

Pravičnost in javni um pri Rawlsu in Habermasu

Rawls in Habermas izhajata iz dveh povsem različnih intelektualnih miljejev, Rawls iz angloameriške tradicije analitične filozofije in liberalizma, Habermas pa iz kontinentalne filozofije in kritične teorije frankfurtske šole. Čeprav sta v skoraj petdeset let trajajočem razvijanju svojih filozofskih pogledov ubrala povsem različne strategije, je v devetdesetih letih prejšnjega stoletja njuna teorija pravičnosti sovpadla na nekaterih ključnih temah. Seveda obstajajo ključne razlike v njuni arhitektoniki in rešitvah, a ker sta se ukvarjala z nekaterimi istimi problemi na podoben način, sta začrtala specifičen pristop k vprašanju družbene pravičnosti, iz katerega se je razvila danes vplivna teorija deliberativne demokracije. Njuni teoriji sta postali komplementarni v tem smislu, da so razlike med njima instruktivne za nadaljnjo razpravo, rešitve enega pa je mogoče plodno prenašati v teoretski kontekst drugega.

V pričujočem članku predstavljamo komparativno analizo nekaterih ključnih tem teorije pravičnosti Rawlsa in Habermasa. Kot izhodišče bomo najprej predstavili Rawlsovo egalitarno verzijo liberalizma in načela njegove teorije pravičnosti kot poštenosti, ki po temeljni politični intenci, ne pa v teoretskih rešitvah, sovpada s Habermasom. V drugem razdelku bomo prikazali kantovski konstruktivizem kot skupno izhodišče njune teorije pravičnosti, nato pa predstavili Rawlsovo izvirno pozicijo in Habermasovo komunikacijsko delovanje v idealni govorni situaciji. V tretjem razdelku bomo izpostavili končno verzijo Rawlsove teorije političnega liberalizma, v kateri v ospredje postavi vprašanje javnega uma, v četrtem pa Habermasovo koncepcijo javnih diskurzov in javnosti.

RAWLSON EGALITARNI LIBERALIZEM IN PRAVIČNOST KOT POŠTENOST

Sandel (1982/1997) je Rawlsovo teorijo zgodnjega obdobja označil kot deontološki liberalizem, za naše potrebe pa ga je iz današnje perspektive ustrezneje imenovati egalitarni liberalizem. Z delom Teorija pravičnosti leta 1971 je

Rawls sprožil nov cikel razprav v okviru angloameriške politične filozofije, v okviru katerih so mnogi s kritičnimi variacijami sledili njegovemu temeljnemu pristopu (npr. Dworkin, Larmore, Ackerman, gl. Kymlicka), drugi pa so mu na podlagi libertarnih (Nozick), komunitarnih (Sandel, MacIntyre, Taylor, Waltzer) in postmarksističnih (Mouffe) pozicij nasprotovali. Najprej je treba posebej poudariti razliko med klasičnim liberalizmom Johna Locka in Adama Smitha, ki ga je kritiziral Marx, ter modernim liberalizmom, ki se je razcepil na libertarizem (Hayek, Nozick) in egalitarni liberalizem. Čeprav ti dve usmeritvi sodobnega liberalizma (gl. Ryan 1995) izhajata iz primata svobode in enakopravnosti posameznikov, pa sta diametralno nasprotna v svojih temeljnih političnih intencah: libertarizem (*libertarianism*, gl. Kymlicka 2002) zastopa nedotakljivost zasebne lastnine in minimalno državo kot nujno zlo, egalitarni liberalizem pa nasprotno omejuje pomen privatne lastnine in zastopa državo kot sredstvo pravične redistribucije družbenega bogastva. Neoliberalizem, populistična psovka sodobnih marksistov, se torej lahko nanaša izključno na libertarizem Nozickovega tipa. Egalitarni liberalizem pa v teoretski konstrukciji načel pravičnosti dobro urejene družbe vključuje tudi mehanizme državne korekcije ekonomske neenakosti, natančneje, neenakih možnosti državljanov, ki jih povzroča nebrzdani kapitalizem. V skrbi za socialno pravičnost in redistribucije družbenega bogastva v socialni državi je egalitarni liberalizem blizu socialni demokraciji, vendar s to bistveno razliko, da se evropska socialna demokracija opira na razredni boj delavskega gibanja in revizionistični marksizem, katerega pa angloameriški egalitarni liberalizem ni posebej naklonjen, saj izhaja iz klasičnega liberalnega pojmovanja svobode posameznika.

“Rawls je združil zelo močni načeli družbene in ekonomske enakosti, ki sta asociirani z evropskim socializmom, s prav tako močnimi načeli pluralistične tolerance in osebne svobodode, ki sta asociirani z ameriškim liberalizmom, kar je storil v okviru teorije, ki je v teh načelih izsledila skupen temelj. Rezultat je v duhu bliže evropski socialni demokraciji kot pa kakršnemu koli osrednjemu amerškemu političnemu gibanju.” (Nagel 2003, 63)

V primerjavi z Johnom Lockom, čigar liberalna politična filozofija se je usmerjala predvsem na osebno svobodo in politično enakost, je Rawls bliže Kantu v tem, da kot glavno vprašanje postavi pravičnost celotnega družbenega sistema ter se pri tem ukvarja s primarnimi pravicami in temeljnimi institucijami glede na njihovo večjo ali manjšo pravičnost v okviru družbe kot celote. Liberalizem se je pri Locku, Kantu in Millu usmerjal na moralno suverenost in enakopravnost vsakega posameznika, iz česar je bila izpeljana ključna teza o potrebi omejitve državne suverenosti in opredeljevanju, do katere mere lahko država legitimno omejuje osebne svoboščine. Zgodnji liberalizem je v tem ok-

viru artikularni kot pravice svobode govora, verovanja, političnega združevanja, lastnine itd., iz česar izhaja ideja, da lahko vsak posameznik vodi svoje zasebno življenje po svoji lastni presoji, brez vmešavanja drugih, še posebno države, kar kaže na osrednji ideji liberalizma, tj. nevtralnost temeljnih načel in institucionalnih postopkov ter toleranco do drugačnih nazorov in življenjskih stilov. Moment enakopravnosti pa se je v preteklosti izražal v liberalnem nasprotovanju državnim posegom v civilno družbo, ki so vnašali neenak status različnih družbenih skupin, iz česar je izhajal pozitiven politični program zavzemanja za odpravo dedne politične avtoritete, za univerzalno volilno pravico in za univerzalno pravico kandidiranja za javne funkcije itd. Vendar pa je zavzemanje za pravice, svoboščine in enakopravnost kompatibilno tudi za libertarizmom Nozickovega tipa, ki vidi v njih garancijo za neomejeno svobodo tržnega tekmovanja in in omejevanja države, pri tem pa nasprotuje kakršnikoli redistribuciji družbenega bogastva v korist najnižjih slojev družbe.

