ideje.

Kant, Imanuel (1990), *Kritika čistoga uma*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Kant, Imanuel (1993), *Metafizika morala*, Novi Sad: Izdavačka Knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci.

Koukouvelis, Kostas (2009), „Rawls and Kant on the Public Use of Reason“, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 35, br. 7, str: 841-868.

Larmore, Charles (1999), „The Moral Basis of Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, Vol 96, br. 12, str: 599-625.

Lloyd, S. A. (2018), “Public Reason in Hobbes” u: *Public Reason in Political Philosophy*, (ed.) Piers Norris Turner and Gerald Gaus, London and New York: Routledge, str: 84-107.

McMahon, Christopher (2013), “Rawls, Reciprocity and the Barely Reasonable”, *Utilitas*, Vol 26, br. 1, str: 1-22.

Mladenović, Ivan (2019), *Javni um i deliberativna demokratija*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Musial, Aleksandra (2018), „Common Concepts of Immanuel Kant’s *The Perpetual Peace* and the Charter of United Nations“, *Studies in Global Ethics and Global Communication*, Vol. 10, str: 47-55.

Neufeld, Blain (2022), *Public reason and Political Autonomy*, New York i London: Routledge.

Neuhouser, Frederick (2008), *Rousseau’s Theodicy of Self-Love*, Oxford: Oxford University Press.

Nnodim, Paul (2004), “Public Reason as a Form of Normative and Political Justification: A Study on Rawls’s Idea of Public Reason and Kant’s Notion of the Use of Public Reason in What is Enlightenment?”, *South African Journal of Philosophy*, Vol 23. Br 2, str: 148-157.

O’Neill, Onora (1989), *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

O’Neill, Onora (1997), “Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, *Political Liberalism*”, *The Philosophical Review*, Vol 106, br 3, str: 411-428.

Postema Gerard J. (1995), “Public Practical Reason: An Archeology”, *Social Philosophy and Policy* 12, 43-86.

Quong, Jonathan (2014), „On the Idea of Public Reason“, u Jon Mandle and David A. Reidy (prir.). *A Companion to Rawls*, Hoboken: John Wiley & Sons, Inc.

- Quong, Jonathan (2022), "Public Reason", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), dostupno na: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/public-reason/>> (pristupljeno: 13.03.2025.).
- Rawls, John (1997), „The Idea of Public Reason Revisited“, *The University of Chicago Law Review*, Vol. 64, br. 3, str: 765-807.
- Reidy, David A. (2000), „Rawls’s Wide View of Public Reason: Not Wide Enough“, *Res Publica* Vol. 6, br 8, str: 49-72.
- Ridge, Michael (1998) “Hobbesian Public Reason,” *Ethics*, vol. 108, 538–568.
- Ripstein, Arthur (2006), „Private Order and Public Justice“, *Virginia Law Review*, Vol. 92, br. 7, str: 1391-1438.
- Ripstein, Arthur (2009), *Force and Freedom: Kant’s legal and Political Philosophy*, Cambridge, Massachusetts – London, England: Harvard University Press.
- Rols, Džon (1998), *Politički Liberalizam*, Beograd: Filip Višnjić.
- Rols, Džon (1998), *Teorija Pravde*, Podgorica: CID.
- Rousseau, Jean-Jacques (2018) , „A Discourse on Political Economy“, u: *Public Reason in Political Philosophy*, (ed.) Piers Norris Turner and Gerald Gaus, London and New York: Routledge, str: 184-200.
- Ruso, Žan Žak (1949), *Društveni ugovor*, Beograd: Prosveta.
- Ruso, Žan Žak (1949), *O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima*, Beograd: Prosveta.
- Sensen, Oliver (2018), “Kant on Public Reason”, u: *Public Reason in Political Philosophy*, (ed.) Piers Norris Turner and Gerald Gaus, London and New York: Routledge, str: 282-299
- Shklar, Judith N. (1969), *A Study of Rousseau’s Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stupar, Milorad (2014), *Filozofija politike: antičko i moderno shvatanje političke zajednice*, Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.

Stupar, Milorad (2015), *Savremene teorije pravde*, Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.

Weinstock, Daniel M. (1996), „Natural Law and Public Reason in Kant’s Political Philosophy“, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 26, Br. 3, str: 389-411.

Biografija autora:

Dejana Glišić rođena je 18. februara 1992. godine u Beogradu. Osnovne akademske studije, u periodu od 2011. do 2016. godine, završila je na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu, smer filozofija. Diplomirala je kod mentora profesora dr Ivana Mladenovića, na temu *O razlici između negativnog i pozitivnog shvatanja slobode*. Prosečna ocena tokom osnovnih studija bila je 9,37. Tokom osnovnih studija obavljala je funkciju studenta-prodekana. Master studije takođe je završila na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu, na katedri za filozofiju kod mentora profesora dr Ivana Mladenovića. Master studije upisala je 2016. a završila 2017. godine. Tema master rada glasila je *Značaj slobode u kontekstu savremene filozofije politike*. Master akademske studije završila je sa prosečnom ocenom 10,00. Doktorske studije upisala je 2017. godine. U periodu od 2018. do 2022. godine angažovana je kao stipendista Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije, u okviru projekta *Dinamički sistemi u prirodi i društvu: filozofski i empirijski aspekti*, instituta za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Od 2018. godine angažovana je u nastavi na Filozofskom fakultetu u Beogradu, u vidu održavanja vežbi iz predmeta Filozofija politike, a od 2024. i na predmetu Uvod u filozofiju politike. Od 2022. godine zaposlena je na Institutu za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu kao istraživač-saradnik. Učestvovala je u seminarima Instituta za filozofiju, seminaru *Moralna odgovornost i problemi savremenog društva*, realizaciji različitih aktivnosti promocije fakulteta, i objavila je nekoliko radova u naučnom časopisu *Theoria*.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Дејана Глишић

Број индекса ОФ 17-7

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Идеја јавног ума у историји политичке мисли и Ролсовом политичком либерализму

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 11.04.2025.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Дејана Глишић

Број индекса ОФ 17-07

Студијски програм филозофија

Наслов рада Идеја јавног ума у историји политичке мисли и Ролсовом политичком либерализму

Ментор проф. др Иван Младеновић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 11.04.2025.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Идеја јавног ума у историји политичке мисли и Ролсовом политичком либерализму

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
- ④ Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 11.04.2025.

1. **Ауторство.** Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.