



Sveučilište u Zagrebu

FAKULTET FILOZOFIJE I RELIGIJSKIH ZNANOSTI

Marko Borić

**Katolički socijalni nauk i politički
liberalizam Johna Rawlsa – uloga
načela solidarnosti i supsidijarnosti
za demokratski konsenzus**

DOKTORSKI RAD

Mentor:
prof. dr. sc. Josip Talanga

Zagreb, 2026.



University of Zagreb

FACULTY OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

Marko Borić

**Catholic Social Teaching and John
Rawls's Political Liberalism – The Role
of Solidarity and Subsidiarity for
Democratic Consensus**

DOCTORAL DISSERTATION

Supervisor:
Professor Josip Talanga, PhD

Zagreb, 2026

Životopis mentora:

Prof. dr. sc. Josip Talanga redoviti je profesor u trajnome zvanju na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Rođen je 17. ožujka 1953. godine u Županji, gdje je završio osnovnu školu. U razdoblju od 1968. do 1970. godine pohađao je srednju školu u Ludwigshafenu (Njemačka), a maturirao je 1972. godine u Matematičko-prirodoslovnoj gimnaziji u Zagrebu. Iduće godine položio je njemačku maturu u Düsseldorfu (Njemačka). Od 1973. do 1978. godine studirao je filozofiju, klasičnu filologiju i matematiku na Sveučilištu u Bonnu, a potom je od 1974. do 1975. godine studijski boravio u Oxfordu, gdje je studirao filozofiju i grčki jezik. Postao je asistent 1978. godine pri Katedri za antičku filozofiju prof. dr. sc. Karla Bärthleina u Bonnu. Doktorirao je 1985. godine na Sveučilištu u Bonnu na temu „Zukunftsurteile und Fatum” pod mentorstvom prof. dr. sc. Karla Bärthleina i prof. dr. sc. Hansa Wagnera. Na postdoktorskom studiju boravio je u akademskoj godini 1986./1987. tijekom kojega se bavio srednjovjekovnom filozofijom pod mentorstvom prof. dr. sc. Carlosa Steela. Potom je radio na habilitaciji na Sveučilištu u Bonnu (1987. – 1989.) gdje je dobio državnu stipendiju za pripremanje sveučilišne habilitacije u suradnji s istaknutim humboldtovcima izvan Njemačke (*Feodor Lynen-Forschungsstipendium*). Habilitacijski rad bio je kasnije tiskan pod nazivom „Helenistički filozofijski sustav u Ciceronovim filozofskim spisima”, a izrađen je pod mentorstvom prof. dr. sc. Karla Bärthleina (Njemačka) i prof. dr. sc. Williama Walla Fortenbaugh. U razdoblju od 1989. do 2007. godine bio je zaposlen u Institutu za filozofiju u Zagrebu, nakon toga je radio na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu, a od 2017. godine zaposlen je na sadašnjemu radnom mjestu. U ljetnom semestru akademske godine 1992./1993. bio je korisnik istraživačke stipendije Sveučilišta u Augsburgu. Tema njegova rada bila je prevođenje Boškovićeve djela „De continuitatis lege” na njemački jezik. Iduće akademske godine bio je gostujući profesor antičke filozofije na Sveučilištu Rutgers. U zimskome semestru 1996. godine koristio je istraživačku stipendiju Sveučilišta u Bonnu za rad na temu prevođenja Boškovićeve djela „De viribus vivis” na njemački jezik. Na istome sveučilištu boravio je u svojstvu gostujućega profesora i tijekom 2003. i 2004. godine. Suradivao je i s Filozofskim fakultetom u Zagrebu te Filozofskim fakultetom u Zadru. Inače, na Hrvatskim studijima obnašao je dužnost pročelnika dodiplomskog studija i voditelja poslijediplomskog doktorskog studija filozofije, a od 2012. do 2016. godine bio je i voditelj navedene visokoškolske ustanove. Uz navedeno, vodio je znanstveni projekt o Ruđeru Boškoviću i bio je direktor programa trajne istraživačke djelatnosti u Institutu za filozofiju. Također, vodio je znanstvene projekte „Problem utemeljenja u etičkoj tradiciji” i

„Reprezentacionalizam i kognitivna stanja”. Izradio je dodiplomski i poslijediplomski program studija filozofije koji su prihvatili Nacionalno vijeće za visoku naobrazbu i Senat Sveučilišta u Zagrebu. Autor je sveučilišnoga udžbenika iz etike te jedanaest znanstvenih knjiga, od kojih su dvije na njemačkome jeziku te 37 znanstvenih članaka. Urednik je i jedne knjige na njemačkome jeziku. Bio je mentor 40 diplomanata te sljedećim doktorandima: (Filip Grgić, 1996.; Tomislav Bracanović i Maja Hudoletnjak Grgić, 2005.; Tvrtko Jolić, 2010.; Matej Sušnik, 2011.; Ksenija Grubišić, 2012.; Ivica Mihaljević i Robert Đidara, 2018.). Uz navedeno, bio je glavni urednik časopisa Prolegomena od 2002. do 2008. godine i predsjednik Udruge za promicanje filozofije od 2010. do 2012. godine. Govori njemački i engleski te se pasivno služi francuskim, talijanskim, španjolskim, nizozemskim i ruskim jezikom. Također, dobro poznaje klasične jezike – starogrčki i latinski – koje je i studirao.

Sažetak

Doktorska disertacija prikazuje odnos između liberalizma, kako ga shvaća John Rawls, i katoličkoga socijalnog nauka, s naglaskom na njegova stožerna načela solidarnosti i supsidijarnosti. U prvom dijelu rada kratko je prikazano povijesno izvorište liberalizma, zatim Rawlsov akademski početak, obilježen snažnim zanimanjem za teološku misao, što je rezultiralo produbljenim shvaćanjem zajednice kao temelja za poimanje osobe i njezine vrijednosti. Zatim su iznijete ključne ideje iz njegova kapitalnog djela *Teorija pravednosti*, poput *izvornog položaja* (*original position*), *vela neznanja* (*veil of ignorance*) i *pravednosti kao pravičnosti* (*justice as fairness*). Središnji dio rada čini prikaz glavnih elemenata političkog liberalizma, s posebnim naglaskom na *razložnost* (*reasonableness*), *političku koncepciju pravednosti* (*political conception of justice*), *demokratsku tradiciju i javni um* (*public reason*). Zaključni prikaz Rawlsova *širokog* shvaćanja politike ukazuje na mogućnost suradnje između njegova političkoga liberalizma i stajališta katoličkoga vjernika koji živi prema načelima socijalnog nauka. Nakon toga slijedi prikaz glavnih ideja katoličkoga socijalnog nauka, s naglaskom na načela solidarnosti, supsidijarnosti, važnost obitelji kao institucije te temeljno shvaćanje odnosa Crkve i države. U sljedećemu dijelu rada izneseni su glavni argumenti protiv političkoga liberalizma koje navodi Paul Weithman, a za svaki je argument prikazan i odgovarajući stav. Glavni je zadatak ukazati na važnost povijesti i tradicije u liberalizmu, razjasniti odnos i ravnotežu sukobljenih političkih načela, ispitati mogućnosti javnoga uma u pružanju odgovarajućega političkog prostora, definirati načelo neutralnosti i laiciteta prema vjerskome svjetonazoru. Sljedeće poglavlje detaljno iznosi značenje načela autonomije za religiju i vjerski život, kao i značenje povijesti i kulture demokratskih društava, polazeći od političkoga okvira kakav je zamislio Will Kymlicka u svojem kulturnom liberalizmu. U tome se prikazuje proturječje u pokušaju povezivanja liberalnih načela s onima koji pogoduju nekoj vrsti kulture, istodobno uvažavajući značaj i utjecaj vjere te njezinih načela solidarnosti i supsidijarnosti za kulturu demokratskog društva. Ovaj rad pokazuje kompatibilnost političkog liberalizma i socijalnih načela uz naglasak na to da su načela solidarnosti i supsidijarnosti nužne pretpostavke za utemeljenje i život demokratskoga društva.

Ključne riječi: John Rawls, politički liberalizam, politička koncepcija, autonomija, Paul Weithman, javni um, katolički socijalni nauk, kulturni liberalizam, društvene teorije pravednosti, solidarnost, supsidijarnost, opće dobro, sekularizam, ljudsko dostojanstvo, Will Kymlicka, papa Franjo, papa Benedikt XVI., bratstvo, politička kultura, političko obrazovanje, obitelj

Abstract

The doctoral dissertation presents the relationship between liberalism as understood by John Rawls and Catholic social teaching, with an emphasis on its core principles of solidarity and subsidiarity. The first part of the work briefly outlines the historical origins of liberalism, followed by Rawls's academic beginnings, marked by a strong engagement with theological thought, which resulted in a deepened understanding of the community as the foundation for conceiving the person and their dignity. Subsequently, key ideas from his seminal work *A Theory of Justice* are presented, such as the *original position*, the *veil of ignorance*, and *justice as fairness*. The central part of the dissertation offers an exposition of the main elements of political liberalism, with particular focus on *reasonableness*, the *political conception of justice*, democratic tradition, and *public reason*. The final presentation of Rawls's wide understanding of politics indicates the possibility of cooperation between his political liberalism and the position of a Catholic believer living according to the principles of social teaching. This is followed by an overview of the main ideas of Catholic social teaching, emphasizing the principles of *solidarity* and *subsidiarity*, the importance of the family as an institution, and the essential understanding of the relationship between Church and state. The next section sets out the primary arguments against political liberalism as advanced by Paul Weithman, with corresponding responses to each critique. The main objective is to highlight the significance of history and tradition within liberalism; to clarify the relationship and balance between conflicting political principles; to examine the capacities of public reason in providing an adequate political space; and to define the principles of neutrality and secularity in relation to religious doctrines. The following chapter elaborates in detail on the significance of the principle of *autonomy* for religion and religious life, as well as the importance of history and culture in democratic societies, through the political framework envisioned by Will Kymlicka in his cultural liberalism. Here, the tension is clearly demonstrated in attempts to reconcile liberal principles with those that support a particular kind of culture, while simultaneously acknowledging the importance and influence of faith and its principles of solidarity and subsidiarity on the culture of democratic society. This dissertation presents the compatibility between political liberalism and social principles, emphasizing that the principles of solidarity and subsidiarity constitute necessary prerequisites for the establishment and sustenance of a democratic society.

Keywords: John Rawls, political liberalism, political conception, autonomy, Paul Weithman, public reason, Catholic social teaching, cultural liberalism, social theories of justice, solidarity,

subsidiarity, common good, secularism, human dignity, Will Kymlicka, Pope Francis, Pope Benedict XVI., fraternity, political culture, political education, family

Sadržaj

Uvod.....	9
1. Povijesno izvoriste liberalizma i njegovo fundamentalno pitanje	12
2. Teološko-etički početak	15
2.1. Čovjek i njegovo bitno određenje	16
2.2. Zajednica i njezina etička implikacija	19
2.2.1. Egotizam.....	20
2.3. Politička filozofija	22
3. Teorija pravednosti.....	24
3.1. Glavne ideje Teorije pravednosti	25
3.1.1. Ideja izvornog položaja i ideja vela neznanja	26
3.1.2. Pravednost kao pravičnost.....	29
4. Elementi političkog liberalizma	33
4.1. Razložnost	34
4.1.1. Tereti suđenja i kriterij recipročnosti	35
4.1.2. Razložna nada i realistična utopija.....	38
4.1.3. Moralna vrijednost osobe i moralni osjećaji	39
4.2. Društveni pluralizam i <i>doktrina</i> katolicizma.....	42
4.3. Ideje demokratske tradicije	44
4.4. Metoda opravdanja demokratskih ideja	45
4.5. Središnja ideja i ideja slobodnih i jednakih građana	46
4.6. Ideja dobro uređenog društva i javna osnova opravdanja	48
4.7. Temeljna struktura društva i njezina primarna dobra.....	49
4.8. Politička koncepcija pravednosti.....	50
5. Demokratski konsenzus.....	53
5.1. Odnos političke koncepcije i sveobuhvatne doktrine.....	55
5.2. Pitanje istinitosti političke koncepcije.....	56

5.3. Privrženost demokratskom režimu i <i>prvenstvo</i> ispravnog	57
6. Ideja javnog uma	59
6.1. Fundamentalna politička pitanja	60
6.2. Političke vrline	61
6.3. Dužnost uljudnosti.....	63
6.4. Isključno i uključno gledište	64
7. Široko shvaćanje javne političke kulture	66
7.1. Proviso.....	68
7.2. Moralna i politička autonomija	70
7.3. Religija i javni um	71
7.4. Obitelj.....	73
7.5. Načelo liberalne legitimnosti i tri vrste opravdanja	75
8. Katolički socijalni nauk.....	80
8.1. Socijalna načela.....	82
8.2. Društveni izraz ljudske osobe	84
8.3. Ljudsko dostojanstvo i ljudska prava	85
8.4. Socijalno načelo solidarnosti.....	87
8.5. Socijalno načelo supsidijarnosti	89
8.5.1. Sudjelovanje	90
8.6. Pravednost kao temeljna vrijednost društvenog života	91
8.7. Opće dobro	92
8.8. Obitelj.....	94
8.8.1. Društvena subjektivnost obitelji.....	95
8.9. Politička zajednica.....	96
8.9.1. Politička vlast	98
8.9.2. Služenje civilnom društvu	99
8.9.3. Država i Crkva	100

8.10. Socijalni pastoral	102
8.10.1. Caritas.....	104
9. Tri (katolička) prigovora političkom liberalizmu.....	107
9.1. (arg. 1.) Povijesnost političke zajednice.....	107
9.1.1. Extra Ecclesiam nulla salus.....	112
9.2. (arg. 1.) Sukob lojalnosti i građansko povjerenje.....	115
9.3. (arg. 1.) Ravnoteža velikih vrijednosti i indirektna subordinacija	118
9.4. (arg. 1.) Treći ideal	120
9.5. (arg. 1.) Negativna liberalna antropologija	122
9.6. (arg. 2.) Kriterij određivanja političke domene.....	123
9.7. (arg. 2.) Katolička uljudnost.....	127
9.8. (arg. 3.) Privatizacija religije.....	131
9.9. (arg. 3.) Neutralnost države i načelo laičnosti.....	132
9.9.1. Načelo laičnosti	134
10. Značenje kulture i autonomije za vjerski život	140
10.1. <i>Prvotna</i> zajednica.....	145
10.2. Kršćanski korijeni	146
10.3. Politička koncepcija osobe i Kymlickovo načelo autonomije	149
10.4. Građanizacija.....	152
10.5. Multikulturalizam i relativizam.....	152
10.6. Kulturalni eklekticizam i kulturalno savnjivanje	154
10.7. Stranac na cesti.....	156
10.8. Politička ljubav.....	157
Zaključak.....	159
11. Literatura	169
12. Životopis.....	180

Uvod

First, because the care of souls is not committed to the civil magistrate, any more than to other men. It is not committed unto him, I say, by God; because it appears not that God has ever given any such authority to one man over another as to compel anyone to his religion.

John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 1689

Ni desni ni lijevi ne podnose da je egzistencija u vremenu razlomljena. Nude nam formule kako odlomak može postati cjelina, ili čak kako ga se može smatrati cjelinom u njemu samom. Ljevica dinamički primjenjuje socijalni program proroka i Propovijed na gori kao naprednu moć koja mijenja društvo. Desnica hijeratičko-hijerarhijsku formu, koju je ustanovio Krist, statički uvrštava u nestalnu materiju svijeta kao nevremenitu i konačnu formu.

Hans Urs von Balthasar, *Cjelina u odlomku*, 2012

Može li katolik biti (politički) liberal? Bez oklijevanja na ovo pitanje odgovaramo potvrdno. Naš odgovor pritom sadrži prikaz liberalizma kako ga vidi politički filozof John Rawls u odnosu na socijalna načela kako ih razumijeva katolički socijalni nauk.¹ Vjerujemo kako između njih postoji kompatibilnost koja pruža politički okvir za vjernika koji nastoji biti politički aktivan u demokratskome društvu. Tematiziranje odnosa politike i religije može imati

¹ Slijede li katolici, i u kojoj mjeri, socijalna načela katoličkog nauka nije tema ovoga rada. Zanimljiv sudski slučaj iznosi studija Winnifreda Fallersa Sullivana gdje su vjernici nastojali dosljedno provoditi vjerske prakse pogreba svojih bližnjih u skladu s teološkim načelima. Gradska vlast američke savezne države Floride zabranila je ukrašavanje grobova koji krše gradske zakone i propise. Ovaj sudski slučaj ilustrira sukob između dva shvaćanja religije. Za grad, religija je nešto što ima dogme, pravila, tekstove i autoritete. Religija je nešto čemu se pokoravamo, a vjernici su osobe koje pasivno nose vlastitu tradiciju. Za tužitelje je, naprotiv, religija bila polje djelovanja, prostor u kojem su vjerovanja i postupci pojedinca rezultat složenog spleta motivacije i obiteljskog, crkvenog, političkog i estetskog utjecaja. (Sullivan 2007: 36) Nas prvenstveno ne zanima državno razumijevanje religije, već odnos katoličkih socijalnih načela i vrijednosti i političke moralnosti.

različite razloge. Rawls u intervjuu za katolički časopis *Commonweal* u siječnju 1998. godine navodi jedan sasvim jednostavan. U društvu u kojemu se 90 % ljudi deklarira vjernicima, gdje religija čini važan aspekt američke kulture, ona zauzima važno, ako ne i središnje, mjesto u političkoj filozofiji.² (Rawls 2001b: 616) Ova, prvenstveno sociološka, teza implicira složeno filozofsko pitanje od našega interesa: mogu li vjernici, katolici, pridonijeti američkoj ili europskoj demokraciji? Rawls smatra da rimokatolici, pozivajući se na Drugi vatikanski koncil, 21. ekumenski koncil Katoličke Crkve, mogu podržati političke institucije demokratskoga društva. (Rawls 2001b: 621) Pitamo se, ako je to istina, znači li to da katolici mogu biti, u političkome smislu, liberali, a da se pritom ne odreknu vjerskoga identiteta? Cilj nam je pružiti odgovor na potonje pitanje. Pritom je važno razgraničiti nekoliko stvari. Naš prikaz odnosa politike i religije temeljimo ponajprije na političkome liberalizmu Johna Rawlsa i katoličkome socijalnom nauku, s posebnim naglaskom na njegova dva stožerna načela: solidarnost i supsidijarnost. Nije nam cilj prikazati opus Johna Rawlsa niti povijesnu genezu i sve teme katoličkoga socijalnog nauka. Također, bavimo se odnosom politike i religije isključivo u zapadnoeuropskim liberalnim demokracijama. Zanima nas katolicizam kao svjetonazorsko stajalište koje je konstituirano i kultivirano katoličkim socijalnim naukom. Takvo stajalište uzimamo cjelovito i referentno pri čemu nas ne zanima u kojoj mjeri vjernici primjenjuju katolička socijalna načela u svojem teologalnom životu. Pojmove poput demokratskoga društva, demokracije, liberalne demokracije i političke zajednice koristimo kao sinonime. S druge strane, područje civilnoga društva, odnosno vjerskoga života, jasno ćemo naznačiti i razdvojiti od prvoga, kao što to čini i Rawls. U skladu s time, terminom *metapolitički* opisat ćemo Rawlsovo shvaćanje politike kao zasebnoga ontološkog područja, sa svojim područjem, svojstvima i načinima djelovanja u odnosu na druge suvremene teorije društvene pravednosti i današnje shvaćanje političkoga bitka. Katoličko stajalište, definirano katoličkim socijalnim naukom, označavat ćemo oznakom α_1 . Političko stajalište Johna Rawlsa, koje može služiti kao politički oblik participacije u demokratskome društvu, označavat ćemo oznakom β_1 .

Katoličko stajalište α_1
Političko stajalište β_1

² Isto se može ustvrditi i po pitanju hrvatskoga društva, iako je pad broja vjernika primjetan, kako sugerira usporedba popisa stanovništva iz 2011. i 2021. godine. Prema popisu stanovništva iz 2021. prema vjerskoj pripadnosti katolika je 78,97 %, pravoslavaca 3,32 %, muslimana 1,32 %. Osoba koje nisu vjernici ima 4,71 %, dok se 1,72 % osoba nije željelo izjasniti o pitanju svoje vjeroispovijesti. (DZS 2021)

U jednom od njegovih rijetkih intervjuâ, Rawls katolicizam shvaća kao vjersko stajalište povezano s dugom tradicijom mišljenja, koje uključuje korištenje teoretskoga i praktičnog uma. (Rawls 2009: 267; 2001a: 14; 191; 2001b: 616 – 622; Mandle, et al. 2015: 87) Katolički socijalni nauk može pridonijeti liberalnome političkom stajalištu, očvrnuti ga, što se posebno može vidjeti u istinskoj normativnoj predanosti načelu slobode vjeroispovijesti. Zato se Rawls u svojim djelima poziva na Drugi vatikanski koncil i njegove dokumente kao što je *Deklaracija o vjerskoj slobodi* (*Dignitatis humanae*) iz 1965. godine. Saborski dokumenti uvijek su bili plod dugotrajnih rasprava. (Horn 2015: 9–10) John Courtney Murray, isusovački teolog, poznat kao najutjecajniji suradnik na *Deklaraciji* opisuje političke implikacije Vatikanskoga koncila, koje su rezultirale prihvaćanjem slobode vjeroispovijesti na moralnim, teološkim, ali i političkim temeljima. (Rawls 2000: XLVIII–XLIX; 157–158; Mandle et al. 2015: 88) *Deklaracija* je izrazila svoju predanost načelu slobode vjeroispovijesti kako je ono danas definirano u zapadnoeuropskim ustavima. Etička doktrina o vjerskoj slobodi počiva na dostojanstvu ljudske osobe, političkoj doktrini o nemiješanju državne vlasti u pitanja vjere i teološkoj doktrini o slobodi Crkve u njezinim odnosima prema društvenom i političkom svijetu. Svi imaju pravo na slobodu vjeroispovijesti pod istim uvjetima. (Rawls 2004: 32b15) Ideje koje je Murray predstavio 1950-ih, kao što su vladavina prava, privatna i javna sfera i dr., anticipirale su ono što će Rawls nazvati *političkim liberalizmom*. (Mandle et al. 2015: 88) Zato katolički stavovi o općemu dobru i solidarnosti mogu zadobiti oblik političkog rasuđivanja, kao što ideja *pravednosti kao pravičnosti* (*justice as fairness*) iz Rawlsova djela *Teorija pravednosti*, može biti donekle kompatibilna s katoličkom *preferencijalnom skrbi za siromašne*. Može li onda osoba koja živi prema premisama koje sadrži α_1 prihvatiti političko stajalište β_1 ? Mogu li katolici, u strogo političkome smislu, biti liberalni? Prikaz prvih akademskih, teoloških teza iz Rawlsova diplomskog rada bit će naš prvi korak u pružanju odgovora na postavljeno pitanje. Diplomski je rad pisan u kontekstu neortodoksne protestantske teologije koja za predmet ima etičku evaluaciju ljudskih stavova i motiva. (Rawls 2009: 24–101; 197) Teze iznesene u njemu poslužit ćemo kako bismo poduprli naš glavni cilj, a to je dokazati glavnu premisu ω_1 koja glasi: Osoba koja živi prema premisama koje sadrži α_1 može prihvatiti za teorijski okvir donošenja političkih odlukâ stajalište β_1 .

1. Povijesno izvorište liberalizma i njegovo fundamentalno pitanje

Prema Rawlsu, povijesno izvorište liberalizma vjerski su ratovi katolika i protestanata u 16. i 17. stoljeću. Iako je sukobe obilježilo odsustvo zajedničkoga temelja za politički konsenzus, oni su otvorili prostor za načelo slobode savjesti i tolerancije. (Rawls 2000: XXI; 2000d: 7; 2001a: 1; 2008: 11) Netolerancija je u vjerskim ratovima bila prihvaćena kao uvjet društvenoga napretka i stabilnosti, a tek je slabljenje takvoga vjerovanja pomoglo raščistiti put liberalnim institucijama. (Rawls 2000: XXI; XXXIX) U vrijeme sukoba načelo tolerancije poštivalo se kao *modus vivendi*, što bi značilo da svaka od strana koja ostvari premoć odmah nameće vlastitu vjersku doktrinu kao jedino dopuštenu vjeru. Ustav bi se poštivao kao sporazum radi očuvanja građanskoga mira, a politička pitanja društveno bi se raspravljala u kategorijama političkih ideja i vrijednosti koje ne potiču vjerski sukob. Uloga javnopolitičkog foruma bila je ublažiti društvene podjele, ali ne i ostvariti stabilnost iz pravih, moralnih, razloga. Nije postojala čvrsta privrženost moralnim i političkim idealima i vrijednostima demokratskoga društva. Takva je privrženost bila uvjetna. Građanska privrženost ustavnim načelima bila je ograničena te nitko nije bio spreman prihvatiti slabljenje utjecaja vlastite vjerske doktrine. Vjerska tolerancija, kao *modus vivendi*, u vjerskim sukobima kasnije postaje moralno načelo koje prihvaćaju civilizirani narodi i njihove religije. Sličan povijesni razvoj vrijedi i za ukidanje ropstva, vladavinu prava i jamstvo ljudskih prava. Oni su postali načela i ideali liberalizma. (Rawls 2004: 131; 171–172; Kohler 2011: 162 i dalje) Model tolerancije kao *modus vivendi*, inicijalno oblikovan u sukobu između katolika i protestanata, bio je nedovoljan za suvremena liberalno-demokratska društva koja teže ostvariti stabilnost iz pravih razloga. (Mandle et al. 2015: 88) Ideja je bila produbiti konsenzus oko slobode savjesti na cijeli politički prostor. Sloboda savjesti, koja je prihvaćena kao kompromis nakon vjerskih sukoba katolika i protestanata, nije zahtijevala da se ljudi odreknu *istinske vjere*, nego da odustanu od progona *nevjernika*. Tijekom vremena tolerancija je postala općeprihvaćena i unutar vjerskih doktrina kao načelo slobode vjeroispovijesti. Istinska vjera zatim se morala slobodno prihvatiti, a država nije smjela biti zadužena za spašavanje duša. (Matan 2008: 98) Rawlsova politička koncepcija proširuje i dovršava misaoni pokret koji je započeo prije tri stoljeća postupnim prihvaćanjem načela tolerancije, nekonfesionalne države i jednake slobode savjesti. Primijeniti načela tolerancije na samu filozofiju znači građanima prepustiti da sami riješe pitanja vjere, filozofije i morala u skladu sa svojim svjetonazorskim gledištima. (Rawls 2000: 137) Prema Rawlsu,

politička je filozofija dio općega obrazovanja građana, koja čini sastavni dio javnopolitičke kulture i igra praktičnu ulogu u rješavanju političkih sukoba. Njezin cilj jest, ako ne postoji filozofska i moralna osnova za rješavanje otvorenih pitanja, umanjiti politička razilaženja u cilju brige za građansku suradnju i poštovanje. Njezin je cilj i uskladiti suprotstavljene tvrdnje o slobodi i jednakosti pomoću javnog (političkog) opravdanja. Druga uloga političke filozofije je *usmjeravanje (orientation)*, pomoću razuma i refleksije prema konceptualnomu prostoru i političkim načelima pomoću kojih je moguće identificirati racionalne i razložne ciljeve čime se pokazuje njihova koherentnost unutar pravednoga društva. (Rawls 2001a: 2–3) Treća uloga političke filozofije jest *pomirenje (reconciliation)* koje zapravo smiruje našu frustraciju i bijes prema društvu. Moramo afirmirati svoj društveni svijet, a ne ostati rezignirani. Demokratsko društvo nije *zajednica (community)* niti *udruženje (association)*, u koju dobrovoljno ulazimo. *Vanjska granica* naše slobode nastupa kada kao građani uspijemo formulirati načela za uređenje političkih institucija. U ideji pomirenja, politička filozofija ne smije postati obrana nepravednoga društva ili nedostojnoga *statusa quo* (ideologija). (Rawls 2001a: 3–4; 4b4) Četvrta je uloga političke filozofije varijacija prethodne, ona je *realistična utopija (realistic utopia)* kada ispituje granice praktičnih političkih mogućnosti. Naša nada u budućnost počiva u uvjerenju o mogućnosti pravednoga demokratskog režima. Kako uočiti granice izvedivog kada granice mogućeg nisu zadane postojećim granicama? (Rawls 2001a: 4–5) Te granice Rawls nastoji definirati *metapolitičkim* pristupom koji je motiviran svojevrsnim i trajnim svjetonazorskim neslaganjem unutar demokratskoga društva. Važno je apstrahirati od povijesnih obilježja društvenog svijeta i idealizacijom osigurati jasan i nezapriječen pogled na temeljno pitanje o stabilnosti demokratskoga društva. (Rawls 2001a: 8) *Fundamentalno pitanje (fundamental question)* političkog liberalizma na koje Rawls nastoji odgovoriti odnosi se na ostvarenje vrline pravednosti³, tj. na mogućnost pravednoga demokratskog poretka. Temeljno pitanje metapolitičkog karaktera, u nekoliko svojih varijacija, glasi:⁴ „Kako je moguće da tijekom vremena postoji pravedno i stabilno društvo slobodnih i jednakih građana koji ostaju duboko podijeljeni razložnim vjerskim, filozofskim i moralnim doktrinama? Koja je najprikladnija koncepcija pravednosti za specificiranje pravičnih uvjeta društvene kooperacije između građana shvaćenih kao slobodnih i jednakih? Koje su osnove tolerancije razumljene na

³ U *Teoriji pravednosti* Rawls vrlinu pravednosti uzima kao *glavnu vrlinu društvenih institucija (justice is the first virtue of social institutions)*, kao što je istina vrlina za sustav mišljenja. (Rawls 1999: 3) Naglašava kako njegova politička teorija ne može obuhvatiti sve slučajeve *ispravnog* i *pogrešnog* u političkome smislu pa je zato uvijek možemo (i trebamo) nadopuniti drugim vrlinama.

⁴ Rawls u svojim djelima navodi nekoliko varijacija fundamentalnoga pitanja zadržavajući pritom njegovu istu supstancijalnu namjeru. Nama je posebno zanimljiva zadnja formulacija koju navodimo, a koju iznosi u svojem zadnjem velikom djelu *Pravo naroda i Preispitivanje ideje javnog uma*. (Rawls 2004: 203)

opći način, imali se u vidu činjenica razložnog pluralizma kao neizbježan rezultat moći ljudskog uma na djelu unutar trajnih slobodnih institucija? Kako je moguće da tijekom vremena postoji pravedno i stabilno društvo slobodnih i jednakih građana koji ipak ostaju duboko podijeljeni razložnim vjerskim, filozofskim i moralnim doktrinama? Kako je moguće da oni koji potvrđuju danu obuhvatnu doktrinu, vjersku ili nevjersku, a osobito doktrine koje se temelje na vjerskom autoritetu, poput crkve ili Biblije, također zastupaju razložnu političku koncepciju pravednosti koja podržava ustavno demokratsko društvo?” (Rawls 2004: 3; 43; 203) Temeljno pitanje skreće pažnju na sukobe i podjele u društvu oko religijskih vrijednosti i stavova koji kod građana imaju svjetonazorski prioritet. Politički liberalizam u dva koraka odgovara na temeljno pitanje: političkim načelima koja određuju uvjete građanske suradnje te određuju kad su društvene institucije pravedne. Drugi korak razmatra način na koji dobro uređeno demokratsko društvo može uspostaviti i sačuvati jedinstvo i stabilnost pod pretpostavkom svjetonazorskoga pluralizma. (Rawls 2000: 119–120; 120; 123; 120b1)

2. Teološko-etički početak

Na početku ne možemo zaobići Rawlsov akademski i teološki početak koji je zanimljiv i začudan⁵, počevši od članstva u američkoj Episkopalnoj Crkvi (Gališanka 2019: 17) do ratnog iskustva tijekom Drugoga svjetskog rata i strahotâ holokausta koji su ga ponukali na preispitivanje osobne vjere.⁶ Rawlsov diplomski rad⁷ teološko-etičkoga sadržaja obranjen je na Odsjeku za filozofiju Sveučilišta Princeton 1942. godine pod naslovom *Kratki uvod u značenje grijeha i vjere: Interpretacija utemeljena na pojmu zajednice (Brief Inquiry into Sin & Faith: An Interpretation Based on the Concept of Community)*. Diplomski rad po kvaliteti i opsegu (150 stranica) nije tipičan primjer diplomskoga rada te je izraz kreativnosti i kritičkoga duha ranog Rawlsa. (Gregory 2007: 184) Već je sama činjenica njegova teološkog akademskog početka dovoljan motiv za njegov kratak prikaz. Vjerujemo da izvorni teološki smisao svojih političkih vizija Rawls zadržava i kasnije. (Gališanka 2019: 19) Zašto je diplomski rad objavljen?⁸ Prvo, diplomski rad ostvaruje svoju vrijednost na temelju autorova kasnijega rada i postignuća. Drugo, sama tema diplomskoga rada budi interes kod čitatelja koji već poznaje Rawlsov kasniji rad. (Weithman 2009) Treće, vjerujemo da su teološko-etički koncepti bili poticaj za Rawlsov daljnji rad. Potonji razlog provokativan je za one kojima sadržaj rada nema nikakav kasniji značaj. U radu pronalazimo poznate ideje kasnijega razdoblja kao što je *ideja prirodne lutrije (natural lottery)*, *ideja odbacivanja zasluga (theory of desert)* i *odvojenosti osobâ (separateness of persons)*.⁹ Poimanje grijeha i vjere istodobno je moralno i teološko, čime se nazire kasniji moralni vidik *Teorije*, prema kojemu je moral određen međuljudskim

⁵ Rawls svoje misaono putovanje započinje kao teolog. (Gališanka 2019: 4) Njegov početni narativ pruža osnovu za drukčije shvaćanje onoga što je Rawls kasnije pisao i onog što je uzimao za pretpostavku(e) svoje političke teorije.

⁶ Ovdje mislimo na njegov esej *O mojoj religiji (On My Religion)*. Esaj predstavlja autobiografski prikaz preispitivanja vlastite religijske pripadnosti koji rezultira odbacivanjem pojedinih kršćanskih doktrina. Je li Rawls tim esejom htio dokazati svoj egzistencijalni okret prema ateizmu? To pitanje nije dio naše teme niti je primjereno, u kontekstu našega interdisciplinarnog polazišta o odnosu liberalizma i katolicizma, odgovarati na njega.

⁷ Diplomski rad, zajedno s esejom *O mojoj religiji (On My Religion)*, za objavu su uredili Joshua Cohen i Thomas Nagel: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With "On My Religion"*, koji je Eric Gregory inicijalno izlučio iz arhivskoga materijala Sveučilišta Princeton. Brojevi u zagradama odnose se na navedeno Nagelovo izdanje, ukoliko nije drukčije naznačeno.