Rawls, za njim pa kasneje še bolj radikalno Dworkin (gl. Kymlicka 2002), je naredil bistven korak naprej v sodobni egalitarni liberalizem, ki je strogo nasprotje libertarnega egoističnega razumevanja pravic in svoboščin. Rawls izhaja iz ugotovitve, da kljub formalni enakopravnosti državljanov v temeljnih pravicah in svoboščinah družbeni red razvitih demokracij vnaša in dopušča številne substancialne neenakosti, ne da bi bilo to neposredno razvidno iz pravnega reda. Na podlagi klasičnega liberalnega načela svobode in enakopravnosti je Rawls postavil vprašanje o neenakostih, ki izhajajo iz kapitalizma *laissez faire* in dednih razrednih struktur, ki jih le-ta implicira. Ugotavlja, da v sodobnih razvitih demokracijah obstajajo bistveno neenaki pogoji in priložnosti za državljane. Na osnovi načela enakopravnosti postavi v svoji teoriji pravičnosti zahtevo, da morajo v dobro urejeni družbi temeljne institucije aktivno preprečevati substancialno neenakost med državljani, to zahtevo pa je artikularni v svojem znamenitem načelu razlikovanja (*difference principle*). Rawlsovo načelo razlikovanja je teoretska utemeljitev za državno redistribucijo družbenega bogastva k tistemu segmentu družbe, ki je v svojih življenjskih razmerah v družbi na najslabšem, zato njegov egalitarni liberalizem nastopa kot podpora socialni državi. Vendar pa v nasprotju z marksistično tradicijo Rawls insistira, da aktivna vloga države pri redistribuciji družbenega bogastva na sme kršiti temeljnih pravic in svoboščin posameznika, ki imajo zanj absolutno prioriteto.

V tem okviru je Rawls postavil svojo teorijo pravičnosti kot poštenosti (*justice as fairness*), ki jo je sistematično in kompleksno artikularni najprej v svojem velikem delu Teorija pravičnosti (1971) ter nadalje reartikularni v delu Politični liberalizem (1992). Njegova teorija pravičnosti kot poštenosti temelji na dveh načelih, ki sta sistematično urejeni po prioriteti tako, da ima prvo načelo

prednost pred drugim. Prvo načelo se nanaša na temeljne pravice in svoboščine in pravi, da ima "vsaka oseba enakopravno zahtevo po popolnoma ustrezni shemi enakopravnih temeljnih pravic in svoboščin, pri čemer je ta shema skladna z enako shemo za vse ...". Drugo načelo pa se nanaša na pravične korekcije družbene in ekonomske neenakosti in vključuje dve pravili. Prvo, da so "... mesta in uradi odprti za vse pod enakimi pogoji poštenih enakopravnih možnosti", ter drugo, znamenito načelo razlikovanja (*difference principle*), ki pravi, da morajo družbene in ekonomske neenakosti služiti "v največjo korist tistih članov družbe, ki so najbolj prikrajšani" (Rawls 1996, 5–6).

Prvo načelo uvaja strogo enakost, drugo pa najprej občo dostopnost institucionalnih pozicij oz. nediskriminatornost, nato pa natančno definira dovoljeno neenakost. Prvo načelo se nanaša na ustavno strukturo ter vpelje temeljni politični in pravni red, ki temeljita na maksimalni svobodi in pravični enakosti vseh, drugo načelo pa se nanaša na delovanje socialnega in ekonomskega sistema, predvsem na izenačitev možnosti in redistribucijo bogastva, konkretnije davčni sistem ter različne vidike socialne politike, predvsem socialno varnost, šolstvo, zdravstvo, kompenzacije za invalidnost itd. Rawls je izvorno formuliral načelo razlikovanja takole: "... višja pričakovanja tistih, ki so bolj situirani, so pravična, če delujejo kot del ureditve, ki izboljša pričakovanja tistih, ki so najbolj prikrajšani" (1971/1999, 65). Preprosto povedano, tisti, ki so v višjem družbenem razredu oz. v ugodnejših okoliščinah, lahko izboljšujejo svoj položaj le, če se s tem izboljša tudi položaj tistih, ki so v najnižjem družbenem razredu oz. v najbolj neugodnih okoliščinah. Temelje državne institucije naj redistribuirajo presežke tistih, ki imajo največ, tistim, ki jim je v družbi najslabše.

Kljub močno prisotni egalitarni črti pa se Rawlsov liberalizem razlikuje od marksizma po prioriteti, ki jo v prvem načelu daje individualnim pravicam in svoboščinam. Vendar Rawls kljub močnemu poudarku na osebnih pravicah in svoboščinah v nasprotju z libertarizmom med temeljne pravice, ki imajo "leksično" prioriteto, ne vključi pravice do lastnine, ki presega osebno lastnino (ta je seveda vključena), torej pravice do lastnine nad produkcijskimi sredstvi; ta pravica je sekundarna in podrejena tretjemu pravilu, pravilu razlikovanja. Pravica do akumulacije in razpolaganja s tisto zasebno lastnino, ki presega osebne potrebe, spada med temeljne pravice v libertarizmu Nozickovega tipa, ki najvišje vrednoti ekonomsko svobodo. Pravica ekonomske svobode do razpolaganja s tistim, kar si je posameznik prislužil, ima torej v Rawlsovem sistemu povsem drugačen status kot temeljne pravice, ki spadajo med prioritete. Gospodarsko pomembne lastniške pravice so ovrednotene kot nebistven del individualne svobode, vendar so hkrati razumljene kot nepogrešljiva poteza ekonomskega sistema, brez katere ne bi bila mogoča pričakovanja in

varnost na individualni ravni ter delovanje ekonomskega sistema na kolektivni ravni. A v okviru temeljnih načel pravičnosti je lastništvo nad kapitalom in produkcijskimi sredstvi podrejeno vprašanju pravičnosti sistema v celoti. (Nagel 67/8) Zaradi takšne podreditve lastniških pravic drugim prioritetam so nekateri libertarni misleci Rawlsa obtožili, da je filozofski predstavnik socializma.

