

Richard Rorty

Prednost demokracije pred filozofijo*

Thomas Jefferson je dal ton ameriški liberalni politiki, ko je dejal: "Ne prizadene me, če moj sosed trdi, da obstaja dvajset bogov ali pa da boga sploh ni."¹ Njegov zgled je pripomogel k upoštevanju ideje, da je politiko moč ločiti od verovanj glede "poslednjih vprašanj" oziroma da prepričanja državljanov o teh stvareh za demokratično družbo niso bistvena. Podobno kot mnoge druge osebnosti razsvetljenstva je Jefferson predpostavljal, da moralna drža, skupna tipičnemu teistu in ateistu, zadostuje za državljansko vrlino.

Mnogi intelektualci razsvetljenstva so bili pripravljeni iti še dlje in reči, da so religiozna prepričanja nebstvena za politično kohezivnost in jih je zato treba preprosto zavreči kot bedarije - morda zato, da bi jih nadomestila (podobno kot v totalitarnih marksističnih državah XX. stoletja) nekakšna izrecno sekularna politična vera, ki bi oblikovala moralno zavest državljanov. Jefferson ni hotel iti tako daleč in s tem je še enkrat dal ton. Menil je, da zadostuje religijo privatizirati, jo obravnavati kot nepo-

* Prevod poglavja "The priority of democracy to philosophy" iz knjige R. Rorty: *Objectivity, Relativism and Truth* (Ph. Papers, vol. 1), Cambridge University Press, Cambridge 1991, str. 175-196.

¹ Thomas Jefferson, Notes on the State of Virginia, Query XVII, v *The Writings of Thomas Jefferson*, ur. A. A. Lipscomb in A. E. Bergh (Washington, D.C., 1905), 2: 217.

membno za družbeni red, vendar kot pomembno, morda celo bistveno za popolnost posameznika. Državljeni jeffersonske demokracije so lahko religiozni ali nereligiozni, kot jim je ljubo, dokler niso "fanatični". To pomeni, da morajo svoje nazore o zadevah poslednjega pomena, ki so morda doslej osmišljale njihova življenja, opustiti ali prilagoditi, če ti pomenijo javna dejanja, ki za večino državljanov niso upravičljiva.

Jeffersonski kompromis, ki zadeva odnos med duhovno popolnostjo in javno politiko, ima dve strani. Njegova absolutistična stran trdi, da ima vsako človeško bitje, brez ugodnosti posebnega razodetja, vsa potrebna prepričanja za državljansko vrlino. Takšna prepričanja nastajajo iz vesti, obččloveške zmožnosti, ki oblikuje, če jo imamo, posebno bistvo vsakega človeka. Vest je lastnost, ki posamezniku daje dostojanstvo in pravice. Obstaja pa tudi pragmatična stran. Ta pravi, da mora posameznik svojo vest žrtvovati za javno korist, če v njej odkrije prepričanja, pomembna za javno politiko, pa jih ne more upravičiti s prepričanji, skupnimi njegovim sodržavljanom.

Napetost med tema dvema stranema lahko odpravi filozofska teorija, ki upravičljivost v odnosu do človeštva istoveti z resnico. Tako teorijo uteleša razsvetljenska ideja o "razumu"; teorija trdi, da je med ahistoričnim bistvom človeške duše in moralno resnico razmerje, ki zagotavlja, da bo svobodna in odprta razprava prinesla "edini pravi odgovor" tako na moralna kot na znanstvena vprašanja.² Ta teorija zagotavlja, da je moralno prepričanje, ki ne more biti upravičeno pred človeštvom, "iracionalno", in takšno pravzaprav sploh ni plod naše moralne zmožnosti. Je bolj "pedsodek", prepričanje, ki prihaja iz kakega drugega dela duše in ne iz "razuma". Ni udeleženo v svetosti vesti, ker je proizvod nekakšne psevdovesti in njena izguba ni žrtvovanje, temveč očiščenje.

Takšen racionalistični zagovor razsvetljenskega kompromisa je bil v našem stoletju diskreditiran. Sodobni intelektualci so namreč opustili razsvetljensko podmeno o religiji, mitu in tradiciji kot nečem, nasproti čemur je lahko nekaj ahistoričnega, skupnega vsem ljudem. Antropologi in zgodovinarji znanosti so zabrisali ločnico med prirojeno racionalnostjo in proizvodom akulturacije. Filozofi, kot sta Heidegger in Gadamer, so nam utrlj poti, ki nam omogočajo, da na ljudi gledamo kot na skoz in skoz historična bitja. Drugi, na primer Quine in Davidson, so

² Jefferson je vključil verzijo znanega svetopisemskega citata (v podobni obliki, kot ga je predelal Milton v *Areopagitica*) v preambulo k *Virginia Statute for Religious Freedom*: "Resnica je velika in bo prevladala, če bo prepuščena sama sebi, ... je prava in zadostna nasprotnica zmoti in se ji ni bati sporov, razen če je človeško vmešavanje ne razoroži naravnega orožja, svobode argumenta in razprave. Zmote prenehajo biti nevarne, ko jim lahko svobodno nasprotujemo" (ibid., 2: 302).

zabrisali razliko med stalnimi resnicami razuma in začasnimi dejstvenimi resnicami. Psihoanaliza je zabrisala razliko med zavestjo in čustvi ljubezni, sovraštva in strahu in s tem med moralno in preudarnostjo. Rezultat tega je izbris slike sebstva, skupnega grški metafiziki, krščanski teologiji in razsvetljskemu racionalizmu: slike ahistoričnega naravnega centra, ki je locus človeškega dostojanstva in je obkrožen z naključno pridobljeno in nebitveno periferijo.

Učinek izbriša te slike je uničenje povezave med resnico in upravičljivostjo, kar ima za posledico zrušitev mostu med dvema stranema razsvetljskega kompromisa. Rezultat tega je polariziranje liberalne socialne teorije. Če ostanemo na absolutistični strani, bomo o neodtujljivih "človekovih pravicah" in o "edinem pravem odgovoru" na moralne in politične dileme govorili, ne da bi se pri tem sklicevali na neko teorijo o človeški naravi. Opustili bomo metafizične trditve o tem, kaj je pravica, obenem pa vztrajali, da so imeli povsod, v vseh časih in kulturah, predstavniki naše vrste iste pravice. Ko pa zdrsnemo na pragmatično stran in govorjenje o "pravicah" obravnavamo kot poskus uživanja ugodnosti metafizike, ne da bi sprejeli ustrezne odgovornosti, še vedno potrebujemo nekaj, kar bi ločevalo individualno vest, ki jo spoštujemo, od tiste, ki jo obsojamo za "fanatično". Kaj takega pa je lahko le sorazmerno lokalno in etnocentrično - tradicija določene skupnosti, konsenz določene kulture. Kar velja za racionalno ali fanatično, se s tega vidika nanaša na skupino, pred katero mislimo, da se moramo upravičiti, na korpus skupnih prepričanj, ki določajo referenta besede "mi". Kantovsko identifikacijo z osrednjim transkulturnim in ahistoričnim sebstvom tako zamenja kvaziheglovska identifikacija z našo lastno skupnostjo, ki je mišljena kot zgodovinski proizvod. Za pragmatično socialno teorijo je vprašanje, ali upravičljivost pred družbo, s katero se identificiramo, vključuje resnico, preprosto nepomembno.

Roland Dworkin in drugi, ki resno jemljejo pojem ahistoričnih človekovih "pravic", so primer prvega, absolutističnega pola. John Dewey in, kot bom kmalu pokazal, John Rawls pa ustrežata drugemu polu. Obstaja pa tudi tretji tip socialne teorije, običajno označene kot "komunitarizem" (communitarianism), katere umestitev je manj enostavna. Grobo povedano, pisci s to nalepko zavračajo tako individualistični racionalizem razsvetljenstva kot idejo "pravic", vendar v nasprotju s pragmatiki to zavrnitev razumejo kot zdvomljenje o institucijah in kulturi obstoječih demokratičnih držav. Med takšne teoretike spadajo Robert Bellah, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, zgodnji Roberto Unger in mnogi drugi. Vsem omenjenim piscem je do neke mere skupen nazor, ki se v svoji skrajni obliki pojavlja tako pri Heideggru kot pri Horkheimerju in Adornu v delu *Dialektika razsvetljenstva*. Gre za prepričanje, da liberalne institucije

in kultura ne bi smele ali da so nezmožne preživeti kolaps filozofske upravičenosti, ki jim jo podeljuje razsvetljenje.

V "komunitarizmu" se prepletajo tri niti, ki jih je treba razvozlati. Prva je empirična napoved, da ne more preživeti nobena družba, ki ravnodušno, tako kot to predlaga Dewey, odpravi idejo ahistorične moralne resnice. Horkheimer in Adorno, na primer, dvomita, da je možna moralna skupnost v razčaranem svetu, kajti toleranca vodi v pragmatizem in ni jasno, kako lahko preprečimo, da "slepa pragmatizirana misel" ne izgubi "svoje transcendenčne sposobnosti in svojega odnosa do resnice".³ Prepričana sta, da je pragmatizem neizogiben rezultat razsvetljenskega racionalizma, da pragmatizem ni dovolj močna filozofija, da bi omogočila nastanek moralne skupnosti.⁴ Druga je moralna sodba, da je tip človeka, ki ga proizvajajo liberalne institucije, nezaželen. MacIntyre trdi, da je naša kultura, za katero pravi, da ji gospodujejo "bogat esteta, menedžer in terapevt", *reductio ad absurdum* tako filozofskih stališč, ki so jo omogočila, kot tistih, ki jih zdaj navajajo v svojo obrambo. Tretja pa je trditev, da politične institucije "predpostavljajo" nauk o naravi človeških bitij, da mora takšen nauk za razliko od razsvetljenskega racionalizma pojasniti bistveno historično naravo sebstva. Tako pisci, kot sta Taylor in Sandel, pravijo, da potrebujemo teorijo sebstva, ki bo zaobsegla njegovo zgodovinskost v Heglovem in Heideggrovem pomenu.