⁸ Ovo pitanje ne možemo ovdje detaljnije razraditi. Iz recentne literature zaključujemo kako na ovu temu vlada divergencija mišljenja o tome kako objavljivanje rada (ne)poboljšava razumijevanje *kasnoga* Rawlsa. Mi zauzimamo stav po kojemu postoji određena anticipacija Rawlsovih teza i konceptata političkog liberalizma. (Weithman 2016: 3)

⁹ Rawls se oslanjao na stajališta *personalizma*, koji se javlja u kršćanstvu 1930-ih. Njegova polazna tvrdnja je o Bogu kao osobi, entitetu koji osobine ima izražene u djelovanju. Ideja je kasnije politički proširena na tvrdnju o ljudskim bićima kao osobama koje su stvorene na Božju sliku (*Imago Dei*). Prema tome, ljudska bića zaslužuju poštovanje iz aspekta njihove osobnosti jer su one slika Boga i sposobne su uspostaviti odnos s Bogom i drugim bićima. (Gališanka 2019: 28–29)

odnosima, a ne težnjom prema najvišem dobru. Glavne premise diplomskog rada jesu: (1) zauzimanje etičkoga stava koji uvažava osobu i zajednicu unutar koje ona živi te (2) tvrdnja da je krajnji cilj takve etičke vizije *otkupljena* zajednica iz koje nitko nije isključen. (MacKenzie Bok 2017: 158) Ovdje nema govora o liberalnome uvjerenju, već razmatranje teološko-etičkih koncepata možemo pratiti u okviru kontinuiranoga moralnog projekta. (MacKenzie Bok 2017: 155; Cohen & Nagel 2009: 6–7; Weithman 2009) Rawls iznosi stajališta o otajstvu utjelovljenja (111); Kristovoj muci i smrti (241); nužnosti vjere za spasenje (214); općinstvu svetih (245–246); uskrsnuću tijela (139) i životu vječnom (252). Istodobno, Rawls je usmjeren na promatranje osoba ugrađenih u zajednicu međusobnog prihvaćanja. (MacKenzie Bok 2017: 155) Središnju vrijednost u radu zauzima upravo pojam *zajednice* (*community*). Izlaganje te vrijednosti i drugih vrijednosti s njome povezanih izražava i njegova kasnija stajališta. (Weithman 2009) Svaka teologija i filozofija istražuje ljudsko iskustvo pomoću određenih temeljnih pretpostavki.¹⁰ Cilj je analizirati ljudsko iskustvo pomoću jednostavnih pretpostavki i pomoću njih ostvariti rezultat koji nije prvotno očigledan, a koji će imati implikacije na teologiju, etiku i političku teoriju. (110) Predgovor diplomskoga rada definira ciljeve: (1) Cilj nije rješavanje pojedinačnoga teološkog problema, već kritika određene sheme mišljenja, *naturalizma*. (Weithman 2016: 4-6) Naturalizam polazi od *prirodnih* odnosa, dok je duhovni život sveden na razinu želje i afiniteta. Pogreška ne leži u prihvaćanju prirode, već u proširenju prirodnih odnosa na sve odnose u kozmosu (*the error lies, not in accepting nature, but in extending natural relations to include all of those in the cosmos*, 121). Naturalizam neizbježno vodi u individualizam i ne može objasniti ljudsku osobnost i zajednicu. Budući da takav način razmišljanja prevladava u zapadnoj misli još od Platona i Augustina, Rawls predlaže revoluciju odbacivanjem tradicionalne linije mišljenja. (107) Razlikovanjem *prirodnih* i *osobnih* odnosa, Rawls daje novi konceptualni okvir za tumačenje grijeha i vjere. (2) Drugi je cilj rekonstrukcija teologije uporabom pojmova osobnosti i zajednice. Naturalistički koncepti pomutili su naše misli i zato nam je cilj razmotriti specifično kršćanski problem i pokušati odgovoriti na njega u ispravnim kategorijama. (108)

2.1. Čovjek i njegovo bitno određenje

Čovjek je *društveno biće* (*communal being*) duhovnoga reda povezano s Bogom (121). Eksplicitno naglašena teza diplomskoga rada glasi: *ako nismo u zajednici, ne posjedujemo*

¹⁰ Kasniji Rawlsovi argumenti za stabilnost ovise o psihološkim pretpostavkama. Jedna od njih jest, primjerice, da akvizitivnost ima svoje podrijetlo u želji za statusom. Ova pretpostavka ima svoj filozofski i politički značaj u *Teoriji pravednosti*. (Weithman 2010: 15)

osobnost. (192–193; Merrihew Adams 2009: 66; MacKenzie Bok 2017: 158) Obilježja su zajednice: obveze, dužnosti i povjerenje, a ne strah i sumnja. Nju karakteriziraju *otvorenost*, komunikacija, međusobno otkrivanje osjećaja i misli. (229; 250; 153–155; Merrihew Adams 2009: 67) Zajednica se ne temelji na ljudskim zaslugama. (229; 241; 249) Čovjekova sličnost s Bogom sastoji se u toj bitnoj ljudskoj odrednici, sposobnosti za zajednicu jer je i sâm Bog – zajednica. Bog je savršena zajednica (*perfect community within Himself, being three persons in one as the doctrine of the Trinity states*). (193; Waldron 2010: 2) Zato se kršćanski moral nalazi u zajednici, a čovjeka se shvaća kao moralno biće jer je društveno biće (*Christian morality is morality in community, whether it be the earthly community or the heavenly community. Man is a moral being because he is a communal being*). (122; Waldron 2010: 2) Osobe su zasebne individue (111–112), ali vrijednosti zajednice i osobnosti nisu suprotstavljene. Istinska zajednica, ostvarena u vjeri, ne rastvara osobu (*True community, meaning one integrated in faith under God, does not dissolve the person, but sustains him*). Ljudsko zajedništvo u kojemu ostvarujemo svoju narav ne uništava odjelitost pojedinačnih osoba, već se temelji na potvrđivanju njihove posebnosti. (127; Merrihew Adams, 2009: 69; Cohen & Nagel 2009: 11–12) Rawlsovo uvažavanje individualnosti i zajednice čini ga komunitaristom i liberalom. (Merrihew Adams 2009: 71; Waldron 2010: 1) Moralna važnost odjelitosti osobâ u zajednici Rawlsova je tema anticipirana u moralnoj i teološkoj koncepciji zajednice i prikazu jednakoga poštovanja prema svim osobama kao odjelitim pojedincima. (Cohen & Nagel 2009: 11–12) Međuljudski odnosi prikazani su konceptom kršćanske ljubavi koji se temelji na kršćanskome iskustvu. (166; 250 i dalje; Gregory 2007: 194) Iskustvo je usmjereno prema drugoj osobi i upotpunjuje je bez egoizma ili interesa za postizanjem bilo kakve superiornosti. (Merrihew Adams 2009: 66–67) Odnos ja – ti u zajednici nije obilježen odnosom osobe prema objektu već ga karakterizira prepoznavanje jedinstvenoga drugog *ja* kao osobe s moćima i osobnošću koja se mogu usporediti s vlastitima, što mijenja cjelokupnu atmosferu odnosa. (115; 186) Ovi su odnosi, za razliku od prirodnih, naturalističkih i objektivno usmjerenih, obostrano aktivni (*active on both sides*). Odvijaju se na temelju međusobnog samootkrivanja¹¹ (*mutual self-revelation*). (115; 117–118; Cohen & Nagel 2009: 9) Oni su *jedinstveni* (*unique*) po tome što partneri u tom odnosu nisu jednostavno *zamjenjivi* (*readily exchangeable*) (117) te u takvom odnosu dobrovoljno sudjeluju. (Gališanka 2019: 33) Tako osobne odnose ne možemo opisati jednostavno u holističkim terminima. (Merrihew Adams

¹¹ Možda pojam *samootkrivanja* nije dovoljno razvijen u radu. Pojam implicira dinamiku samootkrivanja i odgovornosti što čini osebujan karakter osobnih odnosa, u kojima nijedna od osoba nije pasivna već jedinstvena i u kojima se one uključuju u ono što se naziva *djelatnošću* (*activity*) zajedništva. (180; Weithman 2016: 18)

2009: 70) Održavanje osobnih odnosa ne ovisi o strahu od moguće kazne ili prokletstva, već o našoj sposobnosti održavanja motivâ koje smo stekli *obraćenjem* (*conversion*). Osobe u zajednici održavaju osobne odnose u snažnome smislu *slobode*. (Weithman 2009) Međuljudski odnosi održavaju se dugoročno i sveobuhvatno¹² jer svi smo Božja stvorenja i povezani s Njim, a tako i međusobno. (116) Tako uviđamo da voljeti Boga znači voljeti druge (116) i kako nam je potrebna Božja pomoć za očuvanje univerzalne ljudske zajednice ljubavi. Zajednicu održavamo slobodno u punoj i savršenoj spontanosti (*in its full and perfect spontaneity*) (177) čime se naglasak stavlja na usvajanje ispravnoga *stava* prema drugim osobama, a ne na vršenje pravednih djela. (MacKenzie Bok 2017: 159) Također, do vjere ne dolazimo prihvaćajući niz kanonskih prijedlogâ (*God's Word was not primarily the revelation of some eternal truth*), što predstavlja grčku predodžbu vjere (*that is a Greek notion*), već je Božja riječ djelatna (*God's Word is something active*). Ona je otvorenost iz koje izrasta kršćanska ljubav (*the openness out of which grows Christian love*). (243; 247; Weithman 2009) Etička implikacija ovakve antropologije i osobnih odnosa usko je povezana s *načelima pravednosti* i definiranjem pravičnih uvjetâ suradnje među slobodnim i jednakim osobama. Kritika naturalizma sadrži protivljenje *ciljno* usmjerenoj teoriji što nagovještava Rawlsovo kasnije protivljenje teleološkim koncepcijama utilitarizma i perfekcionizma. (Cohen & Nagel 2009: 10–11) Karakter osobnih odnosa jasno je izražen u Evandeljima, kako i Rawls navodi: „Ako dakle prinosiš dar na žrtvenik pa se ondje sjetiš da tvoj brat ima nešto protiv tebe, ostavi dar ondje pred žrtvenikom, idi i najprije se izmiri s bratom, a onda dođi i prinesi dar.” (205; Matej 5,23–24); „Doista, ako vi otpustite ljudima njihove prijestupke, otpustit će i vama Otac vaš nebeski. Ako li vi ne otpustite ljudima, ni Otac vaš neće otpustiti vaših prijestupaka.” (Matej 6,14–15); „I reče svojim učenicima: Nije moguće da ne dođu sablazni, no jao onome po kom dolaze; je li s mlinskim kamenom o vratu strovaljen u more, korisnije mu je nego da sablazni jednoga od ovih malenih. Čuvajte se!” (205; Luka 17,2–3) Istinsko čovjekovo spasenje nalazimo u ispravnoj integraciji u zajednicu jer ona obnavlja i dovršava čovjekovu narav. (122) U tome kontekstu Rawls zaključuje: (a) čovjekova je narav osobno i društveno utemeljena na Božjoj slici (*imago Dei*); (b) u zajednici je ukorijenjena njegova moralnost, njegovo moralno biće i (c) čovjek se ne može izmaknuti od svoje prirode, a njegovo se spasenje sastoji u ispunjenju njegove naravi ponovnim uključivanjem u zajednicu. (122) Grijeh je pritom razaranje zajednice, a grešnik je izoliran od Boga. Grijeh predstavlja zatvorenost i samoću, a vjera

¹² U *Teoriji pravednosti* Rawls prikazuje *izvorni položaj* koji nam omogućuje da vidimo društveni svijet i naše mjesto u njemu *sub specie aeternitatis*. (Rawls 1999: 514) Ovakvo i srodno razmišljanje izražava težnju za sveobuhvatnim pogledom na svijet, što pak čini element religioznoga temperamenta. (Cohen & Nagel 2009: 5)

otvorenost, obnovu i zajedništvo. Povratak u zajednicu je obraćenje (*conversion*) koje je izravna ili neizravna posljedica Božjega izbora. Apostol Pavao od Boga je izabran i primljen u zajednicu. Pavao je nastojao proširiti *radosnu vijest* svima koji su izgubljeni životom izvan zajednice. (124–125) Dakle, umjesto individualnoga spasenja mi se krećemo prema zajedničkome cilju univerzalnoga spasenja za sve ljude. Iako spasenje u konačnici ovisi o Bogu, ljudi mogu ubrzati obnovu zajednice. (244–245; MacKenzie Bok 2017: 159) Moramo naglasiti kako diplomski rad pritom ne nudi mnogo detalja o samoj strukturi zajedništva. (206–213; Cohen & Nagel 2009: 13)

2.2. Zajednica i njezina etička implikacija

Zajednica (*community*) postoji u svijetu (*something in the world which we designate by the term 'community'*) (111) i ona je cilj koji Rawls najviše cijeni. (Merrihew Adams 2009: 24) Teško je zajednicu pojmovno definirati jer ona nije skup pojedinaca (*We are not in the habit of calling forests a community of trees*). (111–112) Ona uključuje koncept osobnosti bez kojega ne postoji, a upravo taj koncept nju i osobe čini jedinstvenima (*that is, separate and distinct units*, 111–112).¹³ Naveli smo kako diplomski rad možemo smatrati nekom varijantom komunitarističkoga pristupa u odnosu na liberalizam. Međutim, ističemo odsustvo bilo kakve tvrdnje u radu o tome kako ideale individualne autonomije stavljamo pod sumnju pod krinkom poštivanja institucionalnog autoriteta zajednice ili tradicije. (Merrihew Adams 2009: 68 i dalje) Zajednica je dobro prema kojemu čovjek teži, ona je njegov cilj. (112; Weithman 2009) Zajednica nije *dobro* povezano s vrednovanjem nekog objekta prirodne želje, nego najviše *dobro*. Rawls se protivi izrazu *dobar život* (*good life*). Dobar se život ne sastoji u traženju bilo kojeg cilja, već je stvar osobnih odnosa. Rawlsov motivacijski ideal sudjelovanja u zajednici idealizira cilj koji je u svojoj biti samoreferentan. U zajednici je ostvarenje naše prirode i naše spasenje. (161; 219; Merrihew Adams 2009: 34; 62) Etika nas uvodi u narav zajednice i osobnosti (*Ethics should be an inquiry into the nature of community and personality*). (113) Čovjekov je moralni problem društvene (*communal*) naravi. Kako živjeti sa samim sobom i drugima? Teološki koncepti su društvene naravi pa su etička i teološka pozicija slične jer obje uključuju osnivanje zajednice. *Ispravna kršćanska etika* (*a proper ethics*) prema ljudima i Bogu mora poštivati razliku između ljudi i stvari jer bi u suprotnome učinila kategoričku pogrešku i tretirala druge kao objekte. (111–113; 114; 116; MacKenzie Bok 2017: 158; Cohen & Nagel

¹³ Osim inzistiranja na jednakosti, Rawlsova koncepcija osobe zahtijeva i participativnu viziju. Drugu osobu moguće je upoznati samo ako se ta osoba odluči otkriti: „Svaka spoznaja drugih osoba jest spoznaja koju su nam one dale” (*All knowledge of other persons is knowledge given to us by them*). (224; Gališanka 2019: 33)

2009: 10) Etika predstavlja odnos osobe prema drugoj osobi i konačno prema Bogu (*is the relating of person to person and finally to God*, 114).

2.2.1. Egotizam

Međuljudski odnosi mogu biti primjereni samo ukoliko ne postoji *egotizam (egotism)*¹⁴ i isključivost. (196–197) Budući da smo stvoreni za život u zajednici, mi živimo kao ljudi onda kad živimo u primjerenim odnosima s ljudima i Bogom. (112; 121) Moralnost odnosa temelji se na argumentu o uvažavanju osoba, tj. na određenome načinu ponašanja, suosjećanju. Takav moral proširuje etičke motive koji već postoje u ljudskoj prirodi, u njezinoj prirodnoj sposobnosti da druge shvatimo kao osobe te se tako prema njima i odnosimo. Ako je zajednička ljudska priroda izvor morala, onda svaki projekt etičke teorije ima za cilj uključenje svih ljudskih bića. (MacKenzie Bok: 2017, 157; 171) Rawlsovo kršćansko etičko stajalište protivi se gledištu *prirodne etike (natural ethics)*. Od Augustina nadalje kršćanska je etika iskrivljena *naturalizmom*, u kojem se etička načela temelje na usmjerenosti osobe prema nekom objektivnom *dobru* kojemu se teži. (114; 120; Weithman 2009; Cohen & Nagel 2009: 9) Naturalističkoj je etici suprotstavljena etika osobnih odnosa, zajednička etika (*communal ethics*). (Merrihew Adams 2009: 34) Naturalistički mislioci potpuno su propustili duhovni i osobni element koji čini samu bit svemira. (120). Rawls ne tvrdi kako su naturalistički filozofi i teolozi ponudili pogrešne argumente za naturalizam, već nisu uvidjeli osobni element ljudske motivacije. (120; 250) Rawlsova jasna implikacija je kako ti mislioci nikad nisu ozbiljno razmišljali o alternativama naturalizmu. (Weithman 2016: 14) Iako Rawls piše iz kršćanske perspektive, on kršćansku teologiju sadrži fragmentarno, bez uobličene doktrine o Kristovoj osobi i djelu.¹⁵ (Merrihew Adams 2009: 25; Weithman 2016: 10) Djelovanje u etičkoj sferi posjeduje religiozno značenje jer je Bog suvèrèn zajednice i nijedno se djelovanje ne može odvojiti od odnosa prema Njemu. Naši postupci prema bližnjima ne djeluju isključivo u humanističkome kontekstu, već su zapravo povezani s odnosom prema Bogu. Svaki grijeh pobuna je protiv Njega i Njegovo odbacivanje, a time i odbacivanje odgovarajuće zajednice. (205–206) Grijeh je odbacivanje i negacija zajednice (*repudiation and negation of community*).

¹⁴ U diplomskome radu Rawls naglašava razliku između egoizma i egotizma. (209 i dalje) Na egoizam se gleda kao na vrstu grijeha u kojoj su zajednički odnosi pretvoreni u *prirodne odnose*, primjerice, kad ljude tretiramo kao objekte. Egotizam (*s t*) osnovniji je tip grijeha koji se sastoji od sebeljublja. Zapravo, za egoizam se tvrdilo da je vanjska manifestacija egotizma tako da je potonji zapravo glavni grijeh. (122–123; 193; 202; 203; 209; 211) Dok egoizam ne uspijeva prihvatiti osobne odnose i zadovoljava se prirodnim odnosima, egotizam prihvaća osobne odnose samo kako bi ih iznutra uništio. (Mandle et al. 2015: 777)

¹⁵ Protestantska kultura u tadašnje vrijeme bila je dominantna na mjestima kao što je Sveučilište u Princetonu. Mnogi analitički filozofi Rawlsove generacije došli su do filozofije preko teologije. Rawlsova teza prezentira nekoć vladajuću verziju protestantizma koja kritički brani vrline *zapadnoga* liberalizma. (Gregory 2007: 184)

(114; 128; Cohen & Nagel 2009: 10; Merrihew Adams 2009: 31–32; 71) Teološki argumenti za definiciju grijeha naznačeni su u pojmu egotizma koji znači negaciju i uništenje one duhovne zajednice za koju je čovjek stvoren. Dakle, odbacivanje zajednice odbacivanje je čovjekova cilja i njegova *Stvoritelja*. (193; 204–205; Merrihew Adams 2009: 72) Grijeh deformira našu bitnu prirodu i uništava zajednicu dok vjera ostvaruje našu prirodu integracijom u zajednicu. Naša *otvorenost* Bogu i drugim osobama pobjeđuje *samoću*, posljedicu grijeha. (124; 214; 243–252) Egotizam je *veliki grijeh (the great sin)* (194; 203–204), a grijeh je *odbacivanje i negiranje zajednice (repudiation and negation of community)*. (206) Čovjekovo spasenje nalazi se u *obnovi zajednice (integration into and the reconstruction of community)*. (214) Osoba je spašena od učinaka grijehâ onda kad živi u ispravnim odnosima s drugima bez egotizma. Po Rawlsu, Krist je došao izvršiti *obraćenje* koje nam je potrebno da nadvladamo grijeh. Obraćanje se ostvaruje otkrivanjem Božje ljubavi prema nama. Sve je dar te *odbacujemo* svaku pomisao na (naše) vlastite zasluge (*in the face of His perfect and righteous mercy, he knows that he has no merit*) i time je egotizam prevladan. (239) Obraćena osoba, član zajednice ili osoba koja je došla do vjere može pridonijeti izgradnji Božjega Kraljevstva dovodeći druge u splet osobnih odnosâ ljubavi između svih bića i Boga. (112–113; 243; MacKenzie Bok 2017: 159) Ti su odnosi ispravni samo ako shvatimo da ono što smatramo svojim postignućima zapravo predstavlja nezasluzene darove. (238–239) Egotist je i osoba koja ima karakterističnu želju za superiornošću (*desire for height*). (193) Želja za nadmoćnošću izvor je neumjerenih želja za bogatstvom, prihodom i moći. (Weithman 2009) Rezultat grijehâ, odbacivanja i negacije zajednice jest *samoća*. Ova samoća pojedinca zatvara u sebe, izolira ga od njegovih bližnjih i ostavlja ga napuštenim. (206) Samoća znači smrt osobnosti. *I evo, onaj koji zgriješi, taj će umrijeti*. (Ezekiel 18,4) Zatvorenost jest smrt duha *jer je duh po svojoj biti društven, utemeljen na ideji imago Dei (spirit is in its essence communal)*. (121; 193; 206) Odnosi trojstvene poslušnosti i ljubavi pružaju uzor za svaku zajednicu (126), uzor jednakosti (*perfect obedience and love of the Son for the Father and the Father for the Son gives us the model for any community*).¹⁶ (193; Cohen & Nagel 2009: 11b16) Dakle, imamo politički zaključak o jednakosti: *Imago Dei je zajednička jer... je usmjerena (Imago dei is communal because.....is directed)*. (206–207) Naša se priroda ostvaruje u našoj aktivnosti prema drugima koji isto imaju moć osobnosti: *[s]vaki čovjek nosi sliku Božju, on je odgovorno biće i osobnost s obvezama ([s]ince each man bears the image of God, he is a responsible being, and a personality with*

¹⁶ Politički, Rawls je potvrdio stav o jednakosti o kojem se ne može pregovarati: prema svima se treba postupati jednako jer su svi stvoreni na sliku Božju. (Gališanka 2019: 19) Poštovanje osoba na kraju se transformira u nepovredivost temeljenu na političkoj pravednosti koju ne može nadjačati čak ni dobrobit društva u cjelini.

obligations). (121–122) Slika Božja temelj je obvezâ prema drugima i osigurava temelj čovjekova moralnog bića (*provides the basis of man's moral being*), a budući da smo moralna bića, mi smo zajednica. (122)

2.3. Politička filozofija

Pogrešni su strahovi onih koji u želji za zaštitom ljudske neovisnosti odbacuju nužnu ovisnost osobe o zajednici. Oni ne uočavaju kako prava zajednica ne apsorbira pojedinca, nego da upravo ona omogućuje razvoj njegove osobnosti. (127) Dihotomija između pojedinca i društva ne postoji, već samo grijeh koji može priječiti život zajednice (*dichotomy between the individual and society which recent Western thought has puzzled over is really no dichotomy at all. Where the difficulty arises is how personality and community can be achieved in face of the pervasive sin which exists in the world*). (127; Weithman 2009) Osoba i zajednica egzistencijalno su međuovisni i zato je zadatak političke filozofije razraditi neku shemu društvenoga uređenja koje može obuzdati ljudski grijeh. (127–128) Ako želimo riješiti ovaj kulturološki problem pojedinca i društva, prvo moramo shvatiti da pojedinac nije samo individua, već osoba, a da društvo nije skupina pojedinaca, već zajednica. Jednom kada shvatimo ovu činjenicu, svako rješenje koje zagovara ravnotežu između neovisnosti i apsorpcije postaje lažno jer ne postoji nešto poput neovisne osobnosti bez zajednice, a nadalje, zajednica kao takva ne apsorbira osobnost. Rješenje nije pronalazak sredine između dviju krajnosti, već ispitivanje i otkrivanje toga što su zapravo zajednica i osobnost te uvid da društvene napetosti nisu između tih krajnosti, nego između različitih vrstâ grijehâ koji žele uništiti zajednicu. (128) Rawlsov zadatak nije razraditi etiku međuljudskih odnosa s kojom se možemo podčiniti različitim društvenim uređenjima. On tvrdi kako pitanja kojima se bavi prethode pitanjima političke filozofije te da je zbog toga probleme političke filozofije lakše riješiti. (Weithman 2009) Na ovaj zaključak upućuje Rawlsova šutnja o uvjetima pod kojima bi članovi zajednice surađivali i njih ne treba odrediti ili javno objaviti, već svatko, svojim obraćenjem, jednostavno zna svoje pune zajedničke obveze prema ljudima, kao i prema Bogu (*Since the conversion experience has brought the sinner into the family life of God, it follows that he now leads his life in right relations to others. He knows his full communal obligations to men as well as to God*). (248–249; Weithman 2009) Obraćanjem svih, obvezivanjem na to da svakoga tretiramo kao osobu, politička bi društva bila jedinstvene i skladne zajednice. Zanimljivo je kako u diplomskome radu ideje pravednosti izražene u teorijama društvenoga ugovora Hobbesa i Lockeja pružaju krivo rješenje. Zajednica nije društvo koje nalazimo u teoriji društvenoga ugovora (126–127) jer se ona ne može temeljiti na egoizmu. (187) Društveni ugovor shema je

uzajamne koristi koju zajednica koristi samo kao sredstvo. (229; Merrihew Adams 2009: 58–59) Nadalje, korištenje zajednice u svrhu egoistične prednosti glavni je oblik grijehâ. (189) Ukratko, čovjekove društvene mogućnosti kvare same sebe i ne kvari ih ništa izvanjsko u ovome slučaju. (189) Čovjek je odgovorno biće, društveno biće, koje mora odgovarati svojem Stvoritelju. Ova sposobnost odgovora Božji je dar čovjeku, a ne zakon (*Levijatan*) koji mu je postavljen. Nije potrebno posebno isticati kasniju važnost ideje društvenoga ugovora za Rawlsovu *Teoriju pravednosti*. (Gregory 2007: 194) Time je još više začudan Rawlsov stav u diplomskome radu: Osoba ništa ne donosi društvu iz jednostavnoga razloga što još nije osoba dok se ne nalazi u zajednici (*person does not bring anything to society, for the simple reason that he is nothing until he is in community*). (126) Kad novorođenče dolazi u obitelj, ono joj ništa ne donosi. Njegova prisutnost može ponuditi samo sreću njegovim roditeljima, ali ono svojom voljom ne pridonosi ničemu jer je potpuno ovisno o drugima. (126–127) Tako je teško oblikovati normativni prostor svojstven osobama. Rawls drži kako se moralni osjećaj mora probuditi emocionalnim iskustvom. (184) U moralnome razvoju, roditeljska je ljubav u djetetu zapalila neracionalnu iskru istinskoga poštovanja prema drugim osobama. Moral nema nikakvu vrijednost osim kad nesebična ljubav služi kao nepokolebljivi pokretač. (MacKenzie Bok 2017: 183) Dakle, moralnost se ne bira, već se otkriva. Društvo može pružiti tlo koje njeguje moralni rast jer je sposobnost prepoznavanja drugih osoba ključna za vlastitu osobnost i to zato jer je čovjek potpuno osoba u zajednici međusobnoga priznavanja. (MacKenzie Bok 2017: 167–168) Djetetova prirodna sposobnost suosjećanja mora se proširiti i sistematizirati kako bi postala koherentan *moral (morality)*. Iskreno suosjećanje usmjereno prema drugome temeljni je ljudski impuls konstitutivan za bivanje osobom i shvaćanje drugih kao osoba. Početni skok ljubavi dovodi dijete u moralni svijet, svijet odnosa, gdje se ljudi ne tretiraju kao instrumenti, prepreke ili objekti želje. Moralni je razvoj učenje kako potpunije vidjeti i odgovoriti na ovu relacijsku stvarnost. (MacKenzie Bok 2017: 168; 178) Na kraju, pitamo se, je li nam potrebna ovakva etika međuljudskih osoba kako bi se održalo ljudsko društvo i politička zajednica? (Weithman 2016: 25) Rawls je pružio odgovore za stabilnost koje kasnije koristi kao uvjet mogućnosti stabilnosti društva. Te premise više nemaju snažan teološki sadržaj, ali imaju teološku inspiraciju ili podrijetlo. One nisu eksplicitne niti implicitne već su *pretpostavljene*. Dakle, ovdje se ne radi o promjeni teme ili interesa za ono *političko*, već o promjeni pitanja na koja Rawls odgovara. Kako bi pružio odgovore na politička pitanja, ovdje je prvo *morao* ponuditi odgovore na ona koja im prethode. Diplomski rad skreće našu pozornost na tvrdnje o našoj prirodi koja se ne gubi našim građanskim statusom. (Weithman 2016: 26) Diplomski rad trebao bi služiti kao poticaj i negativno nastrojenim Rawlsovim kritičarima. (Gregory 2007: 201–202)

3. Teorija pravednosti

Iako je naša pažnja usmjerena na Rawlsov politički liberalizam, ne smijemo zaobići njegovu *Teoriju pravednosti* iz 1971. godine, koja predstavlja monumentalno djelo moralne i političke filozofije. Turbulentno razdoblje američke povijesti 50-ih i 60-ih godina prošlog stoljeća rezultiralo je izradom filozofske teorije koja nastoji pomiriti *teoriju individualnih prava* i *socijalnu državu (welfare state)*.¹⁷ Tadašnja dominantna struja u moralnoj i političkoj filozofiji bio je utilitarizam sa svojom jednostavnom i očiglednom idejom. Djelovanje pojedinca i institucija može se moralno vrednovati kao dobro ili loše ako mu je cilj povećati ukupnu sreću pojedinaca, pri čemu se sreća svake osobe računa jednako. Primjerice, sreća industrijskoga radnika i sreća izvršnoga direktora nekog poduzeća uzimala se jednako u obzir. Najvažnije obilježje utilitarizma u odnosu na druge teorije načelna je cjelovitost i sustavnost koja mu omogućuje davanje konkretnoga odgovora na sva moralna, društvena i politička pitanja.¹⁸ (Rawls 1999: XVII-XVIII) Svojom teorijom društvene pravednosti Rawls nastoji ponuditi alternativu utilitarizmu oslanjajući se na tradiciju društvenoga ugovora (Locke, Rousseau, Kant) koju formulira na višoj razini apstrakcije. (Rawls 1999: VIII; XVIII) Ideja teorije društvenog ugovora ovdje ima pozitivnu ulogu za razliku od one u diplomskom radu. Prvotna ideja teorije društvenoga ugovora bila je razlikovanje *prirodnoga* i *umjetnoga* u ljudskome djelovanju; ideja *prirodnoga stanja (state of nature)*, zamišljenoga stanja u ljudskoj povijesti prije pojave društvenih institucija i političkog autoriteta. U prirodnome stanju ljudi su orijentirani na prevladavanje poteškoća i sukoba, što za posljedicu ima stvaranje političkoga autoriteta koji je nadležan za reguliranje njihove slobode u svrhu uspostavljanja mirnoga suživota. Klasična formulacija ove doktrine iznijeta je u spisima Johna Lockeja koji je kasnije izvršio utjecaj na ljude poput Thomasa Jeffersona, koautora *Američke deklaracije o neovisnosti (Declaration of Independence)*. Deklaracija ističe kako je vlast uspostavljena radi osiguranja neotuđivih prava, dok svoje pravedne ovlasti izvodi iz pristanka onih kojima se vlada. Temeljna je ideja ovdje jasna. (Lovett 2011: 8; Wolff 2011: 15–16)

¹⁷ Širi povijesni kontekst nastanka *Teorije* može se pronaći u *John Rawls: His Life and Theory of Justice* (Oxford University Press: Oxford 2007) od Thomasa Poggea u prijevodu Michelle Kosch i Samuela Freemana.

¹⁸ Druga teorija koju Rawls spominje uz utilitarizam jest intuicionizam koji nikad nije polučio jednak uspjeh. Njezina konceptualna snaga jednostavno je izostala. U *Teoriji* je intuicionizmu dano nešto manje prostora. (Vidi: Rawls 1999: 30–37; 279–291) Pozivamo se na revidirano izdanje *Teorije pravednosti* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press) iz godine 1999. Prvo izdanje istoga nakladnika tiskano je i objavljeno 1971. godine.

3.1. Glavne ideje Teorije pravednosti¹⁹

Cilj *Teorije pravednosti* jest razviti teoriju bolju od utilitarizma (i intuicionizma) koja vjerodostojno prikazuje naše moralne intuicije, primjerice intuiciju da je ropstvo iskonski krivo. Kad bi takva institucija ropstva pružila veću ukupnu sreću nekom društvu od ukupne nesreće onih koji imaju takav status, primijetili bismo kako nešto u takvoj tezi intuitivno ne valja. Zato je vrlina pravednosti prva vrlina društvenih institucija i čini temelj osobne nepovredivosti svakoga pojedinca koja ne može biti predmet ekonomske računice i ima prednost pred društvenom dobrobiti. (Rawls 1999: 3–4) Ove intuitivne tvrdnje ne služe kao argument već izražavaju ono što ljudi zaista misle i što drže istinitim. (Lovett 2011: 23) Utilitarizam ne može objasniti takve intuicije i mora postojati druga teorija koja ih može uvjerljivo objasniti i opravdati. U tu svrhu Rawls iznosi nekoliko glavnih ideja. Kao prvu ideju uzima shvaćanje ljudskog društva kao sustava suradnje (*idea of society as a system of cooperation*), koje je njegovo temeljno i najvažnije obilježje.²⁰ Društvo predstavlja samodostatno udruženje osoba koje u svojim odnosima priznaju određena obvezujuća pravila ponašanja. Pravila ponašanja osmišljavaju sustav suradnje u svrhu unaprjeđenja zajedničkoga dobra i koristi onih koji sudjeluju. Unatoč suradničkoj strani takvog ustrojstva društvo je obilježeno sukobom interesa te je izazovno odlučiti koji bi sustav suradnje bio najbolji za sve koji u njoj sudjeluju. Budući da postoji više načina ustroja društvene koordinacije, a različita ustrojstva pogoduju različitim članovima društva u većoj ili manjoj mjeri, potrebna je neka vrsta načela koja će nam pomoći pri takvome odabiru. Načela društvene pravednosti odredila bi način raspodjele prava i dužnosti u društvenim institucijama, kao i raspodjelu društvene koristi i tereta. (Rawls 1999: 4) *Temeljna struktura društva* (*idea of the basic structure of society*) druga je ideja koja određuje način na koji velike društvene institucije dodjeljuju prava i dužnosti te raspodjeljuju dobrobiti koje proizlaze iz društvene suradnje. Ona predstavlja skup društvenih institucija i aktivnosti (npr. državna institucija, zakonski i podzakonski akti, ekonomski sustav, kulturno okruženje itd.) koje imaju sustavan utjecaj na kvalitetu našeg života, ako izuzmemo iz tih utjecaja naš osobni

¹⁹ *Teoriju pravednosti* i njezinu povijesnu genezu možemo pratiti u objavljenim radovima koji joj prethode. Objavljene članke u filozofskim časopisima nalazimo u sabranima djelima pod naslovom *Collected Papers* koja je uredio Samuel Freeman. Recentna literatura u pravilu izdvaja tri članka koja su zadala sadržaj i smjer kasnije objavljena kapitalnog djela, a to su: *Outline of a Decision Procedure for Ethics* (1951); *Two Concepts of Rules* (1955); *Justice as Fairness* (1958). U članku *Two Concepts of Rules* Rawls prezentira utilitarizam kao privlačnu teoriju društvene pravednosti. (20 i dalje) Za radove koji su naznačili svojevrсни prijelaz na *politički liberalizam* ili, kako pojedini autori navode: prijelaz na *kasna* Rawlsa, navodimo sljedeće naslove: *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980); *Social Unity and Primary Goods* (1982) i *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical* (1985).

²⁰ Postoji određena redundancija u našem prikazu Rawlsovih ideja iz *Teorije pravednosti* i onih iz *Političkog liberalizma*. Neke igraju važnu ulogu kasnije pa ćemo ih prikazati kasnije u teoriji političkog liberalizma.

angažman i napor. (Rawls 1999: 6–7) Kakve god učinke temeljna struktura ima na živote ljudi, pojedince ne možemo smatrati odgovornima za njih. (Rawls 1999: 7) Međutim, naš život ne ovisi u potpunosti ovisi o temeljnoj strukturi. Takvi utjecaji leže izvan područja individualnih zasluga i potreba te je zato važno da ona bude pravedna. Ona je *predmet* Rawlsove teorije. Nepravedne institucije (npr. institucija ropstva) osuđuju ljude na znatno gori život nego što zaslužuju. Ova široka ideja uključuje sve ono što zajedno tvori *pozadinske* uvjete ili društveno okruženje unutar kojega pojedinci žive svoje živote najbolje što mogu. Temeljna struktura daje smjer raspravi s utilitarizmom jer utilitarizam nije isključivo teorija o tome kako bi se društvo trebalo organizirati, već sveobuhvatna moralna filozofija. Iz tog razloga, Rawls se bavi utilitarizmom u užemu smislu u kontekstu razvoja *teorije društvene pravednosti* (*theory of social justice*). (Lovett 2011: 17; 26) Dakle, o teoriji društvene pravednosti možemo raspravljati ako društvo shvaćamo kao obostrano koristan sustav suradnje, a njegovu strukturu kao onu koja postavlja glavne uvjete suradnje.²¹ Naš je zadatak iznaći temeljnu strukturu koja bi ostvarila *prvu vrlinu* društvenih institucija, pravednost. (Rawls 1999: 6)

3.1.1. Ideja izvornog položaja i ideja vela neznanja

Koja temeljna struktura društva najbolje uređuje aktivnosti članova društva i raspodjelu koristi i tereta koji nastaju njihovom međusobnom suradnjom? Zamislimo kako svi oni zajedno nastoje odabrati skup prihvatljivih općih načela koja će voditi i uređivati temeljnu strukturu društva. Rawlsova ideja izvornog položaja²² (*original position*) i ideja vela neznanja (*veil of ignorance*) omogućuju odlučivanje o tome u kakvom pravednom društvu želimo živjeti. Čitava *Teorija pravednosti* bavi se detaljnom razradom prve, osnovne, ideje (*main idea*), koja poopćuje, na višoj razini apstrakcije, tradicionalne teorije društvenoga ugovora. (Rawls 1999: 10) Izvorni položaj misaoni je eksperiment, hipotetska situacija, argument koji predstavlja idealizirani model pravične procedure odlučivanja. (Lovett 2011: 76) Mi ne smijemo razmišljati o izvornome položaju kao o ulasku u određeno društvo ili uspostavljanju određenoga oblika vladavine, kao kod teorije društvenoga ugovora, već je temeljna ideja *odabir* društvenih načela za temeljnu strukturu društva koje obavljaju osobe – kako ih Rawls naziva – *stranke* (*parties*). Stranke u izvornome položaju slobodne su i racionalne te se nalaze u početnoj poziciji *jednakosti*. Izvorni položaj teži nekoj vrsti moralne geometrije (deduktivno-geometrijski ideal) sa svom strogošću koju taj izraz asocira. (Lovett 2011: 77) Zadatak je stranaka odabrati

²¹ Temeljna struktura na neki način pruža prednost jednog tipa institucija nad drugima. (Cvijanović 2003: 64)

²² Rawls ovu ideju u suodnosu s idejom vela neznanja naziva još i *sredstvom predstavljanja* (*an expository device*). (Rawls 1999: 19)

društvena načela za procjenu pravednosti društvenih institucija i praksi, tj. za temeljnu strukturu. Želimo li procijeniti je li ropstvo pravedno, trebali bismo se zapitati je li u skladu s načelima koja bi stranke odabrale u izvornome položaju za društvo u kojemu će živjeti. Svrha izvornoga položaja jest zamijeniti *moralne* sudove *razboritim* (*prudential judgments*) prosudbama o tome s čim bi se racionalni i slobodni ljudi složili pri ostvarenju svojih interesa. (Lovett 2011: 77) I *sadržaj* društvenoga ugovora promijenio se i više se ne odnosi na oblik vladavine i ne polazi od *prirodnog stanja*, već se stranke bave odabirom općih načela pravednosti koja će uređivati temeljnu strukturu društva. Važno obilježje izvornoga položaja jest suradnja pod jednakim uvjetima čime se najviše približavamo društvu u kojemu suradnja među pojedincima poprima najizraženije *dobrovoljno* obilježje. (Rawls 1999: 12; Lovett 2011: 28) Kako bismo odredili što uvjete u izvornome položaju čini pravičnima, pozivamo se na intuitivno shvaćanje pravičnih uvjeta pregovaranja. Ideja vela neznanja (*veil of ignorance*) osigurava pravičnu proceduru tako što sva načela oko kojih se složimo budu pravedna. (Rawls 1999: 118) Kako bi sporazum bio pravedan, stranke moraju biti u pravičnom položaju i tretirane jednako kao moralne osobe. (Rawls 1999: 122) (1) Deliberacija o društvenoj pravednosti bit će *pravična* (*fair*) ako stranke ne znaju svoj društveni status, svoje osobno bogatstvo, spol, rasu, religijsku pripadnost i sl. (2) Nadalje, one ne znaju raspodjelu prirodnih talenata i sposobnosti. (3) Također, ne znaju svoju *konceptiju dobra* (*conception of the good*) ili pojedinosti svojega racionalnoga životnoga plana (*particulars of his rational plan of life*), primjerice, afinitete za buduće zanimanje ili profesiju. Pritom se misli i na moralno sumnjive, diskriminirajuće konceptije. (4) Na kraju, stranke ne poznaju posebne okolnosti vlastita društva, kao što je ekonomska ili politička situacija, niti svoju kulturološku i civilizacijsku razinu. (Rawls 1999: 118) Svrha vela neznanja jest da nas prisili na razmišljanje o problemu društvene pravednosti s nepristrane točke gledišta. Budući da veo neznanja od nas skriva konkretne činjenice, možemo zaključiti da sudionici u izvornome položaju imaju svijest o općim činjenicama. To su činjenice o *okolnostima pravde* (*circumstances of justice*), opće činjenice o svijetu u kojem postoji neslaganje i sukob. Budući da naši naponi i projekti zahtijevaju suradnju, svima je od koristi imati metodu koordinacije napora i aktivnosti svake osobe. Istodobno, prirodni resursi ograničeni su za zadovoljenje svih naših želja. Zbog toga potrebno je odlučiti o tome kako koristi i tereti suradnje moraju biti raspodijeljeni. *Okolnosti pravednosti* uključuju i subjektivne činjenice kao što su životni planovi pojedinaca ili suprotstavljene konceptije dobra koje onda dovode do kolizije zahtjeva na dostupne prirodne resurse. (Rawls 1999: 109 i dalje) Zaključujemo kako su okolnosti pravednosti općenite činjenice o prirodi ljudskoga stanja te možemo pretpostaviti da stranke u izvornome položaju imaju znanje o njima. (Rawls 1999:

111) Stranke znaju da je vrijede uvjeti tzv. *umjerene oskudice dobara* (*moderate scarcity*). (Rawls 1999: 81) Stranke u izvornome položaju znaju opće relevantne činjenice (npr. iz područja prirodne znanosti). Iako ne znaju svoje talente, svjesne su da ljudi imaju različite talente od čega društvo ima koristi kad se oni razvijaju i kad se njihova uporaba koordinira. (Rawls 1999: 119; 137) Razlika između znanja i neznanja stranaka nije u ovome slučaju arbitrarna jer je cilj izvesti najbolju moguću teoriju društvene pravednosti. Rawls pretpostavlja kako su stranke u izvornome položaju racionalne i žele najbolje što mogu unaprijediti svoje interese. On uvodi ideju *društvenih primarnih dobara* (*social primary goods*) za koja vjerujemo da ih svaka racionalna osoba želi bez obzira na svoj životni plan. Stranke iza vela neznanja znaju da žele više primarnih dobara nego manje, neovisno o svojoj koncepciji dobra. (Rawls 1999: 123) To je ono što čini *racionalnost stranaka* (*rationality of the parties*); zamišljamo ih *strogo* (*strictly*) racionalnima. Racionalne stranke *obostrano* su *nezainteresirane* (*mutually disinterested*), ne pokreće ih naklonost, ljutnja, zavist ili osveta, već nastoje ostvariti *što veći indeks primarnih dobara* (*highest index of primary social goods*). (Rawls 1999: 125) *Pretpostavka uzajamne nezainteresiranosti racionalnih stranaka* (*assumption of mutually disinterested rationality*) nema veze s ljudskom prirodom već ima metodološke temelje. (Lovett 2011: 84) Ovo podrazumijeva pažljivo isključivanje prikrivenih moralnih razmatranja iz modela, pri čemu teorija ne bi trebala pretpostavljati *snažne prirodne osjećajne veze* (*extensive ties of natural sentiment*), već se njome nastoji pretpostaviti što je manje moguće. (Rawls 1999: 111–112) Iako su stranke uzajamno nezainteresirane, ljudi će se držati dogovora nakon što se veo neznanja podigne i odabrana načela primijene na temeljnu strukturu. Naravno, ne smijemo zanemariti činjenicu da će odabrana načela ili stvoriti vlastitu potporu ili će im nedostajati stabilnosti. (Rawls 1999: 125) Iako pretpostavljamo da stranke nisu ni zavidne ni altruistične, trebamo pretpostaviti da one uzimaju u obzir opće psihološke činjenice o zavisti i altruizmu kojima su ljudska bića sklona. Pretpostavljamo i da stranke u izvornome položaju ne predstavljaju samo sebe, već i *kontinuirane nizove zahtjeva* (*continuing lines of claims*), tj. zahtjeve svih generacija. (Rawls 1999: 111–112) Rawls pruža kraći popis načela, tj. teorija društvenih pravednosti koje konkuriraju za najbolju moguću teoriju. Priznaje da je popis ograničen i nezadovoljavajući, ali bi širi popis stavio prevelik teret na intelektualne moći stranaka u izvornome položaju te bi se najpoželjnija načela mogla propustiti. (Rawls 1999: 106–107) Problem može biti i u tome što ne možemo zamisliti sve moguće teorije društvene pravednosti niti ih prikazati na potpuno zadovoljavajući način. (Lovett 2011: 87) Pod vidikom povijesne snage i uloge koju nosi utilitarizam, u manjoj mjeri i intuicionizam, jasno je kako Rawls ima cilj dokazati kako stranke ne bi odabrale neku verziju utilitarističke teorije društvene

pravednosti. Rawls uvodi i *formalna ograničenja* (*formal constraints*) za prihvatljive teorije društvene pravednosti. Teorija mora imati određenu *formu* kako bi ona uopće bila teorija društvene pravednosti, budući da joj je svrha uređivanje zahtjeva koje osobe imaju prema institucijama i jedne prema drugima, a znamo kako je uloga teorije dodjela osnovnih prava i dužnosti te utvrđivanje raspodjele prednosti ostvarenih društvenom suradnjom u temeljnoj strukturi društva. (Rawls 1999: 113) Iako se čini kako Rawls ovim formalnim ograničenjima anticipira *izbor* u izvornome položaju, ta ograničenja uvelike pojednostavljaju raspravu u vidu skraćivanja popisa neuvjerljivih alternativa i vrsta prijedloga i argumenata koji su prihvatljivi u izvornome položaju. (Lovett 2011: 89) Prvo ograničenje jest da načela moraju biti *opća*, tj. mogu se formulirati bez pozivanja na bilo što bi intuitivno prepoznali kao konačan opis. Ona moraju biti univerzalna u primjeni i odnositi se na sve moralne osobe. Treće ograničenje jest *javnost*, tj. stranke ih biraju za *javnu* teoriju pravednosti odnosno za društvo u kojem svi prihvaćaju i znaju da drugi prihvaćaju načela pravednosti koja upravljaju društvom. Za razliku od prva dva ograničenja, publicitet doista prirodno proizlazi iz našeg razumijevanja posebne uloge koju bi teorija pravednosti trebala imati jer je teško vidjeti kako bi teorija mogla – na zadovoljavajući način – riješiti stvarne političke sporove među građanima od kojih je skrivena. (Lovett 2011: 90) Jedno od bitnih obilježja takve teorije jest da publicitet predstavlja jedno od ključnih mjerila pri izboru između mogućih teorija. Racionalnost stranaka u izvornome položaju zasigurno će zahtijevati da društvo bude tako uređeno. (Rawls 1999: 4 i dalje) Četvrto formalno ograničenje odnosi se na *efikasnost* koje predstavlja mogućnost izvođenja potpunoga i konzistentnoga rangiranja mogućih temeljnih struktura društva od najbolje do najgore. Peto ograničenje jest *konačnost* u smislu nepostojanja višeg standarda kojemu se argumenti u prilog teoriji mogu uputiti. (Rawls 1999: 113-116)

3.1.2. *Pravednost kao pravičnost*

Konačno, postavlja se pitanje koju bi teoriju društvene pravednosti stranke izabrale u izvornome položaju? Jesu li to načela koja bezuvjetno osiguravaju jednake temeljne slobode ili ona koja ih pružaju do mjere uvećanja ukupne sreće? Budući da se stranke nalaze iza vela neznanja, možemo zaključiti kako je ovo problem izbora pod neizvjesnošću. Prema Rawlsu, racionalna strategija odlučivanja u takvim okolnostima jest pravilo *maksimiziranje minimuma* (*maximin rule for choice under uncertainty*). (Rawls 1999: 132) Odabire se opcija čiji je najgori ishod najbolji mogući i tako minimiziramo rizik u uvjetima u kojima nemamo osnove za procjenu vjerojatnosti različitih ishoda; gdje pridajemo malu ili nikakvu vrijednost dobicima iznad najboljega minimalnoga ishoda koji možemo osigurati i kada su neki od mogućih loših

ishoda neprihvatljivo loši. Rawls smatra da izvorni položaj u najvećoj mogućoj mjeri očituje navedena obilježja. (Rawls 1999: 133–134) Stranke bi radije osigurale svoje slobode tako da one ne ovise o nesigurnim i teorijskim procjenama posebnih društvenih okolnosti. Stvarna je prednost u tome da stranke jednom zauvijek odaberu temeljne slobode i time omoguće građanima da javno uvažavaju jedni druge kao ravnopravne. (Rawls 1999: 138–139) Time jasno pokazujemo da ne želimo dopustiti promjenu ravnoteže preferencija u korist ropstva ili ugnjetavanja manjina. (Lovett 2011: 101–102) Argumenti protiv utilitarizma proizlaze iz odabira načela temeljnih sloboda u izvornome položaju. Pretpostavimo da se nađemo u položaju kršćanina u poganskome društvu. Ravnoteža preferencija mogla bi, na utilitarističkim osnovama, opravdavati ugnjetavanje kršćana, što bi za nas predstavljalo katastrofu. Zašto preuzimati ovaj rizik, s obzirom da imamo sigurnost koju nam pružaju osobne slobode kao alternativa? Prema Rawlsu, riskiranje bi pokazalo da pojedinac vlastita vjerska ili moralna uvjerenja ne shvaća ozbiljno. (Rawls 1999: 180) Stranka u izvornome položaju mogla bi prihvatiti ovu opasnost pod pretpostavkom da će završiti u većini. Ako osoba i završi kao poganin u društvu s poganskom većinom, ugrožit će prava svojih potomaka (njihova prava) kada se ravnoteža preferencija kasnije promijeni u korist kršćana. Bilo bi neodgovorno ne jamčiti zakonska prava svojih potomaka. (Rawls 1999: 134; 183) Dakle, stranke ne bi samo razmatrale kratkoročne dobitke ili gubitke pri odabiru načela društvene pravednosti. Ovo uključuje razmišljanje o tome hoće li se ljudi moći držati dogovora kad se veo neznanja podigne. Dugoročno, stranke ne mogu ući u dogovor koji će imati posljedice koje ne mogu prihvatiti. Ova vrsta dugoročnih razmatranja naziva se sprega obveze (*strains of commitment*). (Rawls 1999: 153 i dalje) Pri usporedbi alternativnih teorija, stranke neće htjeti da sprega obveze bude prevelika, utoliko što bi to povećalo izgleda da će se njihov sporazum u konačnici raspasti. U procjeni sprege obveza, savršeno je prihvatljivo zamisliti kako bi obični muškarci i žene gledali na osnovnu strukturu svojega društva, s obzirom na najbolja dostupna društvena i psihološka znanja. Prema Rawlsu, načela društvene pravednosti, koja bi racionalne i slobodne stranke izabrale u izvornome položaju iza vela neznanja, ne bi imala utilitaristički predznak, već bi se složile oko dvaju načela pravednosti (*two principles of justice*). (Rawls 1999: 13) Rawls se pritom vraća na ideju društva s kojom je počeo, *ideju društva kao golemog i složenog sustava kooperacije na obostranu korist (idea of society as a vast and complex system of cooperation for mutual benefit)*. (Lovett 2011: 29) Dva načela pravednosti Rawls naziva *pravednošću kao pravičnošću (justice as fairness)* i ona opisuju pravične uvjete kooperacije. (Rawls 1999: XI; 3 i dalje) Pravednost kao pravičnost nije *formalna pravednost (formal justice)* koja se sastoji od nepristrane i postojeće administracije zakona i institucija, kao što je kastinski

sustav ili robovlasničko društvo, koji su pravedni samo u formalnome smislu razmjernoga i dosljednoga upravljanja prema vlastitim načelima. (Rawls 1999: 51) Ovdje je riječ o *supstancijalnoj pravednosti* (*substantive justice*), a dva načela pravednosti koja bi stranke odabrale u izvornome položaju Rawls formulira na sljedeći način:²³ (1) „Each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. U revidiranome izdanju formulacija glasi: Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.” (Rawls 1999: 266) Prijevod revidirane formulacije glasi: „Svaka osoba treba imati jednako pravo na najobuhvatniji ukupni sustav jednakih osnovnih sloboda koji je kompatibilan sa sličnim sustavom slobode za sve. (2) „Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all.” (Rawls 2005: 60) „Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: (a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.” (Rawls 1999: 266) Prijevod revidirane formulacije glasi: „Društvene i ekonomske nejednakosti moraju biti uređene tako da su: (a) u najvećoj dobrobiti onih u najnepovoljnijem položaju, u skladu s načelom pravedne štednje i (b) vezane uz službe i položaje otvorene svima pod uvjetima pravične jednakosti mogućnosti.” Budući da je riječ o dvama načelima pravednosti, za razliku od utilitarizma koji ima jedno, nužno je odrediti prvenstvo načela. Rawls ih uređuje tako da je prvo načelo nadređeno drugom te ih *određuje leksičkim poretkom* (*defined by the lexical order*), što znači da prvo načelo moramo zadovoljiti prije nego što prijedemo na drugo. ([Rawls 2005: 42; 61]; 1999, 37; 53)²⁴ Polazeći od leksičkog prvenstva, možemo primijetiti da odstupanje od jednakih temeljnih sloboda nikad ne donosi prednost svima, dok odstupanje od jednake raspodjele drugih društvenih i ekonomskih dobara može donijeti neku prednost. ([Rawls, 2005: 62]; 1999, 54) Prvo načelo odnosi se na *temeljne slobode* (*basic liberties*), koje uključuju slobodu govora, udruživanja, vjeroispovijesti, savjesti i dr. Ono osigurava temeljne slobode bez obzira na društvene i povijesne okolnosti. Društvo vođeno utilitarizmom bi isto imalo takva prava i slobode, ali bi ona bila uvjetovana povijesnim i društvenim okolnostima. Građani bi u utilitarističkoj teoriji pravednosti uživali određena prava i slobode u onoj mjeri u kojoj se može očekivati njihova institucionalizacija ovisno o

²³ Formulacija prvoga izdanja *Teorije pravednosti*. Konačna verzija prvoga načela nalazi se u *Političkom liberalizmu*. (Rawls 2000: 260)

²⁴ Navodimo originalno izdanje u uglatoj zagradi i revidiranu verziju *Teorije pravednosti* ukoliko se nalaze dvije reference sa istim naslovom.

povijesnim i društvenim okolnostima, a sve u cilju uvećanja ukupne sreće. (Lovett 2011: 97) Drugo načelo otvoreno je interpretacijama, čemu je uzrok *prirodna lutrija* (*natural lottery*) naših talenata i urođenih sposobnosti koja je *proizvoljna iz moralne perspektive* (*arbitrary from a moral perspective*). ([Rawls 2005: 74]; 1999, 64). Rawls ovdje ne ide putem strogoga egalitarizma jer društvene nejednakosti nastale uporabom ljudskih talenata i sposobnosti mogu biti od koristi za cijelo društvo. Granicu dopuštenih nejednakosti Rawls definira drugim načelom pravednosti, *načelom razlike* (*difference principle*), prema kojemu su veća očekivanja onih u boljem položaju opravdana samo ako djeluju kao dio sustava koji poboljšava očekivanja članova društva u najnepovoljnijem položaju. ([Rawls 2005: 75; 83]; 1999, 65; 72) Drugo je načelo osmišljeno za rješavanje raspodjele društvenih i ekonomskih dobara koja ne uključuju osnovne slobode, već se bavi raspodjelom društvenih resursa posebno s obzirom na one koji se nalaze u najnepovoljnijem položaju u društvu. Stranke u izvornome položaju vjerojatno mogu pretpostaviti da je više društvenih i ekonomskih dobara jednostavno bolje nego manje. Utilitarizam će članovima društva u najlošijem položaju ponuditi obrazloženje kako bi njihova nezavidna pozicija mogla biti podnošljiva tješeći ih kako je njihova nesreća omogućila drugima više sreće, a u tome slučaju njihova je sreća nadmašena. Prema ljudskoj psihologiji možemo zaključiti kako je ovaj utilitaristički argument neprihvatljiv. Usvajajući načelo razlike, stranke se slažu da će društvo smatrati sustavom suradnje koji se temelji na vrijednosti uzajamnosti kad osobe izražavaju međusobno poštovanje jedna prema drugoj pri samome konstituiranju društva i uzdržavaju se od iskorištavanja prirodnih i društvenih okolnosti. Teorija pravednosti izražava našu želju da jedni druge ne tretiramo kao sredstva, nego kao ciljeve po sebi. (Rawls 1999: 156) Sada se možemo okrenuti političkom liberalizmu i ulozi koju (politička) načelâ, posebno načelo slobode, igraju u njegovim teorijskim premisama.

4. Elementi²⁵ političkog liberalizma²⁶

Bitno obilježje Rawlsova liberalizma jest prvenstvo osnovnih sloboda (*basic liberties and their priority*). Osnovne slobode društveni su uvjeti za adekvatan razvoj i potpuno ostvarivanje moralne osobnosti pojedinaca. One imaju poseban status u odnosu na opće dobro i perfekcionistačke vrijednosti. Primjerice, jednake političke slobode ne mogu se uskratiti društvenim skupinama pod izlikom političkih mjera potrebnih za ekonomsku učinkovitost. (Rawls 2000: 262; 263b10; 263) Osnovne slobode nužno dolaze u koliziju pa institucionalna pravila koja definiraju te slobode moraju biti uspostavljena tako da se uklapaju u koherentnu shemu sloboda. Osnovna sloboda može biti ograničena isključivo radi zaštite jedne ili više drugih osnovnih sloboda, a ne zbog perfekcionistačkih vrijednosti. Budući da se osnovne slobode u međusobnome sukobu mogu ograničiti, nijedna od tih sloboda nije apsolutna, niti se zahtijeva konačna usklađena shema u kojoj su jednako osigurane sve osnovne slobode. Takva je shema jednako osigurana za sve građane. (Rawls 2000: 263b10; 264) Postoji razlika između ograničenja i reguliranja osnovnih sloboda. Prvenstvo tih sloboda nije povrijeđeno kad su one regulirane kako bi se spojile u jednu shemu te kako bi se prilagodile određenim društvenim uvjetima nužnim za njihovo trajno izvršavanje. Sve dok je osigurano *središnje područje primjene* (*central range of application*) za svaku pojedinu osnovnu slobodu, politička su načela ispunjena. Primjerice, poslovnik je bitan za reguliranje slobodne rasprave. Bez općeg prihvatanja (razložnih) pravila raspravljanja, sloboda govora ne može služiti svojoj svrsi. Reguliranje se ne smije zamjenjivati s ograničenjima u sadržaju govora, npr. zabrana argumentiranja u korist vjerske ili političke doktrine. (Rawls 2000: 263b10; 264–265) Prvenstvo slobode zahtijeva se samo u *razložno povoljnim uvjetima* (*reasonably favorable conditions*), tj. društvenim okolnostima pod kojima postoji politička volja koja dopušta djelotvorno uspostavljanje i puno izvršavanje tih sloboda. Ti su uvjeti određeni kulturom društva, njegovim tradicijama i stečenim vještinama u upravljanju institucijama i dr. Pod razložno povoljnim uvjetima postoji upotrebljiva shema sloboda koje se mogu

²⁵ Pojam *element* koristimo u pojmovnome širokom smislu prema kojem on obuhvaća dijelove, ideje i koncepte, političkoga liberalizma koje Rawls iznosi u kasnijim djelima nakon *Teorije pravednosti*, a to su *Politički liberalizam* (*Political Liberalism*) i *Pravo naroda i Preispitivanje ideje javnog uma* (*The Law of Peoples: With 'The Idea of Public Reason Revisited'*). Tema i opseg disertacije ne dopuštaju nam prikazati sve elemente političkoga liberalizma, već samo one koji su bitni za cilj našega rada.

²⁶ Termin *politički liberalizma* (*political liberalism*) Rawls prvi put koristi u sljedećim člancima: *Overlapping Consensus* u časopisu *Oxford Journal of Legal Studies* (1987) i *The Priority of Right and Ideas of the Good* u časopisu *Philosophy and Public Affairs* (1988). (Rawls 2000: XIb2) Rawlsov bivši doktorand, Samuel Freeman, uredio je zbirku radova pod nazivom *Sabrana djela* (*Collected Papers*) koji svoju vrijednost imaju u anticipaciji ili skiciranju ideja koje su kasnije razrađene u Rawlsovim glavnim djelima. (Rawls 2001: 421–472)

institucionalizirati i u kojoj je zaštićeno središnje područje svake slobode. Osnovne slobode nisu jednako važne niti se cijene iz istih razloga, već to ovisi o struji liberalne tradicije. Određene političke slobode mogu se ubrojiti među osnovne slobode te biti zaštićene načelom prvenstva slobode. (Rawls 2000: 265-267; 271–272) Ako prvo načelo pravednosti ima *leksički prioritet* (*lexical priority*) u odnosu na načelo jednake pravičnosti prilika (*fair equality of opportunity*), to znači da se osnovna sloboda smije ograničiti samo radi zaštite druge osnovne slobode, ali ne i radi postizanja veće jednakosti bogatstva. Za Rawlsa su sljedeće slobode osnovne: sloboda mišljenja, sloboda savjesti, sloboda udruživanja, politička sloboda koja uključuje pravo glasa i pravo da se bude kandidat za javnu dužnost, sloboda političkoga govora i sloboda okupljanja. Opravdanje za uključivanje neke slobode na popis osnovnih sloboda leži u tome što su njezino priznavanje i zaštita od strane države nužni za osiguravanje društvenih uvjeta za razvoj naših moralnih sposobnosti. Primjerice, nećemo u potpunosti ostvariti svoju sposobnost za osjećaj pravednosti ako nemamo slobodu raspravljati i promišljati o političkoj pravednosti, što podrazumijeva slobodu mišljenja i rasprave. Nadalje, nećemo u potpunosti ostvariti svoju sposobnost za koncepciju dobra ako nemamo slobodu djelovati u skladu sa svojim uvjerenjima o tome što od nas zahtijevaju naša vjerska uvjerenja, što podrazumijeva slobodu savjesti. Dakle, potreban nam je sustav osnovnih sloboda koji najbolje osigurava društvene uvjete potrebne za potpuni razvoj i ostvarenje moralnih sposobnosti građana. (Mandle et al. 2015: 47–49)

4.1. Razložnost

Važna vrijednost političkoga liberalizma, koju Rawls kontinuirano pripisuje građanima ili svjetonazorima, jest *razložnost* (*reasonableness*). Razložnost je dio političkoga ideala demokratskoga građanstva čiji sadržaj uključuje ono što slobodni i jednaki građani mogu jedni od drugih zahtijevati s obzirom na svoje svjetonazore. (Rawls 2000: 56; 56b17; 2004: 101) Ideja razložnog (*idea of the reasonable*) poseban je oblik političke uporabe racionalnosti koji nije jednostavno razlikovati od racionalnoga. Za *koncepciju pravičnih uvjeta suradnje* (*conception of the fair terms of cooperation*) Rawls tvrdi da se *razložno* može očekivati da ih svaka osoba prihvaća, pod pretpostavkom da ih svi ostali također prihvaćaju. (Rawls 2001b: 316; Mandle et al. 2015: 692–693) Dakle, razložno se definira prvenstveno u odnosu na pravične uvjete suradnje, dok se ti uvjeti definiraju pozivanjem na ideju razložnog. Kako bismo izbjegli začarani krug, razložno moramo prvenstveno shvatiti kao osobinu osobâ kojom su one usmjerene prema načelima međusobne suradnje. Razložna osoba iskreno želi identificirati, predložiti i slijediti načela koja bi i druge razložne osobe mogle prihvatiti. Razložne osobe ne

pokreće opće dobro, već one inzistiraju na tome da vrijedi načelo uzajamnosti, tako da svatko ima koristi od suradnje. (Rawls 2001a: 6–7; 2001b: 317; Mandle et al. 2015: 693–694) Biti razložan znači prihvatiti da je svatko ovlašten racionalno unapređivati vlastito *dobro* samo unutar uvjeta suradnje koje i drugi mogu prihvatiti kao jednako pogodne za racionalno ostvarenje svojega vlastita *dobra*. Time *racionalnost* pretpostavljamo, a spremnost na predlaganje pravičnih uvjeta suradnje uzimamo kao vrlinu. (Mandle et al. 2015: 694) Zdrav razum (*common sense*) shvaća razložno kao moralnu ideju koja uključuje *moralni senzibilitet* (*as a moral idea involving moral sensibility*). (Rawls 2001a: 7) Razložne osobe su one koje inzistiraju na kriteriju recipročnosti kako bi svi zajedno izvukli neku društvenu korist. Razložne osobe su one koje su ostvarile svoje moralne sposobnosti u stupnju koji je dovoljan da bi bile slobodne i jednaki građani u demokratskome društvu. One imaju trajnu želju za poštivanjem pravičnih uvjeta suradnje. Politički liberalizam ne nudi dokaze za razložnost, već jednostavno tvrdi da je politički razložno ponuditi pravične uvjete suradnje drugim slobodnim i jednakim građanima. Mi kao razložne osobe imamo društvenu i političku odgovornost te možemo biti krivljeni za narušavanje razložnih načela. Iako imamo određenu sklonost i privrženost prema svojim zajednicama i drugim osobama, potreban nam je određeni oblik moralne senzibilnosti. (Rawls 2000: 44b1; 45–46; 46b3; 49–50; 2001a: 7; 2004: 102) Pravične uvjete iznosimo kao načela koja određuju razloge koje trebamo dijeliti i javno priznati jedni drugima kao temelje naših društvenih odnosa. Razložno, sa svojom idejom recipročnosti, nije altruistično niti je briga za jastvo. Razložno društvo nije društvo svetaca niti sebičnjaka, već društvo jednakih u osnovnim stvarima. Moralna moć koja leži u sposobnosti predlaganja ili prihvaćanja pravičnih uvjeta suradnje radi njih samih te potom djelovanja u skladu s njima bitna je društvena vrlina. Možemo pretpostaviti kako će standardi *ispravnog* i *pravednog*, ako je sadržaj razložnog i racionalnog pravilno određen, nakon potrebnog razmišljanja biti prihvatljivi, iako za to nemamo jamstva. (Rawls 2000, 44b1; 48–49; 2004, 101)

4.1.1. Tereti suđenja i kriterij recipročnosti

Prvi i osnovni aspekt razložnog jest spremnost na predlaganje pravičnih uvjeta suradnje, dok je drugi spremnost priznati *terete suđenja* (*the burdens of judgment*) te prihvatiti njihove posljedice pri legitimnome izvršavanju političke moći. Oni su izvor građanskoga neslaganja opisanog *idejom razložnog neslaganja* (*reasonable disagreement*). (Rawls 2000: 49–50) Naša pojedinačna i kolektivna gledišta, intelektualne sklonosti i privrženosti previše su raznoliki da bi omogućili svjetonazorima da služe za osnovu trajnog i razložnog političkoga konsenzusa. Isto tako, nije ni realna ni dobronamjerna pretpostavka kako su sve naše različitosti ukorijenjene

isključivo u neznanju, izopačenosti ili suparništvu oko moći. Tereti suđenja ograničavaju doseg onog za što razložne osobe misle da bi moglo biti opravdano za druge. (Rawls 2000: 44b1; 52; 53–54; 55) Razložne osobe zato prihvaćaju neki oblik slobode savjesti i mišljenja. Građani kao slobodni i jednaki imaju jednak udio u institucionalnoj i prisilnoj²⁷ moći društva i svi su jednako podložni teretima suđenja. Prema tome, nema razloga da bi oni, kao pojedinci ili udruga, imali pravo koristiti državnu moć, autoritet, kako bi nametnuli svoj svjetonazor. Takav je autoritet bez (javne) političke osnove pa se jedino može predložiti neki oblik tolerancije i slobode mišljenja. (Rawls 2000: 44b1; 55–56; 2004, 173–174) Tereti suđenja ne sugeriraju oblik skepticizma, već okolnosti koje političko slaganje čine teškim. Pritom trebamo priznati praktičnu nemogućnost postizanja razložnoga slaganja u suđenju o istinitosti nekog svjetonazora, koje bi poslužilo u političke svrhe. Primjerice, stav *da izvan Crkve nema spasenja* (*extra Ecclesiam nulla salus*) kažemo da je nerazložan. Ona predlaže uporabu političke moći javnosti, u kojoj građani imaju jednak udio upotrijebi, kako bi se nametnulo gledište oko kojega se građani, kao razložne osobe, nužno i beskompromisno razilaze. Ovdje nije riječ o pitanju istinitosti doktrine *extra Ecclesiam nulla salus*, već o onima koji žele upotrijebiti političku moć javnosti kako bi je nametnuli. (Rawls 2000: 57–59; 123–124) Podsjetimo, ideja razložnoga pretpostavlja ideju racionalnoga jer razložno polazi od toga da svaka osoba, kao slobodna i jednaka, ima određeno *dobro* koje nastoji unaprijediti. (Mandle et al. 2015: 695) Budući da su svjetonazori oblici praktičnoga rasuđivanja kojima se objašnjava značenje i svrha ljudskoga života, njihov neuspjeh postizanja suglasja u uvjetima modernoga pluralizma otkriva granice praktične racionalnosti. Zahtijevati politički konsenzus oko načela koja se ne bi pokazala razložnima bilo bi u sukobu s praktičnom racionalnošću. Različiti razložni svjetonazori opravdavaju privrženost političkim načelima na vlastiti način i vlastitim tvrdnjama. Razložno podređuje racionalno jer svoje političke zahtjeve trebamo opravdati samo u razložnim terminima. Neuspjeh svjetonazora u postizanju konsenzusa o prirodi i svrsi ljudskoga života opravdava ideju razložnoga kao nužan uvjet političkoga opravdanja u uvjetima pluralizma. Istovremeno, njihovi pokušaji integriranja ideje razložnoga u vlastite prikaze prirode i svrhe ljudskoga života omogućuju stvaranje suglasja o razložnome kao dovoljnom uvjetu političkoga

²⁷ Pojam *coercion* prevodimo kao *prisilno*. Njegovo značenje uključuje korištenje svake sile ili prijetnje silom koja umanjuje slobodu djelovanja osobe, tako da osoba pritom postupa s manje slobode nego što bi inače mogla, iako ne protiv svoje volje. (Scruton 2007: 105) U hrvatskome jeziku *prisilno* bismo mogli shvatiti u zakonodavnome smislu kao *kogentno pravo* (*ius cogens*). Pravna pravila koja imaju prisilan značaj, tj. obvezuju pravne subjekte da ih se bezuvjetno pridržavaju, ne dopuštajući mogućnost odstupanja, za razliku od pravila dispozitivnoga prava. Kogentna pravila uređuju one pravne odnose za koje je zakonodavac izravno zainteresiran, a takvo svojstvo u prvome redu imaju pravila javnoga prava (ustavno pravo, upravno pravo, kazneno pravo, sudbeni i upravni postupci). Također, obiteljskopравни odnosi, zbog njihova općega društvenog značenja, također su pretežito uređeni kogentnim pravilima. (Krlježa 2025)

opravdanja. (Mandle et al. 2015: 695–697) Zašto nas zanima razložnost osobâ kojima uopće nije stalo do nas? Rawlsov odgovor leži između *ideje nepristranosti* (*idea of impartiality*), *čistog altruizma* (*altruism*), u kojem je netko motiviran *općim dobrom* (*general good*), i *ideje uzajamne koristi* (*idea of mutual advantage*) prema kojoj svaka osoba izvlači korist ovisno o situaciji. (Rawls 2000: 14–15; 2001a, 7; Mandle et al. 2015: 702–703) Samo zajedničko prihvatanje *kriterija reciprociteta* (*criterion of reciprocity*) uspostavlja *odnos građanskoga prijateljstva* (*relation of civic friendship*) u političkome odnosu i političkoj deliberaciji. Kriterij recipročnosti kršimo kada uskraćujemo osnovne slobode jer nije jasno koji bi razlozi mogli zadovoljiti kriterij recipročnosti i opravdavaju držanje nekih ljudi robovima? (Rawls 2000: XLIII; XLIIIb24; XLVII; Mandle et al. 2015: 702–703) Politička načela mogu biti kandidati za politički dogovor ako zadovoljavaju kriterij recipročnosti i priznaju terete suđenja. Kad netko predlaže takve uvjete drugima, mora smatrati barem razložnim da ih drugi prihvate kao slobodni i jednaki građani, a ne kao dominirani ili manipulirani ili pod pritiskom inferiornih političkih ili društvenih pozicija. Reciprocitet vodi prema liberalnome načelu legitimnosti i s njime povezanoj ideji *javnoga uma*. (Rawls 2000: XLI; 2001b: 578; Mandle et al. 2015: 702–704) U ulozi nositelja i izvršitelja krajnje kolektivne moći prisile građani se oslanjaju na političke koncepcije, pri čemu je pokazatelj razložnosti poštivanje načela recipročnosti. Kada svi građani o ustavu i pitanjima osnovne pravednosti glasuju u skladu s takvim političkim moralom, koji smatraju najrazložnijim, ono što izgleda većina postoje legitimnim zakonom. Premda nema nikakva jamstva da je izglasan najpravedniji zakon, činjenica da građani glasuju u skladu sa zahtjevima razložnih političkih načela osigurava da zakoni ne budu ispod granice minimalne pravednosti. Budući da ideja recipročnosti pretpostavlja preklapanje među raznim političkim teorijama i načelima, pretpostavlja se da postoji čvrsta jezgra političke moralnosti koja će i u tako preformuliranoj legitimnosti moći poslužiti kao osnova za političko djelovanje protiv nepravednih zakonâ. (Matan 2008: 108; 108b; 77) Za *razložnu moralnu psihologiju* (*reasonable moral psychology*) kriterij recipročnosti pojavljuje se kao moralno načelo sa sadržajem i kao dispozicija da se odgovori istom mjerom. Reciprocitet je duboka psihološka činjenica i moralno načelo, pri čemu jedno pojačava drugo. Politika vođena kriterijem recipročnosti pojačat će djelovanje psihološkoga načela reciprociteta, očito poboljšavajući nečije dobro, što zauzvrat jača povezanost s drugim osobama i institucijama kroz uzvraćanje istom mjerom. Tako ljudi koji odrastaju i žive pod liberalnim institucijama razvijaju osjećaj pravednosti koji će ih navesti da podrže te institucije te time pojačaju stabilnost političkoga poretka. (Rawls 2001a: 195–196; Mandle et al. 2015: 705–706)

4.1.2. Razložna nada i realistična utopija

Ideja *razložne nade* (*idea of reasonable hope*) usko je povezana s pojmom *realistične utopije* (*realistic utopia*). Značajke realistične utopije utoliko su *realistične* ako poštuju ograničenja koja stvarnost nameće institucijama i ljudima, a *utopijske* u onoj mjeri u kojoj njezini ideali postavljaju standard za ono što bi se trebalo smatrati pravednim režimom. Razložna nada odražava Rawlsov stav prema političkoj filozofiji, koji odbacuje zahtjeve za univerzalnim i ahistorijskim istinama te razumije probleme pravednosti kao praktičan problem. Nadati se realističnoj utopiji ne znači očekivati savršenstvo u političkome poretku, što bi bilo nerazložno s obzirom na naša povijesna ograničenja i okolnosti ljudske prirode, ali ne treba biti ni politički pesimist. Razložno je nadati se u granicama mogućeg, ali je isto tako razložno nadati se i zamišljati društvo pravednijim od onoga u kojemu trenutno živimo. Razložna se nada tako nalazi između političkoga očaja, nemoći i fanatizma. Ona nam nudi normativnu perspektivu za sadašnja nepravedna društva. Politička filozofija realistično je utopijska kada proširuje granice politički mogućega te nas miri s našim društvenim i političkim uvjetima. Realistična utopija postavlja granice razložnoj uporabi moći te spaja razložnost i pravednost s uvjetima koji građanima omogućuju ostvarenje njihovih temeljnih interesa. (Rawls 2004: 14–16; 15b8; 21; Mandle et al. 2015: 699) Sloboda savjesti, sloboda vjeroispovijesti, politička sloboda i ustavne slobode čine temeljne aspekte zdrave društvene politike za realističnu utopiju. Kako ne bismo žalili zbog činjenice društvenoga pluralizma, treba dokazati da on, s obzirom na društveno moguće alternative, omogućuje veću političku pravednost i slobodu društva. Time bismo se izmirili sa svojim političkim stanjem. (Rawls 2004: 18; 22) Navedimo tri nužna uvjeta za ostvarenje realistične utopije, odnosno da politička teorija bude *realistična*. Ona se mora oslanjati na prirodne zakone i ostvariti takvu vrstu stabilnosti kakvu ti zakoni omogućuju, tj. stabilnost radi ispravnih razloga, koja je djelo građana koji ispravno postupaju u skladu s odgovarajućim načelima svojega osjećaja pravednosti, a koji su stekli odrastajući pod pravednim institucijama i sudjelovanjem u njima. Ona shvaća ljude onakvima kakvi jesu (prema prirodnim zakonima), a ustavne i građanske zakone onakvima kakvi bi mogli biti, odnosno kakvi bi oni bili u razložno pravednom i dobro uređenom demokratskom društvu. Drugi je uvjet da politička načela budu djelotvorna i primjenjiva na postojeća politička i društvena uređenja. (Rawls 2004: 22–23; 23b2) Da bi politička načela i pravila bila *utopijska*, nužno se moraju temeljiti na političkim (moralnim) idealima, načelima i pojmovima. Načela trebaju zadovoljavati i kriterij recipročnosti. Političke teorije različito uređuju ili uravnotežuju politička načela i vrijednosti. Ti liberalizmi sadrže supstancijalna načela pravednosti, ali

uključuju i proceduralnu pravednost. Ta su načela potrebna za određivanje slobode vjeroispovijesti, kao i supstancijalnih ideja pravičnosti koje osiguravaju pravične mogućnosti i odgovarajuća univerzalna sredstva itd. Treći uvjet za realističnu utopiju zahtijeva da kategorija političkoga treba sadržava sve bitne elemente za političku koncepciju pravednosti. Pojedinci su, primjerice, građani, a politička je teorija izgrađena od političkih (moralnih) ideja dostupnih u javnoj političkoj kulturi liberalnoga poretka. Zbog činjenice pluralizma ustavna demokracija treba imati društvene i političke institucije koje djelotvorno navode njezine građane na krjeposno ponašanje kako bi razumjeli politička načela i ideale, tumačili ih i primjenjivali na konkretne slučajeve te bi bili motivirani djelovati na temelju njih. Ovaj je proces sličan postupnomu, u početku neodlučnomu, prihvatanju načela tolerancije. Da nema ovoga psihološkog procesa, koji nazivam moralnim učenjem, ideji realistične utopije nedostajao bi bitan element. Ideja realistične utopije u značajnoj je mjeri institucionalna, povezana s načinom na koji se građani ponašaju unutar institucijâ i praksi u kojima su odrasli. Politička filozofija zahtijeva krjeposno ponašanje građana, političke vrline nužne za političku suradnju, poput osjećaja pravednosti i tolerancije te spremnosti za kompromis s drugima. (Rawls 2004: 24–27; 26b7; 56b54) Razložne osobe smatraju nerazložnom uporabu političke moći radi suzbijanja drugih doktrinâ koje su razložne, ali različite od njihovih. Mirenje zahtijeva priznavanje činjenice pluralizma u liberalnim društvima, koji je sukladan razložnim doktrinama. (Rawls 2004: 26b8–269; 145) Druga granica mirenja s društvenim svijetom koji ostvaruje ideju realistične utopije jest da to može biti društveni svijet u kojem će mnogi njegovi pripadnici doživjeti veliku nesreću i tjeskobu te biti uznemireni duhovnom prazninom. On vodi računa o tome da se tim građanima osiguraju odgovarajuća univerzalna sredstva kako bi mogli razumno rabiti svoje slobode. Međutim, njihovo duhovno bogatstvo nije zajamčeno. Politički liberalizam ne odbacuje duhovna pitanja kao nevažna. Naprotiv, zbog njihove važnosti prepušta svakom građaninu da ih riješi sâm za sebe. To nije isto što i tvrditi da je religija na stanoviti način *privatna stvar*, nego da nije *politizirana*, odnosno izopačena i degradirana radi ideoloških ciljeva. Podjela rada između političkih institucija i civilnoga društva s njegovim brojnim i raznolikim zajednicama (vjerskim i svjetovnim) sačuvana je u cijelosti. (Rawls 2004: 145–146)