KANTOVSKI KONSTRUKTIVIZEM, IZVORNA POZICIJA IN IDEALEN GOVORNI POLOŽAJ

V okviru politične filozofije pa je bistveno vprašanje, kako Rawls utemeljuje načela pravičnosti kot poštenosti. Čeprav tako Rawls kot Habermas izhajata iz Kantove deontološke etike, jo poskušata vsak na svoj način preseči, z drugimi besedami, njun odnos do Kanta je močno ambivalenten, saj "kantovski konstruktivizem"¹ na eni strani bistveno zadeva njuni teoriji, na drugi strani pa se ga kritično odrekata. Za potrebe tega članka lahko poenostavljeno zapišemo, da Kantova deontološka etika temelji na svobodi in avtonomiji subjekta ter na praktičnem umu in recipročnosti odnosov. Abstrakten pojem recipročnosti lahko predstavimo z zlatim pravilom, ki izhaja že iz zgodnje antike: stori drugim tisto, kar bi želel, da drugi storijo tebi ali, v negativni obliki, ne stori drugim tistega, kar ne bi želel, da drugi storijo tebi. Zlato pravilo uravnava odnose med posamezniki po načelu recipročnosti, kar pomeni vzajemno spoštovanje drug drugega. Bistvena Kantova inovacija je, da načelo recipročnosti utemelji v svobodi in avtonomiji subjekta (gl. Sullivan 1989; Allison 1990, Schneewind 1998). Ker je individualna svoboda omejena za enako svobodo drugih, Kantova svoboda ni razumljena kot samovolja (*Willkür*) posameznika, temveč kot delovanje posameznika v skladu s svojo voljo (*Wille*), ki pa jo po Kantu zavezujejo presoje praktičnega uma. Praktični um je zmožnost, da vsakdo uvidi, kaj je moralno in pravično in kaj ne, ki vzpostavi svobodne posameznike kot samozakonodajalce. Moralno presojo praktičnega uma Kant opredeli s kategoričnim imperativom, ki postavlja zahtevo, da posameznik deluje vedno v skladu z normami, ki jih je mogoče univerzalizirati: "Deluj zgolj v skladu s tisto maksimo, glede katere lahko hkrati hočeš, da postane univerzalni zakon." (Kant 1785/1974, 51) Univerzalnost norm implicira recipročnost, saj pomeni, da je norma enako racionalno sprejemljiva za vse. Načelo recipročnosti se eksplikit-

¹ Rawls "kantovski konstruktivizem" definira takole: "... ta ideja ni predlagana kot Kantova ideja; pridevnik "kantovski" indicira analogijo, ne istovetnost, tj. podobnost v dovolj temeljnih vidikih, da je pridevnik ustrezen" (Rawls 1985/1999, 389). O konstruktivizmu pri Kantu in Rawlsu glej O'Neill (2003). Habermasov odnos do Kanta je še bolj zapleten, saj kljub Kantovemu izjemnemu implicitnemu vplivu na njegovo teorijo Habermas začuda med tisočimi stranmi objavljenih tekstov nima samostojnega poglavja ali članka, v katerem bi jasno opredelil svoj odnos do njegove filozofije v afirmativnem pogledu; do Kanta se opredeljuje predvsem kritično, glej odličen članek o pomenu Heglove kritike Kanta za razvoj Habermasove teorije "Poti detranscendentalizacije: Od Kanta k Heglu in nazaj" (Habermas 1999).

no pokaže v drugi formuli kategoričnega imperativa, ki pravi, da mora posameznikovo delovanje človečnosti pri sebi in drugem vselej obravnavati kot cilj in nikdar kot zgolj sredstvo (Kant 1785/1974, 61). Ker posamezniku lastni praktični um omogoča, da presodi univerzalnost norm, si sam svobodno in avtonomno postavlja moralne norme, katerih spoštovanje je absolutna moralna dolžnost. Kot bomo pokazali v nadaljevanju, ima za Kanta pravično, to so norme, ki prestanejo test kategoričnega imperativa, prioriteto pred dobrim, to je pred tistimi vrednotami, ki izhajajo iz kolektivnih verovanj, vezanih na tradicijo družbene skupnosti (npr. verskih nazorov, navad, običajev itd.). Tako Kant opredeli posameznika kot svobodnega in avtonomnega, osvobojenega vsake zunanje avtoritete, a hkrati absolutno zavezanega moralnim normam, ki mu jih nalaga lastna moralna presoja. Na tej podlagi je Kant razvil svoje načelo družbene pravičnosti (*Prinzip des Rechts*), ki tvori temelj njegove pravne in politične filozofije: "Vsako dejanje je pravično, s katerim oz. z maksimo katerega lahko svobodna volja posameznika soobstaja s svobodo vsakogar drugega v skladu z univerzalnim zakonom." (Kant 1797/1977, 337)

Kantov kategorični imperativ je postopek, ki omogoča posamezniku presojati moralnih norm. Za etični in politični proceduralizem je značilno, da ponuja postopek moralnega presojanja, ne ponuja pa substancialnih moralnih norm. Kantovsko izhodišče tudi Rawlsa in Habermasa opredeljuje kot proceduralista, kar pomeni, da oba razvijeta vsak svojo formulo postopka, podobno Kantovemu kategoričnemu imperativu, ki omogoča sodbo o pravičnih normah za regulacijo dobro urejene družbe. Vendar pa je bistvena razlika med Kantom na eni strani in Rawlsom in Habermasom na drugi strani v tem, da je Kantov postopek monologična refleksija transcendentnega subjekta, Rawls in Habermas pa svoja postopka konstrukcije pravičnih norm gradita na dialogu. Kant namreč na podlagi svoje ahistorične opredelitve samorefleksivnega transcendentnega subjekta sklepa, da v svoji moralni presoji vsak posameznik v svoji racionalni samorefleksiji pride do enakih rezultatov kot vsi drugi, zato dialog ni potreben. Transcendentalizem je predmet kasnejše kritike oz. "detranscendentalizacije" Kantove etike, ki se v Habermasovi interpretaciji začne že s Heglovo kritiko Kantovega formalizma (gl. Habermas 1999). Kot bomo pokazali, Rawls vpelje šibko, Habermas pa močno verzijo dialogizma. Že sedaj pa je treba opozoriti, da je Rawls razvil dve verziji dialoga, v Teoriji pravičnosti najprej izvorno pozicijo, ki je le "mehanizem reprezentacije", le-to pa je nato v Političnem liberalizmu nadgradil še s konceptom javnega uma, s katerim normativno opredeljuje empirični javni dialog v državnih institucijah.