Prva trditev je odkrito izrečena sociološko-historična trditev o vrsti lepila, potrebnega, da bi se skupnost obdržala. Druga je naravno izražena moralna sodba, da prednosti liberalne demokracije ne odtehtajo več slabosti podlega in bednega značaja kulture in posameznih ljudi, ki jih proizvaja. Tretja trditev je najbolj zagonetna in kompleksna. Osredotočil se bom na to tretjo, najzagonetnejšo, proti koncu pa se bom na kratko vrnil k prvima dvema.

³ Max Horkheimer in Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Seabury Press, 1972), str. xiii.

⁴ "Kar se ne mara ukloniti preračunljivosti in koristnosti, velja razsvetljenstvu za sumljivo. Kakor hitro se sme razvijati nemoteno od vnanjega pritiska, ni ničesar, kar bi ga moglo zaustaviti. Njegove lastne ideje o človeškem prav zadene isto kot stare univerzalijske... Razsvetljenje je totalitarno." (Ibid., str. 6; sl. prevod v: *Kritična teorija družbe*, MK 1981, str. 118.) Takšne in podobne misli o sedanjem stanju liberalne demokracije se nenehno pojavljajo v komunitarističnih izjavah; glej, kot primer, Robert Bellah, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swindler in Steven Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985): "Obstaja razširjen občutek, da nam obljuba moderne dobe polzi iz rok. Razsvetljensko in osvoboditeljsko gibanje, ki je obljubljalo, da nas bo rešilo predsodkov in tiranije, nas je v dvajsetem stoletju popeljalo v svet, v katerem sta ideološki fanatizem in politično preganjanje dosegla v dosedanjih zgodovini neznane skrajnosti". (Str. 277.)

Za ovrednotenje tretje trditve si moramo zastaviti dve vprašanji. Prvo, v kakšnem smislu liberalna demokracija sploh "potrebuje" filozofsko upravičenost. Pragmatiki Deweyjevega kova bi dejali, da morda potrebuje filozofsko razčlenitev, gotovo pa ne filozofske podpore. Gledano s tega vidika si bo filozof liberalne demokracije prizadeval razviti teorijo človeškega sebstva, ki se sklada z občudovanimi institucijami. Vendar takšen filozof teh institucij ne bo upravičeval s sklicevanjem na temeljnejše premise, pač pa narobe. Politiko bo postavil na prvo mesto in po njej krojil filozofijo. Nasprotno pa komunitarci pogosto razglašajo, da politične institucije niso nič boljše od njihovih filozofskih temeljev.

Drugo vprašanje si lahko zastavimo celo, če postavimo nasprotje med upravičenjem in razčlenitvijo na stran. Gre za vprašanje, ali se pojem sebstva, ki - kot trdi Taylor - vzpostavi "skupnost kot konstitutivno za posameznika",⁵ dejansko bolje sklada z liberalno demokracijo kot razsvetljsko pojmovanje sebstva. Taylor slednjega povzame kot "ideal razvezanosti", ki določa "tipično moderno predstavo" o človeškem dostojanstvu, tj. kot "spodobnost delovati neodvisno, brez zunanjega vpletanja ali podrejanja zunanji avtoriteti". Po Taylorjevem kot tudi po Heideggrovem prepričanju so te razsvetljske predstave tesno povezane z značilno modernimi idejami "učinkovitosti, moči in neomajnosti".⁶ Tesno pa so povezane tudi s sodobno obliko nauka o svetosti vesti posameznika; Dworkin trdi, da sklicevanje na pravice "presega" vsa druga sklicevanja. Taylor bi, podobno kot Heidegger, hotel vzpostaviti manj individualistično pojmovanje tega, kar je lastno človeku; pojmovanje, ki bi manj poudarilo avtonomijo in bolj vzajemno odvisnost.

Napovem lahko, da bom sam na prvo vprašanje tretje trditve komunitarjancev odgovoril z "ne" in na drugo z "da". Dokazoval bom, da Rawls, na sledi Deweyja, pokaže, kako lahko liberalna demokracija shaja brez filozofskih predpostavk. S tem nam je pokazal, kako lahko pustimo vnemar tretjo trditev. Vendar bom dokazoval tudi, da imajo Taylor in komunitarci prav, ko pravijo, da se pojmovanje sebstva, ki skupnost vzpostavi za konstitutivno sebstvu, dobro sklada z liberalno demokracijo. Z drugimi besedami, Taylorjev namig je kar pravi, če *hočemo* s filozofskim pogledom na sebstvo osvetliti samopodobo državljanov takšne demokracije s filozofskim pogledom na sebstvo. Vendar takšna filozofska osvetlitev ni tako pomembna, kot so menili Horkheimer in Adorno ali Heidegger.

Brez nadaljnjega uvoda se bom sedaj navezal na Rawlsa. Na začetku bom pokazal, da se je tako v delu *Teorija pravičnosti*

⁵ Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, v *Philosophical Papers*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), str. 8.

⁶ *Ibid.*, str. 5.

(*A Theory of Justice*) kot tudi pozneje naslanjal na jeffersonski ideal verske tolerance. V članku z naslovom "Pravičnost kot poštenost: politično, ne metafizično" (*Justice as Fairness: Political not Metaphysical*), pravi, da bo "uporabil načela tolerance na filozofiji sami", in nadaljuje:

"Bistveno je, da za praktične politične zadeve nobena splošna moralna koncepcija v moderni demokratični družbi ne more zagotoviti temeljev javnemu pojmovanju pravičnosti. Družbene in zgodovinske okoliščine teh družb koreninijo v verskih vojnah po reformaciji, v razvoju načel tolerance, v nastanku ustavnih vladavin in institucij zelo obsežnih tržnih gospodarstev. Vse našete okoliščine so zelo močno vplivale na zahteve za delujočo koncepcijo politične pravičnosti: takšna koncepcija mora dopustiti različne nauke in pluralnost nasprotujočih in celo neprimerljivih koncepcij dobrega, ki jih urenjujejo člani obstoječih demokratičnih družb"⁷.

Mislimo si lahko, da Rawls pravi naslednje: tako kot je načelo verske tolerance in razsvetljenske družbene misli ob presoji javne politike in oblikovanju institucij postavilo v oklepaje mnoge standardne teološke teme, tako moramo mi postaviti v oklepaj mnoge standardne teme filozofskega raziskovanja. Za potrebe socialne teorije lahko tako postavimo na stran vprašanja, kot so: ahistorična človeška narava, narava sebstva, motiv moralnega vedénja in smisel človeškega življenja. Obravnavamo jih lahko kot politično nepomembna, podobno, kot so bila za Jeffersona vprašanja o sv. Trojici in transsubstanciji.

S tem stališčem je Rawls razorožil velik del kritike, ki je od nastopa Horkheimerja in Adorna letela na ameriški liberalizem. Rawls lahko pritrди, da sta Jefferson in njegov krog razvila precej dvomljivih filozofskih stališč, tudi takšnih, ki bi jih morda sedaj radi zavrnil. S Horkheimerjem in Adornom se celo strinja, podobno kot bi se Dewey, da je bilo v takšnih stališčih seme lastnega propada. Vendar hkrati meni, da zdravilo ni formuliranje boljših filozofskih pogledov na ista vprašanja, ampak njihovo - za namene politične teorije - dobrodejno zapostavljanje. Pravi:

⁷ John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", v *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985): 225. Tema verske tolerance se vedno znova pojavlja v Rawlsovem pisanju. V *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), ko podaja primere nekakšnega skupnega imenovalca, ki ga mora teorija pravičnosti upoštevati in sistematizirati, navaža naše prepričanje, da je verska netoleranca nepravilna (str. 19). Trdi, da "dobro urejena družba teži k odpravljanju ali vsaj k nadzoru človeških nagibov k nepravilnosti", kar ponazori s tem, da "še zmanjša verjetnost obstoja militantnih in netolerantnih sekt" (str. 247). Drugo pomembno mesto (o njem bom razpravljал kasneje) je njegova ocena poskusa Ignacija Loyole, da napravi ljubezen do Boga za "prevladujoče dobro": "Četudi podređitev vseh naših prizadevanj enemu samemu cilju v strogem pomenu ne prizadene načel racionalne izbire... nas vseeno zbode kot iracionalno ali, še verjetneje, kot noro" (str. 554-4).

”Ker je pravičnost kot poštenost mišljena kot politična koncepcija pravičnosti za demokratično družbo, se skuša opirati zgolj na temeljne intuitivne ideje, vtakane v politične institucije demokratične družbe in v javne tradicije njihovih interpretacij. Pravičnost kot poštenost je politična koncepcija deloma zato, ker izhaja iz določene politične tradicije. Upamo, da bo takšno politično koncepcijo pravičnosti podprlo vsaj to, kar imenujemo “prekrivajoči konsenz”, tj. konsenz vseh nasprotujočih si filozofskih in religioznih nauk, ki jim v bolj ali manj pravični ustavni demokratični družbi lahko pripisemo sposobnost vztrajati in pridobivati nove privržence”.⁸

Rawls meni, da “filozofija kot iskanje resnice o neodvisnem metafizičnem in moralnem redu ne more ... zagotoviti uresničljivih in obče sprejemljivih temeljev političnemu pojmovanju pravičnosti v demokratični družbi”.⁹ Zato predlaga, naj bi se omejili na zbiranje “takšnih ustaljenih prepričanj, kot sta verska toleranca in zavračanje suženjstva”, in nato “skušali osnovne intuitivne ideje in načela, ki jih vsebujejo ta prepričanja, organizirati v koherenten pojem pravičnosti”.¹⁰

Takšna drža je dosledno historična in antiuniverzalistična.¹¹ Rawls se lahko s vsem srcem strinja s Heglom in Deweyjem zoper Kanta in izjavi, da je bil razsvetljski poskus osvobajanja od tradicije in zgodovine, poziv k “Naravi” in “Razumu” samoprevara¹². V takšnem pozivu vidi zgrešen poskus, da bi filozofija

⁸ Rawls, “Justice as Fairness”, str. 225-6. Domneva, da je mnogo filozofskih stališč, ki ne bodo preživela v takšnih okoliščinah, je analogna razsvetljski trditvi, da bo razvoj demokratičnih institucij povzročil postopno izumiranje “praznovernih” oblik religioznega verovanja.