4.1.3. *Moralna vrijednost osobe i moralni osjećaji*

Pojam moralne osobe kao odgovornoga sudionika društvenoga života Rawls razlikuje od subjekta spoznaje ili trajnoga nositelja psiholoških stanja. Moralne osobe posjeduju dvije temeljne moralne sposobnosti. Ljudska bića dokazuju razložnost time što priznaju i poštuju određene *prirodne dužnosti* (*natural duties*), primjerice pomaganje drugima u potrebi kada to

moгу učiniti bez značajnoga rizika za sebe ili vlastito dobro te određene obveze stečene u svojem sudjelovanju u društvenome životu, primjerice: kao radnici, nositelji javnih dužnosti, sugrađani i sl. Njihova sklonost osjećajima krivnje, srama i ogorčenja kada prekrše te prirodne dužnosti i društvene obveze također svjedoči o posjedovanju toga elementa razložnosti. (Mandle et al. 2015: 513–514) Oni koji nisu voljni ili sposobni priznati i poštovati prirodne dužnosti i društvene obveze ili osjećati krivnju, sram, ogorčenje ili indignaciju zbog njihova kršenja smatraju se manjkavima ili nerazvijenima kao moralne osobe. (Rawls 2001b: 62–63) Bez najosnovnijega elementa razložnosti dobro uređena društvena suradnja nije moguća, odnosno nije moguća spremnost da se druge prepozna kao osobe, da im se odgovori kao osobama te da se obavi vlastiti dio unutar suradničkih pothvata usmjerenih na opće dobro. Kad bi ljudska bića bila samo racionalna, interakcija nikada ne bi bila više od sredstva za ostvarenje vlastitih ciljeva, a ne bi postojao ni put prema zajedničkom promicanju općega dobra kroz udruženim djelovanjem. Drugo, razložna osoba mora biti sposobna i sklona organizirati svoju suradnju s drugima isključivo prema javnim uvjetima koji su svima razumljivi i prihvatljivi. Ovaj drugi element razložnosti, koji proširuje i nadilazi prvi te očito nije dio javne političke kulture svih društava, prepoznaje da moralne osobe nisu samo odgovorni sudionici društvenoga života, već i odgovorni autori (barem) institucionalne strukture društva. Drugi element razložnosti ključan je unutar modernih liberalnih demokracija za ideal moralnih osoba, odnosno moralnih osoba kao građana. (Mandle et al. 2015: 515) Treći je element sposobnost i sklonost osoba koje već posjeduju prethodna dva elementa da prepoznaju i prihvate posljedice činjenice da je nerealno očekivati ili zahtijevati, barem u političkome smislu, za društvenu suradnju na razini osnovnih institucija dogovor o nečemu poput sveobuhvatnoga svjetonazora, bilo moralnoga, vjerskog ili filozofskog karaktera. Naravno, moralne osobe radit će unutar mnogih dobrovoljnih udrugâ civilnoga društva kako bi stvorile i održale konsenzus s drugim istomišljenicima. To će učiniti svjesne činjenice da je nerazumno očekivati ili zahtijevati dogovor o uvjetima društvene suradnje na razini temeljne strukture društva. Racionalne i razložne sposobnosti nužne su i nijedna ne može biti izvedena iz druge. Naravno, razložna osoba nužno je sposobna za racionalnost, oblikovanje, preispitivanje i ostvarivanje vlastite koncepcije dobra. Dok racionalno ljudsko biće obično teži određenim ciljevima koje nije moguće ostvariti bez razložnih odnosa s drugima, sposobnost i sklonost razložnosti ne mogu se svesti na racionalnost niti se mogu njome isključivo objasniti. Pod običnim uvjetima, kroz zajednički impuls uzajamnosti očit u svim fazama ljudskoga života, ljudska bića kolektivno konstituiraju jedni druge kao moralne osobe. (Rawls 2001a: 196; Mandle et al. 2015: 515–517) Objašnjavajući status moralnih osoba ili građana kao slobodnih i jednakih, Rawls izričito

izbjegava pozivanje na ljudsko dostojanstvo, intrinzičnu vrijednost ili osnovni imperativ poštovanja osobâ. On ne negira intrinzičnu vrijednost, ali to su nejasni i kontroverzni pojmovi koji sami zahtijevaju objašnjenje te ne mogu objasniti status moralnih osoba ili građana kao slobodnih i jednakih. Isto tako, Rawls potvrđuje prirodnu dužnost poštovanja moralnih osoba, ali ta dužnost sama po sebi ne objašnjava što je moralna osoba niti zašto joj se duguje poštovanje. (Rawls 1999: 274f–289; 381–384; 446–447; Mandle et al. 2015: 517–518) Racionalna i razložna ljudska bića predstavljaju primjer moralnih osoba, ali ne iscrpljuju tu kategoriju te je moguće da crkve, nacionalne države i druge udruge konstituiraju moralne osobe. (Rawls 2001b: 193–194) Moralni osjećaji igraju važnu ulogu u argumentu za stabilnost društva. Građani koji odrastaju u takvome društvu razvit će karakter koji nije obilježen zavišću, ljubomorom ili nepovjerenjem, već moralnim osjećajem za pravednost. Ovaj će moralni osjećaj prirodno nastati te učinkovito regulirati njihovo ponašanje u dovoljnoj mjeri da društvene institucije učini stabilnima na pravi način bez prekomjernoga nadzora, sile, obmane i sl. Građani će svoje djelovanje iz osjećaja za pravednost shvaćati kao dio svojega racionalnoga dobra ili kao ono što je s njima sukladno. (Mandle et al. 2015: 529) Budući da teorija moralnih osjećaja pripada *razložnoj moralnoj psihologiji*, pripada i političkoj filozofiji. Za razliku od empirijske psihologije, moralna psihologija nužno se oslanja na moralnu i političku filozofiju u pogledu moralnih pojmova, načela i ideale potrebne za objašnjenje i opravdanje aspekata ljudskoga karaktera. (Mandle et al. 2015: 529) Moralni osjećaji, uključujući osjećaj pravednosti, stječu se tijekom vremena i razvijaju se iz prirodnih osjećaja i stavova. Dakle, odsutnost prvih ukazuje na odsutnost drugih. Rawls uz moralni osjećaj pravednosti prepoznaje niz drugih moralnih sentimenta koji zahtijevaju teorijsku obradu, kao što su dobrohotnost, poniznost, empatija i hrabrost. (Rawls 1999: 419) Smatra da ih lakše možemo razumjeti ako imamo adekvatnu teoriju našega osjećaja pravednosti. Na primjer, osoba koja je pouzdano sklona učiniti više za opće dobro nego ispuniti svoje obveze i prirodne dužnosti koje određuje njezin osjećaj pravednosti, pokazuje moralni sentiment dobrohotnosti ili ljubavi prema čovječanstvu. Prvo moramo teorijski obraditi pojmove, načela i ideale pravednosti kako bismo razumjeli moralni sentiment koji je bitan za građanstvo ili članstvo u društvenom životu. Iako politički liberalizam može afirmirati superiornost određenih oblika moralnoga karaktera i poticati određene moralne vrline, te vrline moraju biti specifično političke, što znači da karakteriziraju ideal dobrog građanina demokratske države i ne ovise ni o jednom specifičnome sveobuhvatnom učenju. (Rawls 2001a: 142; Mandle et al. 2015: 531–540)

4.2. Društveni pluralizam i *doktrina* katolicizma

Rawlsov pluralizam nije teza o pluralizmu *vrijednosti* prema kojoj su temeljne vrijednosti nesvodivo raznolike, sukobljene ili neusporedive među građana. (Mandle et al. 2015: 701) Rawls koristi pojam *činjenice razložnoga pluralizma* (*fact of reasonable pluralism*), koji se odnosi na raznolikost nepomirljivih vjerskih, filozofskih i moralnih *doktrina*²⁸. To je posljedica tereta suđenja koji onemogućuju slaganje među razložnim osobama (empirijska složenost, raznolikost relevantnih vrijednosti itd.). Pluralizam nastoji opravdati tvrdnju da uporaba političke moći mora biti *javno* opravdana (liberalno načelo legitimnosti, kriterij reciprociteta, *ideal javnoga uma*). Pluralizam nije katastrofalan za demokratsko društvo, nego omogućuje pomirenje s nepromjenjivom činjenicom modernoga ljudskoga stanja. On dovodi do moralnoga i praktičnoga problema na koji politički liberalizam nastoji odgovoriti. Činjenica razložnoga pluralizma nije optimistična teza, ali nije ni oblik skepticizma. (Rawls 2000: XVI–XV; XVIII; 128–129; Mandle et al. 2015: 700–701) Možda bi u dovoljno dugoj razložnoj deliberaciji došlo do konvergencije prema jednoj sveobuhvatnoj doktrini, ali nemamo luksuz deliberacije oslobođene vremenskoga pritiska. (Mandle et al. 2015: 701) Kako onda katolici mogu potvrđivati svoju vjersku doktrinu i ujedno zastupati političku teoriju? Rawls u formulaciji fundamentalnoga pitanja razlikuje *sveobuhvatne vjerske, filozofske i moralne doktrine* (*religious, philosophical, and moral comprehensive doctrines*) od *političkih koncepcija* (*political conception*). (Rawls 2000: XIII–XVI; XXXIb2; XXXIII; 34; 121) Sveobuhvatna doktrina ili svjetonazor skup je uvjerenja koja građani potvrđuju i koja se odnose na niz vrijednosti, uključujući moralne, metafizičke i religijske obveze, kao i uvjerenja o osobnim vrlinama te politička uvjerenja o tome kako bi društvo trebalo biti uređeno. Ona oblikuje prosudbe o tome što je vrijedno u životu, ideale osobnoga karaktera, kao i ideale prijateljstva, obiteljskih i udruživačkih odnosa te mnogo toga drugoga što usmjerava naše ponašanje, a u krajnjemu slučaju i naš život u cjelini. Pritom za ostvarenje demokratskoga konsenzusa, pretpostavljamo da svaki građanin potvrđuje neku obuhvatnu doktrinu uz svoje političko stajalište te da su to dvoje u određenom međuodnosu. Odvajanje sveobuhvatnih doktrina od samostalnih političkih vrijednosti omogućuje Rawlsu da izvor stabilnosti društva smjesti u demokratski konsenzus, a istovremeno dopušta pluralizam sveobuhvatnih doktrinâ. Građani pojedinačno odlučuju kako se politička *koncepcija*, koju svi potvrđuju, odnosi prema njihovim obuhvatnim doktrinama. (Rawls 2000: XVI; XXXVI; 13; 34; Mandle et al. 2015: 126)

²⁸ U disertaciji Rawlsov pojam *comprehensive doctrine* slobodno prevodimo kao sveobuhvanta doktrina ili kao svjetonazor.

Rawls razlikuje *djelomično sveobuhvatne doktrine* (*partially comprehensive doctrine*) i *potpuno sveobuhvatne doktrine* (*comprehensive doctrine*). Potonje čine precizno artikuliran sustav uvjerenja tj. predstavljaju cjelovit, međusobno povezan i koherentan prikaz vrijednosti, npr. verzije utilitarizma ukorijenjene u intelektualnoj tradiciji. One su opće te obuhvaćaju sva ili većinu glavnih pitanja ljudskih vrijednosti, uključujući moralne, religijske, metafizičke i političke vrijednosti. *Djelomično sveobuhvatna doktrina* (*partially comprehensive doctrine*) slabo je artikulirana i ne mora biti univerzalna. Rawls pretpostavlja da većina građana potvrđuje djelomično sveobuhvatne doktrine. Zapravo, ta *prilagodljivost* u sveobuhvatnih doktrinâ građana ključna je za objašnjenje kako uskladiti osobne i političke stavove. Dakle, doktrina je potpuno sveobuhvatna kada obuhvaća sve priznate vrijednosti i vrline unutar jedne precizno artikulirane strukture mišljenja, dok je djelomično obuhvatna kada obuhvaća određene, ali ne sve, nepolitičke vrijednosti i vrline. Razložne su doktrine izvršavanje teorijskoga uma jer obuhvaćaju glavne vjerske, filozofske i moralne aspekte ljudskoga života na više ili manje konzistentan i koherentan način. Svaka doktrina izabire vrijednosti koje smatra kao naročito značajne te način na koji ih treba uravnotežiti kada dođu u sukob pa je ona i izvršavanje praktičnoga uma. Rekli smo da razložno sveobuhvatno gledište pripada određenoj tradiciji mišljenja i doktrini, odnosno da se na njih oslanja. Opis doktrinâ ovime je namjerno neprecizan, ali za potrebe političkoga liberalizma čvršći kriterij i nije potreban. (Rawls 2000: 53–54; 54b14; 55; 156–157; Mandle et al. 2015: 127) Politički liberalizam teoriju istinitosti moralnih sudova ne kritizira niti odbacuje, već pretpostavlja da su izneseni sa stajališta neke sveobuhvatne doktrine. Opći problemi moralne filozofije za njega su važni samo ako utječu na način na koji pozadinska kultura sveobuhvatnih doktrina nastoji poduprijeti liberalnu demokraciju. (Rawls 2000: XVI–XV; XVII; XXIV) Za Rawlsa je ključno da se građani približe političkim vrijednostima i tako postignu demokratski sporazum o političkim načelima i ustavnim osnovama. Građani potvrđuju političke vrijednosti i smatraju ih kao *vrlo važne vrijednosti* koje čine samu osnovu našega političkoga života. Iako je često prikladno tvrditi da su uvjerenja unutar sveobuhvatne doktrine istinita, politička su uvjerenja razložna, a ne istinita. Ova tvrdnja potvrđuje Rawlsovo inzistiranje na tome da je problem pravednosti prvenstveno praktičan i pragmatičan, a ne teorijski ili epistemološki problem. U razložnim sveobuhvatnim doktrinama građani nastoje ostvariti *konceptiju dobra* (*conception of the good*). Pomoću nje razumijevamo svoj odnos prema svijetu iz vjerskoga, filozofskog ili moralnog vidika. Takva je koncepcija uređena cjelina konačnih ciljeva koja određuje čovjekovu predodžbu onoga što se smatra potpuno vrijednim u životu. (Rawls 2000: 17; 2001a: 8; 19; Mandle et al. 2015: 128–131)

4.3. Ideje²⁹ demokratske tradicije

Istaknuli smo glavnu zadaću političkoga liberalizma u pronalasku zajedničke i javne političke osnove opravdanja kako bi se pružio odgovor na fundamentalno pitanje. Rawls ovaj pothvat započinje našim čvrstim uvjerenjima, kao što je ono o vjerskoj toleranciji ili odbacivanju ropstva. (Rawls 2000: 7; 2001a: 5) Pretpostavljamo da građani u demokratskome društvu imaju barem implicitno razumijevanje tih ideja jer ih u konačnici povezujemo sa *zdravim razumom* (*common sense*). Implicitne ideje nemaju zadaću utemeljenja političke teorije, već njihov značaj leži u njihovu međusobnom odnosu i funkcioniranju kao cjeline, iako su neke od njih *temeljnije* od drugih. (Rawls 2001a: 5; 5b5) Zbir implicitno priznatih temeljnih ideja i načela Rawls naziva *javnom političkom kulturom demokratskoga društva* (*public political culture of a democratic society*). Ovdje polazimo i od tradicijskoga tumačenja demokratskih ustava i poveljâ te temeljnih zakona. Implicitnim idejama i poviješću njihova tumačenja nastojimo razraditi političku teoriju društvene pravednosti. Primjerice, kada se *središnja ideja društvene suradnje* ostvari, nastaje ono što nazivamo *idejom dobro uređenoga društva* koja se odnosi na *osnovnu strukturu* takvoga društva. Osobe koje žive pod pravičnim uvjetima političke suradnje shvaćamo kao *slobodne i jednake građane*, koje preciznije određujemo *idejom političke koncepcije osobe*. Nadalje, *ideja političke koncepcije* opisuje način na koji pravični uvjeti reguliraju društvo, a *ideja preklapajućega konsenzusa* pokazuje kako je moguće ostvariti društvenu stabilnost. Dakle, ovo nije prikaz deduktivnoga argumenta, već prikaz međusobnoga usklađivanja. (Rawls 2001a: 24–25) Ne možemo kategorički tvrditi da će ova konstelacija ideja pružiti odgovor na fundamentalno političko pitanje budući da javna politička kultura demokratskoga društva nije jasna i nedvosmislena. Može se jedino tvrditi da je, primjerice, *ideja društva kao oblika suradnje* (*idea of society as a scheme of cooperation*) duboko usađena u demokratsku kulturu, ali da se ne može u potpunosti opravdati *vlastitom unutaršnjom razložnošću* (*its own intrinsic reasonableness*).³⁰ Razrada ideja na kraju nas vodi do *ideje političke koncepcije*, koja jedina može opravdati te ideje. (Mandle et al. 2015: 513)

²⁹ Kod Rawlsa *pojam* predstavlja značenjsku osnovu nekoga termina, dok *koncepcija* sadrži i načela primjene. Primjerice, institucija prilikom dodjeljivanja osnovnih pravâ i dužnosti ne povlači proizvoljno razlikovanje između osoba te njezina pravila ustanovljuju primjerenu ravnotežu između sukobljenih zahtjevâ. Dakle, koncepcija uključuje načela i kriterije za odluku o tome koja su razlikovanja proizvoljna i kada je primjerena ravnoteža između suprotstavljenih zahtjevâ. (Rawls 1999: 5–6; 2000: 12b15) Rawls ovo razlikovanje preuzima od Herberta Lionela Adolphusa Harta i njegova kapitalnog djela *The Concept of Law*. Nadalje, iako sve prikazane ideje nisu implicitne, odnosno poznate obrazovanomu zdravom umu (npr. ideja osnovne strukture), a neke nisu ni *fundamentalne* (*središnja ideja* i *njezine dvije popratne ideje*), ovdje ih prikazujemo u jednoj shemi radi jasnijega pregleda i shvaćanja ideje političkoga liberalizma.

³⁰ Unutarnja razložnost ili prihvatljivost znači da nam se sud ili uvjerenje čini razložnim ili prihvatljivim, a da to ne izvodimo iz drugih sudova ili ih temeljimo na njima. (Rawls 2001a: 26b21)

Rawls nastoji detaljno razraditi te ideje kako bi se učinkovito koristile u argumentaciji, a da se pritom ne naruši njihov status zajedničkoga polazišta. Smatrajući da je u *Teoriji pravednosti* donekle promašio tu svrhu, Rawls je revidirao prikaz tih ideja kako bi ih oslobodio svakog doktrinarnog moralnoga, metafizičkog ili religijskog sadržaja koji bi mogao izazvati neslaganje među građanima. (Mandle et al. 2015: 513) Ono što pokreće Rawlsov politički projekt jest traganje za najprimjerenijom interpretacijom odnosa između vrijednosti jednakosti i slobode. Problem je u tome što ne postoji općeprihvaćeno razumijevanje ideja slobode i jednakosti prisutnih u javnoj kulturi demokratskih društava, niti postoji primjeren način na koji bi trebalo odvagati prava utemeljena na tim idejama. Rawlsov je praktični cilj stoga iskoristiti postojeće ideje za koje smatra da su dovoljno snažne te pomoću njih *konstruirati* novu osnovu suglasja. Riječ je o uvjerenjima koja su dobila javnu potvrdu u dugotrajnome zajedničkom političkom životu i čine fond zajedničkoga demokratskoga političkog znanja. Politička koncepcija koristi političku kulturu demokratskoga društva kao materijal za konstrukciju. Ako konstrukcija uspije, dobivamo novi način povezivanja onoga u što vjerujemo (kao i razloge da za odbacivanje nekih vjerovanja) u koherentnu cjelinu. Tu cjelinu na okupu drži odnos između njezinih dijelova, a ne jedinstven zajednički temelj. (Matan 2008: 94–95)

4.4. Metoda opravdanja demokratskih ideja

Metoda reflektivnoga ekvilibrija (method of reflective equilibrium) omogućuje opravdanje temeljnih ideja sadržanih u demokratskoj tradiciji. (Rawls 2001a: 26; 26b21) Kao polazišna uvjerenja uzimamo vjerovanje u vjersku toleranciju i odbacivanje ropstva te osnovna načela i ideje (implicitne u njima) nastojimo organizirati u koherentnu političku koncepciju. Takvu teoriju potom moramo usporediti s našim najdubljim intuicijama o moralu i pravednosti. Ako se oni međusobno slažu, zaključit ćemo da je takva politička koncepcija opravdana upravo tom ravnotežom s našim intuicijama o moralu i pravednosti. Ako takva ravnoteža nije postignuta, moramo odustati ili od načela ili od svojih intuicija. Dakle, reflektivna ravnoteža i shvaćanje prihvatljivosti i opravdanja neke teorije ovisi o slaganju s našim promišljenim uvjerenjima na svim razinama općenitosti, nakon temeljitoga razmišljanja. Uz *središnju ideju društvene suradnje* možemo uzeti i ideju koja pretpostavlja građansku sposobnost teorijskoga i praktičnog uma te osjećaj za pravednost kao *oblik moralnog senzibiliteta (form of moral sensibility)*. (Rawls 2000: 7; 7b8; 38-40; 2001a: 29–30) Ako je nekog osobi prihvatljiva određena politička teorija pravednosti tako da zahtijeva preispitivanja njezinih prvotnih sudova te osoba uskladi svoje druge prosudbe s njom, to nazivamo *uskim reflektivnim ekvilibrijem (narrow reflective equilibrium)*. Ravnoteža je uska jer politička teorija pravednosti zahtijeva

najmanje preispitivanja kako bi se postigla unutarnja dosljednost. S druge strane, samo *široki reflektivni ekvilibrij* (*wide reflective equilibrium*) može osigurati koherentnu moralnost osobe u demokratskome društvu i ulogu pravednosti u *ideji dobro uređenog društva*. Široka ravnoteža znači da je osoba razmotrila vodeće političke koncepcije pravednosti koje se nalaze u filozofskoj tradiciji i odmjerila različitu snagu razloga koji govore u prilog svakoj od njih. Tada pretpostavljamo da su opća uvjerenja, temeljna načela i pojedinačne prosudbe usklađeni. Takva vrsta reflektivne ravnoteže može nam osigurati da su svi aspekti razmotreni i da ideja reflektivnog ekvilibrija ima opravdavajuću ulogu, zadovoljavajući na taj način potrebu za *osnovom javnog opravdanja* u pitanjima političke pravednosti i svega što je potrebno za praktični cilj demokratskoga sporazuma. (Rawls 2001a: 30–31) Ako se političke i moralne vrijednosti, poput slobode vjeroispovijesti i odbacivanja ropstva shvaćaju ozbiljno, te ako se na njima temelji legitimnost demokratskoga poretka, tada se moraju prihvatiti i ostale implikacije tih proklamiranih vrijednosti, poput načela raspodjele društvenoga bogatstva. Kriteriji opravdanja, za koje teorija političke legitimnosti tvrdi da moraju vrijediti u praksi, moraju vrijediti i u teoriji. Metoda reflektivnoga ekvilibrija ponajprije je zamišljena kao metoda dolaženja do sigurnih moralnih sudova koja pritom izbjegava zamke moralnoga relativizma i moralnoga subjektivizma. (Matan 2008: 6–7; 7b7)

4.5. Središnja ideja i ideja slobodnih i jednakih građana

Za Rawlsa implicitna je, temeljna i organizirajuća *ideja društva kao pravičnoga sustava suradnje tijekom vremena, od jedne do sljedeće generacije* (*society as a fair system of cooperation over time, from one generation to the next*). Ona pruža sliku demokratskoga društva koje doživljavamo i razumijemo kao oblik društvene suradnje. Njezine su dvije popratne ideje *ideja građana kao slobodnih i jednakih osoba* (*idea of citizens as free and equal persons*) te *ideja dobro uređenoga društva kao društva djelotvorno uređenoga političkom koncepcijom pravednosti* (*idea of a well-ordered society as a society effectively regulated by a political conception of justice*). (Rawls 2000: 12; 2001a: 5–6; 7; Mandle et al. 2015: 306) Središnja ideja sadrži najmanje tri značajke: a) društvenom suradnjom upravljaju *javno priznata pravila i procedure* (*publicly recognized rules and procedures*) koje građani prihvaćaju te smatraju da na primjeren način reguliraju njihovo ponašanje, što znači da društvena suradnja nije samo društveno koordinirana aktivnost koju usmjerava neka središnja vlast na temelju svojih obavezujućih naredbi; b) suradnja uključuje *ideju pravičnih uvjeta suradnje* (*idea of fair terms of cooperation*) koje svaki sudionik *razložno* (*reasonably*) prihvaća, a ti uvjeti određuju *ideju reciprocnosti ili uzajamnosti* (*an idea of reciprocity, or mutuality*), prema kojoj svi

sudionici, izvršavajući svoj dio obveza u skladu s pravilima i procedurama, ostvaruju odgovarajuću korist; c) suradnja zahtijeva ideju prema kojoj svaki sudionik ima *racionalni interes*, odnosno *vlastito dobro* (*the idea of each participant's rational advantage, or good*) koja pobliže određuje što građani koji surađuju nastoje unaprijediti sa stajališta vlastitoga dobra. (Rawls 2000: 14–15; 2001a: 6–7; Mandle et al. 2015: 306) Dobro uređena društva s liberalnim koncepcijama političke pravednosti imaju i koncepciju općega dobra prema kojoj svi građani tijekom vremena ostvaruju političku pravednost i održavaju slobodnu kulturu koju ona omogućuje. (Rawls 2004: 84b10; Mandle et al. 2015: 512) Prva popratna ideja središnje ideje jest *ideja slobodnih i jednakih osoba* (*the idea of free and equal persons*), koja opisuje građane demokratskoga društva. Oni su *slobodni* (*free*) i *jednaki* (*equal*) na temelju *dviju moralnih moći* (*in virtue of their two moral powers*): *sposobnosti za osjećaj pravednosti i za koncepciju dobra* (*capacity for a sense of justice and for a conception of the good*) te *umskih moći* (*the powers of reason*) *sudjenja, mišljenja i zaključivanja* (*judgment, thought and inference*). (Rawls 2000: 16; 2001a: 18) Opis dviju moralnih moći služi ponajprije za definiranje *moralne osobe* (*moral person*) i *moralne osobnosti* (*moral personality*). Moralne moći omogućuju pojedincu sudjelovanje u društveno korisnoj suradnji te poštivanje njezinih pravičnih uvjeta radi njih samih. (Rawls 1999: §3-4; 2001a: 19) Također, činjenica da te moći građani posjeduju u najmanjoj mjeri potrebnoj, kako bi bili normalni surađujući članovi društva, čini ih politički jednakima. Njihov *javni* identitet slobodnih i jednakih osoba isključivo je politički identitet, a njihove moralne sposobnosti temelj su političke jednakosti. (Rawls 1999: 441 i dalje; 2000: 17; 2001a: 20–21; 22–23; Mandle et al. 2015: 307; 513–514) Rawlsova temeljna ideja osobe (*the fundamental idea of the person*) jest politička koncepcija osobe (*political conception of the person*) prilagođena položaju demokratskoga građanina, što je razlikuje od koncepcije osobe unutar pojedine udruge ili zajednice. (Rawls 2000: 16b20; 18; 2001a: 19) Politička koncepcija osobe dio je javne političke kulture demokratskoga društva, njegovih temeljnih tekstova (Ustav, Deklaracija o ljudskim pravima itd.) te tradicije njihova tumačenja. (Rawls 2001a: 19) Njezin prikaz ne zahtijeva metafizičku doktrinu o naravi osobe, a ako takve metafizičke pretpostavke i postoje, opisane su vrlo općenito. (Rawls 2000: 26b31) Na politički identitet građana ne utječe promjena njihove *koncepcije dobra*, primjerice vjersko obraćenje. U suprotnome nedostajala bi *koncepcija jednakoga građanstva* (*a conception of equal citizenship*) i koncepcija *demokratskoga društva slobodnih i jednakih građana* (*a democratic society of free and equal citizens*). Pritom je opis vlastite građanske slobode u promicanju njihove koncepcije dobra zapravo opis načina na koji sebe shvaćaju u demokraciji. (Rawls 2000: 26–27; 29–30) Jedan od aspekata građanske slobode jest sposobnost preuzimanja odgovornosti za vlastite ciljeve,

odnosno sposobnost prilagodbe vlastitih ciljeva i stremljenja u svjetlu *razložnih* očekivanja o onome što je moguće ostvariti. Građani svoje zahtjeve ograničavaju onoliko koliko to dopušta *ideja političke koncepcije*, a težina pojedinoga zahtjeva nije određena njihovim potrebama ili željama. (Rawls 2000: 30) Dakle, prema metapolitičkom aspektu postoji *neinstitucionalni* (*noninstitutional or moral identity*), odnosno *nepravni* (*nonlegal identity or moral*) identitet građana. Građani djeluju i potvrđuju političke vrijednosti koje žele vidjeti utjelovljene u političkim institucijama, ali istodobno djeluju i prema nepolitičkim vrijednostima koje se ostvaruju u udrugama i zajednicama izvan *političke domene*. Građani moraju uskladiti i pomiriti dva aspekta moralnoga identiteta. Time razlikuju *ideju demokratskoga i političkog društva* (*idea of a democratic political society*) od ideje drugih udrugâ i zajednica (*idea of community*). (Rawls 2000: 27; 29; 2001a, 20–21; 22–23)

4.6. Ideja dobro uređenog društva i javna osnova opravdanja

Rezultat utjelovljenja središnje temeljne ideje jest druga popratna ideja – ideja dobro uređenoga društvo (*idea of a well-ordered society*), reguliranoga nekim oblikom političkoga liberalizma. Ona obuhvaća tri sastavnice: *ideju javno priznate koncepcije pravednosti* (*idea of a publicly recognized conception of justice*), *ideju djelotvorne regulacije takve koncepcije* (*idea of the effective regulation of such a conception*) te ideju da građani imaju normalno djelotvoran osjećaj pravednosti i stoga u pravilu postupaju u skladu s temeljnim institucijama društva (*citizens have a normally effective sense of justice and so they generally comply with society's basic institutions*). (Rawls 2000: 31–32; 2001a: 8–9; Mandle et al. 2015: 306) Ovdje možemo spomenuti i *ideju javnoga opravdanja* (*idea of public justification*), koja je povezana s prethodno razmotrenom idejom reflektivnoga ekvilibrija te s idejama *preklapajućega konsenzusa* i *javnoga uma*. Njezin je cilj precizirati prikladno opravdanje političkoga liberalizma. Zajedno s idejom dobro uređenoga društva opisuje bitnu značajku društva: njegovu *javnu* političku koncepciju, koja uspostavlja zajedničku osnovu na temelju koje građani jedni drugima opravdavaju svoje političke prosudbe, odnosno međusobno surađuju pod uvjetima koje svi mogu prihvatiti kao pravične. Javno opravdanje upućeno je onima koji se s nama ne slažu. Opravdavati svoje političke prosudbe drugima znači nastojati ih uvjeriti načinom rasuđivanja i zaključivanja prikladnim za temeljna politička pitanja. Javno opravdanje proizlazi iz suglasja za koje se može razložno očekivati da će ga svi dijeliti i podržavati. (Rawls 1999: §87; 2001a, 26–27; Mandle et al. 2015: 307) Kao i ostale ideje, nastoji smanjiti neslaganja oko ustavnih pitanja (primjerice o ovlastima zakonodavne, izvršne i sudske vlasti). Zato je jedan od glavnih ciljeva javnoga opravdanja očuvati uvjete učinkovite i demokratske društvene suradnje

utemeljene na međusobnom poštovanju građana koji se smatraju slobodnima i jednakima. Kad je taj konsenzus ugrožen, zadaća je političke filozofije razraditi političku koncepciju koja barem u najspornijim pitanjima sužava prostor neslaganja. (Rawls 2001a: 28)

4.7. Temeljna struktura društva i njezina primarna dobra

Idea temeljne strukture (idea of the basic structure of society) predstavlja *materijalni objekt* političkoga liberalizma, iako nije dio javne političke kulture demokratskoga života. Uvedena je kako bi se *politička koncepcija*, koja je regulira prikazala na jedinstven i jasan način. (Rawls 1999: 7 i dalje) Temeljna struktura društva predstavlja sustav glavnih društvenih institucija, način na koji su one međusobno povezane te način na koji dodjeljuju temeljna prava i dužnosti i oblikuju raspodjelu koristi koje proizlaze iz društvene suradnje. Ustav, oblici vlasničkih prava, oblik ekonomske organizacije društva, struktura obitelji i dr. predstavljaju temeljne institucije društva. Uloga političke koncepcije i njezinih načela ponajprije je pružiti razložne smjernice za pitanja društvene pravednosti koja se odnose na temeljnu strukturu društva i njezine relevantne aspekte. (Rawls 2000: 231) Temeljna struktura putem pravnoga sustava nameće skup pravila koja uređuju transakcije i sporazume između pojedinaca i udrugâ. Ta su pravila oblikovana tako da pojedincima i udrugama omoguće slobodno i učinkovito ostvarivanje vlastitih ciljeva bez pretjeranih ograničenja. Ako se takva institucionalna podjela rada uspostavi, pojedincima i udrugama prepušta se djelotvorno promicanje ciljeva unutar okvira temeljne strukture. (Rawls 2000: 23 i dalje; Rawls 2001a: 10) Primjerice, Crkva može ekskomunicirati heretike, ali ne može poduzeti ništa više od toga jer je osigurano načelo slobode savjesti. Sveučilišta ne mogu provoditi diskriminaciju jer postoji ograničenje koje osigurava pravičnu jednakost mogućnosti. Roditelji kao građani s jednakim osnovnim pravima, moraju poštivati prava djeteta kao budućih građana te ih ne mogu lišiti osnovne zdravstvene zaštite. (Rawls 2001a: 11–12) Iako su nejednakosti unutar temeljne strukture dopuštene i neizbježne te mogu biti kumulativno korisne za društvo, temeljna struktura uređena političkom koncepcijom mora regulirati nejednakosti u životnim izgledima među građanima koje proizlaze iz njihovih *početnih* društvenih položaja. Interesi i sklonosti građana određeni su željom za primarnim dobrima (*the idea of primary goods*), koja građani žele neovisno o svojim krajnjim ciljevima. (Rawls 2000: 241–242; 248; 249b13) Primarna dobra određujemo pitajući se koji su društveni uvjeti i univerzalna sredstva općenito nužni kako bi osobe mogle slijediti svoje koncepcije dobra te razvijati i ostvarivati svoje moralne moći. Iako se određenje primarnih dobara oslanja na poznavanje općih okolnosti društvenoga života, ono se oblikuje polazeći od unaprijed zadane koncepcije osobe. (Rawls 2000: 274–275) Primarna dobra obuhvaćaju: a) osnovne slobode

(npr. sloboda mišljenja), koje su pozadinski institucionalni uvjeti nužni za razvijanje i potpuno i informirano izvršavanje moralnih moći te su neophodne za zaštitu širokoga područja određenih koncepcija dobra; b) sloboda kretanja i slobodan izbor zanimanja omogućuju slijeđenje raznolikih krajnjih ciljeva, njihove revizije ili izmjene; c) moći i povlastice odgovornih službi i položaja; d) prihod i bogatstvo shvaćeni kao univerzalna sredstva; e) društvene osnove samopoštovanja uz koje građani imaju životvoran osjećaj vlastite vrijednosti te su u stanju razvijati i izvršavati svoje moralne moći i samopouzdanje promicati svoje ciljeve. Načela pravednosti temeljnu strukturu društva procjenjuju prema načinu na koji njezine institucije štite i podjeljuju neka od tih primarnih dobara. (Rawls 2000: 275 - 276; 2001b: 362–363; 454–455; Mandle et al. 2015: 643) Primarna dobra predmet su racionalne želje na temelju teorije koju Rawls naziva *tanka teorija dobra* (*thin theory of the good*) jer su neovisna o ostalim željama. Ona odgovaraju na pitanje što bi građanin koji sudjeluje u političkoj suradnji racionalno želio od te suradnje. Najzagonetnije društveno dobro jest *društvena osnova samopoštovanja* (*a social basis of self-respect*). Poštovanje prema osobama iskazujemo opravdanim odnosom prema njima, dok društvene osnove samopoštovanja mogu uključivati postojanje javno opravdane temeljne strukture izraženo na način koji iskazuje jednako poštovanje prema svim građanima. (Rawls 1999; 19; 46; 142; 440; 513; 2001b: 454; Mandle et al. 2015: 644–645; 647)