S kontrafaktičnim miselnim eksperimentom, ki ga imenuje izvorna pozicija (*original position*), Rawls dokazuje, kako je mogoče doseči soglasje o temeljnih

normah družbenega življenja. Rawls opredeli izvorno pozicijo v tradiciji družbene pogodbe, ki vključuje tudi Hobbsa, Locka, Rousseauja in Kanta (gl. Hampton 1995). Ta tradicija izhaja iz kontrafaktične hipoteze, da so državljani iz izvornega predpolitičnega naravnega stanja izšli s sklenitvijo družbene pogodbe, ki je vzpostavila politični red. Družbena pogodba je zamišljena kot postopek in akt doseganja racionalnega soglasja o temeljnih normativnih praviilih, ki konstituirajo pravično in dobro urejeno družbo. Rawlsova izvorna pozicija je definirana s tančico nevednosti (*veil of ignorance*): državljani, ki skupaj na racionalen in kooperativen način razpravljajo, katere temeljne družbene norme pravično urejajo skupno življenje, imajo tako kot boginja *Justitia* zavezane oči, kar pomeni, da je v okviru izvorne pozicije začasno suspendirana njihova vednost o doseženem položaju v družbi in realnih okoliščinah njihovega življenja (Rawls 1971/1999, 102–170). Rawls trdi, da je tančica nevednosti implicitna Kantovemu kategoričnemu imperativu (Rawls 1971/1999, 118, 222). Tančica nevednosti po Rawlsu zagotovi, da razpravljavci odmislijo svoj konkreten položaj v družbenem življenju, kar pomeni, da ne vedo, v kateri razred spadajo, katere vloge opravljajo, kakšne življenjske nazore imajo, v kakšnih okoliščinah so se znašli itd. Je mehanizem izključitve sebičnih interesov in pratikularnih vrednostnih sistemov, ki naj udeležence v izvorni poziciji napelje na nepristranskost presoje in jim omogoči, da dosežejo racionalno soglasje o temeljnih načelih dobro urejene družbe. Z drugimi besedami, če v kontrafaktični situaciji razmišljamo o temeljnih normativnih načelih dobro urejene družbe, ne da bi poznali svoj družbeni položaj in okoliščine, po Rawlsu nujno razmišljamo v skladu z načelom recipročnosti, saj nas nevednost o lastnem položaju napelje na nepristranskost. Rawls trdi, da v izvorni poziciji racionalni udeleženci nujno dosežejo soglasje o njegovih dveh, zgoraj opredeljenih načelih “pravičnosti kot poštenosti”: ker udeleženci v izvorni poziciji nimajo informacij o svojem realnem položaju v družbi, drug drugemu podelijo maksimalno svobodo v okviru medsebojne enakosti ter zagotovijo maksimalne mogoče pogoje tistim, ki se znajdejo v družbi v najslabšem položaju. Po Rawlsu je o odločitvi teh načel v izvorni poziciji edina mogoča racionalna izbira zato, ker udeleženci ne vedo, ali se ne bodo morda sami znašli v najslabšem položaju. Šibkost dialogizma izvorne pozicije je v tem, da je Rawls opredelil izvorno pozicijo tako, da je razprava določena že vnaprej, saj mogoča samo en rezultat, to je soglasje o njegovih načelih pravičnosti kot poštenosti.

Tudi Habermas prevzema idejo kategoričnega imperativa, vendar je njegova strategija drugačna. Kantovo formulacijo kategoričnega imperativa kritizira kot “monologično”, ker izhaja iz samorefleksije izoliranega transcendentalnega subjekta, ki hipotetično presoja univerzalnost maksim delovanja zgolj s samo-

izpraševanjem. Po Habermasu pa lahko poteka preizkušanje veljavnosti norm izključno v argumentativnem dialogu prek normativnih govornih dejanj, v katerih se artikulira praktični diskurz. Habermasova formulacija osrednjega kriterija preizkušanja veljavnosti norm je, kot sam pravi, “diskurzivni obrat” Kantovega kategoričnega imperativa. Habermas (1981) je razvil teorijo komunikacijskega delovanja, ki ponuja model dialoškega sporazumevanja, usmerjenega k doseganju racionalnega soglasja. Po Habermasu govorec s svojimi izjavami postavlja dialoškim partnerjem implicitno zahtevo, da prepoznajo veljavnost njegovih izjav, ti pa lahko njihovi veljavnosti pritrdijo ali pa jo zanikajo; če jo zanikajo, se sproži proces argumentacije po načelu prevlade boljšega argumenta: kot veljavne in racionalno sprejemljive so spoznane izjave, utemeljene z argumenti, ki jih s protargumenti ni mogoče izpodbijati. Kriterij veljavnosti izjav je torej njihova racionalna sprejemljivost, ki je lahko preizkušena v procesu argumentacije *pro et contra*. V okviru teorije komunikacijske akcije se veljavnost izjav preizkuša s treh vidikov, z vidika njihove resničnosti, normativne pravilnosti in iskrenega izražanja komunikacijskih intenc. Pri udeležencih sporazumevanja pa mora biti predpostavljeno upoštevanje pravil “idealne govorne situacije”, ki jih Habermas opredeljuje z vrsto pogojev: z usmerjenostjo udeležencev v doseganje racionalnega soglasja, kar pomeni, da morajo začasno suspendirati svoje partikularne strateške interese, s spoštovanjem moči boljšega argumenta, z upoštevanjem recipročnosti in simetrije v odnosih med udeleženci ter z odsotnostjo časovnih omejitev sporazumevanja. Le ob izpolnjenosti teh pogojev je lahko Habermasov model komunikacijske akcije zanesljiv preizkus veljavnosti izjav, ki pripelje do racionalnega soglasja med udeleženci in kot rezultat proizvede racionalno veljavne izjave. Na tej podlagi je razvil idejo “diskurzivne etike”. Kot sam pravi, je napravil “diskurzivni obrat” Kantove ideje kategoričnega imperativa s tem, da jo je postavil v kontekst svoje teorije komunikacijskega delovanja. V svoji reinterpetaciji jo nerodno preimenuje v “načelo diskurza”, ki se glasi: “Veljavne so natančno tiste norme delovanja, na katere bi lahko v racionalnem diskurzu pristali vsi potencialno prizadeti” (Habermas 1992, 138). To trditev opredeljuje kot “načelo nepristranskosti” (*Unparteilichkeit*), iz katerega naprej izpelje “načelo pravičnosti” (*Gerechtigkeit*): v praktičnem diskurzu se izkažejo kot pravične zgolj tiste norme, ki se v racionalni argumentaciji pokažejo kot nepristranske, torej kot racionalno sprejemljive za vse potencialno prizadete. Njegovo nadaljnjo izpeljavo diskurzivne etike bomo prikazali v zadnjem delu, na tem mestu pa izpostavljammo močno verzijo dialogizma v Habermasovi opredelitvi postopka preizkušanja norm: v nasprotju z Rawlsem se Habermasova teorija komunikacijskega delovanja v idealni govorni situaciji nanaša na dejanske postopke argumentacije v javnih razpravah; ti