⁹ Ibid., str. 230.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Glede Rawslovega historicizma glej, na primer, *Theory of Justice*, str. 547. Tam Rawls pravi, da so ljudje v izvornem položaju domnevno poznali “splošna dejstva o družbi”, vključno z dejstvom, da “institucije niso nekaj stalnega, temveč se s časom spreminjajo zaradi naravnih okoliščin in dejavnosti ter konfliktov družbenih skupin”. To trditev uporabi, da izmed izvornih izbirateljev načel pravičnosti izključi tiste “v fevdalnem ali kastnem sistemu” in tiste, ki se ne zavedajo takšnih dogodkov, kot je francoska revolucija. To je eno izmed mnogih mest, ki pojasnijo (vsaj če jih beremo v luči kasnejših Rawlsovih del), da je velik del védenja, ki se je v umu Evrope pojavilo pozno, že v glavah tistih, ki so za zastorom nevednosti. Ali, povedano drugače, takšni odlomki pojasnjujejo, da izbiratelji za zastorom ponazarjajo določen moderen tip človeka, ne pa ahistorične človeške narave. Glej tudi str. 548, kjer Rawls pravi: “Seveda se moramo za to, da bi ugotovili, katera so potrebna načela [pravičnosti], nasloniti na obstoječe znanje, kot ga priznava zdrava pamet in ustaljeni znanstveni konsenz. Dopustiti pa moramo, da se, tako kot se spreminjajo ustaljena verovanja, lahko spremenijo tudi načela pravičnosti.”

¹² Za nedavno ponovno oceno “protirazsvetljskega” mišljenja glej Bellah et al., *Habits of the Heart*, str. 141. Za avtorjev pogled na probleme, ki jih

storila, kar je teologiji spodletelo. Rawlsov napor da bi, z njegovimi besedami, "filozofsko rečeno, ostala na površini" lahko beremo kot korak naprej od Jeffersonovega izogibanja teologiji.

Z Deweyjevega stališča, ki ga pripisujem Rawlsu, za uvod v politiko ni potrebna disciplina, kakršna je "filozofska antropologija", temveč le zgodovina in sociologija. Dalje, zmotno je na njegova stališča gledati na način, kot to počne Dworkin: kot "s pravicami utemeljena" v nasprotju "s ciljem utemeljenimi". Kajti ne gre za "temelje". Ne gre za to, da bi na osnovi predhodnih filozofskih predpostavk vedeli, da je bistvo človeških bitij imeti pravice in se od tod vprašali, kako naj družba te pravice ohrani in varuje. Kar zadeva vprašanje prednosti kot tudi vprašanje relativnosti pravice glede na zgodovinsko situacijo, je Rawls bližje Walzerju kot Dworkinu.¹³ Ker Rawls ne verjame, da moramo za potrebe politične teorije o sebi razmišljati, kot da je naše bistvo predhodno in antedatirano glede na zgodovino, se ne bo strinjal s Sandelom, da je za takšne namene potrebna opredelitev "narave moralnega subjekta", ki je "na neki način nujna, nenaključna in predhodna vsaki posebni izkušnji".¹⁴ Morda bi nekateri naši predniki zahtevali takšno opredelitev, podobno kot so drugi zahtevali opredelitev odnosa do svojega domnevnega Stvarnika. Toda *mi*, mi dediči razsvetljenstva, ki jim je pravičnost postala prva vrlina, ne potrebujemo ne enih ne drugih. Kot državljanom in družbenim teoretikom nam je lahko za nesoglasja o naravi

ustvarja vztrajnost in prevlada pojma človeškega dostojanstva v retoriki razsvetljenstva, koncepta, ki ga Taylor označi za "izrazito modernega", glej str.

21: "Za večino nas je lažje misliti, kako dobiti, kar hočemo, kot pa natančno vedeti, kaj bi morali hoteti. Tako so Brain, Joe, Margaret in Wayne [nekateri izmed Američanov, ki so jih avtorji intervjuvali], vsak po svoje zmedeni, ko se morajo opredeliti do takih stvari, kot so uspeh, smisel svobode in zahteve pravičnosti. Za te težave so v veliki meri krive omejitve in skupna tradicija modernega moralnega diskurza, ki je skupen njim - in nam." Primerjaj str. 290: "Govorica individualizma, primarna ameriška govornica samorazumevanja, omejuje način razmišljanja ljudi."

Po mojem avtorji dela *Habits of the Heart* spodjedajo trdnost svojih lastnih sklepov, ko kažejo na dejanski moralni napredek v nedavni ameriški zgodovini, zlasti ko razpravljajo o gibanju za državljanske pravice. Na tem mestu povedo, da je Martin Luther King Jr. iz boja za svobodo naredil "prakso posvetitve, ki jo spremlja vizija Amerike kot skupnosti spomina", in da odziv, ki ga je sprožil King, "prihaja iz ponovno prebujenega spoznanja mnogih Američanov, da je bilo njihovo občutenje sebstva ukoreninjeno v prijateljstvu z drugimi, ki jim morda niso podobni, s katerimi pa jih vseeno družijo skupna zgodovina in katerih poziv k pravičnosti postavlja močne zahteve do naše lojalnosti" (str. 252). Takšen opis Kingovih dosežkov se zdi več kot pravilen, vendar ga lahko beremo tudi kot dokaz, da retorika razsvetljenstva ponuja vsaj toliko priložnosti kot ovir za obnovitev občutka skupnosti. Gibanje za državljanske pravice je brez silnih naporov združevalo govornice krščanskega bratstva in "govornice individualizma", glede katere so Bellah in njegovi kolegi v dvomih.

¹³ Glej Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic, 1983), str. 312 ff.

sebstva tako vseeno, kot je bilo Jeffersonu za teološke razlike glede narave Boga.

Ta ugotovitev utrjuje mojo trditev, da je Rawlsov zagovor filozofske tolerance sprejemljiv podaljšek Jeffersonovega zagovora verske tolerance. Tako "religija" kot "filozofija" sta ohlapna krovna izraza, podvržena prepričevalnim redefinicijam. Če sta dovolj široko definirana, bo celo za ateista ugotovljeno, da je religioznega prepričanja (v tillichovskem smislu "simbola ultimativnih prizadevanj"), za vsakogar, celo za tistega, ki se izmika metafiziki in epistemologiji, pa bo ugotovljeno, da ima "filozofske predpostavke".¹⁵ Za interpretacijo Jeffersona in Rawlsa moramo uporabiti ožje definicije. Za Jeffersonove namene naj "religija" pomeni razpravljanje o naravi Boga, o njegovem pravem imenu in celo o njegovem bivanju.¹⁶ Za Rawlsove namene naj "filozofija" pomeni razpravljanje o naravi človeških bitij in celo o tem, ali sploh obstaja kaj takega kot je "človeška narava".¹⁷ Z uporabo definicij, lahko rečemo, da hoče Rawls, da so pogledi na naravo in namene človeka ločeni od politike. Kot sam pravi, se hoče s svojim konceptom pravičnosti "izogniti ... trditvam o bistveni naravi in identiteti oseb"¹⁸. Domnevati je, da hoče, da bi bila vprašanja o

¹⁴ Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), str. 49.

¹⁵ V nedavni, še ne izdani razpravi, Sandel poudarja, da sama Rawlsova trditev, da "filozofija v klasičnem pomenu iskanja resnice o predhodnem in neodvisnem moralnem redu ne more zagotoviti vsem sprejemljivega temelja za politično pojmovanje pravičnosti", predpostavlja metafizično trditev o odsotnosti takšnega reda. Zdi se mi, da je to podobno, kot če bi rekli, da je Jefferson predpostavljala sporno teološko trditev, da Bogu ni mar imena, s katerim ga nagovarjajo ljudje. Obe obtožbi sta točni, vendar ne zadevata bistvenega. Jefferson in Rawls bi na to lahko odgovorila: "Sem brez argumentov za svojo dvomljivo teološko-metafizično trditev, ker enostavno ne vem, kako naj razpravljam o takšnih vprašanjih in tega tudi nočem. Hočem le pomagati ohraniti in ustvariti politične institucije, ki bodo vzgajale javno ravnodušnost do takšnih vprašanj, obenem pa ne bodo postavljale omejitev zasebnemu razpravljanju o njih." Takšen odgovor zahteva "globlje" vprašanje, ki ga hoče sprožiti Sandel, saj vprašanje, ali moramo določiti zadeve, o katerih bomo razpravljali na politični ali "teoretski" (npr. teološki ali filozofski) ravni, ostaja neodgovorjeno.

¹⁶ Jefferson se je strinjal z Lutrom, da so filozofi skalili čisto vodo evangelijev. Glej Jeffersonovo polemiko zoper Platonov "pomračeni um" in njegovo izjavo, da je "nauk, ki je pritekkel iz Jezusovih ust, razumljiv otroku; na drugi strani pa tisoče volumov še ni razložilo platonizma, ukoreninjenega v njih, in to iz preprostega razloga, ker nesmisla ni mogoče razložiti" (*Writings of Thomas Jefferson*, 14: 149).

¹⁷ Tukaj uporabljam pojem "človeška narava" v tradicionalnem, filozofskem smislu, ki mu Sartre oporeka. Rawls mu daje nenavaden smisel. Razlikuje med "konceptom osebe" in "teorijo o človeški naravi", kjer je prvi "moralni ideal", drugo pa ustvarjajo zdrav razum in družbene znanosti. Imeti teorijo o človeški naravi pomeni poznati "splošna dejstva, ki jih jemljemo kot resnična ali resnična v zadostni meri, spričo stanja javne vednosti v naši družbi", dejstva, ki "omejujejo izvedljivost osebnih in družbenih idealov,

tem, za kaj gre v človeški eksistenci, ali o smislu človeškega življenja prihranjena za zasebno življenje. Liberalna demokracija mnenj o teh zadevah ne bo le izvzela iz zakonskih prisil, prizadeva si tudi za njihovo izločitev iz razprav o družbeni politiki. Vseeno pa bo uporabila silo zoper posameznikovo vest, če ga ta vodi v dejanja, ki ogrožajo demokratične institucije. Za razliko od Jeffersona, Rawlsov argument proti fanatizmu ni to, da, ko fanatizem ogroža svobodno diskusijo, ogroža resnico o potezah predhodnega metafizičnega in moralnega reda, temveč *preprosto*, da preti svobodi in s tem pravičnosti. Resnica o eksistenci ali naravi samega reda s tem odpade.