4.8. Politička koncepcija pravednosti

Uloga *ideje političke koncepcije pravednosti* (*political conception of justice*) ključna je za ostvarenje stabilnog demokratskog konsenzusa putem političkih moralnih načela i javnoga opravdanja. (Rawls 2000: 9; Mandle et al. 2015: 612) Pružajući odgovor na *fundamentalno* pitanje, ona nastoji opisati političke vrijednosti i kriterije kojima demokratsko društvo vrednuje svoje postupke u političkoj domeni (*domain of the political*). Ona ne niječe druge vrijednosti niti tvrdi da su političke vrijednosti samostalne u odnosu na njih ili da se na njih ne nadovezuju. Njezina je svrha odrediti politički djelokrug, odnosno domenu unutar koje je moguć demokratski sporazum između različitih sveobuhvatnih doktrina. Građani, izvršavajući svoju slobodu savjesti i mišljenja te oslanjajući se na svoje sveobuhvatne doktrine, političku koncepciju shvaćaju kao *izvedenu* iz drugih vrijednosti, kao *podudarnu* sa svojim svjetonazorom ili bar kao *nesukobljenu* s njome. Politička koncepcija određuje zajedničko stajalište za prosudbu zahtjeva građana te stvara razložan temelj društvenoga jedinstva demokratskoga društva. (Rawls 2000: 9; 2001a: 9) Budući da ne postoji svjetonazor oko kojega se slažu svi građani, politička koncepcija oko koje postoji suglasje osigurava demokratski

konsenzus. Međutim, ona mora biti ograničena na političku domenu i njezine vrijednosti (*values*), a ideja dobro uređenoga društva mora biti oblikovana u skladu s njom. (Rawls 2000: 34) Zajedničko političko stajalište nužno je za društveno jedinstvo s obzirom na sljedeće opće činjenice demokratskoga društva: a) raznolikost razložnih vjerskih, filozofskih i moralnih svjetonazora u modernim demokratskim društvima, koja nije povijesno stanje, nego trajno obilježje javne kulture demokracije i nije posljedica, primjerice, klasnih sukoba, već djelovanja slobodnoga i praktičnoga uma unutar okvira slobodnih institucija; b) opća i srodna činjenica *ugnjjetavanja* (*fact of oppression*) koja znači da bi društvo ujedinjeno na temelju nekog oblika, npr. utilitarizma, zahtijevalo državne sankcije kako bi osiguralo svoju stabilnost; c) kako bi demokratski režim bio trajan, potrebna je dobrovoljna i slobodna podrška znatne većine politički aktivnih građana što pod vidikom prvog obilježja znači da politička koncepcija kao javna osnova opravdanja za ustavni režim mora biti takva da je mogu prihvaćati svi suprotstavljeni i razložni svjetonazori; d) javna politička kultura demokratskog društva koja je tijekom određenoga razdoblja funkcionirala razložno, barem implicitno sadrži temeljne i intuitivne ideje iz kojih je moguće razviti političku koncepciju prikladnu za ustavni i demokratski režim. (Rawls 2000: 31 i dalje; 34b41; 2001a: 9) Politička koncepcija *samostalno je stajalište* (*freestanding view*), odvojeno od šire svjetonazorske pozadine i ne upućuje na nju. Djeluje kao politički *modul* (*module*), odnosno kao bitan sastavni dio koji odgovara različitim svjetonazorima koji postoje u društvu i koji oni mogu poduprijeti. Ona izbjegava sporna filozofska, religijska, metafizička i epistemološka stajališta, čime omogućuje da je mogu podržati svi građani. Političko stajalište nije prilagođeno nijednoj sveobuhvatnoj doktrini niti je oblikovano prema već postojećim doktrinama. (Rawls 2001a: 37; 182–183; Mandle et al. 2015: 612–613) Politička koncepcija pravednosti *moralna je koncepcija* (*moral conception*) čiji sadržaj čine ideali, načela i standardi koji se odnose na političku domenu. Njezin politički moralni sadržaj usmjeren je isključivo na temeljnu strukturu društva. (Rawls 2001a: 182) Moralne vrijednosti prilagođene su političkoj domeni odnosa slobodnih i jednakih građana u demokratskome društvu, koji zajednički sudjeluju u kolektivnoj primjeni krajnje i neizbježne političke moći. Političko stajalište suzdržava se od zauzimanja stajališta o pitanjima izvan javnoga političkog foruma jer bi zauzimanje pozitivnog ili negativnog stava samo po sebi bilo prelazak granica političke domene. (Rawls 2000: 10 i dalje; 2001b: 480; Mandle et al. 2015: 613–614) Moralne vrijednosti nisu rezultat zasebne moralne filozofije ili religijskog svjetonazora, već su vrsta političkih moralnih vrijednosti usmjerenih na političku domenu, odnosno na pitanja odnosâ među građanima u demokratskome društvu. (Rawls 2001a: 182) Implicitne ideje čine zajednički skup ideja i načela prikladnih za oblikovanje samostalne

političke koncepcije pravednosti jer nisu isključivo svojstvo nijedne pojedinačne sveobuhvatne doktrine. Zato je političko shvaćanje pravednosti, koliko je to moguće, razrađeno upravo iz tih ideja. (Mandle et al. 2015: 614) Načela političke koncepcije primjenjuju se na političke institucije te se mogu prikazati neovisno o bilo kojoj obuhvatnoj doktrini. Istodobno ih podupire razložan konsenzus tih istih doktrinâ, a u konačnici proizlaze iz temeljnih ideja javne političke kulture ustavnoga poretka. Sadržaj javnoga uma Rawls kasnije vidi kao određen načelima i vrijednostima *obitelji* liberalnih političkih koncepcija pravednosti koje zadovoljavaju te uvjete. (Rawls 2000: 201; 2004, 164) Umjesto da vjersku doktrinu sučeljava određenoj liberalnoj filozofskoj doktrini (primjerice Millovu liberalizmu), politički liberalizam formulira *političku* koncepciju koju vjerska doktrina može prihvatiti kao vlastiti intrinzični politički i moralni ideal izražen kriterijem recipročnosti. To pruža nadu da vjerske doktrine mogu prihvatiti političku koncepciju iz pravih, moralnih, razloga. (Rawls 2000: XXXIX–XXXX; 9; 35)

5. Demokratski konsenzus

Ako katolicizam kao vjerska doktrina prihvaća političku koncepciju iz moralnih razloga, riječ je o *ideji preklapajućega konsenzusa* (*idea of an overlapping consensus*). (Rawls 2000: 9) Konsenzus čine sve razložne i suprotstavljene vjerske, filozofske i moralne doktrine. Takav se konsenzus može održati generacijama u demokratskome poretku, a kriterij njegove pravednosti jest politička koncepcija. (Rawls 2000: 12–13; 21b27–28; 34; 43) Za političku koncepciju od prvotne je važnosti stabilnost koju ona nastoji osigurati pomoću demokratskoga konsenzusa, a stabilnost uključuje pitanje o tome stječu li ljudi koji odrastaju pod pravednim institucijama dovoljan osjećaj pravednosti da bi ih poštovali? Kao drugo, može li politička koncepcija, s obzirom na razložni pluralizam kao opću činjenicu demokratske javne političke kulture, biti žarište preklapajućega konsenzusa? Na prvo pitanje odgovara razložna moralna psihologija, a na drugo ideja preklapajućega konsenzusa. Oni koji odrastaju pod pravednim institucijama stječu osjećaj pravednosti i razložnu privrženost tim institucijama, što je su dovoljno da političko društvo učini stabilnim. Stabilnost je osigurana dovoljnom motivacijom odgovarajuće vrste koja je stečena u okvirima pravednih institucija. Politička koncepcija nije nametnuta, nego je razložna jer se obraća umu svakoga građanina. Time ujedno opisuje legitimnost političkoga autoriteta, koja počiva na političkoj (javnoj) osnovi opravdanja. (Rawls 2000: 126–128) Politička koncepcija ima moralne osnove jer uključuje koncepciju demokratskoga društva, koncepciju osobe kao građanina, politička načela pravednosti te opis političkih vrlina kroz koje su ta načela otjelovljena u ljudskome karakteru i izražena u javnome životu. Konsenzus nije prihvaćanje određenoga autoriteta niti pristajanje uz institucionalna uređenja koja se temelje na konvergenciji pojedinačnih ili skupnih interesa. Građani potvrđuju istu političku koncepciju na temelju vlastitih svjetonazora, a njihovi iskreno zastupani temelji određuju narav njihova prihvaćanja. U konačnici, svako gledište podržava političku koncepciju radi nje same, odnosno zbog njezine vlastite vrijednosti te od toga neće odustati ni ako se njegova relativna društvena snaga poveća. (Rawls 2000: 128–129; 132; 153; Mandle et al. 2015: 592) Obilježje stabilnosti u osnovi je suprotno *modus vivendi*, čija stabilnost ovisi o slučajnim okolnostima i ravnoteži relativnih snaga koja je obilježila razdoblje vjerskih ratova. (Rawls 2000: 132; 2004: 26) *Dubina* preklapajućega konsenzusa seže do implicitnih ideja javne političke kulture. Po svojoj širini konsenzus obuhvaća politička načela koja utemeljuju demokratske procedure, uređuju temeljnu strukturu društva i utvrđuju temeljna prava, poput slobode savjesti i mišljenja, pravične jednakosti mogućnosti i dr. Žarište konsenzusa čini politička koncepcija pravednosti, odnosno *obitelj* liberalnih političkih koncepcija koje variraju unutar određenoga uskog

područja. (Rawls 2000: 133; 136; 146–147; Mandle et al. 2015: 592) Da bi politička koncepcija odredila središte žarišne klase, moraju biti ispunjena dva uvjeta: ona je ispravno osnovana na središnjim fundamentalnim idejama i ona je stabilna s obzirom na interese koji je podupiru i koje sama potiče. Privrženost institucijama i načelima koja ih uređuju može se temeljiti na dugoročnim pojedinačnim i skupnim interesima, običajima ili tradicionalnim stavovima. Ovdje nas zanimaju dodatne osnove privrženosti stvorene liberalnim načelima pravednosti. Neovisna privrženost potiče ljude na djelovanje jer imaju razložno *jamstvo*, utemeljeno na prošlom iskustvu, da će se političkih načela pridržavati i drugi. Zato smo usredotočeni na osnove privrženosti koje neka koncepcija stvara na temelju specifičnoga sadržaja svojih načela. Kako politička suradnja postaje sve uspješnija, građani razvijaju sve veće međusobno povjerenje. (Rawls 2000: 143–144; 149–150) Tada politička načela prevladavaju nad svim drugim vrijednostima koje bi s njima mogle doći u sukob. Vrline političke suradnje koje omogućuju demokratski poredak jesu tolerancija, spremnost na ustupke, razložnost i osjećaja pravičnosti. Kad su vrline široko rasprostranjene u društvu i podupiru političku koncepciju pravednosti, one čine veliko javno dobro, odnosno dio političkoga kapitala društva. One se postupno izgrađuju tijekom vremena te ovise o postojećim političkim i društvenim institucijama, koje se također postupno razvijaju, kao i o cjelokupnom iskustvu građana i njihovu poznavanju prošlosti. Vrijednost se tih vrlina, poput vrijednosti kapitala, može smanjiti, pa ih je potrebno neprestano potvrđivati i djelovati u skladu s njima. Dakle, vrijednosti koje su u sukobu s političkom koncepcijom i vrlinama koje je podržavaju mogu obično biti nadjačane zato što dolaze u sukob sa samim uvjetima koji omogućuju pravičnu društvenu suradnju utemeljenu na međusobnom poštovanju. (Rawls 2000: 140; 140b23) Zahtjevi političke pravednosti nisu u suprotnosti sa zahtjevima doktrina niti treba tvrditi da su političke vrijednosti intrinzično važnije od drugih vrijednosti i da su zato potonje nadvladane. Pod pretpostavkom činjenice razložnog pluralizma, proces pomirenja sastoji se u tome da utvrđuje temeljnu ulogu političkih vrijednosti u izražavanju uvjeta pravične društvene kooperacije koji su u skladu s međusobnim poštovanjem građana shvaćenih kao slobodnih i jednakih. Drugo, konsenzus otkriva dostatno, uključno i skladno podudaranje političkih i drugih vrijednosti. (Rawls 2000: 141) Razložno pravedno demokratsko društvo jest ono koje povezuje i uređuje dvije osnovne vrijednosti, *slobodu* i *jednakost*, u okviru političkih načela. Takva načela mogu biti ona koja određuju osnovna prava, slobode i mogućnosti te im daju prvenstvo, kao i načela koja jamče dostatna univerzalna sredstva kako bi svi građani mogli inteligentno i djelotvorno rabiti svoje slobode. Potonja načela treba zadovoljavati kriterij recipročnosti i zahtijevati temeljnu strukturu koja sprječava nastanak prevelikih društvenih i ekonomskih nejednakosti. Nejednakosti mogu nastati ako ne postoje

institucije koje dolje opisujemo pod (a) do (e) ili tome slične. Zajamčene ustavne slobode mogu se kritizirati ako su sasvim formalne. One bez zadnjega načela predstavljaju osiromašeni oblik liberalizma, odnosno libertarijanizam. Potonji ne povezuje slobodu i jednakost na način na koji to čini liberalizam jer mu nedostaje kriterij recipročnosti i dopušta prevelike nejednakosti, koje prosuđujemo prema tomu kriteriju. Takav poredak ne bi ostvario stabilnost iz ispravnih razloga. (Rawls 2004: 61–62) Sljedeći su uvjeti potrebni za ostvarenje stabilnosti: (a) pravična jednakost mogućnosti, posebno u odgoju i obrazovanju (radi mogućnosti sudjelovanja u raspravama javnoga uma i doprinosa društvenoj i ekonomskoj politici); (b) pristojna raspodjela bogatstva i prihoda koja zadovoljava treći uvjet liberalizma: svim građanima trebaju zajamčiti univerzalna sredstva koja su im nužna da bi se inteligentno i djelotvorno koristili svojim temeljnim slobodama; (c) društvo kao krajnji poslodavac, putem središnje državne ili lokalne vlasti, odnosno drugih društvenih i ekonomskih mjera (pomanjkanje osjećaja dugoročne sigurnosti i mogućnosti smislenoga rada i zaposlenja destruktivno je za samopoštovanje građana i njihov osjećaj društvene pripadnosti); (d) osnovna zdravstvena zaštita zajamčena svim građanima i (e) javno financiranje izbora i osiguranje dostupnosti javnih informacija o političkim pitanjima (radi osiguranja neovisnosti predstavnika i drugih službenika od pojedinih društvenih i ekonomskih interesa te pružanja znanja i informacija na temelju kojih građani mogu donositi političke odluke i inteligentno ih ocjenjivati.) Ove zahtjeve zadovoljavaju načela pravednosti svih liberalnih koncepcija. Ona obuhvaćaju bitne preduvjete osnovne strukture unutar koje ideal javnoga uma, kada ga građani svjesno slijede, može štititi osnovne slobode i spriječiti nastanak pretjeranih društvenih i ekonomskih nejednakosti. (Rawls 2004: 62–63)

5.1. Odnos političke koncepcije i sveobuhvatne doktrine

Politička koncepcija politički je modul unutar sveobuhvatne doktrine, a ne posljedica njezinih nepolitičkih vrijednosti. Ipak, nepolitičke vrijednosti obično imaju prednost nad svim drugim vrijednostima koje su im suprotne. Zato je politička koncepcija u najboljem slučaju glavni okvir odlučivanja i promišljanja koji nam pomaže postići politički sporazum. Ako je politička koncepcija razjasnila naše gledište, učinila naša promišljena uvjerenja koherentnima te suzila jaz između promišljenih uvjerenja onih koji prihvaćaju temeljne ideje ustavnoga poretka, tada je ispunila svoju praktičnu političku svrhu. Građani koji potvrđuju političku koncepciju te su odgojeni i upoznati s implicitnim idejama svoje sudove, nakon što usvoje politički okvir odlučivanja i promišljanja, smatraju dovoljno usklađenima da se politička koncepcija može održavati na temelju međusobnoga poštovanja. Političku koncepciju oni smatraju dostatnom te ne očekuju više političko usuglašavanje. Doktrine šire područje

vrijednosti razumiju kao kongruentno s političkim vrijednostima ili kao nešto što ih podupire, odnosno što nije s njima u sukobu. (Rawls 2000: 138b20; 139–140; 150; Mandle et al. 2015: 590) U tim okolnostima ravnoteža razloga, shvaćena unutar sveobuhvatne doktrine svakoga građanina, a ne kompromis nametnut okolnostima, osnova je poštovanja granica javnoga uma. Velike religije koje dopuštaju takav politički opis, doktrine s opisom slobode vjeroispovijesti, mogu se shvatiti kao razložne sveobuhvatne doktrine. (Rawls 2000: 151–152; Mandle et al. 2015: 592) Jedna se doktrina odnosi prema političkoj koncepciji kao prema nečemu deduktivno potvrđenom i stoga unutarnje povezanom s vlastitim načelima; druga kao prema zadovoljavajućoj i možda najboljoj raspoloživoj aproksimaciji u normalnim društvenim uvjetima, a treća kao prema nečemu što počiva na promišljenim prosudbama koje odvaguju sukobljene vrijednosti. Suglasje se postiže skladnim prilagođavanjem političke koncepcije i doktrinâ uz javno priznanje političkih vrlina kao velikih vrijednosti. Radi takvoga suglasje politička filozofija, koliko je moguće, mora biti neovisna o drugim područjima filozofije. Građani sami odlučuju na koji se način javna politička koncepcija, koju svi potvrđuju, odnosi prema njihovim vlastitim gledištima. Demokratsko društvo zadovoljava nužan, ali ne i dovoljan, uvjet realističnosti i stabilnosti. Ono može biti dobro uređeno političkom koncepcijom sve dok građani prihvaćaju tu koncepciju kao ono što daje sadržaj njihovim političkim stajalištima. (Rawls 2000: 34–35; 36; 153)

5.2. Pitanje istinitosti političke koncepcije

Nakon što pronađemo sporazumnu osnovu javnih političkog opravdanja, koju smo razvili iz temeljnih ideja u političku koncepciju, a koja se nakon temeljitoga promišljanja pokazuje sukladnom s našim promišljenim uvjerenjima, građani unutar svojih doktrina mogu koncepciju smatrati istinitom ili razložnom. Politička koncepcija *per se* nije skeptična ni indiferentna prema istini niti je s njom u sukobu. (Rawls 2000: 134; 153) Pozivanjem na nju određena politička pitanja možemo ukloniti s dnevnoga reda. Primjerice, jednaka sloboda savjesti znači da se jednake temeljne slobode u ustavu razložno smatraju utvrđenima i jednom zauvijek riješenima. One su dio ustava i nisu prikladna tema za tekuću javnu debatu i zakonodavstvo u smislu da bi ih potrebna većina promijenila. Time građani tako izražavaju određeni ideal demokratskoga građanstva. (Rawls 2000: 135b16) Ostaju sporna pitanja kao što su granice osnovnih sloboda kada dođu u koliziju, primjerice u odnosu Crkve i države. Rawls nastoji zaobići najdublje sporove vjere i filozofije radi postizanja suglasja pa tako doktrina ne obuhvaća sve priznate vrijednosti i vrline unutar nekog precizno artikuliranoga sustava. Ograničeni doseg i određena nepreciznost važni su za pitanje stabilnosti jer doktrina nije

potpuno sveobuhvatna. (Rawls 2000: 136; 136b17) Opći problemi moralne filozofije nisu predmet političkoga liberalizma, osim utoliko ukoliko utječu na način na koji pozadinska kultura i njezine sveobuhvatne doktrine nastoje poduprijeti ustavni poredak. (Rawls 2000: XXIV) Ako zastupamo neki oblik slobode vjeroispovijesti koji podupire jednaku slobodu savjesti, naši postupci podrazumijevaju vjerovanje da briga za spasenja ne zahtijeva ništa što je nespojivo sa slobodom. Ipak, od svojega sveobuhvatnog gledišta ne iznosimo ništa više nego što smatramo potrebnim ili korisnim za politički konsenzus. Razlog tomu suzdržavanju jest poštovanje granica javnoga uma u najvećoj mogućoj mjeri. Konačno, ako je jedna od razložnih sveobuhvatnih doktrina u preklapajućem konsenzusu istinita, onda je politička koncepcija i sâma istinita ili blizu tomu da bude istina u tome smislu da je prihvaća neka istinita doktrina. Istinitost bilo koje doktrine jamči da sve doktrine polučuju ispravnu koncepciju političke pravednosti, politički govoreći, svi su u pravu. (Rawls 2000: 137; 137b; 19)

5.3. Privrženost demokratskom režimu i *prvenstvo ispravnog*

Djeca koja odrastaju u okruženju pravednih institucija razvit će osjećaj pravednosti, odnosno skup moralnih dispozicija koje podupiru usklađenost sa zahtjevima pravednosti. Institucije će tijekom vremena pridonositi, namjerno ili nenamjerno, pridonositi razvoju zreloga osjećaja pravednosti. Također, primarna uloga obitelji i školskoga sustava jest osigurati moralni razvoj djece. (Rawls 2001a: 156–157; 163; Mandle et al. 2015: 507) Država može legitimno zahtijevati da škole pružaju političko obrazovanje. Kada bi se od obitelji ili od udrugâ civilnoga društva očekivalo da prenesu sve znanje, sposobnosti i dispozicije koje su ključne za to da građani imaju zreli osjećaj pravednosti, ne bi bilo potrebno zahtijevati da se isti sadržaj podučava u školama. Budući da je poučavanje takvih pitanja u školama obvezno, Rawls naglašava da ono mora biti politički opravdano uvjetima prihvatljivima razložnim građanima, inače bi obrazovna politika bila nelegitimna. Škole nude raznovrsnije okruženje od obitelji te budućim građanima pomažu steći dublje razumijevanja o funkcioniranju društva kao sustava suradnje. Briga države za obrazovanje djece povezana je s njihovom budućom ulogom građana. Škole trebaju prenijeti znanje o građanskim i ustavnim pravima i razvijati političke vrline poput razložnosti, pravičnosti, uljudnosti i međusobnoga poštovanja. Rawls ne iznosi eksplicitne obrazovne smjernice koje bi poticale kritičko ispitivanje koncepcije dobrog života koje djeca obično nasljeđuju od svojih obitelji. Umjesto toga, obrazovni ciljevi uključuju pružanje znanja o vlastitim pravima i odgovornostima te razvijanja političkih vrlinâ karakterističnih za razložnoga građanina. Međutim, uključuje i minimalnu sposobnost preispitivanja vlastite koncepcije dobra. Može se dogoditi da, nakon što djeca steknu znanje o pravu na slobodu

vjeroispovijesti, postojanju razloznoga neslaganja o vjerskim istinama i vrijednosti tolerancije prema mišljenjima drugih građana, osjete potrebu za preispitivanjem obiteljski naslijeđenih uvjerenja. (Mandle et al. 2015: 508–509) Rawlsov skroman opis obrazovanja koje bi škole trebale pružati može se objasniti njegovim povjerenjem u široke obrazovne učinke javne političke kulture. Ovaj se stav čini uvjerljiv u svjetlu njegova argumenta da, kada primarne političke i pravne institucije utjelovljuju načela pravednosti, tada će njihovo funkcioniranje imati i obrazovnu ulogu. Upoznajući se s funkcioniranjem pravednih političkih institucija i javnih rasprava koje se vode u njima, građani će naučiti cijeniti temeljne političke vrijednosti koje stoje u osnovi tih praksi. Takvo razumijevanje podupire ljudska sklonost reciprocitetu. Kada se prema ljudima odnosi pravedno, oni su skloni uzvratiti pravednim ponašanjem. (Mandle et al. 2015: 510) U političkome liberalizmu *prvenstvo ispravnoga i ideje dobra* (*priority of right and ideas of the good*) međusobno su komplementarni, a svaka ih politička koncepcija povezuje na svoj način. Liberalne institucije i političke vrline koje se očekuju od građana dopuštaju i podržavaju načine života vrijedne njihove odane privrženosti. Pritom pravednost ne smije *granice* političke domene povući preusko. Razlika u odnosu na sveobuhvatne *doktrine* očituje se u dosegu, koji je općenit jer obuhvaća široko područje pitanja predmeta te životne vrijednosti, ideale te osobne i karakterne vrline koje oblikuju naše napolitičko ponašanje. Pod kojim se, dakle, ograničenjima politički liberalizam može oslanjati na ideje *dobra*? Glavno je ograničenje da su ideje dobra političke ideje određene koncepcije te da ih mogu dijeliti građani, shvaćeni kao slobodni i jednaki, bez pretpostavljanja neke potpuno ili djelomično sveobuhvatne doktrine. Ograničenje se izražava prvenstvom ispravnoga, a dopustive ideje dobra moraju poštivati granice političke koncepcije. (Rawls 2000: 155–157) Politička koncepcija mora osigurati demokratski konsenzus, što znači da sve ideje dobra moraju biti prihvatljive. (Mandle et al. 2015: 648) Građani mogu prihvatiti ideju kao *dobro* za sebe, ali i kao kolektivno dobro. Kao pojedinci, građani ostvarivanje svojih moralnih sposobnosti doživljavaju kao dobro te prepoznaju da dobro uređeno društvo osigurava njihove temeljne građanske potrebe. Iz kolektivne perspektive dobro proizlazi iz opstanka dobro uređenoga društva kroz generacije. Građani to mogu prepoznati kao zajedničko postignuće. U svojem posebnome značenju prvenstvo ispravnoga ograničava vrste razmatranja na ona koja iznose legitimne razloge u raspravi, odnosno dopušta samo one koji su usklađeni s načelima pravednosti. (Rawls 2001b: 468; Mandle et al. 2015: 649–650)

6. Ideja javnog uma

Ideja javnog uma (idea of public reason) intelektualna je i moralna moć ukorijenjena u sposobnostima demokratskih građana i demokratskoga društva te čini dio demokratske ideje. (Rawls 2000: 191; Mandle et al. 2015: 665–666) Političko društvo u skladu s njom oblikuje svoje planove te donosi odluke. Um je *javan* jer je riječ o umu jednakih građana koji, kao kolektivno tijelo, jedni nad drugima izvršavaju vrhovnu političku i prisilnu moć donoseći zakone i mijenjajući svoj ustav. Koristeći se javnim umom, građani se međusobno odnose kao jednaki suvereni subjekti te time osiguravaju legitimnost zajedničkoga izvršavanja političke moći. (Rawls 2000: 191–121; 192; Mandle et al. 2015: 666) Politički liberalizam pretpostavlja da osnovna prava, dužnosti i vrijednosti o kojima je riječ imaju dovoljnu težinu te da su granice javnoga uma opravdane iz perspektive razložnih doktrina, jednom kad su te doktrine usklađene s političkom koncepcijom. Sadržaj javnoga uma čini liberalna politička koncepcija (ili obitelj koncepcija) koja određuje osnovna prava, slobode i mogućnosti te im daje prvenstvo, osobito u odnosu na zahtjeve općega dobra i perfekcionistačkih vrijednosti. Politička koncepcija također afirmira i mjere koje svim građanima osiguravaju odgovarajuća primarna dobra. (Rawls 2000: 197; 200–201) Osim načela pravednosti politička koncepcija uključuje i smjernice istraživanja koje određuju načine rasuđivanja te kriterije za odabir onih vrsta informacija koje su relevantne za politička pitanja. Bez takvih smjernica supstancijalna se načela ne mogu primijeniti pa bi politička koncepciju ostala nepotpuna i fragmentirana. Dakle, politička koncepcija ima dva dijela: a) supstancijalna načela za temeljnu strukturu društva (jednake građanske slobode, društvene osnove međusobnog poštovanja među građanima; jednakost mogućnosti; vrijednosti zajedničkoga dobra te različite nužne uvjete za ostvarenje tih vrijednosti) i b) smjernice istraživanja, odnosno načela rasuđivanja i pravila dokazivanja u svjetlu kojih građani trebaju prosuditi primjenjuju li se supstancijalna načela na odgovarajući način te utvrditi koji ih zakoni i politike najbolje ostvaruju. Drugu vrstu političkih vrijednosti čine vrijednosti javnoga uma, koje javno rasuđivanje čini slobodnim i otvorenim. Među njima su političke vrline poput razložnosti i spremnosti na poštovanje (moralne) *dužnosti uljudnosti (duty of civility)*, koje kao građanske vrline omogućuju argumentiranu javnu raspravu o političkim pitanjima. Smjernice javnoga rasuđivanja, kao i načelo legitimnosti javnoga uma, imaju istu osnovu kao i supstancijalna načela pravednosti. Vrijednosti političkoga uma ne uključuju samo odgovarajuću upotrebu temeljnih pojmova suda, zaključivanja i dokaza nego i vrline razložnosti i nepristranosti; koje se očituju u pridržavanju kriterija i postupaka zdravorazumskoga znanja. (Rawls 2000: 124; 201; 202–203; 226–227) Te vrijednosti zajedno

izražavaju liberalni politički ideal jer se politička moć prisile slobodnih i jednakih građana, shvaćenih kao korporativno tijelo, smije izvršavati samo kad je riječ o bitnim elementima ustava i osnovnim pitanjima pravednosti i to na način za koji se može očekivati da će ga prihvatiti svi građani u svjetlu njihova zajedničkoga ljudskog uma. *Oblik* političkoga liberalizma ovisi o liberalnim supstancijalnim načelima koja se prihvaćaju te o načinu na koji su oblikovane smjernice istraživanja. *Pravednost kao pravičnost (justice as fairness)* samo je jedan primjer liberalne političke koncepcije. Neizbježno je i često poželjno da građani imaju različita gledišta o tome koja je politička koncepcija najprikladnija jer javna politička kultura nužno sadržava različite temeljne ideje koje se mogu razviti na različite načine. (Rawls 2000: 124–125; 191–192; 203–204) Prema Rawlsu, *nejavni razlozi (non-public reasons)* pripadaju pozadinskoj kulturi (*background culture*) za razliku od javne političke kulture. (Rawls 2000: 198) U demokratskom društvu *nejavni* autoritet Crkve nad njezinim članovima slobodno se prihvaća. Hereza nije pravni prijestup i oni koji prestanu biti njezini članovi ne dolaze u sukob s državnom vlašću. Tu slobodu savjesti shvaćamo kao ono što pojedinca štiti od Crkve. No isto tako sloboda savjesti, kao i druge slobode poput slobode udruživanja, štiti Crkvu od upletanja države i drugih udruga. Zaštitu od udruga i vlasti trebaju pojedinci i obitelji, a pojedini članovi obitelji trebaju zaštitu od drugih članova. (Rawls 2000: 199; 199b; 80) Pozadinska kultura društva (*background culture*), odnosno *kultura civilnoga društva (culture of civil society)*, nije podložna političkim dužnostima poput, primjerice, dužnosti uljudnosti. (Mandle et al. 2015: 171; 668) Glavne institucije društva i prihvaćen oblik njihova interpretiranja shvaćaju se kao zaliha implicitno zajedničkih ideja i načela, povijesnih tekstova i doktrinâ koju čini *pozadinska kultura* građanskoga života. Moramo pronaći stajalište, udaljeno od obilježja i okolnosti pozadinskoga okvira i neiskrivljeno od njih, s kojega se može postići pravični demokratski konsenzus. (Rawls 2000: 12; 20) Ideja javnoga uma ne primjenjuje se na pozadinsku kulturu s njezinim oblicima nejavnoga uma, a ni na bilo koju vrstu medija koji posreduju između javne političke kulture i pozadinske kulture. (Rawls 2004: 154; 154b; 13)

6.1. Fundamentalna politička pitanja

Javni um odnosi se samo na politička pitanja koja se tiču *bitnih elemenata ustava te pitanja osnovne pravednosti (matters of constitutional essentials and basic justice)*. Samo političke vrijednosti mogu riješiti pitanja poput biračkoga prava, vjerske tolerancije, pravične jednakosti mogućnosti i dr. Ako granice javnoga uma vrijede u ovome području, tada prelazimo na druga pitanja. Drugo obilježje javnoga uma jest da se njegove granice ne odnose na naše osobne prosudbe i razmišljanja o političkim pitanjima kao članova udrugâ (Crkve,

sveučilišta), što čini dio pozadinske kulture. Ideal javnoga uma vrijedi za građane angažirane u političkoj raspravi, članove političkih stranaka, kandidate u njihovim kampanjama te skupine koje ih podupiru. Ideal javnoga uma usmjerava javni diskurs izborâ i načinom na koji će građani glasovati o tim pitanjima. Svakom građaninu prepušteno je odlučiti kako se vrijednosti političke domene odnose prema drugim vrijednostima unutar njegove sveobuhvatne doktrine. Tako se nadamo da bitne elemente ustava i osnovne institucije pravednosti možemo u političkoj praksi utemeljiti isključivo na političkim vrijednostima. (Rawls 2000: 125; 193–194) Bitni elementi ustava jesu temeljna načela koja određuju opću strukturu vlasti i političkoga procesa: ovlasti zakonodavne, izvršne i sudske vlasti, doseg vladavine većine itd. Oni uključuju i jednaka osnovna prava i slobode koje zakonodavna većina treba poštovati, kao što su biračko pravo i pravo političke participacije, sloboda savjesti, sloboda mišljenja i udruživanja te vladavine prava. (Rawls 2000: 204–205) Osnovna struktura društva ima dvije koordinirane uloge: načela koja pokrivaju osnovne slobode određuju prvu ulogu, dok načela koja uređuju društvene i ekonomske nejednakosti određuju drugu. Iako sve treba raspraviti u svjetlu političkih vrijednosti, više slaganja možemo očekivati oko toga jesu li ostvarena načela za osnovna prava i slobode nego oko toga jesu li ostvarena načela koja se odnose na društvenu i ekonomsku jednakost. (Rawls 2000: 205–206) Postoje četiri temelja za razlikovanje bitnih elemenata ustava određenih osnovnim slobodama od načela koja uređuju društvene i ekonomske nejednakosti: a) te dvije vrste načela određuju različite uloge za osnovne strukture; b) važnije je riješiti bitne elemente koji se odnose na osnovne slobode; c) mnogo je lakše utvrditi jesu li ti bitni elementi ostvareni i d) mnogo je lakše doći postići sporazum o tome što bi osnovna prava i slobode trebala biti u glavnim crtama. Time objašnjavamo zašto slobodu kretanja i slobodu izbora zanimanja te društveni minimum koji pokriva osnovne potrebe građana treba ubrojiti u bitne elemente ustava, dok načelo pravične mogućnosti ne treba. Da bi se riješila detaljnija pitanja, često je razložnije ići dalje od političke koncepcije i vrijednosti koje izražavaju njezina načela te pozvati se na nepolitičke vrijednosti koje takvo gledište ne uključuju. No sve dok postoji čvrst sporazum oko bitnih elemenata ustava, a utvrđene političke procedure razložno se smatraju pravičnima, dobrovoljna politička i društvena suradnja slobodnih i jednakih građana može se normalno održavati. (Rawls 2000: 206–207)

6.2. Političke vrline

Političke vrline jesu stavovi, dispozicije i druge karakterne osobine koje obilježavaju dobroga građanina pravednog i stabilnog demokratskoga režima. Glavne političke vrline uključuju toleranciju, razložnost, međusobno poštovanje, osjećaj pravičnosti, duh kompromisa

i spremnost na susret s drugima na pola puta (*toleration, reasonableness, mutual respect, a sense of fairness, a spirit of compromise, and a readiness to meet others halfway*). (Rawls 2001b: 439–444; 460; Mandle et al. 2015: 631) One su povezane s voljom za suradnjom pod javno prihvatljivim uvjetima. Rawls ponekad spominje osjećaj za pravednost kao jednu od političkih vrlina, iako ga u svojoj standardnijoj formulaciji opisuje kao sposobnost za osjećaj pravednosti, odnosno kao osnovnu moralnu sposobnost. (Mandle et al. 2015: 631) Dakle, određene karakterne osobine predstavljaju političke vrline koje su rezultat redovite prakse; one se polako razvijaju tijekom vremena i moraju se stalno obnavljati ponovnim potvrđivanjem i djelovanjem u sadašnjosti. Kao oblik političkoga kapitala, ove se vrline ne podržavaju samo u liberalnim institucijama, nego i u odnosima međusobnoga povjerenja i ohrabrivanja među građanima koji svoje institucije prepoznaju kao pravedne. Političke vrline načelno se razlikuju od sveobuhvatnih moralnih vrlina, poput vrlina obiteljskoga života, prijateljstva, međuljudskih odnosa, crkava i drugih udruga civilnoga društva. (Rawls 1999: 382; Mandle et al. 2015: 632) Važno pitanje povezano s vrlinama jest u kojoj ih mjeri država može promicati kroz obrazovanje i druge socijalne politike. Perfekcionista političke teorije, koje se temelje na objektivnome etičkom shvaćanju dobrog života, na ovo bi pitanje odgovorile afirmativno: država može dopušteno poticati one vrline koje doprinose ljudskom dobru. S obzirom na svoju obranu neutralnosti države, shvaćene kao neutralnosti cilja, Rawls odbacuje perfekcionista pristup te odbija podržati liberalne verzije perfekcionizma koje se temelje na idealima individualnosti ili autonomije. Politički liberalna država ne bi trebala nastojati favorizirati ili promicati određenu sveobuhvatnu moralnu doktrinu niti *sekularnu* liberalnu doktrinu kao takvu. Međutim, to ne znači da se država mora suzdržavati od promicanja političkih vrlina. One nisu povezane s određenom sveobuhvatnom doktrinom, nego s osnovnim preduvjetima za održavanje društvene suradnje tijekom vremena. Socijalna politika kojoj je cilj jačanje političkih vrlina u skladu je s načelom neutralnosti. Primjerice, obrazovna politika može težiti poticanju građanskoga znanja, oblikovanju neovisnih i suradničkih građana te razvoju političkih vrlina. Može se dogoditi da takve politike neizravno ojačaju druge nepolitičke ideale i vrline, ali to nije dovoljan prigovor protiv poticanja građanskih vrlina. (Mandle et al. 2015: 632–633) Među političkim vrlinama razložnost ima važnu ulogu. Ona prvenstveno podrazumijeva spremnost na traženje i poštivanje poštenih uvjeta suradnje među slobodnim i ravnopravnim građanima te sklonost prihvaćanju tereta suđenja. Biti razložan znači prihvatiti fundamentalne ideje političkoga liberalizma o društvu i osobi te djelovati u skladu s njima. Također, to znači poštovati pravila razložne rasprave (*precepts of reasonable discussion*), imati povjerenja u druge, očekivati razložna neslaganja i izbjegavati neutemeljene optužbe za

pristranost, vlastiti interes ili ideološku zabludu. (Rawls 2001b: 478–679) Razložnost i ostale političke vrline ključne su za demokratsku političku suradnju, iako ih zbog neobuhvatnoga stajališta političkoga liberalizma nije moguće odrediti kao intrinzično važnijima od drugih vrlina. One su *vrlo velike vrline* (*very great virtues*) koje bi u slučaju sukoba obično nadjačale druge vrijednosti. (Mandle et al. 2015: 633–634)

6.3. Dužnost uljudnosti

Iako je politički liberalizam neutralan u pogledu svojih ciljeva, on može potvrđivati vrijednost određenih oblika moralnoga karaktera te poticati određene moralne vrline (uljudnost, toleranciju, razložnost i osjećaj za pravičnost). Uključivanje vrline uljudnosti u političku koncepciju ne vodi perfekcionističkoj državi. (Rawls 2000: 174) Demokratski ideal građanstva nameće moralnu, a ne pravnu, *dužnost uljudnosti* (*duty of civility*), jer izvršavanje političke moći mora biti legitimno. Mi moramo biti u stanju jedni drugima, kad je riječ o temeljnim političkim pitanjima, objasniti na koji način načela i postupci koje zagovaramo i za koje glasujemo mogu biti opravdani političkim vrijednostima javnoga uma. Ta dužnost uključuje i spremnost da se saslušaju drugi te da se presudi kada se razložno treba prilagoditi njihovim gledištima. (Rawls 2000: 195; Mandle et al. 2015: 667) Građani trebaju biti spremni jedni drugima obrazložiti svoje postupke kategorijama za koje svatko može razložno očekivati da ih drugi mogu prihvatiti kao usklađene s njihovom slobodom i jednakošću. Ispuniti taj uvjet jedna je od zadaća koju pred nas postavlja ideal demokratske politike. (Rawls 2000: 196) Građani ga ne potvrđuju kao rezultat političkoga kompromisa (*modus vivendi*), nego sa stajališta svojih obuhvatnih doktrina. Rawls navodi primjer supružnika od kojih se ne smije zahtijevati da svjedoče jedno protiv drugoga kako bi se zaštitilo veliko dobro obiteljskoga života i iskazalo javno poštovanje prema vrijednosti veza utemeljenih na ljubavi. Sa stajališta javnoga uma građani bi svoj glas, vođeni kriterijem recipročnosti, trebali jednostavno dati onom uređenju političkih vrijednosti za koje iskreno misle da je najrazložnije. Ishod glasovanja treba smatrati razložnim pod uvjetom da svi građani razložnoga režima iskreno glasuju u skladu s idejom javnoga uma. Katolici mogu iznijeti argumente protiv prava na pobačaj, a da pritom ne zadobiju većinsku potporu. No oni sami ne moraju koristiti pravo na pobačaj. Mogu priznati to pravo kao dio legitimnoga pravnoga poretka. To je razložno, a činjenica da nejavni um Crkve od njih zahtijeva da slijede doktrinu konzistentna je s njihovim poštovanjem javnoga uma. Građani uče iz sukoba i javne rasprave te od njih imaju koristi, a kada njihovi argumenti slijede javni um, oni tada produbljuju javnu političku kulturu. Ono što je najvažnije za ispunjenje dužnosti uljudnosti nije to da svi građani dođu do istih zaključaka o svakome političkom pitanju, nego

da svoja stajališta opravdaju pozivajući se na javni um. (Rawls 2000: XLVII–XLVI; XLIX; Mandle et al. 2015: 670) Idealno bi bilo kada bi građani sebe zamislili *kao* zakonodavce i zapitali se koje bi zakone smatrali najrazložnijima za donošenje na temelju razloga koji zadovoljavaju kriterij reciprocnosti. Čvrsta i raširena sklonost građana da sebe smatraju idealnim zakonodavcima i da ne prihvate državne službenike i kandidate za javne službe koji krše načela javnoga uma čini dio političke i društvene osnove liberalne demokracije te je presudna je za njezinu trajnu snagu i vitalnost. Građani ispunjavaju svoju dužnost uljudnosti i podržavaju ideju javnoga uma sve dok čine sve što mogu kako bi se državni službenici pridržavali njezinih zahtjeva. (Rawls 2004: 68)