sicer res običajno, morda celo praviloma odstopajo od pogojev idealne govorne situacije, a ideal argumentacije kot dialoškega sporazumevanja po Habermasu deluje kot kontrafaktična regulativna ideja empirične argumentacije. Njegov argument je, da kot udeleženci v argumentaciji nujno predpostavimo idealno govorno situacijo, saj drugače sama argumentacija izgubi smisel.

INTEGRALNE DOKTRINE IN RAWLSON JAVNI UM

Rawls je v sedemdesetih letih svojo teorijo pravičnosti eksplicitno opredelil s “kantovskim konstruktivizmom” (gl. Rawls 1971/1999, 221–125; 1980/1999), že v osemdesetih letih pa se je tej kantovski interpretaciji svoje teorije vsaj delno odrekel (Rawls 1985/1999), ta obrat pa je potem sistematično obdelal v Političnem liberalizmu (1993/1996), tj. osrednjem delu poznega obdobja. V zgodnji kantovski fazi je Rawls svojo teorijo pravičnosti utemeljeval z univerzalno moralno doktrino, v pozni postkantovski fazi pa jo je opredelil kot politično doktrino, ki nima univerzalne moralne utemeljitve, kot “politično, ne metafizično” teorijo pravičnosti.

Ta obrat je mogoče razložiti kot odziv na kompleksno kritiko predstavnikov komunitarizma (Sandel, Taylor, MacIntyre, Waltzer), ki izhajajo iz Aristotelovega pojmovanja etike in politike ter iz Heglove kritike Kanta. Hegel je v svoji kritiki Kantove deontološke etike poudaril, da je cena, ki jo mora za avtonomijo subjekta plačati Kant, visoka: po Heglu je kategorični imperativ prazni formalizem, ki ne ponuja nikakršnih substancialnih vrednot. Tako kot za Aristotela so tudi za Hegla etične vrednote vedno substancialne in kot take izhajajo iz npravstvenosti (*Sittlichkeit*) tradicionalne kulturne skupnosti (Taylor 1975, str. 367–388). Komunitaristi zavračajo kantovski načeli moralne avtonomije subjekta in prioritete pravičnega pred dobrim ter kot vir etike navajajo vizijo dobrega življenja. Ta izhaja iz npravstvenosti oz. iz moralnih obligacij, ki jih nlagajo navade in običaji tradicionalne skupnosti. Ne sprejemajo kantovske teze, da si avtonomni subjekt sam postavlja moralne norme s presojanem njihove univerzalnosti, temveč poudarjajo vpetost posameznikov v mrežo razmerij skupnosti in iz tradicije izhajajoče npravstvenosti. Sandel (1982) je razvil vpliven argument proti Rawlsovemu liberalnemu individualizmu s tezo, da se Rawls napačno utemeljuje v dekonstekstualiziranem, iz skupnosti in tradicije izvzetem subjektu, ki pa je kot tak izpraznjen vseh moralnih motivacij.

Rawls je svojo pozno teorijo prilagodil nekaterim elementom komunitarne kritike z vpeljavo pojma integralnih doktrin (*comprehensive doctrines*), s katerim meri na komunitarno npravstvenost, ki pa jo razume kot celovite življenjske nazore in verovanja; pri tem ima v mislih predvsem verska prepričanja držav-

ljanov, a tudi druge celovite nazore, ki tvorijo temeljne identitete članov družbe, npr. ateizem. S to potezo Rawls poskuša kontekstualizirati svoje individualistično pojmovanje subjekta v skupnosti. Vendar pa je pozicija komunitarizma s poudarkom na avtoriteti tradicionalne npravstvenosti oz. vizije dobrega življenja v direktnem nasprotju z liberalnim načelom nevtralnosti temeljnih struktur in institucij v odnosu do življenjskih nazorov in načinov življenja članov družbe, kakor tudi z načelom tolerance do drugače mislečih. Poleg tega Rawls kot liberelec v nasprotju s komunitaristi ugotavlja, da so sodobne skupnosti bistveno zaznamovane s kulturnim in političnim pluralizmom, kar pomeni, da v skupnosti obstajajo integralne doktrine, ki so sicer razumne (*reasonable*), kar pomeni, da jih je treba spoštovati, vendar pa te doktrine niso samo različne, temveč so hkrati tudi nezdržljive. Zato Rawls tudi v pozni teoriji izhaja iz kantovskega načela prioritete pravičnega pred dobrim: pravično se nanaša na zgoraj prikazana načela pravičnosti kot poštenosti, na podlagi katerih je mogoče razviti pravične in nevtralne temeljne strukture in institucije družbe; pravično ima zato nujno prioriteto pred dobrim, tj. pred različnimi nezdržljivimi integralnimi doktrinami. Vendar pa je v nasprotju z zgodnjo teorijo, v kateri problem prepričanj oz. celostnih nazorov ni pomenil relevantnega problema teorije pravičnosti, tokrat problem obstoja različnih nezdržljivih, a razumnih integralnih doktrin postavil v središče pozne verzije svojega političnega liberalizma.