Definicija "filozofije", kot sem jo pravkar predlagal, ni tako umetna in ad hoc, kot se morda zdi. Zgodovinarji idej običajno "naravo človeškega subjekta" obravnavajo kot temo, ki je v procesu sekularizacije evropske kulture postopoma zamenjala "Boga". Od sedemnajstega stoletja do danes je bila to za metafiziko in epistemologijo osrednja tema, obe pa sta bili do danes razumljeni, v dobrem ali slabem pomenu, kot "trdo jedro" filozofije.¹⁹ Če rečemo, da politični sklepi zahtevajo zunajpolitično osnovo ali da Rawlsova metoda reflektivnega ravnovesja²⁰ ne zadošča, tedaj bomo zahtevali opredelitev "avtoritete" teh splošnih načel.

Kdor čuti potrebo po takšni legitimaciji, bo hotel bodisi reliгиозen bodisi filozofski uvod v politiko.²¹ Morda bomo pritrdili

vtkanih v tak okvir" ("Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 88 (1980): 534).

¹⁸ Rawls, "Justice as Fairness", str. 223.

¹⁹ Mišljenje, ki je politiko pripeljalo bliže filozofiji kot subjektivnosti, omogoča učinkovitejšo obrambo demokracije od tistega, ki išče "temelje" zanjo. Liberalcem dovoljuje, da se soočijo z marksisti na svojem lastnem, političnem polju. Deweyjev eksplicitni poskus, da bi kot osrednje filozofsko vprašanje postavil "Kaj služi demokraciji?" pred "Kaj omogoča zagovor demokracije?", je bil žal zapostavljen. Ta problem sem poskušal izpostaviti v "Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics" v *Essays on Heidegger and Others*.

²⁰ To pomeni, daj-dam med institucijami glede zaželenosti posledic določenih dejanj in institucij, glede splošnih načel, ne da bi pri tem kdorkoli imel odločilen glas.

²¹ Nemara bo Rawlsa kdo, kot sem ga sam ob prvem branju, razumel kot poskus, da bi legitimacijo oskrbel s sklicevanjem na racionalnost izbirateljev v izvirnem položaju. Rawls je svoje bralce opozoril, da izviren položaj (stanje tistih, ki so za zastorom nevednosti, ki jim prikriva njihove možnosti v življenju in koncept dobrega, ko izbirajo med alternativnimi načeli pravičnosti) služi preprosto temu, da "ponazori... omejitve, za katere se zdi razumljivo, da jih vsilimo argumentom za načela pravičnosti in s tem načelom samim" (*Theory of Justice*, str. 18).

Njegovo opozorilo je šlo mimo mene in drugih, delno zaradi dvumnosti med "razumnim", kot ga definira ahistorični kriterij, in pomenom tega, kar je "v skladu z moralnimi čustvi, značilnimi za dediče razsvetljenstva." Rawlsova kasnejša dela so nam, kot sem povedal, pomagala postaviti se na zgodovinsko stran te nejasnosti; glej npr. "Kantian Constructivism": "Izvirni

Horkheimerju in Adornu, da pragmatizem sam ni dovolj, da bi združeval svobodno družbo. Rawls sledi Deweyju, ko pravi, da bi občutenje potrebe po takšni legitimaciji postopoma zamrlo, če bi pravičnost postala prva vrlina družbe. Takšna družba bi se privadila na misel, da družbena politika ne potrebuje večje avtoritete kot uspešna medsebojna prilagoditev individuov, ki se imajo za naslednike iste zgodovinske tradicije in so soočeni s podobnimi problemi. Ta družba bi spodbujala "konec ideologije" in sprejela reflektivno ravnovesje kot edino potrebno metodo v razpravi o družbenih vprašanjih. Ko takšna družba razmišlja, ko zbira načela in institucije, ki jih hoče uravnovesiti, opuščata tiste, ki izhajajo iz filozofskih opredelitev sebstva in racionalnosti. Nanje ne bo več gledala kot na temelje političnih institucij, pač pa v najslabšem primeru kot na filozofsko latovščino, v najboljšem primeru pa kot na pomembna sredstva zasebnih iskanj popolnosti, ki so za družbeno politiko nepomembna.²²

Nasprotje med Rawlsovimi poskusom, da bi, "filozofsko rečeno, ostal na površini", in tradicionalnim iskanjem "filozofskih temeljev demokracije" bom skušal pojasniti s kratkim prikazom Sandelovega dela *Liberalizem in meje pravičnosti* (*Liberalism and the Limits of Justice*). Gre za jasno in prepričljivo knjigo, ki za potrebe legitimizacije liberalne politike zelo elegantno predstavi argumente zoper poskuse uporabe določenih pojmov sebstva, določenih metafizičnih predstav o tem, kakšna so človeška bitja. Sandel pripisuje takšne poskuse Rawlsu. Mnogi, vključno z menoj, so Rawlsovo *Teorijo pravičnosti* sprva sprejeli kot tak poskus. Brali smo jo kot nadaljevanje razsvetljenskega poskusa utemeljitve naših moralnih institucij v pojmu človeške narave

položaj ni aksiomatičen (ali deduktiven) temelj, iz katerega so izpeljana načela, temveč postopek izbiranja principov, ki se kar najbolj ujemajo s

konceptom, ki je vsaj implicitno sprejemljiv za ljudi v demokratični družbi" (str. 572). Mikaven je predlog, da bi iz *Theory of Justice* lahko brez škode odstranili vsa sklicevanja na izvorni položaj, vendar bi bilo kaj takega podobno ponovnemu pisanju (kot so si mnogi želeli Kantove *Kritike čistega uma* brez referenc na stvar na sebi. Scanlon je predlagal, da bi lahko v opisu izbirateljev v izvirnem položaju brez škode odstranili vsaj tista sklicevanja, ki imajo za podmeno lastno korist posameznika. ("Contractualism and Utilitarianism", v *Utilitarianism and Beyond*, ured. Bernard Williams in Amartya Sen (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Ker je upravičljivost, bolj kot lastna korist, povezana z zgodovinskimi okoliščinami, se zdi Scanlonov predlog bolj zvest Rawlsovemu filozofskemu programu kot Rawlsove lastne formulacije.

²² V takšni družbi ne bo načel ali institucij, ki bi se nanašale na obče značilnosti človeške psihologije motivacije. Glede na to, da so podmene o motivaciji del opisa izvirnega položaja, Sandel meni, da se to, "kar se na enem koncu steka v teorijo pravičnosti, mora na drugem koncu pokazati v teoriji osebe, ali natančneje, v teoriji moralnega subjekta" (*Liberalism and the Limits of Justice*, str. 47). Če sledimo Scanlonu (opomba 21) in v našem opisu izvirnih izbirateljev opustimo sklicevanje na lastno korist ter ga zamenjamo s sklicevanjem na njihove želje po upravičevanju lastnih izbir pred

(natančneje, kot neokantovski poskus njihove utemeljitve v pojmu "racionalnosti"). Rawlsovo pisanje, ki je sledilo *Teoriji pravičnosti*, nam je odkrilo, da smo njegovo knjigo napačno interpretirali, da smo precenili kantovske in podcenili heglovске in deweyjevske elemente. Ti spisi so bolj eksplicitno kot Rawlsova knjiga pokazali na njegov metafizofski nauk, po katerem, "kar upraviči pojem pravičnosti, ni njena resničnost v odnosu do predhodnega, nam danega reda, temveč njena skladnost z globljim razumevanjem nas samih in naših aspiracij ter spoznanje, da je *nauk spričo danosti naše zgodovine in tradicij, vtkanih v naše javno življenje, za nas najbolj razumen*".²³

Brana v luči teh mest, se *Teorija pravičnosti* ne prikazuje več kot zavezana filozofskim opredelitvam človeškega sebstva, temveč le zgodovinsko sociološkemu opisu načina našega življenja.

Sandel razume Rawlsovo delo kot prikaz "deontologije s humovskim obrazom", tj. kot kantovski univerzalistični pristop k socialni misli brez hendikepa kantovske idealistične metafizike. Prepričan je, da to ne bo delovalo, da družbena teorija, kot jo zahteva Rawls, terja od nas postuliranje takšne vrste sebstva, kot sta si ga izmislila Descartes in Kant, da bi nadomestila Boga - sebstva, ki bi ga bilo mogoče razlikovati od kantovskega "empiričnega sebstva", sebstva, ki izbira različne "kontingentne želje, zahteve in cilje" in ni le uverženje verovanj in želja. Ker je takšen spoj - Sandel ga imenuje "ukoreninjen subjekt" (*radically situated subject*)²⁴ - to, kar nam ponudi Hume, Sandel meni, da je Rawlsov projekt obsojen na poraz.²⁵ Po Sandelovem mnenju Rawlsov nauk, da je "pravičnost prva vrlina družbenih institucij", zahteva podporo metafizične izjave, da "teleologija, to, kar je najbistvenejše za našo osebnost, niso izbrani cilji, temveč naša sposobnost njihovega izbiranja. Sama zmožnost je postavljena v sebstvo, ki mora biti pred izbranimi cilji".²⁶

Toda branje *Teorije pravičnosti* kot političnega in ne metafizičnega teksta pokaže, da Rawls, ko pravi, da je "sebstvo pred

drugimi, tedaj je edina "teorija osebe", ki nam ostane, sociološki opis ljudi sodobnih liberalnih demokracij.

²³ Rawls, "Kantian Constructivism", str. 519.

²⁴ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, str. 21. V drugem poglavju *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) sem pokazal na prednost razmišljanja o sebstvu kot o takšnem uverženju. Ko Sandel navaja predlog Roberta Nozicka in Daniela Bella, da Rawls "sebstvo opusti zato, da bi ga ohranil" (*Liberalism and the Limits of Justice*, str. 95), naj dodam, da utegne biti koristno razpustiti metafizično sebstvo, da bi ohranili političnega. Skratka: za sistematizacijo spoznanj o prednosti svobode bi bilo morda koristno, če bi sebstvo obravnavali kot nekaj brez središča, brez bistva, zgolj kot uverženje verovanj in želja.