6.4. Isključno i uključno gledište

U skladu s dužnošću uljudnosti postoje različita tumačenja *ograničenja* javnoga uma koja građani moraju poštivati u političkim deliberacijama. (Mandle et al. 2015: 668) Gledište koje građanima dopušta da iznesu ono što smatraju osnovom političkih vrijednosti, a što je ukorijenjeno u njihovoj doktrini nazivamo *uključnim gledištem* (*inclusive view*), za razliku od *isključnoga gledišta* (*exclusive view*). Trebamo primjenjivati ono gledište koje najviše potiče građane na poštivanje ideala javnoga uma i koje dugoročno osigurava njegove društvene pretpostavke. (Rawls 2000: 222) Pozivanje isključivo na političke vrijednosti (isključno gledište) za građane je možda idealan način poštivanja javnoga uma i izvršavanja dužnosti uljudnosti. Međutim, Rawls navodi primjer društvenoga prijepora oko primjene *načela pravične jednakosti mogućnosti* (*principle of fair equality of opportunity*) u školskome sustavu. Jedna vjerska skupina zagovara državnu potporu isključivo javnom obrazovanju, dok druga smatra da bi ona trebala obuhvaćati i crkvene škole. Prva smatra da je stajalište druge nespojivo s *odvojenošću* Crkve i države, dok druga to niječe. U takvoj situaciji pripadnici različitih vjerskih zajednica mogu posumnjati u iskrenost međusobne privrženosti političkim vrijednostima. Jedan od načina otklanjanja takve sumnje jest da vođe suprotstavljenih skupina u javnome forumu objasne na koji način njihove obuhvatne doktrine uistinu potvrđuju te političke vrijednosti. Takvo objašnjenje učvršćuje međusobno povjerenje i povjerenje javnosti. Dakle, u takvim je slučajevima najbolji način jačanja ideala javnoga uma javno objasniti kako nečija obuhvatna doktrina potvrđuje političke vrijednosti. Rawls kao primjer navodi vjersku doktrinu Martina Luthera Kinga Juniora, koji je ustavne vrijednosti zagovarao u skladu s javnim umom. (Rawls 2000: 222–223; 224b; 39) Povijesne okolnosti zahtijevale su pozivanje na obuhvatne razloge kako bi se ojačale političke vrijednosti. Stoga nije bilo nerazložno da djeluju u korist javnoga uma (uključno gledište). Dakle, prikladne granice javnoga uma razlikuju se

ovisno o povijesnim i društvenim okolnostima; u dobrim vremenima slijediti isključno, a u lošim uključno gledište. (Rawls 2000: 224b; 41; 226) Stav abolicionista da je institucija ropstva suprotna Božjemu zakonu počivao je na određenoj obuhvatnoj doktrini, ali oni time nisu djelovali protiv ideala javnoga uma jer su razlozi na koje su se pozivali poslije pridonijeli jačanju političke koncepcije koja je naposljetku ostvarena. (Mandle et al. 2015: 668–669) Granice javnoga uma nisu granice prava ili zakona, nego ideal kojemu teže demokratski građani nastojeći svoje političke poslove voditi pod uvjetima koje podržavaju javne vrijednosti za koje se može razložno očekivati da će ih prihvatiti drugi građani. Taj ideal izražava spremnost da se saslušaju drugi, kao i spremnost na prihvaćanje razložnih prilagodbi i preinaka vlastitoga gledišta. Javni um od nas zahtijeva da ravnoteža vrijednosti koje u pojedinom slučaju smatramo razložnima bude takva da iskreno vjerujemo kako je i drugi mogu smatrati razložnom. Time se čuvaju veze građanskoga prijateljstva te sukladno s demokratskim idealom dužnosti uljudnosti. Sadržaj javnoga uma nije određen političkom moralnošću kao takvom, nego političkom koncepcijom pravednosti. (Rawls 2000: 227)

7. Široko shvaćanje javne političke kulture

Rawls svoje konačno shvaćanje ideje javnoga uma iznosi u djelima *Pravo naroda i Preispitivanje ideje javnog uma*. Za njega ono predstavlja vrhunac razmišljanja. (Rawls 2004: 6) U njima iznosi *široko shvaćanje javne političke kulture* (*wide view of public political culture*), koje ima važnu ulogu u poticanju povjerenja i izgradnji *građanskog prijateljstva* (*relation of civic friendship*), odnosno političkoga odnosa utemeljenoga na međusobnom poštovanju zajedničkih demokratskih vrijednosti. Takvo shvaćanje potiče građansko prijateljstvo dopuštajući građanima da objasne kako njihove doktrine podržavaju političku koncepciju. Time se jača građanska predanost javnomu umu, kao i osjećaj zajedničkoga političkog identiteta i međusobnoga povjerenja među građanima. I ovo tumačenje javnoga uma dijeli temeljna normativna obilježja prethodnoga: činjenicu razložnog pluralizma i obvezu držanja kriterija recipročnosti pri opravdavanju izvršavanja političke moći. (Mandle et al. 2015: 670–672) Rawls iscrpno objašnjava zbog čega bi zastupnici vjerskih i ostalih obuhvatnih doktrina mogli razložno prihvatiti ograničenja javnoga uma. Prema širokom shvaćanju javne političke kulture sadržaj javnoga uma određuje *obitelj liberalnih političkih koncepcija pravednosti* (*family of liberal conceptions*). Politički liberalizam ne postavlja univerzalna prvotna načela koja bi vrijedila za sva područja moralnoga i političkog života u demokratskome društvu; politička načela ne primjenjuju se za Crkvu. (Rawls 2004: 5–6; 69; 88; 100) Građani tako istinski oblikuju političko mišljenje, a ne samo mišljenje o tome što bi najbolje unaprijedilo njihove pojedinačne interese. Moralne sposobnosti građana omogućuju ispunjavanje građanske uloge i osiguranje političke i građanske autonomije. Institucije liberalnog ustava i temeljne strukture društva uspostavljaju razložno pravedan okvir unutar kojeg pozadinska kultura građanskoga društva može napredovati. Unutar različitih udrugâ civilnog društva stalno treba raspravljati o temeljima ustavne demokracije, kao dijelu razumijevanja i obrazovanja građana koje prethodi sudjelovanju u političkome životu. Ta pitanja trebaju biti dio političke kulture. Ona ne smiju dominirati u svakodnevnoj običnoj politici, nego se trebaju podrazumijevati i djelovati u pozadini političkoga života. (Rawls 2004: 107–108; 119) Rawls vjeruje kako su neki oblici kulture i načini života dobri sami po sebi. Zacijelo je dobro za pojedince i zajednice da su privrženi vlastitoj kulturi i da sudjeluju u njezinu javnom i građanskom životu. Na taj način pripadanje određenomu političkom društvu i ukorijenjenost u njegovu građanskom i društvenom svijetu dobivaju svoj puni izraz. Moralno usvajanje političkih pojmova i načela najdjelotvornije se odvija u kontekstu općih društvenih političkih i društvenih institucija svakodnevnoga života. Rawls tako razrađuje idealnu normativnu koncepciju demokratske

vladavine. (Rawls 2004: 129–130; 142–143; 151b3; 151–152) Javni um ne kritizira vjerske ni nevjerske doktrine, osim ako su nespojive s bitnim elementima javnoga uma i demokratskim političkim poretom. Temeljni je zahtjev da određena razložna doktrina prihvaća ustavni demokratski poredak i njemu pripadajuću ideju legitimnoga prava. (Rawls 2004: 142–143; 151b3; 151–152) Ideja javnoga uma na najdubljoj razini pobliže određuje temeljne moralne i političke vrijednosti koje trebaju određivati odnos ustavne demokratske državne vlasti prema svojim građanima, kao i njihove međusobne odnose. Oni koji odbacuju ustavnu demokraciju i njezin kriterij recipročnosti odbacili bi i ideju javnoga uma. Težnja da se cjelokupna istina utjelovi u politici nespojiva je s idejom javnoga uma. Građani moraju provjeriti zadovoljavaju li načela koja proizlaze iz njihovih koncepcija pravednosti kriterij recipročnosti. Predmet javnoga uma jest javno dobro u pogledu temeljnih pitanja političke pravednosti, odnosno pitanja bitnih elemenata ustava i osnovne pravednosti, a njegova su narav i sadržaj javni te se izražavaju u javnome rasuđivanju unutar obitelji razložnih koncepcija političke pravednosti za koje se razložno vjeruje da zadovoljavaju kriterij recipročnosti. (Rawls 2004: 152–154; 153b7) Ideal javnoga uma ostvaren je kad djelujemo u skladu s idejom javnoga uma, pridržavamo je se te objašnjavamo drugim građanima svoje razloge za podupiranje temeljnih političkih stavova u kategorijama političke koncepcije pravednosti za koju oni smatraju da je najrazlošnija. Na taj način ispunjavamo svoju dužnost uljudnosti, jednih prema drugima i prema ostalim građanima. Građani ostvaraju taj ideal (budući da građani, osim na referendumima, ne glasuju o pojedinim zakonima) kad sebe zamišljaju *kao* zakonodavce te se pitaju koje bi zakone, potkrijepljene razlozima koji zadovoljavaju kriterij recipročnosti, bilo najrazlošnije donijeti. Postojana i raširena sklonost građana da sebe smatraju idealnim zakonodavcima te da uskrate potporu državnim službenicima i kandidatima za javne službe koji krše načela javnoga uma predstavlja jedan od političkih i društvenih korijena demokracije te je bitna za njezinu trajnost i vitalnost. Na taj način građani ispunjavaju svoju dužnost uljudnosti i podržavaju ideju javnoga uma čineći ono što mogu da bi se državni službenici pridržavali njezinih zahtjeva. (Rawls 2004: 155–156) Temeljni politički odnos građanstva ima dva posebna obilježja: riječ je o odnosu građana unutar osnovne strukture društva te o odnosu slobodnih i jednakih građana koji kao kolektivno tijelo izvršavaju vrhovnu političku moć. Građani su razložni kada su spremni jedni drugima ponuditi pravične uvjete suradnje u skladu s onim što smatraju najrazlošnijom koncepcijom političke pravednosti te kada pristaju djelovati u skladu s tim uvjetima, čak i na štetu vlastitih interesa u pojedinim situacijama, pod uvjetom da ih i drugi građani također prihvaćaju. Kriterij recipročnosti zahtijeva da oni koji te uvjete predlažu kao najrazlošnije uvjete pravične suradnje također smatraju kako je razložno očekivati da će ih i drugi prihvatiti, kao slobodni i jednaki

građani, a ne kao podložni i manipulirani pojedinci. Stoga u pitanjima koja se odnose na bitne elemente ustava ili osnovnu pravednost svi državni službenici djeluju u skladu s javnim umom i njime se vode, dok se razložni građani u idealnome smislu zamišljaju kao zakonodavci koji također slijede javni um. Pravni propis koji izražava stajalište većine tada predstavlja legitimno pravo. On je za građanina politički (moralno) obvezujući te ga kao takvoga treba prihvatiti. Polazi se od pretpostavke da je svatko iskreno iznio svoje stajalište ili barem razložno te da su svi slijedili javni um i poštivali svoju dužnost uljudnosti. Ideja političke legitimnosti temeljena na kriteriju recipročnosti znači da je izvršavanje političke moći opravdano samo kada iskreno vjerujemo da su razlozi koje bismo ponudili za svoje političke djelatnosti dostatni te kada ujedno razložno smatramo da bi ih i drugi građani mogli prihvatiti. (Rawls 2004: 157–158) Kriterij recipročnosti, u svojoj ulozi unutar javnoga uma, određuje narav političkoga odnosa u ustavnom demokratskom poretku kao odnosa građanskog prijateljstva. Kriterij recipročnosti uvijek je povrijeđen kada se uskraćuju temeljne slobode. Kakvi bi razlozi mogli zadovoljiti kriterij recipročnosti i opravdati uskraćivanje vjerske slobode određenim osobama. Ideja javnoga uma na najdubljoj razini određuje političke vrijednosti i shvaćanje političkoga odnosa. Temeljna politička pitanja ne rješavaju se u skladu s nečijim shvaćanjem životne istine. Ustrajanje na takvu shvaćanju nespojivo je s demokratskim građanstvom i idejom legitimnoga prava. (Rawls 2004: 158)

7.1. Proviso

Sadržaj javnoga uma određuje obitelj političkih koncepcija, a njihovo je zajedničko obilježje kriterij recipročnosti. (Rawls 2004: 161) Te koncepcije karakteriziraju tri glavna obilježja: a) utvrđivanje popisa temeljnih prava, sloboda i mogućnosti poznatih ustavnim poredcima; b) davanje posebnoga prvenstva tim pravima u odnosu na zahtjeve općega dobra i perfekcionistačke vrijednosti; te c) osiguravanje svim građanima odgovarajućih univerzalnih sredstava za djelotvorno korištenje njihovih sloboda. Svaka od tih liberalnih koncepcija prihvaća temeljne ideje građana kao slobodnih i jednakih osoba te društva kao pravičnog sustava suradnje kroz vrijeme. Budući da se te ideje mogu tumačiti na različite načine, razvijaju se i različite formulacije načela pravednosti te različite koncepcije javnoga uma. Političke se koncepcije razlikuju i prema načinu na koji uređuju odnosno uravnotežuju politička načela i vrijednosti. Od njih se zahtijeva da odrede opseg vjerskih sloboda i slobode umjetničkoga izražavanja jednakih građana te da razrade supstancijalna načela pravičnosti, uključujući pravičnu jednakost mogućnosti i jamstvo odgovarajućih univerzalnih sredstava. Politički liberalizam ne nastoji jednom zauvijek odrediti sadržaj javnoga uma u obliku jedne povlaštene

političke koncepcije pravednosti. Stoga dopušta i katolička shvaćanja općega dobra i solidarnosti, pod uvjetom da su izražena u kategorijama političkih vrijednosti. To je važno, jer bi u protivnom zahtjevi pojedinih skupina mogu biti potisnuti i ne dobiti primjeren politički izraz. Političke vrijednosti nisu moralne doktrine, bez obzira na to što su pristupačne našem umu i zdravorazumskoj refleksiji te se nalaze na istoj razini kao religija i *prva filozofija*. Politička koncepcija ne zadire u vjerska uvjerenja sve dok su ona u skladu s temeljnim ustavnim slobodama, osobito sa slobodom vjeroispovijesti i slobodom savjesti. (Rawls 2004: 162–164; 199) To se može povezati s idejom tolerancije koju je Rawls u svojim ranijim djelima opisao na dva načina. Prva je *politička* i izražena je u kategorijama prava i dužnosti koje štite vjersku slobodu u skladu s razložnom političkom koncepcijom pravednosti. Druga je izražena sa stajališta vjerskih i nevjerskih doktrina. Vjerska doktrina pritom mora potvrditi razložnu prosudbu političke koncepcije kao istinitu ili ispravnu. U tom slučaju pretpostavljamo da doktrina prihvaća neki oblik toga političkog argumenta u prilog toleranciji. Građani mogu političke razloge za toleranciju smatrati površnim, a temeljne razloge dubljim, no to ne predstavlja sukob, nego suglasnost prosudbi oblikovanih unutar političkih koncepcija pravednosti s jedne strane, i obuhvatnih doktrina, s druge strane. (Rawls 2004: 199–200) Tri vrste sukoba unose razdor među građane: sukobi koji proizlaze iz nepomirljivih doktrina, iz razlika u društvenome statusu, klasnom položaju, zanimanju, spolu i nacionalnosti te iz tereta suđenja. Politički liberalizam ponajprije zanima prva vrsta sukoba. On polazi od toga da građani koji potvrđuju razložne doktrine ipak mogu dijeliti zajedničke razloge druge vrste, odnosno javne razloge izražene u kategorijama političke koncepcije pravednosti. (Rawls 2004: 200–201) Sudjelovati u javnome umu znači pozivati se na neku od političkih koncepcija te na njezina načela, ideale, standarde i vrijednosti pri raspravi o temeljnim političkim pitanjima. U političku raspravu možemo unijeti svoju vjersku ili nevjersku obuhvatnu doktrinu, pod uvjetom da u primjerenom trenutku iznesemo javne razloge kojima podupiremo načela i političke mjere za koje tvrdimo da ih naša doktrina podupire. Taj zahtjev Rawls naziva *preduvjetom (the proviso)*. (Rawls 2004: 164–165) Političke koncepcije trebaju sadržavati načela, standarde i ideale zajedno sa smjernicama istraživanja, kako bi se njihove vrijednosti mogle međusobno uskladiti i pružiti razlozan odgovor na sva ili gotovo sva politička pitanja. Javni um može određeno uređenje političkih vrijednosti ocijeniti razložnim ili nerazložnim, budući da će bjelodane greške unutar političkog uređenja biti razotkrivene. Obuhvatne doktrine ne mogu same po sebi izobličiti to uređenje političkih vrijednosti; jedini je kriterij njegova izobličenja činjenica da je samo uređenje političkih vrijednosti nerazložno. Između tumačenja političke koncepcije i same koncepcije ne treba postojati oštra granica. Važno je da sadržaj javnoga uma dopušta različita

tumačenja koja se mogu pokazati potrebnima, budući da ga čini obitelj političkih koncepcija. Najprije trebamo oblikovati temeljne ideje cjelovite političke koncepcije, a zatim, polazeći od nje, razraditi njezina načela i ideale te se služiti argumentima koje oni pružaju, umjesto da izravno polazimo od vlastite obuhvatne doktrine. (Rawls 2004: 165–166; 166b; 35; 167)

7.2. Moralna i politička autonomija

Uzmimo kao sadržaj javnoga uma političko načelo i vrijednost *autonomije* i promotrimo način na koji se kriterij recipročnosti (ne)primjenjuje. (Rawls 2004: 167) Za Rawlsa autonomija poprima oblik *političke* autonomije, koja se očituje u pravnoj neovisnosti i integritetu građana te u njihovu jednakom udjelu u izvršavanju političke moći. S druge strane, njezin *moralni* oblik predstavlja način života i refleksiju koja kritički propituje naše najdublje životne ciljeve i ideale. Autonomija kao moralna vrijednost ne može zadovoljiti kriterij recipročnosti jer je mnogi građani mogu odbaciti. (Rawls 2001b: 586; 2004: 167) Rawls opisuje političku autonomiju kao određenu kategorijama različitih političkih institucija i postupaka te izraženu političkim vrlinama građana u njihovu mišljenju i ponašanju, raspravama, prosudbama i odlukama unutar ustavnoga poretka. Građani zadobivaju političku autonomiju kada žive pod razložno pravednim ustavom koji osigurava slobodu i jednakost, zajedno s odgovarajućim zakonima i propisima koji uređuju osnovnu strukturu društva. Političku autonomiju ostvaruju i kada u potpunosti razumiju i prihvaćaju ustav i njegove zakone te ih prilagođavaju i mijenjaju u skladu s promjenjivim društvenim okolnostima, vođeni svojim osjećajem pravednosti i drugim političkim vrlinama. (Rawls 2000: 368–369) Rawls prepoznaje postojanje liberalnoga paradoksa prema kojem je, povijesno gledano, zajednička tema liberalne misli da država ne smije favorizirati bilo koju doktrinu i njezinu koncepciju dobra. Kritičari liberalizma tvrde da to nije slučaj i da zapravo postoji proizvoljna pristranost u korist jednoga ili drugog oblika individualističkoga ideala autonomije. (Rawls 2001a: 153) Međutim, za Rawlsa sukobi između zajednica i države sežu dublje, jer se osobito vjerski i građanski odgoj mogu naći u sukobu, a vjernici mogu odbacivati moralnu autonomiju kao dio svojega načina života. (Mandle et al. 2015: 32–33) Odgovor na taj problem nalazi se u odvajanju političkoga područja od osobnih, obiteljskih i udruženih područja te njihovih vrijednosti. (Rawls 2001a: §54; 2001b: 482). Moralna autonomija ne zadovoljava kriterij recipročnosti u uvjetima razložnoga pluralizam jer je mnogi građani, primjerice vjernici, mogu odbiti. Moralna autonomija nije politička vrijednost, dok politička autonomija ima tri aspekta. (Rawls 2001a: §7.4; 2001b: 409; 586) Građani sebe smatraju moralnim osobama koje imaju vlastitu koncepciju dobra. Nadalje, sposobni su revidirati i mijenjati tu koncepciju ako to žele. Kao slobodne osobe, oni su neovisni

o bilo kojoj određenoj koncepciji dobra i nisu njome trajno određeni. Građani sebe smatraju *samoniklim izvorima važećih zahtjeva (as self-authenticating sources of valid claims)*. (Rawls 2001a: 21; 23) Konačno, građani se smatraju sposobnima preuzeti odgovornost za svoje ciljeve te svoje ciljeve, tvrdnje i zahtjeve uskladiti s onim što načela pravednosti dopuštaju. (Mandle et al. 2015: 33) Naravno, politička autonomija može biti izvor velikih sukoba koji prijete stabilnosti demokracije. Građani kao osobe mogu imati duboku privrženost za svoju zajednicu i u svojim doktrinama mogu biti u sukobu s političkom autonomijom. Oni se tada ne mogu promatrati odvojeno od svojih vjerskih, filozofskih i moralnih uvjerenja ili određenih navezanosti. (Rawls 2001a: 22; 482) Upravo taj sukob čini srž fundamentalnoga pitanja. U nekim religijama ili zajednicama revizija vlastite koncepcije dobra može biti nemoguća bez gubitka moralnog i osobnog identiteta. Međutim, kada se pojedinci promatraju kao građani, njihov pravni identitet slobodnih osoba nije pogođen promjenama njihove određene koncepcije dobra. (Rawls 2001a: 21; Mandle et al. 2015: 35) Prema Rawlsu, ova se dva aspekta moralnoga identiteta građana moraju prilagoditi i pomiriti. Građanima je, kao dio njihove slobode savijesti, prepušteno da sami razriješe kako se velike političke vrijednosti odnose prema drugim vrijednostima unutar njihove doktrine. (Rawls 2001b: 22; 485) Oni sami trebaju pronaći autonomno rješenje za sukobe između svoje političke autonomije i svojih moralnih privrženosti. U tome im mogu pomoći javni um i preklapajući konsenzus. (Mandle et al. 2015: 35–36) Rawls uviđa da središnja uloga koju autonomija ima u njegovoj političkoj koncepciji mora biti preformulirana, jer postoji rizik da nametne jedan dominantni pogled na *dobro*. Stoga uvodi razlikovanje između moralne autonomije, kao dijela moralne doktrine, i političke autonomije, kao prava svih građana, čak i kada građani autonomiju mogu odbaciti u svojem nepolitičkom životu. (Rawls 2001b: 409; 586; Mandle et al. 2015: 31)

7.3. Religija i javni um

Mogu li vjerske doktrine iz ispravnih razloga biti kompatibilne s liberalnom političkom koncepcijom? (Rawls 2004: 170) Mogu li vjernici prihvatiti ustavni poredak čak kada njihove doktrine pod njim slabe i ne napreduju? Ova pitanja ističu važnost ideje legitimnosti i uloge javnoga uma u određivanju legitimnoga prava. (Rawls 2004: 170) Rawls tvrdi da će vjersko stajalište uvidjeti kako ne postoji drugi način pravičnoga osiguranja slobode njegovih članova, u skladu s jednakim slobodama drugih razložnih, slobodnih i jednakih građana, osim prihvaćanjem razložne ustavne demokracije. Prihvaćajući ustavni demokratski poredak, vjerska doktrina može ustvrditi da je Bog postavio takva ograničenja našoj slobodi. Sloboda savjesti i načelo tolerancije mogu se uskladiti sa zahtjevom jednake pravednosti za sve. Oni predstavljaju

kamen temeljac koji svi građani trebaju prihvatiti kao pravični okvir za uređivanje suparništva među doktrinama. Vjerske se doktrine mogu uvoditi u javnopolitičku raspravu u bilo kojem trenutku, pod uvjetom da se u primjerenome trenutku iznesu odgovarajući politički razlozi (*proviso*). Važno je da bude jasno i utvrđeno kako se taj preduvjet mora ispuniti u dobroj vjeri. Pojediniosti njegova ispunjavanja treba razraditi u praksi. Ne postoji zadana skupina pravila koja bi to uređivala. Način na koji će to razraditi određuje narav javne političke kulture te zahtijeva razboritost i razumijevanje. Opravdanje u javnom umu i dalje se daje u kategorijama obitelji razložnih političkih koncepcija pravednosti. Ne postoje, međutim, ograničenja ni zahtjevi u pogledu načina na koji se vjerske ili svjetovne doktrine trebaju izraziti, primjerice zahtjev da su ispravne prema nekom logičkom mjerilu ili otvorene racionalnoj procjeni. (Rawls 2004: 170; 174–175) Široko shvaćanje javne političke kulture, koje uključuje uzajamno poznavanje vjerskih i nevjerskih doktrina, priznaje da korijeni privrženosti demokratskih građana njihovim političkim koncepcijama leže u njihovim obuhvatnim doktrinama. Na taj se način privrženost građana demokratskom idealu javnoga uma pojačava radi ispravnih razloga. Možemo smatrati da su razložne obuhvatne doktrine, koje podupiru razložne političke koncepcije, njihov vitalan društveni temelj te im daju trajnu snagu i vitalnost. Kada te doktrine prihvaćaju preduvjet i jedino tada ulaze u političku raspravu, javno se manifestira opredijeljenost za ustavnu demokraciju. Iako koncepcija javnoga uma treba priznati važnost tih društvenih korijena ustavne demokracije i uočiti da oni jačaju njezine temeljne institucije, ona se ne treba upustiti u njihovo istraživanje. Svjesni toga opredjeljenja, državni službenici i građani spremniji su poštivati dužnost uljudnosti, a njihovo pridržavanje ideala javnoga uma pridonosi društvu koje taj ideal izražava. Činjenica da građani uzajamno znaju kako priznaju razložne obuhvatne doktrine drugih otkriva pozitivan razlog za njihovo uvođenje u javnu raspravu. Taj razlog nije samo obrambene naravi, odnosno nije ograničen na tvrdnju da bi njihovo pojavljivanje u javnoj raspravi ionako bilo neizbježno. Primjer za to jest političko pitanje državne potpore za vjerskim školama. Suprotstavljene će strane vjerojatno sumnjati u privrženost druge strane osnovnim ustavnim i političkim vrijednostima. U takvim je okolnostima razborito da sve strane predstave svoje doktrine kako bi otvorile prostor za uzajamno objašnjavanje načina na koji njihova stajališta doista podupiru temeljne političke vrijednosti. U slučaju abolicionista i pokret za građanska prava u SAD-u preduvjet je bio ispunjen. Koliko god naglašavali vjerske korijene svojih doktrinâ, one su podupirale temeljne ustavne vrijednosti, a time i političku koncepciju. (Rawls 2004: 175–177; 175fb; 52) Cilj javnoga rasuđivanja javno je opravdanje u kojem se pozivamo na političku koncepciju te na ustanovljivi dokazni materijal i činjenice pristupačne javnomu mišljenju, da bismo došli do

zaključaka o tome što mi smatramo da su najrazložnije političke institucije i mjere. Javno opravdanje nije samo valjano rasuđivanje nego je argumentacija upućena drugima: ono ispravno polazi od premisa koje mi prihvaćamo i za koje smatramo da bi ih drugi mogli razložno prihvatiti te vodi do razložno prihvatljivih zaključaka. Time se zadovoljava dužnost uljudnosti, jer je preduvjet u primjerenome trenutku ispunjen. (Rawls 2004: 177) Dva diskursa koje možemo spomenuti, a koja ne predstavljaju oblik javnoga rasuđivanja, jesu deklariranje vlastite obuhvatne doktrine i nagađanje. Svatko od nas pokazuje na temelju vlastite doktrine može usvojiti, i doista usvaja, razložnu javnu političku koncepciju pravednosti (ili neku od koncepcija iz te obitelji) s njezinim načelima i idealima. Prema širokom shvaćanju javne političke kulture, vjernici koji navode prispodobu o dobrome Samarijancu nastavljaju izlaganje dalje tako da za zaključke izvedene iz te prispodobe ponude javno opravdanje u kategorijama političkih vrijednosti. (Luka 10,29–37) Moglo bi se smatrati da se to načelo zalaže za posebnu skrb za siromašne. Postavlja se pitanje jesu li prizivane vrijednosti političke vrijednosti, a ne samo vjerske ili filozofske? Široko shvaćanje javne političke kulture dopušta nam da u takvu argumentaciju uključimo Evanđelje. (Rawls 2004: 167) Na taj su način umanjuju sumnje građana koji zastupaju drukčije doktrine, što jača veze građanskoga prijateljstva. Drugi je oblik nagađanje, zaključujemo na temelju onoga što vjerujemo ili pretpostavljamo da čini temeljne doktrine drugih ljudi te ih nastojimo ih uvjeriti da mogu prihvatiti razložnu političku koncepciju koja pruža temelj javnomu umu. Važno je da nagađanje bude iskreno, a ne manipulativno. Otvoreno trebamo objasniti da ne potvrđujemo premise od kojih polazimo, nego da tako postupamo kako bismo otklonili ono što smatramo da je nerazumijevanje na drugoj strani, a možda i na vlastitoj. Svjedočenje je također oblik diskursa kojim građani izražavaju svoje načelno neslaganje s institucijama, mjerama ili zakonodavstvom. Kvekeri prihvaćaju ustavnu demokraciju i pridržavaju se legitimnoga prava, a istodobno mogu javno izraziti vjerski temelj svojega pacifizma. Građani osjećaju potrebu upoznati druge građane s dubokim temeljem svojega snažnog protivljenja te na taj način posvjedočiti svoju vjeru. Istodobno, oni koji svjedoče prihvaćaju ideju javnoga uma. Oni priznaju rezultat odlučivanja, u kojem su svi razložni građani savjesno slijedili javni um, kao legitimno pravo te prihvaćaju obvezu da ga ne povrijede. (Rawls 2004: 177; 177b; 55; 178; 178b; 57)

7.4. Obitelj

Kao primjer uporabe i domašaja javnoga uma Rawls uzima jednu od institucija temeljne strukture društva – obitelj. Razmotrit ćemo ulogu koju politička koncepcija pridaje obitelji unutar osnovne strukture društva. Jedna od glavnih uloga obitelji jest biti temelj uredne

produkcije i reprodukcije društva te njegove kulture kroz naraštaje. Zadaća je obitelji i da na razlošan i učinkovit način organizira odgoj i skrb za djecu te osigura njihov moralni razvoj i uvođenje u širu kulturu. Građani trebaju razviti osjećaj pravednosti i političke vrline koje podupiru političke i društvene institucije. Obitelj treba odgojiti i razviti takve građane u dovoljnom broju kako bi se društvo moglo trajno održati. Kao djeca odrastamo u intimnoj zajednici u kojoj roditelji imaju određeni moralni i društveni autoritet. Pritom politička koncepcija pravednosti ne zahtijeva poseban, primjerice monogamni, oblik obitelji. (Rawls 2004: 179–180) Primjerice liberalna načela političke pravednosti ne zahtijevaju da upravljanje Crkvom bude demokratsko; ona ne vrijede za unutarnji život Crkve, a to nije ni poželjno ni sukladno sa slobodom savjesti ili slobodom udruživanja. S druge strane, načela pravednosti nameću bitna ograničenja koja se odnose na upravljanje Crkvom. Crkve ne mogu provoditi djelotvornu netoleranciju, jer javno pravo ne priznaje krivovjerstvo i otpadništvo kao kažnjiva djela, a njihovi su pripadnici uvijek slobodni napustiti svoju vjeru. Na taj način načela štite prava i slobode pripadnika Crkve putem ograničenja političke koncepcije kojima podliježu sve vjerske zajednice. Isto vrijedi za obitelj. Politička načela ne primjenjuju se na njezin unutarnji život, ali nameću bitna ograničenja obitelji kao instituciji te tako jamče osnovna prava i slobode te slobodu i mogućnosti svih njezinih članova. Kao dio osnovne strukture društva obitelj ne smije povrijediti ta prava i slobode jer su svi njezini članovi jednaki građani s jednakim temeljnim pravima, slobodama i mogućnostima. (Rawls 2004: 181–182) Kao građani imamo razloge obitelji nametnuti ograničenja koja pobliže određuju politička načela pravednosti, dok kao članovi obitelji imamo razloge ta ograničenja suziti kako bi ostavila prostor za slobodan i uspješan obiteljski život. Ovdje postoji potreba za podjelom rada između različitih vrsta načela. Od nas se ne zahtijeva da postupamo u skladu s političkim načelima. Roditelji trebaju slijediti neku koncepciju pravednosti i dužnog poštovanja prema djeci, ali politička načela ne propisuju kakva ona treba biti. Očito će zabrana zlostavljanja kao vanjsko ograničenje igrati ključnu ulogu u obiteljskom pravu. No u jednom se trenutku društvo mora osloniti na prirodnu privrženost i dobru volju odraslih članova obitelji. Politička načela nameću obitelji ograničenja radi zaštite djece, koja kao budući građani društva imaju temeljna prava. Nepravde mogu pogađati i djecu te potkopati njihovu sposobnost da steknu političke vrline koje se zahtijevaju od budućih građana u stabilnome demokratskom društvu. Ako nije slučaj, može se pozvati na načela pravednosti kako bi se obitelj reformirala. Unatoč svemu, politički liberalizam ne smatra da su politička i nepolitička domena dva odvojena, nepovezana područja u kojima vrijede posve zasebna načela. Članovi obitelji i drugih zajednica prije svega jednaki su građani; to je njihov temeljni položaj. (Rawls 2004: 182–183) Domena života nije nešto što je unaprijed i neovisno

zadano u političkoj koncepciji pravednosti. Dana domena nije prostor ili mjesto, nego rezultat načina na koji se načela političke pravednosti primjenjuju: neposredno na osnovnu strukturu društva, a posredno na zajednice unutar nje. Osnovna prava djece, kao budućih građana, neotuđiva su i vrijede u svim društvenim sferama. Sfera političkoga i javnog, kao i sfera nejavnog i privatnog, posljedica su sadržaja i primjene političke koncepcije pravednosti. Ako se tvrdi da je takozvana privatna sfera prostor izuzet od pravednosti, onda takvo nešto ne postoji. (Rawls 2004: 183–184) Osnovna načela političke pravednosti pobliže određuju sve glavne dijelove temeljne strukture društva, a temeljna prava vrijede u svim njezinim dijelovima. Liberalna koncepcija pravednosti može dopustiti tradicionalnu podjelu rada između spolova unutar obitelji, primjerice onu utemeljenu na religijskim uvjerenjima, pod uvjetom da je u potpunosti dobrovoljna te da nije posljedica nepravde niti proizvodi nepravdu. Tvrdnja da je podjela rada u potpunosti dobrovoljna znači da je ljudi prihvaćaju na temelju svojih religijskih uvjerenja, što se s političkoga stajališta smatra dobrovoljnim izborom. Netko dobrovoljno potvrđuje vlastitu religiju kada su svi okolni uvjeti razložni ili pravični. (Rawls 2004: 184–185; 184b; 67) Podjela rada povezana je s osnovnim slobodama, uključujući slobodu religije. Ako je podjela rada između spolova unutar obitelji doista i u potpunosti dobrovoljna, postoji razlog smatrati da takav sustav ostvaruje pravičnu jednakost mogućnosti za oba spola. Obitelj pokazuje kako se politička koncepcija pravednosti i njezino uređenje političkih vrijednosti primjenjuju na jednu instituciju temeljne strukture te može obuhvatiti mnoge, možda i sve, njezine aspekte. Među tim su vrijednostima sloboda i jednakost žena, jednakost djece kao budućih građana, sloboda religije i, konačno, vrijednost obitelji u osiguravanju uredne reprodukcije društva te njegove kulture od jednoga naraštaja do drugog. (Rawls 2004: 186) U demokratskome poretku državni je legitimni interes da javno pravo i politika podupiru i reguliraju institucije koje su potrebne za reprodukciju političkoga društva. Država ima interes za pojedini oblik života ili za odnose između spolova, ako taj oblik ili odnos na neki način utječu na urednu reprodukciju društva. (Rawls 2004: 168b; 38; 168–170; 185)