Novost Rawlsove pozne teorije pravičnosti je, da vpelje (Rawls 1993/1996; 1997/1999) pojem javnega uma (*public reason*), s katerim opredeljuje empirične javne razprave o temeljnih načelih družbe v okviru institucij treh vej oblasti, prek katerih poteka politično sodelovanje. Ključna opredelitev javnega uma je, da so integralne doktrine izključene iz empiričnega javnega razpravljanja o temeljnih načelih družbene ureditve v državnih institucijah. To praktično pomeni, da se npr. ob parlamentarni razpravi o legalnosti abortusa udeleženci razprave ne smejo sklicevati na svoja celostna prepričanja, npr. katoliki na svojo versko doktrino, ateisti pa na svoje naturalistične nazore. Razlog te izključitve celostnih nazorov iz javne razprave v državnih institucijah je preprosta nezdržljivost celostnih doktrin, z drugimi besedami, nemožnost doseganja racionalnega soglasja, če se argumenti utemeljujejo v nasprotujočih si celostnih doktrinah. Rawls meni, da lahko v sferi javnega uma pride do razumne kooperacije le, če razpravljavci o temeljnih načelih oz. pravičnih normah, ki morajo biti v okviru politične skupnosti univerzalne, izključijo svoje partikularne celostne nazore, saj v nasprotnem primeru izgubijo nepristranskost, kar prepreči doseganje razumnega soglasja.

Za nadaljnjo opredelitev te ideje vpelje pojem “prekrivajočega soglasja” (*overlapping consensus*), ki opredeli kot soglasje, pri katerem pa različni ude-

leženci razprave dajo svoje soglasje na podlago različnih razlogov. Če udeleženci na eni strani zasebno zastopajo različne integralne doktrine, na drugi pa kot člani državnih institucij morajo doseči soglasje za rešitev nekega pomembnega družbenega problema, je za Rawlsa sprejemljivo, da sprejmejo soglasje na podlagi različnih razlogov. Ta koncept zmanjša zahtevnost kriterijev za doseganje racionalnega soglasja in olajša sprejemanje praktičnih odločitev. Bistvo Rawlsove ideje o izključitvi integralnih doktrin je, da želi usmeriti javne razprave o temeljnih načelih družbe na tista vprašanja, glede katerih je mogoče doseči razumno soglasje. Zastavlja si minimalen cilj zagotavljanja razumnega soglasja glede tistih občeveljavnih norm, o katerih lahko sklepamo ob izključitvi svojih celostnih življenjskih nazorov.

To idejo izraža tudi njegova vrlina "civilnosti", ki je dolžnost tistih, ki razpravljajo v sferi javnega uma: kot udeleženci razprave naj postavljajo samo takšne predloge, ki jih bodo drugi razpravljavci lahko sprejeli, kar pomeni, da se razpravljavci že vnaprej omejujejo samo na tisto, glede česar je mogoče doseči soglasje. Rawls torej ne zastopa javne razprave po načelu boljšega argumenta, pri katerem bi udeleženci izostrili svoje argumente v konfrontaciji s protiargumenti nasprotnikov, temveč od udeležencev zahteva, da pri oblikovanju svojih argumentov predvidijo, katere njihove argumente lahko predstavniki nasprotne pozicije v razpravi sprejmejo glede na svoje integralne doktrine. To pa implicira, da Rawls kljub izključitvi integralnih doktrin iz političnih razprav v državnih institucijah z zahtevo po razumni civilnosti od razpravljavcev hkrati zahteva, da upoštevajo javno sicer neizrečene integralne doktrine, za katere vedo, da jih nejavno zastopajo drugi udeleženci razprave.

Posebnost Rawlsovega pojmovanja javnega uma je, da ga omeji izključno na politično razpravljanje v državnih institucijah. Za poznega Rawlsa je javnost izključno država, ki v družbi uteleša univerzalen, tj. javni interes. V tem smislu množični mediji, institucije civilne družbe, civilna nepokorščina, nepolitične javne prireditve itd., kar ponavadi poleg države razumemo tudi kot pomembne javne institucije in dogodke, po Rawlsu spadajo v nejanost (*nonpublic*) oz. "kulturo ozadja" (*background culture*). Pomembno je, da v sferi "nejavnosti", torej v javnih razpravah zunaj državnih institucij in postopkov (npr. predvolilne kampanje, ki tudi spada v sfero javnega uma), razpravljavci lahko zastopajo svoje integralne doktrine. "Javni um političnega liberalizma bi lahko pomešali s Habermasovo javnostjo, toda nista ista. Javni um je v tem tekstu rezoniranje zakonodajalcev, upravljavcev (npr. predsednikov) in sodnikov (posebno tistih v ustavnem sodišču). Vključuje tudi rezoniranje kandidatov na političnih volitvah ali strankarskih voditeljev in drugih, ki delajo v njihovih predvolilnih kampanjah, kot tudi rezoniranje državljanov, ko glasujejo o ustavnih zadevah

in o vprašanih temeljne pravičnosti. ... Kar pa se tiče Habermasove javnosti, je več ali manj tisto, kar sem sam imenoval kultura ozadja, in na to področje se javni um s svojo civilno dolžnostjo ne nanaša” (Rawls 1993/1996, 382).