²⁵ "Deontologija s humovskim obrazom, ali kot deontologija propade ali pa v izvornem položaju obnovi breztelesni subjekt, ki ga je hotela odpraviti raztopljenega v praznini" (ibid., str. 14).

cilji, ki jih zatrjuje”,²⁷ ne misli nujno na entiteto imenovano “sebstvo”, domnevno različno od mreže verovanj in želja, ki jih “ima” to sebstvo. Ko pravi, da svojega življenja “ne bi smeli poskušati oblikovati izhajajoč iz neodvisno definiranega dobrega”,²⁸ svojega najstva ne utemeljuje v naravi sebstva. Najstva ne kaže razumeti v pomenu “zaradi notranje narave moralnosti”²⁹ ali “ker je sposobnost izbire bistvo osebnosti”, ampak kot “zato, ker smo *mi* - mi, moderni dediči tradicije verske tolerance in ustavne vladavine postavili svobodo pred popolnost”.

Sklicevanje na to, kar *mi* počnemo, ustvarja prikazni etnocentrizma in relativizma. Sandel je namreč prepričan, da Rawls deli Kantov strah pred temi prikaznimi, da išče “Arhimedovo točko, iz katere bi določil osnovno strukturo družbe”, “stališče, ki ga ne kompromitira lastna vpetost v svet in s svetom ni tako razdruženo, da bi bilo zaradi tega razveljavljeno”.³⁰ V svojih nedavnih spisih Rawls zavrača prav misel, da bi bilo stališče “kompromitirano zaradi svoje vpletenosti v svet”. Komunitarci s filozofskimi nagibi, kot je Sandel, ne znajo najti srednje poti med relativizmom in “teorijo moralnega subjekta”, teorijo, ki ne bi govorila o npr. verski toleranci in obsežnih tržnih gospodarstvih, temveč z ahistoričnega vidika o človeških bitjih kot takih. To srednjo pot skuša zakoličiti Rawls.³¹ Ko govori o “Arhimedovi točki”, ne misli

²⁶ Ibid., str. 19.

²⁷ Rawls, *Theory of Justice*, str. 560.

²⁸ Ibid.

²⁹ Pomembno je opozoriti, da se Rawls izrecno ogradi od tega, da bi analiziral samo idejo moralnosti, in od pojmovne analize kot metode družbene teorije (ibid., str. 130). Nekateri kritiki so opozorili na to, da uporabljaja “reduktivno logično analizo” z značilnostmi “analitične filozofije”: glej npr. William M. Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1982), str. 94ff. Sullivan pravi, da “ideal reduktivne logične analize podeljuje svojo legitimnost pojmovanju, po katerem je naloga moralne filozofije, da z analizo moralnih vlog odkriva prvotne prvine in vladajoča načela, ki se jih mora posluževati vsak racionalen moralni sistem, pri čemer *racionalno* pomeni v tem primeru “logično koherentno” (str. 96). Sullivan dopušča možnost, da sta: “Nozick in Rawls bolj občutljiva za pomen zgodovine in socialne izkušnje v človeškem življenju, kot so bili klasični liberalni misleci” (str. 97). Vendar je ta dopustitev prešibka in zavajajoča. Rawlsa pripravljeno, da sprejme “reflektivno ravnotežje” in ne “pojmovne analize” za svoje metodološko geslo, loči od epistemološko usmerjene moralne filozofije, ki je prevladovala pred izidom *Theory of Justice*. Rawls predstavlja reakcijo zoper kantovsko idejo “moralnosti” kot nečesa z ahistoričnim bistvom, reakcijo iste vrste, kot jo najdemo pri Heglu in Deweyju.

³⁰ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, str. 17.

³¹ “... svoboda vesti in misli ne sme temeljiti na filozofskem ali etičnem skepticizmu, niti na ravnodušnosti do religioznih in moralnih interesov. Načela pravičnosti definirajo primerno pot med dogmatizmom in netoleranco na eni strani in redukcionizmom, ki na religijo in moralo gleda zgolj kot

na točko zunaj zgodovine, temveč preprosto na ustaljene navade, ki prihodnjim izbiram puščajo več prostora. Tako denimo pravi:

”Rezultat teh razmišljanj je, da pravičnost kot poštenost ni prepuščena na milost in nemilost obstoječim hotenjem in interesom. Arhimedovo točko postavlja, da bi se družbenei sistem oblikoval brez sklicevanja na apriorne premisleke. Daljnosežni cilji družbe so vgrajeni v njene glavne obrise, ne glede na posebne želje in potrebe njenih sedanjih članov... V tej ureditvi ni prostora za vprašanje, ali so želje ljudi, da bi igrali nadrejeno ali podrejeno vlogo, morda niso tako velike, da bi morali sprejeti avtokratske institucije, in ali je zaznava verskih praks drugih tako zelo moteča, da svoboda vesti ne bi bila dovoljena.”³²

Reči, da ni prostora za vprašanja, ki bi jih postavila Nietzsche in Loyola, ne pomeni, da so pogledi obeh nerazumljivi (v pomenu “logično nekoherentni” ali “pojmovno zmedeni”). Še manj, da temeljijo na napačni teoriji sebstva. Prav tako ni *pravično* reči, da naše preference prihajajo navzkriž z njunimi.³³ Reči je treba, da je konflikt med tema dvema možema in nami tako

na preference, na drugi strani” (Rawls, *Theory of Justice*, str. 243). Menim, da Rawls “filozofski in etični skepticizem” istoveti z idejo, da je vse samo

stvar “preferenc”, celo religija, filozofija in morala. Zato bi morali razlikovati njegov predlog za “razširitev načela tolerance na samo filozofijo” od predloga, da bi filozofijo odpravili kot epifenomenalno. Gre za vrsto predloga, ki ga podpirajo redukcionistične opredelitve filozofskih nauk kot “preferenc”, “izpolnitev želja” ali “izrazov emocij” (glej Rawlsovo kritiko Freudovega redukcionizma v *ibid.*, str. 539ff). Niti psihologija, niti logika, niti kakšna druga teoretska disciplina ne morejo ponuditi nevprašljivih razlogov, zakaj bi odpravili filozofijo, nič bolj kot lahko filozofija ponudi razlog, zakaj naj bi odpravili teologijo. Vendar je to primerljivo z izjavljanjem, da nas obči tok zgodovinskega izkustva utegne voditi v zanemarjanje teoloških tem in nas približuje točki, na kateri odkrijemo, podobno kot Jefferson, da je teološki besednjak “nesmiseln” (ali natančneje, neuporaben). Trdim celo, da nas je ta tok od Jeffersonovih časov pripeljal do odkritja, da je postala neuporabna tudi večina filozofskega besednjaka.

³² *Ibid.*, str. 261 ff.

³³ Nasprotje med “zgolj preferenco” in nečim manj “arbitrnim”, nečim tesneje povezanim s samo naravo človeka ali razuma, se pojavlja pri mnogih avtorjih, ki o “človekovih pravicah” razmišljajo kot o nečem, kar zahteva filozofsko utemeljitev tradicionalnega tipa. Takole moj kolega David Little komentira mojo “Solidarity or Objectivity?": “Zdi se, da Rorty dovoljuje kritiko in pritisk na družbe [tiste, ki jih ne maramo], v primeru, da to počnemo v prizadevanjih za uresničitev interesov ali prepričanj, ki smo jih (v določenem času) lahko imeli, ne glede na različne etnocentrične razloge, ki jih za to imamo” (“Natural Rights and Human Rights: The International Imperative”, v *National Rights and Natural Law: The Legacy of George Mason*, ured. Robert P. Davidow (Fairfax, Va: Georg Mason University Press, 1986), str. 67 - 122). Odvrnil bi, da Littlova uporaba “v primeru, da to počnemo”, vsebuje dvomljivo razlikovanje med nujnimi, vgrajenimi, občimi prepričanji (prepričanji, ki bi jih bilo “iracionalno” zavreči) in naključnimi, kulturno determiniranimi prepričanji. Predpostavlja tudi obstoj takšnih zmožnosti, kot so razum, volja in čustva, vsega tega, kar spodbijata pragmatična tradicija v ameriški filozofiji in tako imenovana eksistencialistična tradicija v evropski filozofiji. Deweyjev *Human Nature and Conduct* in Heideggrov *Sein und*

velik, da je "preferenca" napačna beseda. Govoriti o okušalnih ali spolnih preferencah je ustrezno, saj se tičejo le nas samih ali našega neposrednega kroga bližnjih. Vendar je zavajajoče govoriti o "preferiranju" liberalne demokracije.

Mi, dediči razsvetljenstva, imamo sovražnike liberalne demokracije, kot sta Nietzsche in Loyola - da uporabim Rawlsov izraz - za "nore". To počnemo zato, ker v njih nikakor ne moremo videti sodržavljanov naše ustavne demokracije; ljudi, katerih življenjski načrti bi utegnili biti - ob zagotovljeni domiselnosti in dobronamernosti - v skladu z načrti drugih državljanov. Niso nori, ker bi se motili glede ahistorične narave človeških bitij. Nori so, ker so meje normalnosti določene s tem, kar *mi* lahko jemljemo resno. To pa je določeno z našo vzgojo in našim zgodovinskim položajem.³⁴

Če se zdi skrajno etnocentrično tako na kratko opraviti z Nietzschejem in Loyolo, je to zato, ker nas je filozofska tradicija navadila na misel, da vsakogar, ki je voljan poslušati razum - tj. poslušati do konca vse argumente - to privede do resnice. Takšno stališče, ki ga Kierkegaard imenuje "sokratizem" in ga zoperstavi trditvi, da je naše izhodišče morda le zgodovinski dogodek, se prepleta z idejo, da ima človeško bistvo središče (božansko iskro ali zmožnost iskanja resnice, imenovano "razum"), do katerega bo argumentiranje sčasoma in s potrpljenjem prodrlo. Za Rawlsove namene te slike ne potrebujemo. Na bistvo lahko nemoteno gledamo kot na brezposredno, povsem zgodovinsko kontingentno. Rawls ne potrebuje in noče braniti prednosti pravice do dobrega, kot to počne Kant s sklicevanjem na teorijo bistva, ki ga naredi za več kot "empirično bistvo", več kot "radikalno vpet subjekt". O Kantu si verjetno misli, da ima v večini prav, kar se tiče narave pravičnosti, a se moti o naravi in funkciji filozofije.