7.5. Načelo liberalne legitimnosti i tri vrste opravdanja

Ovaj osvrt završavamo kratkim prikazom načela političke legitimnosti u političkom liberalizmu. Rawls ovako definira *liberalno načelo legitimnosti* (*liberal principle of legitimacy*): „Politički liberalizam tvrdi kako je naše izvršavanje političke moći u potpunosti primjereno samo kada se ona izvršava u skladu s ustavom za čije se bitne elemente može razložno očekivati da će ih prihvatiti svi građani kao slobodni, u svjetlu načela i ideala prihvatljivih njihovu zajedničkomu ljudskom umu. (Our exercise of political power is fully

proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason.).” (Rawls 2000: 56; 122; 195) Liberalno načelo legitimnosti povezano je s dvama obilježjima političkog odnosa među demokratskim građanima: prvo, s njihovim odnosom unutar temeljne strukture društva i drugo, s demokratskom političkom moći koja je uvijek prisilna moć javnosti, odnosno slobodnih i jednakih građana kao kolektivnoga tijela. (Rawls 2000: 194–195) Uporaba političke moći povezana je i s kriterijem recipročnosti i smatra se ispravnom samo kada iskreno vjerujemo da razlozi koje bismo ponudili za naše političke postupke mogu razumno prihvatiti kao njihovo opravdanje. Ovaj kriterij primjenjuje se na ustav i na konkretno zakonodavstvo. Političke odluke koje se odnose na *ustavne osnove* i *pitanja temeljne pravednosti*, donesene u skladu s javnim umom, zadovoljavaju liberalno načelo legitimnosti te stoga imaju normativni autoritet za građane, budući da su prihvatljive svim razložnim građanima. (Mandle et al. 2015: 666–667) Politička rasprava nije samo borba za moć, nego i odgaja građane da se služe javnim umom te da svoju pozornost usmjere na temeljna ustavna pitanja i vrijednosti političke pravednosti. (Rawls 2000: 214–215) Potpuni sporazum rijetko se postiže, ali javni um zahtijeva da temeljne političke rasprave vodimo u okvirima političke koncepcije pravednosti koju smatramo najrazložnijom. Takvo ponašanje biračkoga tijela predstavlja visoki demokratski ideal koji ostvaruje temeljne demokratske vrijednosti. O temeljnim političkim pitanjima može se glasovati jednako kao i o bilo kojim drugim pitanjima. Ako se pritom raspravlja pozivanjem na političke vrijednosti, a građani glasovanjem izražavaju svoje iskreno uvjerenje, ideal javnoga uma ostaje očuvan. Javni um i njegovo načelo legitimnosti poštujemo kada su zadovoljena tri uvjeta: a) najvažniju težinu dajemo idealu koji propisuje; b) vjerujemo da je javni um na prikladan način potpun, odnosno da se za veliku većinu pitanja, ako ne i za sva, razložan odgovor može pronaći jedino odgovarajućom kombinacijom i ravnotežom političkih vrijednosti i c) vjerujemo da konkretno gledište koje predlažemo i zakon ili politika koji se na njemu temelje izražavaju razložnu kombinaciju i ravnotežu tih vrijednosti. To što smatramo da političke vrijednosti imaju neki daljnji temelj ne znači da ih ne prihvaćamo. (Rawls 2000: 216) Potvrđujući ta tri uvjeta i dužnost pozivanja na političke vrijednosti, prihvaćamo obvezu usvajanja određenoga oblika javnoga diskursa. Premda je taj diskurs, kao i institucije i zakoni, nesavršen te ne iznosi najdublje temelje na kojima počiva naše gledište, ipak smatramo da postoje snažni razlozi da ga slijedimo, imajući u vidu svoju dužnost uljudnosti prema drugim građanima. Prihvaćajući da politikom u demokratskome društvu nikada ne može upravljati *cijela istina*, možemo ostvariti ideal izražen načelom legitimnosti. (Rawls 2000: 217) Političke

vrijednosti specificirane političkom koncepcijom mogu biti prikladno uređene, odnosno uravnotežene, tako da upravo one, na temelju javnoga uma, daju razložan odgovor na sva ili gotovo na sva pitanja koja se tiču bitnih elemenata ustava i osnovne pravednosti. Budući da je političko opravdanje *pro tanto* ono, nakon što su sve vrijednosti uzete u obzir, može biti nadjačano obuhvatnim doktrinama građana. Drugo, potpuno opravdanje provodi građanin kao član građanskoga društva. U tom slučaju građanin prihvaća političku koncepciju te proširuje njezino opravdanje tako što je na neki način inkorporira u svoju obuhvatnu doktrinu, kao istinitu ili razložnu, ovisno o tome što ta doktrina dopušta. Tako je svakome građaninu, pojedinačno ili u udruzi s drugima, prepušteno da odredi kako će se zahtjevi političke pravednosti urediti, odnosno kako će se odvagnuti u odnosu na nepolitičke vrijednosti. Politička koncepcija u takvim pitanjima ne daje nikakve smjernice jer ona ne kaže kako valja shvatiti nepolitičke vrijednosti. To pripada području obuhvatnih doktrina građana. Iako je politička koncepcija pravednosti samostalna, ona može na različite načine biti inkorporirana, ucertana ili umetnuta kao modul u različite doktrine koje građani potvrđuju. (Rawls 2000: 356) Treće je javno opravdanje političkoga društva. Ono predstavlja osnovnu ideja političkoga liberalizma i djeluje zajedno s drugim dvjema ključnim idejama: razložnim preklapajućim konsenzusom i idejom legitimnosti. Do javnog opravdanja dolazi kada svi razložni članovi političkoga društva zajedničku političku koncepciju opravdavaju tako što je inkorporiraju u svoja razložna obuhvatna gledišta. U tom slučaju razložni građani uzimaju jedni druge u obzir kao osobe koje imaju razložne obuhvatne doktrine i prihvaćaju tu političku koncepciju, a to uzajamno uvažavanje oblikuje moralnu kvalitetu javne kulture političkoga društva. Ključna je stvar da, iako javno opravdanje političke koncepcije za političko društvo ovisi o razložnim obuhvatnim doktrinama, ta ovisnost vrijedi samo na neizravan način. Određeni sadržaji tih doktrina u javnome opravdanju ne igraju nikakvu normativnu ulogu; građani ne obraćaju pozornost na sadržaj doktrina drugih te tako ostaju unutar granica političkoga. Oni neku važnost pridaju samo činjenici postojanja razložnoga preklapajućega konsenzusa. Postojanje tih doktrina i činjenica da one oblikuju konsenzus predstavljaju činjenice o političkoj i kulturnoj naravi pluralističkoga demokratskog društva, a te se činjenice mogu upotrebljavati poput svakih drugih. Osnovni slučaj javnoga opravdanja jest onaj u kojemu zajednička politička koncepcija predstavlja zajednički temelj, a svi su razložni građani, uzeti kolektivno (ali ne kao skupno tijelo, budući da ne postoji političko tijelo koje glasovanjem odlučuje u korist političke koncepcije, jer bi to bilo poput glasovanja u korist aksioma, načela i pravila zaključivanja u matematici i logici), obuhvaćeni općim i širokim reflektivnim ekvilibrijem u potvrđivanju političke koncepcije na temelju svojih pojedinačnih razložnih obuhvatnih doktrina. Samo kada postoji razložni

preklapajući konsenzus politička koncepcija pravednosti političkog društva može biti javno, iako nikada konačno, opravdana. Pod pretpostavkom da promišljenim uvjerenjima drugih razložnih građana trebamo pridavati odgovarajuću težinu, opći i široki reflektivni ekvilibrij u pogledu javnoga opravdanja pruža najbolje opravdanje političke koncepcije koju u određenom trenutku možemo imati. Prema tome, ne postoji javno opravdanje za političko društvo bez razložnoga preklapajućeg konsenzusa, a takvo je opravdanje povezano s idejom stabilnosti iz pravih razloga, kao i s idejom legitimnosti. (Rawls 2000: 356–358; 357b; 23) Važno je razlikovati preklapajući konsenzus od konsenzusa u svakodnevnoj politici u kojoj je zadaća političara postići sporazum. Riječ je o preklapanju koje je već prisutno ili latentno te se može artikulirati političarevom umješnošću u usklađivanju postojećih interesa. Nasuprot tomu, kod preklapajućega konsenzusa politička se koncepcija pravednosti najprije razrađuje kao samostalno gledište koje se može opravdati *pro tanto* bez uzimanja u obzir postojećih obuhvatnih doktrina, odnosno bez pokušaja da se u njih uklopi, pa čak i bez znanja o tome koje su to doktrine. Takav pristup nastoji ne postavljati zapreke razložnim doktrinama koje prihvaćaju političku koncepciju tako što iz nje uklanja svaku ideju koja nadilazi područje političkoga i za koju se ne može razložno očekivati da bi je prihvatile sve razložne doktrine, jer bi narušilo ideju reciprocnosti. Kad politička koncepcija zadovolji te uvjete i pritom bude potpuna, može se očekivati da će je razložne obuhvatne doktrine koje prihvaćaju građani podržati te da će ona imati sposobnost oblikovati te doktrine. Konsenzus oko doktrina, koje imaju vlastiti život i povijest neovisno o svojim trenutačnim članovima te se održavaju iz generacije u generaciju, u važnome je smislu ukorijenjen u karakteru različitih udruga. To je temeljna činjenica političke sociologije demokratskoga režima, ključna za osiguravanje duboke i trajne osnove njegova društvenog jedinstva. (Rawls 2000: 358–359) Dakle, uvjet stabilnosti temeljne strukture društva jest moralna motivacija građana da djeluju sukladno načelima pravednosti. Stabilnost je povezana s problemom legitimnosti, legitimnost ovisi o vjerovanju građana u pravednost poretka, a to je vjerovanje teško održati ako poredak sustavno djeluje protiv njihova dobra ili osporava njihova najdublja moralna i vjerska uvjerenja. (Rawls 2001b: 616–622; Matan 2008: 8; 10) Rawls nastoji postići, ako ne univerzalnost i apsolutnost, onda barem *objektivnost* i *moralnu* obvezatnost svojih načela. Naša moralna uvjerenja utječu na naše djelovanje, a naše zajedničko razumijevanje pravednosti, kako bi ispunilo svoju društvenu zadaću osiguravanja temelja društvenoga jedinstva, mora biti shvaćeno kao moralno ispravno. Vezanost građana uz politički poredak mora biti moralne naravi. Politička je obveza također moralna obveza koja se izvršava iz osjećaja za pravednost. Važno je utvrditi mogu li načela pravednosti djelovati tako da njihovo prihvaćanje bude moralna obveza koju će ljudi u stvarnom

svijetu biti spremni dragovoljno izvršavati. Ono što Rawls nastoji pokazati jest da motivacija za djelovanje u skladu s političkim načelima proizlazi iz želje da izrazimo svoju prirodu kao slobodnih i jednakih moralnih osoba. (Matan 2008: 24; 79–80; 82–83) Rawls neće prihvatiti koncepciju pravednosti *pro tanto*, *on its own terms*, jer se može činiti da je ona samo jedna od tih obuhvatnih suprotstavljenih doktrina, što bi značilo da se od građana koji zastupaju druge obuhvatne doktrine ne može očekivati da je prihvate i djeluju u skladu s njom iz moralnih razloga. Drugim riječima, ne može se postići sklad između pravednosti i dobra te se ne može očekivati da će djelovanje u skladu s načelima pravednosti biti shvaćeno kao dobro za osobu koja tako djeluje. (Matan 2008: 83) Drugi argument u prilog stabilnosti jest da se u društvu uređenom u skladu s načelima pravednosti može očekivati prihvaćanje tih načela putem socijalizacije. Mehanizam kojim se stječe osjećaj za pravednost, a koji Rawls smatra ljudima prirođenim, zapravo je mehanizam recipročnosti. Razvijanje te prirodne predispozicije u krajnjoj liniji ovisi o tome kako ljudi shvaćaju svoje dobro i u kojoj mjeri djelovanje u skladu s načelima pravednosti podupire dobro kako ga ljudi shvaćaju ili bar nije njemu suprotstavljeno. To znači da, kako bi politička koncepcija pravednosti bila stabilna, treba biti prihvaćena kao moralna dužnost, a ne kao pragmatično sredstvo za postizanje drugih ciljeva zbog straha od prisile ili zbog neznanja. Rješenje problema stabilnosti, koji je zapravo pitanje motivacije za djelovanje u skladu s načelima pravednosti, ujedno je i rješenje problema političke dužnosti te legitimnosti. (Matan 2008: 84; 87) U obuhvatnim doktrinama motivacija za pravedno djelovanje nije istovjetna motivaciji da izrazimo svoju prirodu kao slobodne i jednake moralne osobe, nego možda biti povezana, primjerice, s moralnom motivacijom da se slijedi Božja volja. Zato bi inzistiranje na javnom opravdanju načela pravednosti koje sadržava ideal autonomije bilo kontraproduktivno jer može dovesti do potkopavanja samopoštovanja. Prema političkoj koncepciji izražavanje slobode i jednakosti ograničava je na javni identitet osoba kao građana, ne zadirući pritom u njihov nejavni identitet. To su argumenti u prilog stabilnosti koja se temelji na preklapajućem konsenzusu. Ideja preklapajućega konsenzusa i ideja javnoga uma čine osnovu za formuliranje liberalnoga ideala političke legitimnosti. (Matan 2008: 89–91)

8. Katolički socijalni nauk³¹

Vjera je čovjekov egzistencijalni i društveni čin koji se ostvaruje u crkvenom *mi*. (Gal 2,20) Tako postajemo Isusovim suvremenicima, a iskustva Crkve postaju i naša vlastita jer osobnu vjeru ne gradimo u privatnom dijalogu s Isusom. U okviru egzistencije življene u vjerničkomu *mi*, odnosno u *mi* Crkve, vjera otkriva svoju logiku i svoju organsku pojavnost. (Ratzinger 2008: 63; 92–93) Crkva otajstveno nadilazi sav svijet (*Ecclesia congregans*), u sebi skuplja narode. Povijesno je ona manja od svijeta (*Ecclesia congregata*): tek se okuplja i postepeno ostvaruje. (Schneider 2008: 85; 91; 141–142; Höffner 2005: 29) Isus nije naviještao političko kraljevstvo, nego egzistencijalno obraćenje kojim se mijenjaju međuljudski odnosi. Spasenje nije samo duhovna kategorija; ono postoji vidljivo u Isusovu poistovjećivanju s ugroženima i siromašnima (Mt 25,31–46), kao i njegovoj zajednici učenika. (Schneider 2008: 13; 16–17) Ovdje ne govorimo u logičko-matematičkim kategorijama, nego o otajstvu i znaku spasenja. Euharistijski život Crkve osigurava ravnotežu između zahtjeva reda i zahtjeva ljubavi kako se Crkva ne bi rasplinula u bezlični spiritualizam niti uobličila u neplodni juridizam. (Schneider 2008: 22; 25; 25b2; 47–48) Katolički socijalni nauk navještaj je Kristove ljubavi u društvu (*caritas in veritate in re sociali*). (Benedikt XVI. 2010: 9–10) Pritom je opasno naglašavati posebnost pojedinoga dokumenta ili enciklike socijalnoga nauka i pritom izgubiti iz vida povezanost cjelokupnoga doktrinarnog korpusa. Ta povezanost ne znači zatvoreni sustav, nego dinamičku vjernost primljenomu svjetlu. Tako se čuva otajstveni i povijesni značaj doktrinarne baštine koja je dio crkvene predaje. (Benedikt XVI. 2010: 19–20) Crkva predlaže *solidarni humanizam* koji može potaknuti novi društveni i politički poredak utemeljen na dostojanstvu i slobodi svake osobe, a koji treba ostvarivati u miru, pravednosti i solidarnosti. (»Iustitia et pax« 2005: 19; 28; 43) Crkva to nastoji ostvariti putem nauka koji pripada području vjerskoga i moralnog reda te služi njezinu evangelizacijskom i spasenjskom poslanju. Socijalni nauk nije skup praktičnih smjernica za rješavanje *socijalnoga pitanja*, nego sastavni dio kršćanske antropologije ukorijenjene u Bibliji. (»Iustitia et pax« 2005: 70; Höffner 2005: 21; 23–24) Naziva se *Društvenim* ili *socijalnim naukom Crkve* (*doctrina socialis Ecclesiae*), odnosno *kršćanskim* ili *katoličkim socijalnim naukom*.³² (Weiler 1995: 12) U političkom smislu

³¹ Katolički socijalni nauk prikazujemo polazeći od njegovih poznatih temeljnih načela i stajališta, bez ulaženja u njegove teološke ili egzegetske interpretacije.

³² Društvo u širokom smislu označuje bilo koji oblik trajne povezanosti ljudi koji neku vrijednost, cilj, nastoje ostvariti zajedno. Tako shvaćeno, društvo je pojmovno isto što i zajednica. Katolički socijalni nauk rabi oba izraza kao sinonime, prilagođujući se latinskome tekstu papinskih socijalnih enciklika koje svaki socijalni ustroj zovu *societas*, bilo da se radi o obitelji (*societas domestica*) ili o državi (*societas civilis*) ili o društvenome prostoru

socijalni nauk nastoji povezati pozitivne elemente liberalizma i socijalizma, izbjegavajući pritom njihove krajnosti, u jedinstvenoj sintezi utemeljenoj na kršćanskoj antropologiji. (Weiler 1995: 13; Höffner 2005: 25–26; Macan 2000: 37) Doktrinarni *corpus* katoličkoga socijalnog nauka svoje materijalne korijene ima u Bibliji, učenju crkvenih otaca i velikih naučitelja srednjega vijeka. »Iustitia et pax« 2005: 56–57; 71–74) Službenim početkom katoličkoga socijalnog nauka smatraju se 1891. godina i objava enciklike *O novim stvarima (Rerum novarum)* pape Lava XIII. Glavna tema enciklike bila je radničko pitanje, pri čemu je Crkva uočila potrebu za intervencijom u odnosu na *nove društvene okolnosti (res novae)*. (»Iustitia et pax« 2005: 75 i dalje) Suočavanje s *radničkim pitanjem* oblikovalo je metodu koja će postati *trajna paradigma* kasnijega razvoja katoličkoga socijalnog nauka. Time je javnom djelovanju vjernika dodijeljen svojevrsan *statut građanstva*, koji je postao trajnim elementom katoličkoga socijalnog nauka. (»Iustitia et pax« 2005: 373–374; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 616) Dakle, socijalni nauk nije zatvoren i organski sustav, nego je oblikovan intervencijama Učiteljstva o socijalnim temama unutar *moralne teologije*. Njegov je osnovni cilj protumačiti društvenu zbilju i ispitati njezinu sukladnost sa smjernicama evanđeoskog učenja o čovjeku i njegovu transcendentnom pozivu. (»Iustitia et pax« 2005: 63) Crkva preuzima odgovornost za društveni život u okviru kompetencije koja joj je vlastita. Socijalnim naukom ne ulazi u tehnička pitanja o modelu društvenoga organiziranja te priznaje relativnu samostalnost države. (»Iustitia et pax« 2005: 60–61; Höffner 2005: 24–25) Na vjerskom i moralnom području Crkva ima univerzalnu odgovornost koja je neovisna o državi. Primjerice, obitelj ima vlastita i izvorna prava koja država zatiče i koja je dužna priznati, među kojima je i primarno pravo roditelja na odgoj vlastite djece. Zato socijalni nauk obavlja zadaću *naviještanja* i *razotkrivanja* društvenih nepravdi. On ne organizira društvo, nego pospješuje, usmjerava i oblikuje ljudsku savjest. (»Iustitia et pax« 2005: 24–25; 63–67; 68–69; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 617; Weiler 1995: 45) Kontinuitet naučavanja poziva se na univerzalne vrijednosti koje proizlaze iz Objave i ljudske naravi te ne ovise o različitim kulturama i ideologijama. Riječ je o *postojanom naučavanju* koje ostaje isto u svojem temeljnom nadahnuću, misaonim počelima, prosudbenim kriterijima i osnovnim smjernicama za konkretno djelovanje. Nije povijesno uvjetovan niti podliježe opasnosti od propadanja, istodobno dopušta da ga interpeliraju povijesna zbivanja. (»Iustitia et pax« 2005: 71; 73) Papa Franjo istaknuo je četiri načela koja mogu usmjeravati razvoj društvenoga suživota i izgradnju naroda u kojem su različitosti usklađene unutar nekoga zajedničkog projekta. Prvo načelo glasi: vrijeme je *važnije od prostora*. Ljudi često nastoje sve

između pojedinca i države. (Höffner 2005: 39) Mi ćemo nastojati jasno naznačiti kad govorimo o političkome u širem smislu, a kad o političkome u Rawlsovu *metapolitičkom* smislu.

riješiti u sadašnjemu trenutku, pokušavajući ovladati svim prostorima moći i samopotvrđivanja. Dati prednost vremenu znači biti usmjeren na pokretanje procesa. Potrebno je dati prostor djelovanjima koja pokreću nove društvene procese i uključuju druge osobe i skupine koji će ih nastaviti sve dok ne donesu plodove u važnim povijesnim događajima. (Franjo 2014: 170–172)

Drugo načelo glasi da *jedinstvo prevladava nad konfliktom*. Konflikt treba prihvatiti, ali ako u njemu ostanemo zarobljeni poput u zamci, gubimo perspektivu, naši se vidici sužavaju, a sama stvarnost ostaje rascjepkana. Ispravan pristup konfliktu podrazumijeva spremnost suočiti se s njime, razriješiti ga i pretvoriti u kariku novoga procesa. Tako je moguće razviti zajedništvo u različitosti, što mogu postići osobe koje imaju hrabrosti nadići površnost konflikta i promatrati druge u njihovu dostojanstvu. Zato je važno načelo solidarnosti, koje je prijeko potrebno za izgradnju društvenoga prijateljstva. Solidarnost postaje način oblikovanja povijesti u konfliktima obilježenom društvenom okruženju. To nije sinkretizam, nego odluka za rješenje na višoj razini, u kojem ostaju sačuvani dragocjeni potencijali suprotstavljenih strana. (Franjo 2014: 173–174)

Pomirenje u različitosti pozvani smo ostvarivati i u nutrini vlastitoga života, kojem uvijek prijete dijalektička raspršenost. Treće načelo glasi: *stvarnost je važnija od ideje*. To znači da treba izbjegavati različite oblike prikrivanja stvarnosti: andeoske oblike purizma, diktaturu relativizma, praznu retoriku, ciljeve koji su više idejni nego stvarni, ahistorijske fundamentalizme, etičke stavove lišene dobrote, intelektualne rasprave lišene mudrosti. Ideja odvojena od stvarnosti vodi neuspješnim oblicima idealizma i nominalizma, koji ne potiču na djelovanje. To nas mjerilo potiče da Božju riječ provodimo u djelo, čineći djela pravednosti i ljubavi koja omogućuju da ona donese plod. (Franjo 2014: 174–175; 176–177)

Posljednje načelo glasi da *cjelina nadilazi dio*. I pastoralni rad i političko djelovanje nastoje uključiti ono najbolje u svakome pojedincu. Tu ima mjesta za siromašne, s njihovom kulturom, težnjama i potencijalima, kao i za osobe koje mogu biti kritizirane zbog svojih pogrešaka. Evanđelje sadržava bitno načelo cjelovitosti: radosna vijest neće minuti sve dok ne bude naviještena svima, dok ne ozdravi i ojača sve aspekte ljudskosti te dok ne sabere sve ljude na gozbi u Božjemu kraljevstvu. (Franjo 2014: 178–179)

8.1. Socijalna načela

Načela katoličkoga socijalnog nauka čine njegove istinske i temeljne osnove. Teorijsko produbljivanje i primjena pojedinoga socijalnog načela jasno pokazuju uzajamnost i komplementarnost koje među njima postoje. (»Iustitia et pax« 2005: 125–126)

Zbog njihove trajne vrijednosti i univerzalnoga značenja, Crkva ih predstavlja kao prvo i temeljno uporište za tumačenje i prosuđivanje društvenih pojava iz kojega se mogu crpiti kriteriji za razlučivanje

i usmjeravanje društvenoga djelovanja. («Iustitia et pax» 2005: 126–127) Socijalna načela imaju dubok moralni smisao jer upućuju na temeljna načela koja uređuju društveni život. Moralni zahtjev socijalnih načela odnosi se na osobno djelovanje pojedinaca, kao prvih i nezamjenjivih nositelja odgovornosti u društvenome životu, ali i na institucije koje predstavljaju zakoni, običajne norme i građanske strukture, zbog njihove sposobnosti utjecaja i uvjetovanja izbora mnogih. («Iustitia et pax» 2005: 127; Weiler 1995: 39) Društveno usmjereno djelovanje specifično je ljudsko onda kada pojedinac svjesno spozna i prihvati mogućnost zajedničkoga cilja te kada taj cilj, kao zajednička vrijednost, usmjerava njegovo djelovanje. Vrijednosti koje treba zajednički ostvarivati određuju kakvo će čudoredno značenje i kakvu obvezujuću snagu imati socijalno djelovanje. Oblikovanje nekoga društva pretpostavlja mogućnost zajedničkoga i njegovu važnost, odnosno situaciju u kojoj se zajedničko djelovanje smatra korisnim za sve sudionike. Takvo zajedništvo interesa predstavlja *temelj* svakoga društva. Istinsko utemeljenje društva događa se u trenutku kad mnogi postanu svjesni svojega zajedničkoga položaja i nužnosti zajedničkoga djelovanja. Obveza prema zajednički spoznatomu cilju predstavlja stvarnu formalnu sponu kojom društvo stupa u život. Kriterij zaštite osobe i društva jest bratska ljubav prema bližnjemu, koja predstavlja temeljnu normu društvenoga života i proizlazi iz čovjekove spoznaje jednake naravi svakoga bližnjega. (Weiler 1995: 44; Kerber 2002: 41; 43) Ljudska zajednica nikada neće biti potpuno bratska zajednica niti će postati sveopća zajednica u punome smislu te riječi. Želi li društveni i politički razvoj biti autentično ljudski, potrebno je dati prostor načelu besplatnosti kao izrazu bratstva. (Benedikt XVI. 2010: 57) Benedikt XVI. istaknuo je da enciklika *Razvoj naroda* (*Populorum progressio*), koju je Pavla VI. objavio 1967. godine, uočava uzajamnu ovisnost između poticaja na sjedinjenje ljudskoga roda i kršćanskoga ideala jedne jedine obitelji narodâ koja je solidarna u bratskome zajedništvu. (Benedikt XVI. 2010: 21) *Opće dobro*, jedno od temeljnih načela socijalnoga nauka, polazi od nepobitne činjenice društvenoga pluralizma. Zajednice poput obitelji, građanskih i vjerskih zajednica neposredno odgovaraju čovjekovoj društvenoj naravi. Neke su od tih zajednica nužne, dok druge nastaju slobodnom voljom ljudi. *Socijalizacija* tako izražava naravnu težnju koja potiče ljude na udruživanje radi ostvarivanja ciljeva koji nadilaze mogućnosti pojedinca. («Iustitia et pax» 2005: 116–117; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 498) Politička zajednica i Crkva neovisne su jedna o drugoj i autonomne svaka na svojem području. Razlika između njih dviju te načelo slobode vjeroispovijesti specifična su stečevina kršćanstva. Bog ne otkupljuje samo pojedinu osobu, već i društvene odnose. (Gal 3,26–28). Promjena društvenih odnosa koja odgovara zahtjevima kraljevstva Božjega nije

utvrđena u svojim određenjima jednom za svagda. Riječ je o zadaći povjerenoj kršćanskoj zajednici. (»Iustitia et pax« 2005: 48–49)

8.2. Društveni izraz ljudske osobe

Društvo nema supstancijalnu samobitnost, nego samo akcidentalnu opstojnost. Prema enciklici *Majka i učiteljica (Mater et magistra)* pape Ivana XXIII., vrhovno načelo socijalnoga nauka shvaća čovjeka kao nositelja, stvaratelja i svrhu svih društvenih ustanova. Prema takvoj socijalnoj ontologiji društvene se norme temelje na osobnoj savjesti pojedinaca, odnosno na području njihove socijalne i pravne savjesti. (Weiler 1995: 20; 26; 30–32; Kerber 2002: 31; 39–41) Knjiga Postanka opisuje stvaranje čovjeka na Božju sliku i priliku te iznosi temeljno učenje o njegovu identitetu i pozivu kroz središnje točke kršćanske antropologije. (Post 1,26–27; 28; Ps 139,14–18) Prvo je neotuđivo dostojanstvo ljudske osobe, koje svoj korijen i jamstvo ima u Bogu. Drugo je čovjekova konstitutivna društvenost, koja svoj prototip ima u izvornome odnosu muškarca i žene, čije združenje tvori prvi oblik zajednice osoba. (1 Kor 8,11; Rim 14,15; »Iustitia et pax« 2005: 40; 89; 303) Poštivanje ljudske osobe ne smije zanemariti načelo prema kojemu: „Svatko mora svojega bližnjega smatrati kao svoj drugi ja, vodeći brigu o njegovu životu i sredstvima koja su potrebna za dostojan život.” Nikakvo zakonodavstvo nije samo po sebi sposobno ukloniti strahove, predrasude, nagnuća na oholosti egoizam koji priječe uspostavu doista bratskoga društva. (»Iustitia et pax« 2005: 101; 90–91; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 109–110; 507) Osobi je svojstvena otvorenost prema transcendenciji i prema svim stvorenim bićima. Samo ako se shvaća u odnosu prema drugome *ti*, čovjek može izreći svoje *ja*; izlazi iz sebe kako bi stupio u odnos dijaloga i zajedništva s drugim. (»Iustitia et pax« 2005: 92; 103; Höffner 2005: 34) Čovjek odgovara na svoje potrebe na temelju *odnosne subjektivnosti*, tj. kao slobodno i odgovorno biće koje priznaje potrebu integracije i suradnje sa sebi sličnima, on je *otvoren za zajedništvo* s njima. Prirodna društvenost čovjeka pokazuje da se početak društva nalazi u samoj ljudskoj naravi. Čovjek se u postojane skupine udružuje zbog ljubavi prema vlastitome dobru i dobru drugoga, a one za cilj imaju opće dobro. (»Iustitia et pax« 2005: 115–116; 115b; 297; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 497–498; Höffner 2005: 31; 35) Čovjek se kao stvorenje duhovne naravi ostvaruje u međuljudskim odnosima. Što ih autentičnije živi, to više sazrijeva i njegov osobni identitet. Objava pretpostavlja metafizičko tumačenje *humanuma*, čiji je bitan element relacijalnost. (Benedikt XVI. 2010: 95–97)

8.3. Ljudsko dostojanstvo i ljudska prava

Ljudi imaju dostojanstvo jer su stvoreni na Božju sliku i priliku, a utjelovljenje očituje njihovu jednakost. Dostojanstvo svakoga čovjeka posljednji je temelj radikalne jednakosti i bratstva među ljudima, neovisno o vjeri i kulturi. (1 Kor 12,13; Kol 3,11; Rim 2,11; Gal 2,6; »Iustitia et pax« 2005: 111–112; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 507–508) Čovjek postoji kao *subjektivitet*, kao središte *svijesti* i *slobode*, jedinstven i ni s čim usporediv događaj, ne svodiv na određene sheme razmišljanja ili ideološke sustave moći, transcendentan u odnosu na svaku objektiviranu pristupačnost. Pravedno se društvo može ostvariti samo poštovanjem transcendentnoga dostojanstva ljudske osobe, pri čemu ona ne smije biti iskorištena u projektima ekonomskoga, društvenog ili političkog karaktera nametnutih od bilo koje vlasti ili napretka građanske zajednice ili drugih osoba. Moralni život dokaz je čovjekova dostojanstva. (»Iustitia et pax« 2005: 104–106; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 464) Osobama pripada odgovornost za razvijanje moralnih stajališta koja su temeljna za svaki ljudski suživot: pravednost, poštenje i istinoljubivost; njih ne treba očekivati od drugih niti ih prenositi na ustanove. Oni koji na različite načine imaju političke ili pravne odgovornosti prema drugima, moraju biti budna savjest društva i prvi svjedoci civilnoga suživota dostojnog čovjeka. (»Iustitia et pax« 2005: 105–106; Höffner 2005: 21–23) Dostojanstvo čovjeka zahtijeva svjestan i slobodan izbor, potaknut i vođen osobnim uvjerenjem. (Sir 15,14) Sloboda je najuzvišeniji znak Božje slike te znak dostojanstva osobe. Pravo na slobodu djelovanja zahtjev je neodvojiv od dostojanstva ljudske osobe. (»Iustitia et pax« 2005: 106; 153–154; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 464; 469; 479) Vrijednost slobode kao izričaja jedinstvenosti svake ljudske osobe poštuje se kada je svakomu članu društva dopušteno ostvarivati vlastiti osobni poziv; tragati za istinom i ispovijedati vlastite vjerske, kulturne i političke ideje; izražavati vlastita mišljenja; preuzimati inicijative društvenoga i političkog karaktera. To se mora događati u okviru čvrstoga pravnog okvira, u granicama općega dobra i javnoga poretka te u znaku odgovornosti. Sloboda omogućuje čovjeku *da bude osoba* putem izbora koji su u skladu s istinskim i općim dobrom. Na taj način čovjek gradi društveni poredak. (»Iustitia et pax« 2005: 107; 154) Odbacivanjem moralnoga života čovjek ustaje protiv vlastite slobode, kida bratstvo sa sebi sličnima i buni se protiv božanske volje. Oslobođanje od nepravdi promiče slobodu i ljudsko dostojanstvo. (»Iustitia et pax« 2005: 107; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 471) Zapovijed uzajamne ljubavi treba poticati, pročišćavati i uzdizati sve ljudske odnose u društvenome i političkom životu; *humanitas* je poziv na međusobno zajedništvo, a slika i prilika trojedinoga Boga korijen je cjelokupnoga ljudskoga *ethosa*, čiji je vrhunac zapovijed ljubavi.

(»Iustitia et pax« 2005: 38–39) Služenje slobodom podrazumijeva utemeljenost u *naravnome moralnom zakonu (lex naturalis)* koji pretječe i objedinjuje sva prava i obveze. Taj je zakon Božji dar i sastoji se u sudioništvu na njegovu vječnome zakonu koji se poistovjećuje sa samim Bogom. (»Iustitia et pax« 2005: 109; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 512–513) Zakon je *naravan* jer je razum koji ga spoznaje svojstven ljudskoj naravi, a univerzalan jer obuhvaća sve ljude. Božanski i naravni zakon izložen je u Dekalogu te pokazuje prva i temeljna pravila koja uređuju moralni život. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 512–513; Höffner 2005: 21–23) Naravni zakon izražava dostojanstvo osobe i postavlja temelje njezinim pravima i dužnostima. U različitim kulturama naravni zakon povezuje ljude nalažući zajednička načela te ostaje nepromjenjiv. (»Iustitia et pax« 2005: 109; Devčić 1988: 10 i dalje) Naravni zakon postavlja nezaobilazni moralni temelj za izgradnju ljudske zajednice i za građanski zakon koji iz načela naravnoga zakona izvodi konkretne i prolazne pravne posljedice. Naime, samo ona sloboda koja je ukorijenjena u zajedničkoj ljudskoj naravi može sve ljude učiniti odgovornima te je kadra utemeljiti moral. (»Iustitia et pax« 2005: 110) Naravni zakon, kao vrlo dobro djelo Stvoriteljevo, pruža čvrste temelje na kojima čovjek može sagraditi zgradu moralnih pravila koja će upravljati njegovim opredjeljenjima i osigurava nužan temelj građanskomu zakonu koji se na nj nadovezuje, bilo razmišljanjem koje izvlači posljedice iz načela naravnoga zakona, bilo dopunama pozitivne i pravne naravi. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 513–514) Ljudska prava predstavljaju najvažniji odgovor na potrebe koje su nerazdvojivo povezane s ljudskim dostojanstvom. Crkva u ljudskim pravima vidi izvanrednu priliku da se ljudsko dostojanstvo, njihovom afirmacijom, još djelotvornije univerzalno priznae i promiče kao obilježje koje potječe od Boga. Učiteljstvo je zato pozitivno procijenilo *Opću deklaraciju o ljudskim pravima*, što su je proglasili Ujedinjeni narodi 10. prosinca 1948. (»Iustitia et pax« 2005: 117; Höffner 2005: 61) Ljudska prava svoj posljednji izvor imaju u samome čovjeku i u Bogu. Ljudska su prava univerzalna jer su prisutna u svim ljudskim bićima, bez iznimke; nepovrediva jer su urođena ljudskoj osobi i njezinu dostojanstvu; neotuđiva jer nitko ne može legitimno lišiti sebi sličnoga tih prava, jer bi to značilo provoditi nasilje nad njegovom naravi. (»Iustitia et pax« 2005: 118; Höffner 2005: 62) Ljudska prava odgovaraju zahtjevima ljudskog dostojanstva i podrazumijevaju zadovoljenje bitnih potreba osobe na materijalnom i duhovnom području. Univerzalnost i nedjeljivost crte su koje obilježavaju ljudska prava; one zahtijevaju da se ljudska prava ukorijene u različitim kulturama, kao i da se produbi njihov pravni profil da bi se zajamčilo njihovo potpuno poštivanje. (»Iustitia et pax« 2005: 119) Vrelo i sinteza ljudskih prava jest visoka vrijednost prava na slobodu vjeroispovijesti shvaćena kao pravo da se živi u istini vlastite vjere i u sukladnosti s transcendentnim dostojanstvom vlastite osobe. Poštovanje

toga prava simbolički je znak istinskoga napretka. («Iustitia et pax» 2005: 119–121) Pastoralno zauzimanje za obranu i promicanje temeljnih čovjekovih prava razvija se u dvama smjerovima: navještaju kršćanskoga temelja ljudskih prava i prokazivanju kršenja tih prava. U svakom slučaju *navještaj* je važniji od *prokazivanja*, a ono ne smije zanemariti ono prvo, koje mu daje opravdanje i motivaciju. («Iustitia et pax» 2005: 123–124) Pogrešno je suprotstavljati čudorednost i pravo kao *nutarnju moralnost* i *izvanjski legalitet*, no ljudski se zakon općenito zadovoljava izvanjskim ispunjenjem propisa, ne postavljajući pitanje o nutarnjemu stavu. Naravno pravo sadrži temeljne norme koje proizlaze iz biti čovjeka; naravnopravne temeljne norme su imanentne pozitivnom zakonodavstvu, a pozitivni zakoni uza sve to ipak sadržavaju brojne povijesno uvjetovane i stoga promjenjive elemente, tako da zakonodavcu ostaje širi prostor za oblikovanje zakonodavstva. (Höffner 2005: 62–63; 71)

8.4. Socijalno načelo solidarnosti³³

Solidarnost nije povremeni čin darežljivosti, puki osjećaj zajedništva ili socijalna *nastrojenost*, nego podrazumijeva stvaranje novoga mentaliteta. Biti vjeran građanin jest krepost, a sudjelovanje u političkome životu jest moralna obveza. Postati *narodom* jest pak nešto više: stalan proces u koji je uključen svaki naraštaj, spor i mukotrpan rad koji iziskuje spremnost na uključivanje i učenje sve dok se ne oblikuje mnogolika i skladna kultura susreta. (Franjo 2014: 149; 151; 169–170; Kerber 2002: 71) Članovi društvene zajednice upućeni su na zajednicu te se u služenju zajednici razvijaju, i to, ne isključivo snagom slobodne odluke, nego nužnošću čovjekove biti. (Kerber 2002: 71–72) Solidarnost zadire u osobnost i socijalnost čovjeka i govori o uzajamnoj povezanosti i obvezatnosti, čime su individualizam i kolektivizam odbačeni kao društvena načela uređenja. Načelo solidarnosti nije nešto između tog dvoje, nego predstavlja nov i osebujan način razumijevanja stila između čovjeka i društva, budući da istodobno zadire u osobno dostojanstvo i u bitno socijalno određenje čovjeka. S jedne strane, načelo se temelji na bitno zadanoj uzajamnoj povezanosti pojedinca i društva, a s druge govori o moralnoj odgovornosti koja proizlazi iz toga ponašanja bića. To je istodobno ontičko i etičko načelo. (Höffner 2005: 47–48) Dakle, solidarnost se očituje u dvama komplementarnim aspektima: pod aspektom *socijalnoga načela* i *moralne kreposti*. Načelo solidarnosti, označeno i nazivom *prijateljstva* ili *socijalne ljubavi*, izravan je zahtjev ljudskoga i kršćanskog bratstva. Krepost solidarnosti nadilazi područje materijalnih dobara: *Tražite najprije kraljevstvo Božje i*

³³ U načela socijalnoga nauka ubrajaju se: ljudsko dostojanstvo, opće dobro, solidarnost, supsidijarnost, pravednost, preferencijalna opcija za siromašne i briga za stvoreni svijet (ekološka odgovornost). Ovdje nije cilj detaljno i opsežno razložiti svako pojedino načelo, već za svrhu zadane teme razložiti dva stožerna načela: solidarnosti i supsidijarnost. Ostalim načelima posvećuje se u mjeri koja je potrebna za temu.