HABERMASOVA KONCEPCIJA JAVNIH DISKURZOV IN DISKURZIVNEGA OBLIKOVANJA MNENJA IN VOLJE

Naj najprej omenimo razlike med Rawlsovim in Habermasovim pojmovanjem “javne uporabe uma”. Rawls je v svoji opredelitvi javnega uma z izključitvijo integralnih doktrin, prekrivajočim soglasjem in civilnostjo razpravljanja postavil minimalne pogoje doseganja racionalnega soglasja, ki meri predvsem na konvergenco različnih pogledov glede tistih temeljnih načel, o katerih je kljub pluralizmu doktrin treba doseči “javno” soglasje v okviru političnih institucij. Njegova zahteva po civilnosti ne izraža moči boljšega argumenta, temveč načelo tolerance do tistih, ki zastopajo nasprotno integralne doktrine. Iz Habermasove perspektive takšno zniževanje kriterijev za doseganje racionalnega soglasja šibi kognitivne razsežnost javnega razpravljanja, saj očitno ne zahteva, da se argumenti v razpravi priženejo do svojega intrinzičnega konca. V primerjavi z Rawlsem zastopa Habermas radikalnejšo različico javnega razpravljanja, saj zahteva, da se racionalno soglasje doseže izključno na podlagi boljših argumentov, ter pri tem na podlagi kvalitete kognitivnega rezultata argumentacije zavrne ustreznost prekrivajočega soglasja, kar pomeni, da naj bi udeleženci razprave dosegli soglasje na podlagi istih in ne različnih razlogov.

Habermas dopušča rabo argumentov na podlagi integralnih doktrin v javnem razpravljanju, vendar pa v odnosu do njih uporabi kantovsko načelo prioritete pravičnega pred dobrim, kar v njegovi teoriji pomeni, da ima moralni diskurz, ki artikulira univerzalne moralne norme oz. načela univerzalne pravičnosti, prednost pred etično-političnim diskurzom, ki artikulira partikularne etične vrednote, izhajajo če iz partikularnih integralnih doktrin. Kot smo pokazali zgoraj, je temelj Habermasove diskurzivne etike načelo diskurza: veljavne so tiste norme, na katere bi lahko v racionalni argumentaciji pristali vsi prizadeti. Iz tega načela izpelje (Habermas 1983; 1991) dve vrsti diskurza, moralni diskurz in etično-politični diskurz, glede na to, koga prizadeva oz. koga vključuje. Moralni diskurz je opredeljen z načelom univerzalizacije, kar pomeni, da morajo biti moralne norme sprejemljive za vse ljudi, tj. za vse človeštvo, kar z drugimi besedami pomeni, da so moralne tiste norme, proti katerim nihče ne more imeti racionalnega ugovora (npr. prepoved spolne zlorabe otrok).² Etično-

² Prepovedi spolne zlorabe otrok bi sicer lahko kdo poskušal ugovarjati, vendar pa za svoje stališče ne bi mogel navesti racionalnih argumentov. Za Habermasa je racionalna utemeljenost tisti kriterij, ki izključuje

politični diskurz pa artikulira vizijo dobrega življenja v okviru neke partikularne kulturne tradicije oz. z Rawlsovimi besednjakom v okviru določene partikularne integralne doktrine; etično-politični diskurz ni zavezujoč, temveč spada v okvir moralne avtonomije, kar pomeni, da ga lahko posameznik poljubno sprejme ali zavrne; etično-politični diskurz je omejen na določeno partikularno skupnost ali subkulturo, ki razpravlja o svoji integralni doktrini ali pa jo javno zastopa (npr. etična vrednota svetosti življenja v okviru katoliške verske skupnosti in iz nje izpeljano stališče do zakonitosti abortusa). Takšna razmejitev med moralnim in etično-političnim diskurzom Habermasu omogoči, da v okviru svoje diskurzivne etike postavi prioriteto pravičnega pred dobrim, kar konkretno pomeni, da ima moralni diskurz prioriteto pred etično-političnim diskurzom.

Naj povsem na kratko predstavimo Habermasovo klasifikacijo javnih diskurzov (Habermas 1991; 1992), ki poleg zgoraj opredeljenih moralnega in etično-političnega diskurza vključuje še pragmatični diskurz (strateški diskurz učinkovitega doseganja ciljev) in juridični diskurz (diskurz sodišč, predvsem ustavnega). Habermas postavi to tipologijo diskurzov v okvir politične javnosti, znotraj katere potekajo javne razprave in institucionalno odločanje v funkciji kolektivnega doseganja družbenih ciljev. Zastopa tezo, da v javnih razpravah nastopajo vse vrste diskurza, pri čemer ima absolutno prednost moralni diskurz, nato juridični diskurz, prioriteto preostalih pa svobodno določajo udeleženci javne razprave sami. Bistveno je, da je javno razpravljanje v funkciji institucionalnega odločanja, prek katerega družba odpravlja javne probleme. Ker pa je njegova opredelitev komunikacijskega delovanja z idealno govorno situacijo kakor tudi opredelitev načel diskurzivne etike, še posebej moralnega diskurza, kontrafaktična, Habermas reši problem nesoglasij in konfliktov v javnih razpravah z uvedbo načela demokratičnega postopka. Ta vključuje dva ključna mehanizma odločanja: večinsko glasovanje in pogajanja. Če javne kontroverze ni mogoče rešiti z razpravo, je mogoče poskusiti doseči soglasje s pogajanjem, če pa tudi ta niso uspešna, je mogoče glasovati po večinskem načelu. V okviru pravne države demokratični postopek podeli sprejeti odločitvi proceduralno legitimnost, ki jo morajo vpleteni javni akterji spoštovati. Kakšna je torej Habermasova strategija graditve pravične družbe? Najprej postavi izjemno visoke kriterije za doseganje racionalnega soglasja, veliko višje od Rawlsovih, potem pa pristane realistično proceduralno odpravljanje konfliktov med različnimi vrednostnimi opredelitvami in pragmatičnimi interesi vpletenih akterjev. Vendar Habermas vidi konstrukcijo pravične družbe kot dolgoročen proces, kar

patološke in iracionalne ugovore moralnim normam. Sicer je tudi temu kriteriju mogoče ugovarjati z vprašanjem, kdo je tisti, ki določa kriterije racionalnih argumentov, vendar tudi to vprašanje lahko postane stvar razprave.

pomeni, da je tudi pri večinskem preglasovanju pozicije, ki je imela v javni razpravi boljše argumente, mogoče sprožiti nadaljnje postopke, npr. pred ustavnim sodiščem, ali pa nadaljevati javno razpravo in prek nje poskusiti doseči večinsko podporo v naslednjem odločevalskem ciklusu.