Določeneje: zavrne lahko Sandelovo kantovsko trditev, da je "med subjektom in položajem razkorak, nujen za vsako ločenost in bistven za neodpravljeni *umetniški* vidik vsakega koherentnega pojmovanja bistva."³⁵ Sandel tak vidik definira z besedami:

Zeit ponujata moralno psihologijo, ki se izogne nasprotju med "preferenco" in "razumom".

³⁴ "Aristotel opozarja, da je ljudem lasten občutek za pravično in nepravično in da njihovo skupno razumevanje pravičnosti ustvarja polis. Analogno lahko v luči naše diskusije rečemo, da skupno razumevanje pravičnosti kot poštenosti oblikuje ustavno demokracijo" (Rawls, *Theory of Justice*, str. 243). Z vidika interpretacije Rawlsa, ki jo ponujam, bi bilo nerealno pričakovati od Aristotela, da bi razvil koncept pravičnosti kot poštenosti enostavno zato, ker ni imel takšne zgodovinske izkušnje, kot jo imamo danes. Nesmiselno je tudi domnevati (kot to stori denimo Leo Strauss), da so že Grki pretresali možne alternative socialnega življenja in institucij. Ko razpravljamo o pravičnosti, ne moremo pristati na postavitve v oklepaj svojega vedenja o nedavni zgodovini.

“Moji atributi me ne morejo povsem konstituirati... vedno jih mora biti nekaj, ki jih bolj *imam* kot sem.” Za interpretacijo Rawlsa, ki jo ponujam, ne potrebujemo kategorične razlike med sebstvom in njegovim položajem. Opustimo lahko razliko med atributom sebstva in sestavnimi deli sebstva, med njegovimi akcidenkami in njegovo esenco kot “zgoj” metafizično.³⁶ Če se nagibamo k filozofiranju, bi morali pred Descartesovim, Humovim ali Kantovim besednjakom dati prednost besednjaku, ki nastopa pri Deweyju, Heideggru, Davidsonu in Derridaju in ima vgrajene previdnostne varovalke pred metafiziko.³⁷ Kajti če uporabimo besednjak slednjih, bomo zmožni moralni napredek ugledati kot zgodovino nastajanja, ne kot iskanje poetičnih dosežkov “ukoreninjenih” posameznikov in skupnosti, ne kot postopno razkrivanje, do katerega pridemo z uporabo “razuma”, “načel”, “pravic” ali “vrednot”.

Sandelova trditev, da “pojem subjekta, ki je dan pred njegovimi objekti in neodvisno od njih, ponuja temelj za moralni zakon, ki ... mogočno dopolni deontološko vizijo”, drži. Toda pripisati takšno silno dovršenost Rawlsu pomeni zastrupiti ga. Podobno, kot če bi Jeffersonu ponudili argumente za versko toleranco, ki bi temeljila na eksegezi krščanske biblije.³⁸ Kar Rawlsa loči od Jeffersona, je ravno zavrnitev podmene, da moralni zakon potrebuje “temelj”. Ravno ta zavrnitev mu omogoča postati deweyjevski naturalist in se znebiti razlike med voljo in intelektom, med sestavnimi deli sebstva in njegovimi atributi. Rawls *noče* “popolne deontološke vizije”, takšne, ki bi razložila, *zakaj* naj bi dali pravičnosti prednost pred pojmom dobrega. Rawls sledi posledicam trditve, da je pravičnost predhodna *dobremu*, ne pa predpostavka.³⁹ Ne zanimajo ga pogoji identitete sebstva, temveč le pogoji državljanstva v liberalni družbi.

³⁵ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, str. 20.

³⁶ Na podoben način lahko odpravimo tudi druge razmejitve, ki jih začrta Sandel. Navedena primera sta razlikovanje med voluntaristično in kognitivno opredelitvijo izvirnega položaja (ibid., str. 212) med “identiteto subjekta” kot “proizvodom” in ne kot “premislo” svojega delovanja (ibid., str. 152) ter med vprašanjem “Kdo sem?” in “pragmatičnim moralnim vprašanjem” “Kaj naj izberem?” (ibid., str. 153). Vse te razmejitve je treba opazovati kot proizvode “Kantovega dualizma”; Rawls hvali Hegla in Deweya, ker sta ta dualizem preseгла.

³⁷ O nekaterih podobnostih med Deweyjem in Heideggru z vidika antikatolizma glej moj spis “Overcoming the Tradition”, v Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

³⁸ David Lewin me je opozoril, da se Jefferson ne bi strinjal s takšnim argumentom. Omenil sem ga, da pokažem, kako se Jefferson tako kot Kant znajde v nevzdržnem vmesnem položaju med teologijo in deweyjevskim socialnim eksperimentalizmom.

Denimo, da se Rawls ne loteva transcendentalne dedukcije ameriškega liberalizma ali izdelave filozofskih temeljev demokratičnih institucij, temveč skuša le sistematizirati načela in institucije, tipične za ameriški liberalizem. Navzlic temu se zdi, da so pomembna vprašanja, ki so jih postavili kritiki liberalizma, ostala brez odgovora. Pomislimo samo na trditev, da lahko mi, liberalci, Loyolo in Nietzscheja odpravimo preprosto kot nora. Lahko si mislimo, da sta se prav dobro zavedala, kako ju njuni pogledi delajo neustrezna za državljanstvo v ustavni demokraciji, in da bi ju tipični prebivalec takšne demokracije imel za nora. Toda zanju takšna dejstva štejejo za dodatne točke zoper ustavno demokracijo. Zanju tip osebnosti, ki jo ustvari takšna demokracija, ni to, kar naj bi človek bil.

Ko iščemo primeren dialektični pristop do Loyole in Nietzscheja, se liberalni demokrati znajdemo v precepu. Zdi se, da zavračanje razprave o tem, kakšno naj bi človeško bitje bilo, kaže na prezir do duha prilagajanja in tolerance, ki je bistven za demokracijo. Vseeno pa ostaja nepojasnjeno, kako zagovarjati trditev, da človeška bitja ne bi smela biti fanatiki, pač pa liberalci, ne da bi nas to vrnilo k teoriji o človeški naravi in s tem k filozofiji. Mislim, da moramo zgrabiti prvo ost. Vztrajati moramo pri tem, da se ni nujno spopasti z vsakim argumentom v obliki, v kateri je ponujen. Prilagajanje in toleranca se nehata ob nepripravljenosti za delovanje znotraj besednjaka, ki ga sobesednik želi uporabljati, nepripravljenosti upoštevati vsako temo, ki jo predloži v diskusiji. Sprejem takšnih stališč je druga plat opustitve ideje, da en sam moralni besednjak in ena sama vrsta moralnih prepričanj zadoščata kjerkoli za vsako človeško družbo, in dopustitve, da nas zgodovinski razvoj lahko popelje preprosto v *opustitev* vprašanja in besednjaka, v katerem so postavljena.

Podobno, kot je Jefferson zavrnil, da bi bila krščanska biblija izhodišče za razpravo o alternativnih političnih institucijah, moramo sami bodisi odkloniti odgovor na vprašanje "Kakšne vrste

³⁹ Sandel "primata subjekta" ne razume samo kot način izpolnitve deontološke slike, temveč tudi kot nujni pogoj njene pravilnosti: "Če naj uspe primat pravičnosti, če naj bo v prepletanju moralnega in utemeljitvenega vidika, ki

smo ga razlikovali, pravilno pred dobrim, tedaj mora uspeti tudi eni od različic trditve o primatu subjekta" (*Liberalism and the Limits of Justice*, str. 7). Sandel citira Rawlsa, ko pravi, da "bistveno enotnost sebstva zagotavlja že koncept pravice", in to mesto jemlje za dokaz, da Rawls vztraja pri nauku o "prednosti subjekta" (ibid., str. 21). Vendar premislimo kontekst tega stavka. Rawls pravi: "Načela pravičnosti in njihovo udejanjanje v družbenih oblikah določajo meje, znotraj katerih se odvija naš premislek. Bistveno enotnost sebstva torej zagotavlja že koncept pravice. Še več, v dobro urejeni družbi je ta enotnost enaka za vse; posameznikov koncept dobrega, kot se kaže v njegovem racionalnem načrtu, je podnačrt večjega, obsežnejšega načrta, ki skupnost ureja kot 'socialno združenje socialnih združenj'" (*Theory of Justice*, str. 563). "Bistvena enotnost sebstva", o kateri je govor, je preprosto sistem moralnih čustev, navad in ponotranjene tradicije, ki je tipična za

človeško bitje se nadejaš proizvesti?" oziroma vsaj ne dopustiti, da bi odgovor na to vprašanje narekoval tudi naš odgovor na vprašanje "Ali je pravica primarna?"⁴⁰ Nič bolj razvidno ni, da naj bi demokratične institucije merile tiste osebe, ki so proizvod teh institucij, kot to, da bi te institucije morali meriti ob božjih zapovedih. Ni razvidno, da bi jih moralo meriti karkoli specifičnejše od tistih moralnih institucij zgodovinske družbe, ki so jih ustvarile. Zamisel, da bi morali moralne in politične kontroverze vedno "vrniti k prvim načelom", je razumna le, če pomeni samo to, da bi morali poiskati skupno izhodišče v upanju, da bomo dosegli soglasje. Zavajajoče pa je, če jo jemljemo kot trditev, da obstaja naravni red premis, iz katerih naj bi izpeljali moralne in politične sklepe - če ne omenjam trditve, da so nekateri sogovorniki (npr. Nietzsche ali Loyola) takšen red že ovrgli. Liberalni odgovor na drugo trditev komunitarcev se mora zato glasiti: čeprav so tipične značajске poteze ljudi liberalnih demokracij pohlevnost, preračunljivost, malenkostnost in neherojskost, utegne biti prevlada takšnih ljudi sprejemljiva cena za politično svobodo.

Duh prilagodljivosti in tolerance kaže na to, da bi morali iskati skupno izhodišče z Loyola in Nietzschejem, vendar ne napoveduje, kje to skupno izhodišče je, oziroma ali ga sploh lahko najdemo. Filozofska tradicija ohranja podmeno, da obstajajo določena vprašanja (npr. "Kaj je božja volja?", "Kaj je človek?", "Katere pravice pripadajo vrsti?"), do katerih ima vsak ali naj bi vsak imel svoje stališče, in so v upravičevalskem redu pred tistimi, ki so predmet političnega premisleka. To podmeno spremlja druga, po kateri imajo človeška bitja naravno središče, ki ga filozofska poizvedba lahko locira in osvetli. Nasproti temu pa stališče, da so človeška bitja brezsrediščne mreže verovanj in želja, da njihova hotenja in besednjake določajo zgodovinske okoliščine, dopušča možnost, da bo prekrivanje dveh takšnih mrež premajhno za omogočenje soglasja o političnih zadevah ali vsaj koristne razprave o njih.⁴¹ Da sta Loyola in Nietzsche nora, ne sklenemo zato, ker imata nenavadne poglede o določenih "temeljnih" vprašanjih; tako sklepamo šele potem, ko smo po obsežnih poskusih izmenjave političnih pogledov ugotovili, da se razprava ni premaknila z mrtve točke.⁴²

politično osveščene državljane ustavne demokracije. Sebstvo je, še enkrat, zgodovinski proizvod. Ničesar skupnega nima z neempiričnim sebstvom, ki ga je v interesu razsvetljenskega univerzalizma postuliral Kant.

⁴⁰ V Dworkinovi izjavi, da Rawls zavrača "na cilju utemeljeno" socialno teorijo, je zno resnice, vendar nas to ne sme zapeljati v zmoto, da se zato nagiba k "na pravicah utemeljeni" teoriji.

⁴¹ Te točke ne bi smeli prignati v skrajnosti, ki bi ustvarila prikazen "nepredljivih jezikov". Donald Davidson je nekoč pripomnil, da ne bomo prepoznavali drugih organizmov kot dejanskih ali potencialnih uporabnikov jezika - ali potemtakem, kot oseb - razen če ne bo dovolj prekrivanja v verovanjih in željah, da bi omogočilo prevajanje. Pogosta komunikacija je samo nujen, ne zadosten, pogoj soglasja.

Prvo ost prej orisane dileme lahko zdaj povzamemo, če rečemo, da Rawls postavlja demokratično politiko na prvo mesto in filozofijo na drugo. Ohranja Sokratovo privrženost svobodni izmenjavi stališč brez Platonove privrženosti možnosti občega soglasja, možnosti, ki jo varujejo epistemološki nauki, kot je Platonova teorija spominjanja⁴³ ali Kantova teorija o odnosu med čistimi in empiričnimi pojmi. Rawls vprašanje, ali bi morali biti tolerantni in sokratski, razločuje od vprašanja, ali nas bo ta strategija vodila k resnici. Zadovolji se s tem, da bi morala voditi do intersubjektivnega reflektivnega ravnovesja, kakršno je pač dosegljivo spričo kontingentne naravnosti subjektov, o katerih je govor. Platonska resnica kot zapopadenje tega, kar Rawls imenuje "predhoden red, ki nam je dan", za demokratično politiko preprosto ni pomembna. Zato je nepomembna tudi filozofija kot pojasnitev odnosa med tem redom in človeško naravo. Ko med njima pride do spora, ima demokracija prednost pred filozofijo.

Takšen sklep je morda videti izpostavljen samoumevnemu ugovoru. Morda se zdi, da filozofsko teorijo o naravi človeka zavračamo na osnovi natanko take teorije. Vendar bodite pozorni: čeprav sem večkrat dejal, da se Rawls *lahko* zadovolji s pojmovanjem človeškega sebstva kot brezsrediščne mreže zgodovinsko pogojenih prepričanj in želja, nikoli nisem trdil, da takšno teorijo potrebuje. Liberalni socialni teoriji takšna teorija namreč ne nudi *temeljev*. Če kdo *hoče* model človeškega sebstva, tedaj bo slika o brezsrediščni mreži zadovoljila potrebo. Za potrebe liberalne socialne teorije pa tak model ni nujen. Shajati je moč z zdravo pametjo in družbeno znanostjo, torej s področji diskurzivnosti, kjer se pojem "sebstvo" pojavlja le poredkoma.

Slika sebstva *bo* nujna le za tistega, ki ga nagnjenje do filozofije, vokacija, zasledovanje popolnosti vodi k oblikovanju modelov entitet, kot so: "sebstvo", "vedenje", "jezik", "narava", "Bog" ali "zgodovina", in jih meša, dokler se med seboj ne sprimejo. Ker je moja lastna vokacija te vrste in je moralna identiteta, okoli katere želim zgraditi svoj model, identiteta državljana liberalne demokratične države, vsem s podobnim okusom in iden-

⁴² Takšen sklep je omejen na politiko. Ne poraja dvomov o sposobnosti teh ljudi, da uporabljajo pravila logike, ali o njihovi sposobnosti, da spretno in dobro opravljajo mnoge druge stvari. Zato ni ekvivalent tradicionalni, filozofski obtožbi "iracionalnosti". Takšna obtožba predpostavlja, da je nezmožnost "videti" določeno resnico, dokaz odsotnosti organa, ki je bistven za normalno delovanje človeka.

⁴³ V *Filozofskih drobtinica* Kierkegaard, o katerem sem prej že govoril, obravnava platonsko teorijo spominjanja kot arhetipsko upravičenje "sokratizma", ki nastopa kot simbol vseh oblik (zlasti Heglovih) tega, kar je nedavno Bernard Williams imenoval "racionalistična teorija racionalnosti": idejo, da je kdo racionalen le, če se sklicuje na obče sprejete kriterije, katerih resnico in aplikabilnost lahko vsi ljudje najdejo "v svojem srcu". Gre za filozofsko jedro svetopisemske ideje, da je "resnica mogočna in bo prevladala",

titeto priporočam sliko sebstva kot brezsrediščne in naključne mreže. Ne priporočam pa ga tistim s podobno vokacijo, a z drugačnimi moralnimi identitetami, zgrajenimi npr. na ljubezni do Boga, ničejanskem samopreseganju, na natančni predstavi realnosti, takšni kot je na sebi, na iskanju "edinega pravega odgovora" na moralna vprašanja ali na superiornosti določenega značajskega tipa. Take osebe potrebujejo kompleksnejši in zanimivejši model sebstva, ki se na zapletene načine prepleta z drugimi kompleksnimi modeli stvari, kot sta "narava" ali "zgodovina". Kljub temu so take osebe, bolj zaradi pragmatičnih kot zaradi moralnih razlogov, lahko lojalni državljani liberalne demokratične družbe. Morda prezirajo večino svojih državljanov, a so vseeno pripravljene priznati, da je pravlada odvrtnih značajskih tipov, ki jih proizvaja liberalna demokracija, vseeno manjše zlo kot izguba politične svobode. Morda so skrušeno hvaležni, da njihovo zasebno občutenje moralne identitete in modeli človeškega sebstva, ki so jih razvili, da bi svoje občutje razčlenili - kar je način soočanja s svojo osamljenostjo - ne zadevajo takšne države. Rawls in Dewey sta pokazala, da liberalna država lahko ignorira razliko med moralno identiteto Glavkona in Trazimaha, podobno kot ignorira razliko med religiozno identiteto katoliškega nadškofa in mormonskega preroka.

Seveda spremlja takšno držo do teorij o sebstvu priokus paradoksa. Kdo morda poreče, da smo se izognili eni vrsti paradoksa samonanašanja, da bi padli v drugo. Moja predpostavka je, da je vsak svoboden, da zgradi model sebstva, ki mu bo ustrezal, da ga prikroji svoji politiki, religiji ali svojemu zasebnemu občutju smisla življenja. Kar ima zopet za podmeno, da ne obstaja "objektivna resnica" o tem, kakšno je *dejansko* sebstvo. To pa se spet zdi trditev, ki jo je moč upravičiti le na osnovi metafizično epistemološkega stališča tradicionalne vrste. Če karkoli zanesljivo pripada takšnemu stališču, je to gotovo vprašanje, kaj pravzaprav od tega je in kaj ni "dejstvo, ki pripada stvari". Moj argument se mora tako nujno vračati k prvim filozofskim načelom.

Tu lahko rečem samo to: če bi obstajalo dejstvo o tem, kaj to dejstvo je, bi to metadejstvo brez dvoma razodeli metafizika in epistemologija. Vseeno pa mislim, da je ideja o "dejstvu, ki pripada stvari" te vrste, da bi nam bilo bolje brez nje. Filozofi, kot denimo Davidson in Derrida, so nam ponudili dober razlog, da imamo distinkcijo *physis-nomos*, in *se-ad nos*, objektivno-subjektivno za kline na lestvi, ki jo lahko zdaj mirno zavržemo. Vprašanje, ali so razlogi, ki so nam jih ponudili ti filozofi, sami le metafizično epistemološki razlogi ali ne, in če niso, kakšne vrste razlogi so, se mi zdi nesmiselno in sterilno. Spet se vračam k holistični strategiji vztrajanja pri tem, da je reflektivno ravnovesje vse, za kar si je potrebno prizadevati; da ne obstaja naravni red

upravičenosti verovanj, nikakršen predestiniran potek argumentiranja, ki bi ga morali izslediti. Ena izmed koristi pojmovanja sebe kot brezsrediščne mreže je prav ta, da se znebimo misli o vnaprej določenih potekih. Druga korist je, da vprašanje, pred kom se moramo upravičiti, vprašanja o tem, kdo velja za fanatika in kdo zasluži odgovor, lahko obravnavamo kot zgolj stvari, ki se morajo razrešiti na poti k doseganju reflektivnega ravnotežja.

Ponudim lahko argument, ki naj odpihne pridih lahkomišelnega esteticizma v mojem odnosu do tradicionalnih filozofskih vprašanj. Za to lahkomišelnostjo je moralni namen. Spodbujanje lahkomišelnosti glede tradicionalnih filozofskih tem služi istim namenom, kot jih ima spodbujanje lahkomišelnosti glede tradicionalnih teoloških tem. Podobno kot vzpon obsežnega tržnega gospodarstva, naraščanje pismenosti, razmah umetniških žanrov in brezskrbni pluralizem sodobne kulture, tudi filozofska površinskost in lahkomišelnost pripomoreta k razčaranju sveta. Pripomoreta k temu, da so prebivalci sveta bolj pragmatični, tolerantnejši in dovetnejši za klic instrumentalne racionalnosti.