V nasprotju z Rawlsem Habermas loči med široko javnostjo civilne družbe, kamor uvršča tudi množične medije, ter ožjo institucionalizirano politično javnostjo, ki jo sestavljajo centralne državne institucije, v okviru katerih poteka sprejemanje obče zavezujočih odločitev, prek katerih družba dosega kolektivne cilje. "Šibka publika" (*Schwaches Publikum*) je široka, "divja", pluralistična javnost, ki v kateri se prek svobodnega, s formalnimi postopki neobremenjenega komuniciranja razvije javno mnenje. Sestoji iz "odprte in inkluzivne mreže med seboj prekrivajočih se subkulturnih javnosti" (Habermas 1992, 374). Strukture široke pluralistične javnosti se bolj ali manj spontano vzpostavljajo v normativnem okviru ustavnopravno zajamčenih pravic v sferi civilne družbe. "Institucionalizirane javnosti" (*veranstalteten Öffentlichkeiten*) pa sovpadajo z Rawlsovo zamejitvijo javnega uma; so tiste javnosti, ki se vzpostavijo v javnih institucionalnih debatah med predstavniki različnih političnih strank in drugih formalno organiziranih institucij, ki sodelujejo v političnem procesu. V široki javnosti gre predvsem za odkrivanje problemov, ki nastajajo v življenjskem svetu, predstavniki civilne družbe in/ali različnih institucij pa s posredovanjem množičnih medijev iz njih naredijo javne teme, okrog katerih se oblikujeta javno mnenje in politična volja državljanov. V institucionalizirani javnosti pa potekajo javne razprave, v katerih se iščejo ustrezne rešitve in racionalne utemeljitve formalno sprejetih rešitev družbenih problemov.

Na tej točki se pokaže bistvena razlika med Rawlsovim liberalizmom in Habermasovo diskurzivno teorijo demokracije: Habermas (1992; 2001) kombinira liberalizem, ki ga opredeljuje z zasebno avtonomijo in nevtralnimi proceduralizmom pravne države, z republikanizmom, ki ga opredeljuje z javno avtonomijo, kar zanj pomeni participacijo državljanov v javnih razpravah in političnih postopkih. Temelj njegove politične filozofije je, da sta načeli zasebne in javne avtonomije "soizvirni", kar zanj pomeni kombinacijo liberalizma in civilnega republikanizma. Javnost opredeljuje z diskurzivnim oblikovanjem mnenja in volje, ki poteka tako v okviru široke javnosti civilne družbe kot v ozki insitucionalni javnosti razpravljanja in odločanja v državnih institucijah. Krepka stran Habermasove teorije demokracije je, da politični sistem opredeli s številnimi instancaми, ki so v medsebojni interakciji, kar v njegovi viziji podeli demokratičnemu sistemu tisto, kar v angleškem jeziku imenujejo *checks and balances*.

LITERATURA

- ALLISON, HENRY (1990): *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARRY, BRIAN (1995): "John Rawls and the Search of Stability". *Ethics* 105, 874–915.
- CHAMBERS, SIMONE (1996): *Reasonable Democracy: Jurgen Habermas and the Politics of Discourse*. Ithaca: Cornell University Press.
- CHARNEY, EVAN (1998): "Political Liberalism, Deliberative Democracy, and Public Sphere", *American Political Science Review* 92, 97–110.
- HABERMAS, JÜRGEN (1962/1989): *Strukturne spremembe javnosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- HABERMAS, JÜRGEN (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN (1983): *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN (1992): *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN (1996a): "Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch". V: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politische Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN (1996b): "'Vernünftig' versus 'Wahr' oder Moral der Weltbilder". V: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politische Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp
- HABERMAS, JÜRGEN (1999): "Wege der Detranscendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück". V: *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 186–230.
- HABERMAS, JÜRGEN (2001): "Constitutional democracy: A paradoxical union of contradictory principles?", *Political Theory*, Vol. 29, No. 6, 766–781.
- HAMPTON, JEAN (1995): "Contract and consent". V: R. Goodin in P. Pettit, ur., *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, 379–393.
- KAKUTHAS, CHANDRAN, PETTIT, PHILIP (1990): *Rawls: A Theory of Justice and its Criticis*. Stanford: Stanford University Press.
- KANT, IMMANUEL (1786/1974): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band 7*. Frankfurt: Suhrkamp.
- KANT, IMMANUEL (1797/1974): *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band 8*. Frankfurt: Suhrkamp.
- KYMLICKA, WILL (2002): *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. 2nd Ed. Oxford: Oxford University Press.
- LARMORE, CHARLES (2003): "Public Reason". V: S. Freeman, ur., *The Cambridge Copanion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 368–393.
- MCCARTHY, THOMAS (1994): "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue". *Ethics* 105, 44–63.
- McMAHON, CHRISTOPHER (2000): "Discourse and Morality", *Ethics* 110, 514–536.
- NAGEL, THOMAS (2003): "Rawls and Liberalism". V: S. Freeman, ur., *The Cambridge Copanion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 62–85.
- NOZICK, ROBERT (1974): *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- O'NEILL, ONORA (2003): "Constructivism in Rawls and Kant". V: S. Freeman, ur., *The Cambridge Copanion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 347–367.
- RAWLS, JOHN (1971/1999): *A Theory of Justice*, 2nd Ed. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (1980/1999): "Kantian Constructivism in Moral Theory". V: *Collected Papers*. Cambridge Mass.: Harvard Univeesity Press, 303–358.
- RAWLS, JOHN (1985/1999): "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". *Collected Papers*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 388–415.
- RAWLS, JOHN (1993/1996): *Political Liberalism (With New Introduction and the "Reply to Habermas")*. New York: Columbia University Press.
- RAWLS, JOHN (1996): "Reply to Habermas". V: J. Rawls, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- RAWLS, JOHN (1997/1999): "The Idea of Public Reason Revisited". *Collected Papers*, 573–616, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- REHG, WILLIAM (1994): *Insight and Solidarity: The Discourse Ethics of J. Habermas*. Berkley: University of California Press.
- RYAN, ALAN (1995): "Liberalism". V: R. Goodin in P. Pettit, ur. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, 291–312.

- SANDEL, MICHAEL (1982/1998): *Liberalism and the Limits of Justice*, 2nd Ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHNEEWIND, J. B. (1998): *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SULLIVAN, ROGER (1989): *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.