Če je moralna identiteta koga vsebovana v njegovem državljanstvu v liberalni politični skupnosti, tedaj spodbujanje lahkomišelnosti utegne služiti njegovim moralnim namenom. Moralna zavezanost, navsezadnje ne zahteva, da ljudje resno jemljejo vse zadeve, ki jih zaradi moralnih razlogov resno jemljejo njihovi sodržavljeni. Zahtevati utegne ravno nasprotno. Morda zahteva, da jih s smešenjem rešimo navade, da te zadeve jemljejo tako resno. Razlogi za njihovo smešenje so morda resni. Splošneje rečeno, ne bi smeli graditi na podmeni, da je estetika sovražnica morale. Upam si celo trditi, da je bila v nedavni zgodovini liberalne družbe pripravljenost na estetsko gledanje sveta (s predajanjem temu, kar Schiller imenuje "igra" in zavračanje tega, kar Nietzsche imenuje "duh resnobe") pomemben nosilec moralnega napredka.

Povedal sem vse, kar je bilo potrebno reči o tretji trditvi komunitarcev, namreč, da socialna teorija liberalne države temelji na zmotnih filozofskih predpostavkah. Upam, da sem dovolj jasno pokazal, da bi morali komunitarci kot kritiki liberalizma zgornjo trditev opustiti in raje razvijati katero izmed prvih dveh trditev: bodisi empirično, da so demokratične institucije nezdržljive s smislom za skupne cilje, ki je značilen za preddemokratične družbe, bodisi moralno sodbo, da so proizvodi liberalne države previsoka cena za zator zla, ki je obstajalo pred njim. S poudarkom na teh dveh predpostavkah bi se komunitarci izognili terminalni neizpoljenosti, s katero se običajno končajo njihove knjige. Heidegger, na primer, nam govori, da "smo prepozni za bogove in prezgodnji za Bit". Ungar končuje *Vedenje in politiko (Knowledge and Politics)* s sklicevanjem na *Deus absconditus*. MacIntyre končuje svoje delo *Po vrlini (After Virtue)* z besedami, "ne čakamo Godota, ampak drugega, nedvom-

no zelo drugačnega, sv. Benedikta”.⁴⁴ Sandel končuje svojo knjigo z besedami, da liberalizem “ko politika dobro deluje, pozablja na možnost, da lahko spoznamo skupno dobro, ki ga sami ne moremo spoznati”, a molči o kandidatu za to skupno dobro.

Menim, da bi se morali komunitaristi namesto namigov, da bi nam filozofska refleksija ali vrnitev k religiji omogočili ponovno začarati svet, držati vprašanja, ali je odčaranje sveta v končni bilanci povzročilo več slabega kot dobrega oziroma ustvarilo več nevarnosti, kot jih je premagalo. Za Deweyja je skupno in javno razčaranje cena, ki jo plačujemo za posameznikovo in zasebno duhovno osvoboditev, osvoboditev, ki jo je Emerson imel za tipično ameriško. Dewey se je podobno kot Weber zavedal, da je treba zanjo plačati določeno ceno, vendar je bil prepričan, da jo je vredno plačati. Prepričan je bil, da nobena dobrina prejšnjih družb ne odtehta poskusov njihove ponovne prilastitve, če je cena zanje zmanjšanje sedanje zmožnosti, da ljudi prepustimo sebi samim, da v miru poizkusijo uresničiti svojo zasebno vizijo popolnosti. Občudoval je ameriško navado dajanja prednosti demokraciji pred filozofijo, ki ob vsaki viziji o smislu življenja zastavi vprašanje: “Ali ne bo uresničevanje te vizije zmanjšalo možnosti drugih, da uresničijo svojo odrešitev?” Nič bolj naravno ni dati prednost temu vprašanju kot denimo MacIntyrejevemu vprašanju “Kakšne vrste človeško bitje nastopi v kulturi liberalizma?” ali morda Sandelovemu vprašanju “Ali je skupnost, ki pravičnost postavlja na prvo mesto, lahko kaj več od skupnosti tujcev?”. Vprašanje, katero od teh vprašanj ima prednost pred katerim drugim, si nujno zastavlja vsak. Nihče ni bolj arbitraren kot kdo drug. Vendar to pomeni, da ni arbitraren nihče. Vsi samo vztrajajo pri tem, da bi verovanja in želje, ki jim največ pomenijo, morale biti v razpravi najprej na vrsti. To ni arbitrarnost, temveč iskrenost.

Nevarnost ponovnega začaranja sveta je z Deweyjeve perspektive v tem, da se lahko vmeša v razvoj tega, kar Rawls imenuje “družbena zveza družbenih zvez”,⁴⁵ pri čemer utegnejo biti neka-

ko to idejo ločimo od ideje o “novem življenju” (na način kot Kierkegaard zavrača, da bi ju ločil).

⁴⁴ Glej razpravo Jeffreyja Stouta o mnogovrstnih dvoumnostih takšnega zaključka v “Virtue Among the Ruins: An Essays on MacIntyre”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 26, 1984: 256-73, posebno 269.

⁴⁵ To je Rawlsov opis “dobro urejene družbe, ki se ujema s pravičnostjo kot poštenostjo” (*Theory of Justice*, str. 527). Sandel ocenjuje te stavke kot metaforične in se pritožuje, da se “intersubjektivne in individualistične podobe pojavljajo v prisiljenih, včasih celo ponesrečenih kombinacijah, kot bi odkrivale nezdržljivost zavez, ki tekmujejo v njih” (*Liberalism and the Limits of Justice*, str. 150ff). Njegov sklep je, da “moralnega besednjaka skupnosti v strogem pomenu besede, ni moč vedno zajeti v pojmovanje, kije [kot Rawls trdi za svoje] v svojih teoretskih temeljih individualistično”. Sam trdim, da

tere med njimi (Emerson celo meni, da bi morale biti) zelo majhne. Težko je namreč biti oboje, očaran z enim pogledom na svet in hkrati toleranten do vseh drugih. Vprašanja, ali je imel Dewey prav v svoji presoji o relativni nevarnosti in ometov, nisem skušal pretresati. Trdil sem le, da taka presoja ne predpostavlja niti ne podpira teorije sebstva. Prav tako nisem skušal obravnavati napovedi Horkheimerja in Adorna, da utegne "razpusitvena racionalnost" razsvetljenstva povzročiti razkroj liberalnih demokracij.

Vse, kar imam povedati o tej zadevi, je, da kolaps liberalnih demokracij sam po sebi ne bi dal veliko dokazov za trditev, da človeške družbe ne morejo preživeti brez močno razširjenih skupnih prepričanj o stvareh poslednjega pomena, tj. skupnih pojmovanj o našem mestu v vesolju in našem poslanstvu na zemlji. Morda demokracije res ne morejo preživeti v takšnih pogojih, vendar morebiten propad demokracij sam po sebi ne bi nič bolj pokazal, da je bilo kaj takega nujno, kot bi pokazal, da človeške družbe potrebujejo kralje ali religijo, ali da lahko obstanejo le v mestnih državah.

Oba, Jefferson in Dewey, sta Ameriko označila za "poskus". Če poskus propade, se naši zanamci lahko naučijo česa pomembnega. Ne bodo se naučili filozofske resnice, nič bolj kot religiozne. Dobili bodo le nekaj namigov, česa naj se varujejo, ko bodo zastavili nov poskus. Četudi razen tega nič drugega ne bi preživelo obdobja demokratičnih revolucij, se bodo naši zanamci morda spomnili, da je socialne institucije *moč* presojati kot poskuse sodelovanja in ne le kot poskuse utelešenja občega in ahistoričnega reda. Težko je verjeti, da se česa takega ne bo vredno spominjati.

Prevedel Samo Škrbec

so te zaveze videti nezdržljive le, če skušamo določiti njihove filozofske predpostavke (kar je Rawls včasih počel v preveliki meri), kar pa je dober

razlog, da tega ne skušamo početi. Razsvetljenski poskusi izostritve teoloških predpostavk družbenih zavez so naredili več škode kot koristi. Če torej teologije ne moremo preprosto zavreči, naj ostane kar se da nejasna ali "liberalna", kot bi kdo rekel. Oakshott ima prav, ko vztraja pri pomenu filozofske zmešnjave za zdrave države.

Drugje Rawls pravi, da "ni razloga, zakaj bi dobro urejena družba spodbujala predvsem individualistične vrednote, če to pomeni način življenja, ki vodi posameznike k zadovoljevanju svojih nagnjenj in k puščanju vnamar interese drugih" ("Fairness to Goodness", *Philosophical Review* 84 (1975): str. 550). Sandel v svojem komentarju tega mesta pravi, da "napoteva na globlji smisel individualizma Rawlsove koncepcije", vendar je njegov argument za pravilnost tega napotka spet trditev, da "Rawlsovo sebstvo ni le subjekt posedovanja, temveč predhodno individuiran subjekt" (*Liberalism and the Limits of Justice*, str. 61ff). To pa je ravno, kar ves čas spodbijam z dokazovanjem, da ne obstaja nič takega, čemur bi rekli "Rawlsovo sebstvo", da Rawls noče in ne potrebuje "teorije osebe". Sandel je zapisal (str. 62), da je Rawls "prepričan, da vsakega posameznika oblikuje en in samo en sistem želja", vendar je za kaj takega v tekstu težko najti dokaze. V najslabšem primeru Rawls poenostavlja svojo predstavitev s tem, da vsakemu državljanu

Richard Rorty, roj. 1931, leta 1956 doktoriral iz filozofije na univerzi Yale; 1961 - 1982 poučeval filozofijo na oddelku za filozofijo na univerzi v Princetonu, sedaj univerzitetni profesor humanistike na University of Virginia; med drugim sodelavec Ameriške akademije znanosti in umetnosti; avtor knjig: *The Linguistic Turn* (1967), *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), *Consequences of Pragmatism* (1982), *Philosophy in History* (1984), *Contingency, Irony, Solidarity* (1989), *Objectivity, Relativism and Truth* (1991), *Esseys on Heidegger and Others* (1991).