pravednost njegovu, a sve će vam se ostalo nadodati. (Mt 6,33) U Crkvi živi i snažno djeluje osjećaj poslanja da svima pronosi civilizaciju i kulturu, kako bi se stvorili društveni uvjeti koji mogu omogućiti svima dostojan život čovjeka i kršćanina. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 509; »Iustitia et pax« 2005: 147–148; Macan 2002: 125–126) Solidarnost treba shvatiti u njezinoj vrijednosti socijalnoga načela koje uređuje institucije i na temelju kojega se *strukture grijeha* koje vladaju odnosima među osobama i narodima moraju nadići i preobraziti u *strukture solidarnosti* stvaranjem ili prikladnom izmjenom zakona, tržišnih pravila i propisa. Tako je solidarnost istinska moralna krepost, nije neodređena sućut ili površno ganuće, nego čvrsta i postojana odlučnost zauzeti se za opće dobro, a uzdiže se na razinu temeljne *socijalne kreposti* jer se smješta u dimenziju pravednosti, koja je krepost usmjerena prema *općemu dobru* na najizvrsniji način. (Mt 10,40–42; 20, 25; Mk 10,42–45; Lk 22,25–27; »Iustitia et pax« 2005: 148) Solidarnost izražava zahtjev da se u cjelokupnosti veza što međusobno ujedinjuju ljude i društvene skupine prepozna prostor ponuđen ljudskoj slobodi za ostvarivanje zajedničkoga rasta što ga svi dijele. Napor u tome smislu pretvara se u pozitivan doprinos koji ne smije nedostajati zajedničkoj stvari te u traganju za mogućim odgovorima pa i tamo gdje prevladava logika podjela, u otvorenosti i zauzetosti ili u spremnosti za zauzimanje za dobro drugoga. (»Iustitia et pax« 2005: 149–150; 149b; 421) Načelo solidarnosti zahtijeva da ljudi više njeguju svijest o dugu što ga imaju u odnosu prema svojem društvu: dužnici su onih uvjeta koji ljudskom životu omogućuju postojanje i nužne i nedjeljive baštine što je tvore kultura, znanstvena i tehnološka znanja. (»Iustitia et pax« 2005: 150) Zato područje *civilnoga društva* shvaćamo kao skup odnosa između pojedinaca i između posredničkih društava koja postoje zahvaljujući *stvaralačkom duhu građanina*. (»Iustitia et pax« 2005: 141) Solidarnost je prije svega osjećaj odgovornosti svih za sve te prema tome ne može biti povjerena isključivo državi. Univerzalna solidarnost jest činjenica i dobrobit, ali i dužnost. (Benedikt XVI. 2010: 63; 75) Prenaglašavanje pravâ utječe na zanemarivanje dužnosti. Dužnosti ograničuju prava jer upućuju na antropološki i etički okvir kojega su prava sastavni dio te tako ne mogu voditi samovolji. Tako dužnosti osnažuju prava, a njihovu zaštitu i promicanje nalažu kao dužnosti kojih se potrebno latiti se poradi služenja zajedničkomu dobru. Naprotiv, ako jedini temelj ljudskih prava postanu odluke građanske skupštine (odluke većine), onda se prava u svakome trenutku mogu izmijeniti, pri čemu dužnost poštivanja i promicanja prava nestaje iz zajedničke svijesti. To pak znači da vlade i međunarodna tijela mogu izgubiti iz vida objektivnu *narav ljudskih prava*. Prihvatanje uzajamnih dužnosti s drugima pokreće mnogo više negoli puko potraživanje pravâ. (Benedikt XVI. 2010: 76–77)

8.5. Socijalno načelo supsidijarnosti

Načelo supsidijarnosti svoju klasičnu formulaciju ima u papinskoj enciklici *Četrdeseta godina (Quadragesimo anno)* objavljenoj 15. svibnja 1931. godine u povodu 40. obljetnice objavljivanja enciklike Lava XIII. *Rerum novarum*. Supsidijarnost služi kao mjerilo za prava koja pripadaju društvenome autoritetu u odnosu prema vlastitoj djelatnosti svojih članova, kako bi utemeljile kompetencije u društvenoj suradnji. Načelo supsidijarnosti pretpostavlja načela solidarnosti i općega dobra, ali nije s njima istovjetno. (Benedikt XVI. 2010: 100–101; Weiler 1995: 40–41; Kerber 2002: 73–74; 77; Höffner 2005: 57; Macan 2002: 126; Valković 1991: 2 i dalje) Društva višega reda moraju zauzeti stav *pomaganja (subsidium)*, potpore, promicanja i razvoja u odnosu prema nižim društvima. Tako posrednička društvena tijela mogu prikladno obavljati vlastite zadaće, ne prepuštajući ih višim društvenim udruženjima koja bi ih apsorbirala i zamijenila čime bi im na kraju bili zaniijekani vlastito dostojanstvo i životni prostor. Supsidijarnost ima i pozitivnu dimenziju, a to je gospodarska, institucionalna i zakonska pomoć pružena najmanjim društvenim jedinicama. Toj pozitivnoj dimenziji odgovara negativna *implikacija* koja nameće državi da se uzdrži od onoga što bi zapravo suzilo životni prostor manjih društvenih stanica. (»Iustitia et pax« 2005: 141–142; Höffner 2005: 58–59; Maritain 1989: 199) Nijekanje ili ograničavanje supsidijarnosti u ime navodne demokratizacije ili jednakosti svih u društvu ograničava, guši duh slobode i inicijative. Svaka osoba, obitelj i posredničko tijelo ima nešto originalno što može pružiti zajednici. Načelo supsidijarnosti ne trpi ni oblike centralizacije, birokratizacije, neopravdane i pretjerane prisutnosti državnog aparata. Supsidijarno djelovanje poštuje i promiče primat osobe i obitelji; vrednuje izbore posredničkih društvenih stanica koji se ne mogu delegirati ili ih ne može preuzeti drugi; ohrabruje privatnu inicijativu na način da svaki društveni organizam ostane u službi općega dobra; potiče pluralističku podjelu društva i njegove životne snage; štiti ljudska i manjinska prava; podržava birokratsku i administrativnu decentralizaciju; uspostavlja ravnotežu između javne i privatne sfere s posljedičnim priznanjem *društvene* funkcije privatnoga; prikladno potiče preuzimanje odgovornosti građanina u njegovu aktivnome dioništvu političke i društvene stvarnosti države. (»Iustitia et pax« 2005: 142–143; Kerber 2002: 74–75; 77) Poteškoće pri provođenju načela supsidijarnosti nastaju iz činjenice što obuhvatniji oblik zajednice najčešće raspolaže tzv. *kompetencijom kompetencije*: to znači da je on mjerodavan za ispitivanje nadležnosti, odnosno za odlučivanje tko treba preuzeti dotičnu zadaću. Rijetko se može pronaći neki nositelj autoriteta koji je spreman jednom stečenu mjerodavnost i moć opet dragovoljno predati na niže. Zato je važno načelo supsidijarnosti jasno usidriti u svijest pučanstva.

Ograničavanje slobode građana mora se utemeljiti na društvenim vrijednostima ili pak ciljevima te se treba dokazivati, a ne pretpostaviti. Inače može lako nastati neutemeljena vlast ljudi, autoriteta, ostalim članovima društva. Načelo supsidijarnosti može postati učinkovito u nekome demokratskom društvu samo onda kada je usidreno u čovjekovoj svijesti. (Kerber 2002: 77–79) U svjetlu načela supsidijarnosti institucionalna zamjena države ne smije se produžiti i proširiti izvan onoga što je doista nužno jer svoje opravdanje ima samo u *izvanrednosti* prilika. Ispravno shvaćeno načelo općega dobra, čiji zahtjevi ne moraju biti u suprotnosti sa zaštitom i promicanjem primata osobe i njezinih glavnih društvenih izričaja, bit će kriterij primjene načela supsidijarnosti. (»Iustitia et pax« 2005: 144) Iz načela supsidijarnosti proizlazi dualizam države i društva, koji je karakterističan za katolički socijalni nauk. Taj je dualizam uvjet pojedinačne slobode. (Höffner 2005: 60) Načelo supsidijarnosti ne proturječi *načelu solidarnosti*, niti je s njime u napetome odnosu, u smislu da bi načelo solidarnosti naglašavalo povezanost ljudi, a načelo supsidijarnosti njihovu individualnost. (Kerber 2002: 75) Ova dva načela moraju ostati čvrsto povezana, jer supsidijarnost bez solidarnosti upada u društveni partikularizam, dok solidarnost bez supsidijarnosti upada u sustav pomoći koji ponižava potrebitoga. (Benedikt XVI. 2010: 101)

8.5.1. Sudjelovanje

Sudjelovanje je posljedica supsidijarnosti, koja se u bitnome izražava u nizu djelatnosti preko kojih pojedinci i udruge izravno ili preko vlastitih predstavnika pridonose kulturnomu, gospodarskom, društvenom i političkom životu građanske zajednice kojoj pripadaju. Sudjelovanje je obveza koju svi moraju svjesno i odgovorno ostvarivati, imajući pred očima opće dobro. (»Iustitia et pax« 2005: 144–145) Ta je dužnost najuže povezana s dostojanstvom ljudske osobe. Sudjelovanje se ostvaruje prije svega prihvaćanjem zaduženja za područja u kojima čovjek preuzima osobnu odgovornost: po savjesnosti kojom se posvećuje odgoju vlastite obitelji i po savjesnosti kojom vrši vlastiti posao on sudjeluje na dobru drugih i društva. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 504–505) Koliko je to moguće, građani moraju aktivno sudjelovati u javnome životu. Sudjelovanje je etička dužnost koja pridonosi napretku ustanova koje služe boljitku uvjeta ljudskoga života. (»Iustitia et pax« 2005: 145) Oni koji obnašaju vlast, moraju podupirati vrijednosti koje hrane povjerenje članova skupine i potiču da se čovjek stavi u službu sebi sličnima. Sudjelovanje počinje odgojem i obrazovanjem. Potreban je snažan moralni napor kako bi upravljanje javnim životom bilo plod suodgovornosti svakoga u odnosu prema općemu dobru. (»Iustitia et pax« 2005: 145; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 504–505) Sudjelovanje nije samo jedna od najvećih građanskih težnji, po kojoj je čovjek pozvan da

slobodno i odgovorno ostvaruje vlastitu građansku ulogu s drugima i za druge, nego je i jedan od stupova svih demokratskih ustrojstava, jedno od jamstava održanja demokracije. To znači da različiti subjekti građanske zajednice budu obaviješteni da ih se sluša i uključuje u ostvarivanje funkcija što ih vlast obnaša te da demokratski sudjeluju. (»Iustitia et pax« 2005: 145) Nadilaženje kulturnih, pravnih i društvenih zapreka koje se često postavljaju kao prave prepreke u *solidarnome sudjelovanju* građana u sudbini vlastite zajednice zahtijeva informativno i odgojno djelovanje. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 505) U tome se smislu treba zabrinuti zbog nedovoljnih ili nekorektnih načina sudjelovanja, raširenu nezainteresiranost za sferu društvenoga i političkog života. (»Iustitia et pax« 2005: 146)

8.6. Pravednost kao temeljna vrijednost društvenog života

Uz socijalna načela koja moraju biti vodilja u izgradnji društva dostojna čovjeka, katolički socijalni nauk ističe i temeljne društvene vrijednosti. Odnos između načela i vrijednosti uzajaman je, jer društvene vrijednosti izražavaju poštovanje koje treba pripisati onim određenim aspektima moralnoga dobra što ih načela kane slijediti, nudeći se kao uporišta za prikladno ustrojavanje i uređeno vođenje društvenoga života. Stoga vrijednosti zahtijevaju i prakticiranje temeljnih načela društvenoga života i osobno ostvarivanje kreposti, a samim time i moralna stajališta koja su u skladu s tim vrijednostima. (»Iustitia et pax« 2005: 151–152) Društvene vrijednosti povezane su s dostojanstvom ljudske osobe čiji istinski razvoj pospješuju. One su istina, sloboda, pravednost i ljubav. Njihovo prakticiranje jest siguran put da bi se postiglo osobno savršenstvo i čovječniji društveni suživot: one su neizbježno uporište za odgovorne javne stvari. Crkva u svojem djelokrugu intervenira kako bi pokazala da se te vrijednosti u različitim čovjekovim izborima potvrđuju ili niječu. Što se osobe i društvene skupine više trude riješiti društvene probleme u skladu s istinom, one se više usklađuju s objektivnim zahtjevima moralnosti. (»Iustitia et pax« 2005: 153; 155) Pravednost je vrednota koja se izjednačuje s vršenjem odgovarajuće stožerne moralne kreposti. Prema njezinoj najklasičnijoj formulaciji ona se sastoji u postojanoj i čvrstoj volji dati Bogu i bližnjemu ono što im pripada. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 483) Iz subjektivnoga stajališta pravednost se pretvara u stav priznanja drugoga kao osobe, dok s objektivnoga stajališta ona tvori odlučujući kriterij moralnosti na intersubjektivnome području. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 614–615; Höffner 2005: 75) Sve veću važnost stjecala je *društvena pravednost* koja označuje istinski i pravi razvoj *opće pravednosti* koja uređuje društvene odnose na temelju kriterija poštovanja zakona. Socijalna pravednost povezana je sa *socijalnim pitanjem*. (»Iustitia et pax« 2005: 155; Benedikt XVI. 2006: 43; Höffner 2005: 80) Pravednost

je posebno važna u kontekstu u kojemu je vrijednost osobe, njezino dostojanstvo i njezina prava ugroženi tendencijom kriterija korisnosti i imanja. Pravednost nije ljudski sporazum jer ono što je *pravedno* izvorno ne određuje zakon, nego identitet ljudskoga bića. (»Iustitia et pax« 2005: 155–156; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 506–507) Vrednota pravednosti nije dovoljna, već joj socijalni nauk pridružuje vrednotu solidarnosti jer je ona povlašteni put mira, koji je plod pravednosti. (Iz 32,17; Jak 3,18; »Iustitia et pax« 2005: 156) Dakle, temeljna norma države mora biti postizanje pravednosti, a svrha je pravednoga društva zajamčiti svakomu, u skladu s načelom supsidijarnosti, njegov udio u općim dobrima. Pravedno uređenje društva i države je središnja politička zadaća. (Benedikt XVI. 2006: 41; 43) Podrijetlo i cilj politike nalaze se upravo u pravednosti, koja je po svojoj naravi duboko etička stvarnost. Katolički socijalni nauk ne želi preuzeti državnu vlast, a još manje želi onima koji ne vjeruju nametati načine razmišljanja i oblike vladanja. Želi jednostavno pridonijeti čišćenju razuma i tomu da se, ovdje i sada, spozna i ostvaruje ono što je pravedno. (Benedikt XVI. 2006: 44) On stavove zasniva na razumu i prirodnome pravu, tj. na onome što je u skladu s ljudskom naravi. Zadaća Crkve nije učiniti da taj nauk prevladava u političkome životu. Crkva radije želi pomoći u oblikovanju savjesti u političkome životu i pridonijeti sve većem osvješćivanju istinskih zahtjeva pravednosti i, ujedno, raspoloživosti da se djeluje na temelju njih, čak i onda kada se to kosi s osobnim interesom. To znači da je izgrađivanje pravednoga društvenog i državnog poretka, u kojem će svakomu dopasti ono što mu pripada, glavna zadaća s kojom se svaki naraštaj mora uvijek iznova suočavati. Budući da je riječ o političkoj zadaći, to ne može nikako biti neposredna dužnost Crkve. No budući da je to istodobno najvažnija ljudska zadaća, Crkva je dužna pružiti, putem čišćenja razuma i putem etičke formacije, svoj specifični doprinos za razumijevanje i političko ostvarivanje zahtjeva pravednosti. (Benedikt XVI. 2006: 45)

8.7. Opće dobro

Opće dobro koje ljudi traže i postižu oblikujući društvenu zajednicu jamstvo je osobnoga i obiteljskog dobra, kao i dobra udruživanja. Zbog tih se razloga stvara i oblikuje društvo sa svojim strukturnim, političkim, pravnim i kulturnim ustrojima. (»Iustitia et pax« 2005: 56; 129) Opće dobro postaje i pokretačkom snagom socijalnoga napretka i može optimalno djelovati kao vrhovno načelo društva. (Weiler 1995: 37) Pod općim se dobrom podrazumijeva skup društvenih uvjeta koji skupinama i pojedincima omogućuju da potpunije i lakše dođu do vlastitoga savršenstva. Socijalno djelovanje svoju puninu doseže ostvarujući opće dobro, jer je opće dobro društvena i zajednička dimenzija moralnoga dobra. Nijedan oblik društvenosti, od obitelji do države, naroda i nacije, ne može izmaknuti pitanju o svojem općem

dobru koje tvori njegovo značenje i istinski razlog postojanja same njegove osnovanosti. (»Iustitia et pax« 2005: 127–128; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 504) U ime općega dobra javne su vlasti dužne poštivati temeljna i neotuđiva prava ljudske osobe. Opće dobro sastoji se u uvjetima izvršavanja naravnih sloboda koje su nenadomjestive za to da se ljudski poziv potpuno razvije. Kao što je pravo da svatko djeluje prema ispravnoj normi svoje savjesti ili pravo na zaštitu privatnoga života te na opravdanu slobodu u religioznome području. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 503) Zahtjevi općeg dobra pružanje su bitnih usluga od kojih su neke i sama čovjekova prava: prehrana, odgoj i pristup kulturi, prijevoz, zdravlje, slobodno kolanje informacija i zaštita vjerske slobode. (»Iustitia et pax« 2005: 128–129; Weiler 1995: 37) Udio članova u plodovima društvene suradnje u razmjernosti se ravna prema osobnomu načelu jednakosti. Jednakost sve ljude, glede udioništva u općemu dobru i zadovoljenja osnovnih životnih potreba, stavlja na istu razinu. Nitko ne smije biti isključen. (Weiler 1995: 37) Odgovornost za postizanje općeg dobra pripada osobama, ali i državi, jer je opće dobro razlog postojanja političke vlasti. Ono se najpotpunije ostvaruje u političkoj zajednici pa je zadaća države braniti i promicati opće dobro građanskoga društva, građana i posrednih tijela. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 504; Kerber 2002: 57; 59–60) Država mora jamčiti povezanost, jedinstvenost i organizaciju civilnoga društva čiji je izričaj, kako bi opće dobro moglo biti postignuto doprinosom građana. Pojedinaac, obitelj i druga posrednička tijela nisu sami kadri dospjeti do svojega potpunoga razvoja, iz čega proizlazi potreba za političkim ustanovama čija je svrha učiniti osobama pristupačnim materijalna, kulturna, moralna, duhovna dobra, da bi vodile humani život. (»Iustitia et pax« 2005: 130; Kerber 2002: 59) Da bi se opće dobro zajamčilo, vlada svake države ima specifičnu zadaću s pravednošću usklađivati pojedinačne interese, miriti partikularna dobra skupina i pojedinaca. U demokratskoj državi u kojoj se odluke donose većinom predstavnika volje naroda, oni koji imaju odgovornost vladanja moraju tumačiti opće dobro svoje zemlje, ne samo prema smjernicama većine, nego u perspektivi stvarnoga dobra svih članova građanske zajednice. Pravnom stabilnošću kako prema unutra, tako i prema vani država nudi apsolutno nužne uvjete za sigurnost građana. To državno opće dobro, naime, dobra uređenost suživota u skladu s pravom i pravednošću ima prednost pred svima stupnjevito nižim dobrima i vrijednostima. Opće dobro nije svrha samom sebi, već ima uporište u postizanju posljednjih ciljeva osobe i u univerzalnome općem dobru stvorenoga svijeta – Bogu – pa ono ima transcendentnu dimenziju. (»Iustitia et pax« 2005: 130–131; Kerber 2002: 56; 59) Načelo solidarnosti koje *istodobno* zadire u osobnost i socijalnost pobuđuje pitanje postavljaju li se na istoj razini oba pola solidarnoga odnosa upućenosti ili su međusobno nadređeni ili podređeni. (Höffner 2005: 50;

Weiler 1995: 36) Zauzeti se za opće dobro znači skrbiti za institucije koje pravno, građanski, politički i kulturno strukturiraju društveni život kako bi on na taj način poprimio oblik *grada* (*polis*), a s druge strane znači slobodno se njima služiti. Ako ga nadahnjuje ljubav, zauzimanje za opće dobro ima veću vrijednost nego ako je riječ o čisto svjetovnome i političkom zalaganju. (Benedikt XVI. 2010: 11–12; Höffner 2005: 52–55)

8.8. Obitelj

Obitelj je prirodna zajednica (*societas naturalis parentalis*) čija se društvena važnost opetovano ističe u Bibliji. (Post 1,26–28; 2, 7–24; Höffner 2005: 107) Ona je prvo mjesto *humanizacije* osobe i društva, *prva i temeljna stanica društva* u kojoj primamo prve i odlučujuće spoznaje o istini i dobroti. Obiteljska se zajednica rađa iz *zajedništva* osobâ, osobnih odnosa. (»Iustitia et pax« 2005: 163–166; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 571; Höffner 2005: 117) Društvo po mjeri obitelji najbolje je jamstvo protiv svakog zastranjenja individualističkog i kolektivističkog tipa, jer je u njemu osoba uvijek u središtu pozornosti kao cilj, a ne kao sredstvo. (»Iustitia et pax« 2005: 165–166) U obitelji se od prvih godina života unose moralne vrednote, prenosi duhovna baština vjerske zajednice i kulturna baština nacije. U njoj se podučavaju društvene odgovornosti i solidarnost. (»Iustitia et pax« 2005: 165–166; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 575) Obitelj je u svojoj zadaći rađanja uvjet postojanja društva i države. U ostalim svojim zadaćama ona je, po važnosti i vrijednosti, ispred zadaća koje moraju obavljati društvo i država. Obitelj, subjekt i nositelj nedodirljivih prava, svoje utemeljenje ima u ljudskoj naravi, a ne u priznavanju države. Ona ne postoji za društvo i državu, nego su društvo i država za obitelj. Društvo i država, u svojim odnosima s obitelji, imaju pak obvezu držati se načela supsidijarnosti. Na temelju toga načela, javne vlasti ne smiju obitelji oduzimati one zadaće koje ona može dobro obavljati sama ili pak u slobodnome udruživanju s drugim obiteljima; s druge strane, same vlasti imaju obvezu podupirati obitelj jamčeći joj svu svoju pomoć koja joj je potrebna da bi na prikladan način prihvatila svoje odgovornosti. (»Iustitia et pax« 2005: 166–167; 178) Obitelj otkriva nedostatke i proturječnosti društva koje su pretežito ili isključivo vođene kriterijima učinkovitosti i funkcionalnosti. Obitelj se pokazuje kao prva i nezamjenjiva škola društvenosti, primjer i ohrabrenje za šire zajedničarske odnose koji moraju imati značajke poštovanja, pravednosti, smisla za dijalog i ljubav. Odgovornost za zaštitu i promicanje obitelji kao temeljne naravne ustanove pripada cijelomu društvu. (»Iustitia et pax« 2005: 171; 174–178) Prihvaćajući ljudski život u jedinstvenosti njegovih dimenzija – fizičkih i duhovnih – obitelji pridonose *zajedništvu naraštaja* te na taj način daju bitan i nezamjenjiv doprinos razvoju društva. (»Iustitia et pax« 2005: 184) Roditeljska ljubav svoje

potpuno ostvarenje zadobiva upravo u odgojnoj zadaći. (»Iustitia et pax« 2005: 184–185; Höffner 2005: 109) Svojim odgojnim djelovanjem obitelj oblikuje čovjeka do punine njegova dostojanstva u svim njegovim dimenzijama. Obavljajući svoje odgojno poslanje, obitelj pridonosi općemu dobru i prva je škola socijalnih kreposti, kakve su potrebne svakomu društvu. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 446; 576) Roditelji imaju pravo i dužnost pružiti svojoj djeci vjerski odgoj i moralnu formaciju: to pravo država ne može poništiti, nego ga poštivati i promicati; to je primarna dužnost koju obitelj ne može zanemariti ili delegirati. (»Iustitia et pax« 2005: 186; Höffner 2005: 115) Roditelji su prvi, ali ne jedini, odgojitelji svoje djece. Njima pripada da s osjećajem odgovornosti obavljaju odgojno djelo u tijesnoj i pozornoj suradnji s građanskim i crkvenim tijelima. Javne vlasti imaju dužnost jamčiti to pravo i osigurati konkretne uvjete koji omogućuju njihovo ostvarenje, primjerice suradnja između obitelji i školske ustanove. (»Iustitia et pax« 2005: 186; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 576) Nepravdom se smatra odbijanje javne ekonomske potpore nedržavnim školama koje ju trebaju i pružaju uslugu civilnomu društvu. (»Iustitia et pax« 2005: 87) Svaki pravi odgoj mora promicati izgradnju ljudske osobe u vidu njezine konačne svrhe i ujedno u vidu dobrobiti društva kojega je član i u čijim funkcijama kao odrasli čovjek sudjeluje. Cjelovitost se jamči tada kad se djeca, svjedočanstvom života i riječi, odgajaju za dijalog, za socijalnost, za solidarnost i mir njegovanjem temeljnih kreposti pravde i ljubavi. (»Iustitia et pax« 2005: 187; Höffner 2005: 113)

8.8.1. Društvena subjektivnost obitelji

Društvena subjektivnost obitelji izražava se očitovanjima solidarnosti i sudioništva ne samo među samim obiteljima nego i preko različitih oblika sudjelovanja u društvenom i političkom životu. Riječ je o solidarnosti koja može poprimiti lice služenja i pažnje prema onima koji žive u siromaštvu i bijedi; siročadi. To je solidarnost koja se otvara prihvatanju, povjeravanju ili posvajanju; koja u svakoj teškoj prigodi zna dići glas kod ustanova kako bi intervenirale prema svojim specifičnim ciljevima. Obitelji nisu samo predmet političkoga djelovanja, već moraju postati subjekt toga djelovanja, zauzimajući se da državni zakon i ustanove podržavaju i pozitivno šire prava i dužnosti obitelji. Obitelji moraju biti sve svjesnije da su one pobornici tzv. *obiteljske politike* i da preuzimaju odgovornost za preobražaj društva. (»Iustitia et pax« 2005: 190) Polazišna točka za ispravan i konstruktivan odnos između obitelji i društva jest priznavanje subjektivnosti i društvenoga prioriteta obitelji. Društvo i ustanove, u poštovanju prioriteta i *prethođenja* obitelji, pozvane su jamčiti i promicati iskonski identitet obiteljskoga života. To zahtijeva da političko i zakonodavno djelovanje očuva obiteljske

vrijednosti, od promicanja intimnosti i obiteljskoga suživota do poštovanja života koji se rađa do stvarne slobode izbora u odgoju djece. Društvo ili država stoga ne mogu apsorbirati, zamijeniti niti umanjiti društvenu dimenziju same obitelji; oni je prije moraju cijeniti, poštovati i promicati prema *načelu supsidijarnosti*. (»Iustitia et pax« 2005: 193–194; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 572) Služenje društva obitelji konkretizira se u priznavanju, poštovanju i promicanju prava obitelji. Sve to zahtijeva ostvarenje istinskih i učinkovitih obiteljskih politikâ preciznim intervencijama. U tome smislu bitan i nužan preduvjet jest *priznavanje* koje zahtijeva zaštitu, vrednovanje i promicanje identiteta obitelji, prirodnoga društva zasnovanoga na braku. Priznavanje prioriteta obitelji, od civilnih ustanova i države, nad svakom drugom zajednicom i samom državnom zbiljom zahtijeva nadilaženje posve individualističkih koncepcija i prihvaćanje obiteljske dimenzije kao kulturne i političke perspektive koja je nužna u poštovanju osoba. Ta perspektiva omogućuje razradbu normativnih kriterija za ispravno rješavanje različitih društvenih problema, jer se osobe ne smije poštivati samo pojedinačno, nego i s obzirom na obiteljske jezgre u koje su uključene i o čijim se specifičnim vrijednostima i potrebama mora obvezno voditi računa. (»Iustitia et pax« 2005: 194) Države su pozvane pokrenuti političke sustave kako bi oni promicali središnju ulogu i integritet obitelji, prve i životne stanice društva sazdane na braku muškarca i žene. (Benedikt XVI. 2010: 78)

8.9. Politička zajednica

Isus odbacuje tlačiteljsku i despotsku vlast glavarâ naroda i njihov umišljeni zahtjev da ih zovu dobročiniteljima, ali nikada izravno ne pobija vlasti svoga doba. (Mk 12,13–17; 10, 42; Lk 22,25) On prešutno osuđuje svaki pokušaj divinizacije i apsolutizacije vremenite moći. Istodobno, vremenita vlast ima pravo na ono što joj se mora dati, čime je negiran svaki oblik političkoga mesijanizma. (Mt 4,8–11; Lk 4,5–8; »Iustitia et pax« 2005: 272–273; Höffner 2005: 244; Raguž 2007: 421) Podvrgavanje uspostavljenoj vlasti, radi savjesti, a ne pasivno, odgovor je na poredak što ga je ustanovio Bog. (Rim 13,5) Nije cilj opravdati svaku vlast, već pomoći kršćanima da se zauzimaju za dobro *pred svim ljudima*, također u odnosima prema vlasti ako je ona u službi Boga za dobro osobe. (Rim 13,4; 12, 17) Riječ je o slobodnoj i odgovornoj poslušnosti vlasti koja čini da se poštuje pravednost, osiguravajući opće dobro. Politička vlast mora jamčiti spokojan i miran život koji treba provesti u svoj pobožnosti i svakom dostojanstvu. (1 Tim 2,1–2; »Iustitia et pax« 2005: 273 –274) Krist ljudskoj vlasti otkriva njezino izvorno značenje koje je u služenju. Način Božjega ravnanja svijetom, koji svjedoči o najdubljem poštivanju ljudske slobode, trebao bi nadahnjivati mudrost onih koji upravljaju ljudskim zajednicama. (»Iustitia et pax« 2005: 274–275; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 498)

Politička zajednica proizlazi iz naravi osoba, čija savjest otkriva i odlučno nalaže da se slijedi etičko-religiozni poredak koji ima više utjecaja od svake materijalne vrijednosti na usmjerenja i rješenja koja treba dati problemima pojedinačnoga i udruženoga života unutar nacionalnih zajednica i odnosima među njima. Politička zajednica, stvarnost urođena ljudima, kako bi ostvarila cilj koji se inače ne bi mogao postići: puniji razvoj svakoga svojega člana, pozvanoga na trajnu suradnju radi ostvarenja općega dobra, uz potporu njegove naravne usmjerenosti prema istini i dobru. (»Iustitia et pax« 2005: 275–276) Politička zajednica svoju izvornu dimenziju nalazi u odnosu prema narodu. Narod nije bezlično mnoštvo, ni nepokretna masa podložna manipulaciji i instrumentalizaciji, nego je skup osoba od kojih svaka, na svojem mjestu i na svoj način, ima mogućnost oblikovati vlastito mišljenje o javnim poslovima i slobodno izraziti vlastita politička stajališta te učiniti da na primjeren način pridonosi općemu dobru. Pripadnici političke zajednice, premda su međusobno *cjelovito* ujedinjeni kao narod, ipak čuvaju neotuđivu samostalnost na razini osobnoga postojanja. Ono što ponajprije obilježava neki narod jest zajednički život i zajedničke vrednote, koji su izvor zajedništva na duhovnoj i moralnoj razini. (»Iustitia et pax« 2005: 276–277) Smatrati ljudsku osobu temeljem i svrhom političke zajednice znači zauzimati se za priznavanje i poštovanje njezina dostojanstva zaštitom i promicanjem temeljnih i neotuđivih ljudskih prava. U ljudskim su pravima sadržani glavni moralni i pravni zahtjevi koji moraju biti temelj izgradnje političke zajednice. Ona predstavljaju objektivnu normu na kojoj se temelji pozitivno pravo i koju politička zajednica ne može zanemariti, jer joj osoba prethodi i ontološki i teološki. Stoga pozitivno mora jamčiti zadovoljavanje temeljnih ljudskih potreba. (»Iustitia et pax« 2005: 278) Politička zajednica ostvaruje opće dobro nastojeći izgraditi društveno okruženje u kojemu će građanima biti omogućeno stvarno ostvarivanje ljudskih prava i potpuno ispunjavanje s njima povezanih obveza. Potpuno ostvarenje općega dobra zahtijeva da politička zajednica razvije na području ljudskih prava dvostruko i komplementarno djelovanje: zaštitu i promicanje ljudskih prava. (»Iustitia et pax« 2005: 279) Duboko značenje građanskoga i političkoga suživota ne proizlazi samo iz popisa prava i obveza pojedinca. Takav suživot svoje puno značenje dobiva kada se temelji na građanskome prijateljstvu i bratstvu. Naime, područje prava obuhvaća zaštitu interesa, izvanjsko poštovanje, zaštitu materijalnih dobara i njihovu raspodjelu prema utvrđenim pravilima, dok je područje prijateljstva obilježeno nesebičnošću, odmakom od materijalnih dobara, njihovim darivanjem, unutarnjom otvorenošću prema potrebama drugih. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 573) Tako shvaćeno *građansko prijateljstvo* najautentičnije je ostvarenje načela bratstva, koje je neodvojivo od načela slobode i jednakosti. Riječ je o načelu koje je u velikoj mjeri ostalo neostvareno u modernim i suvremenim političkim

društvima, ponajprije zbog utjecaja individualističke i kolektivističke ideologije. («Iustitia et pax» 2005: 279–280) Zajednica je čvrsto utemeljena kada teži cjelovitomu promicanju osobe i općega dobra. U tom slučaju pravo je jasno određeno, poštuje se i ostvaruje u duhu solidarnosti i požrtvornosti prema bližnjemu. Suživot postaje sve humaniji što ga više obilježava nastojanje oko dublje spoznaje ideala kojem treba težiti, a to je *civilizacija Ljubavi*. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 573) Pojmom *osobe* označava se narav, odnosno zbilja, koja daleko nadilazi stvarnost subjekta izraženu potrebama koje proizlaze isključivo iz materijalne dimenzije ljudskoga postojanja. Naime, ljudska osoba, premda aktivno sudjeluje u djelu usmjerenom na zadovoljavanje potreba u krilu obiteljskoga, građanskoga društva i političke zajednice, ne ostvaruje se u potpunosti dok ne nadiđe logiku potrebe i ne usmjeri se prema logici nesebičnosti i dara, koja potpunije odgovara njezinoj biti i njezinu pozivu na zajedništvo. («Iustitia et pax» 2005: 280–281) Evanđeoska zapovijed ljubavi prosvjetljuje kršćane o dubokom značenju političkoga suživota. Da bi politički suživot bio doista čovječan, potrebno je njegovati osjećaj pravednosti, dobrohotnosti i služenja općemu dobru te učvršćivati temeljna uvjerenja o naravi političke zajednice, njezinu cilju, pravilnom izvršavanju javne vlasti i granicama njezina djelovanja. Cilj koji vjernici trebaju postaviti jest ostvarenje zajedništava među ljudima. Kršćansko viđenje političkoga društva najveću važnost pripisuje vrijednosti *zajedništva*, kako kao organizacijskom modelu suživota, tako i kao stilu svakodnevnoga života. («Iustitia et pax» 2005: 281)

8.9.1. *Politička vlast*

Politička vlast mora biti pozitivna i nezamjenjiva sastavnica građanskoga suživota. («Iustitia et pax» 2005: 281) Politička vlast mora jamčiti uređen i pravedan život zajednice, ne zamjenjujući slobodno djelovanje pojedinaca i skupina, nego ga usmjerujući prema ostvarenju općega dobra uz poštovanje i zaštitu neovisnosti pojedinaca i društvenih skupina. Politička vlast sredstvo je koordinacije i usmjerenja kojim se pojedinci i posrednička tijela trebaju voditi u nastojanju da izgrade poredak čiji će odnosi, ustanove i postupci biti u službi cjelovitoga razvoja čovjeka. Obnašanje političke vlasti, bilo unutar zajednice kao takve bilo u predstavničkim državnim tijelima, mora se uvijek odvijati u granicama moralnoga poretka radi ostvarivanja općega dobra, shvaćenoga u dinamičnome smislu, u skladu s pravnim poretkom koji je zakonito uspostavljen ili koji tek treba uspostaviti. («Iustitia et pax» 2005: 282) Nositelj političke vlasti jest narod, shvaćen kao cjelina i nositelj vrhovne vlasti. Ipak, sâm narodni konsenzus nije dovoljan da bi se načini obnašanja političke vlasti smatrali pravednima. («Iustitia et pax» 2005: 282–283) Vlast mora dopustiti da je vodi moralni zakon, jer njezino cjelokupno dostojanstvo

proizlazi iz moralnoga poretka, kojemu je Bog počelo i cilj. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 578) Iz toga vlast crpi svoju zapovjednu ovlast i moralnu legitimnost, a ne iz samovolje ili težnje za moći. Stoga je obvezna taj poredak provoditi u konkretnim djelima radi ostvarivanja općega dobra. (»Iustitia et pax« 2005: 283–284; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 505) Vlast mora priznavati, poštivati i promicati ljudske i moralne vrijednosti koje su čovjeku urođene. One se ne temelje na prolaznim većinama mišljenja, nego ih treba priznavati, poštovati i promicati kao sastavni dio objektivnoga moralnog zakona, odnosno naravnoga zakona upisanoga u srce čovjeka te kao normativno uporište samoga civilnog društva. (Rim 2,15) Kada bi, zbog tragičnoga zamračenja zajedničke svijesti, skepticizam doveo u pitanje čak i temeljna načela moralnoga zakona, državni bi poredak bio uzdrman u svojim temeljima te sveden na puki mehanizam pragmatičnoga usklađivanja različitih i suprotstavljenih interesa. (»Iustitia et pax« 2005: 284) Vlast mora *donositi* pravedne zakone, odnosno zakone u skladu s dostojanstvom ljudske osobe i zahtjevima ispravnoga razuma. Vlast koja djeluje u skladu s razumom stavlja građanina ne toliko u odnos podložnošću drugomu čovjeku, koliko u odnos poslušnosti moralnomu poretku, a time i samomu Bogu, koji je njegov posljednji izvor. Tko odbija poslušnost vlasti koja djeluje u skladu s moralnim poretkom, protivi se Božjoj odredbi. (Rim 13,2) Analogno tomu, javna vlast, koja svoj temelj ima u ljudskoj naravi i pripada poretku koji je unaprijed odredio Bog, svaki puta kada se ne zauzima za ostvarivanje općega dobra ne slijedi vlastiti cilj te time gubi svoj legitimitet. (»Iustitia et pax« 2005: 285; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 501) Građanin po svojoj savjesti nije obvezan slijediti propise građanske vlasti ako su oni protivni zahtjevima moralnoga poretka, temeljnim pravima osobe ili nauku evanđelja. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 579) Osim što predstavlja moralnu obvezu, takvo je odbijanje ujedno i temeljno ljudsko pravo koje građanski zakon mora priznati i štiti. Savjest ozbiljno obvezuje da se ne pristane na suradnju, pa ni formalnu, u djelima koja su u suprotnosti s Božjim zakonom. (»Iustitia et pax« 2005: 285–286) Priznati da naravno pravo utemeljuje i ograničava pozitivno pravo znači prihvatiti da je otpor vlasti zakonit uvijek kad ona teško i opetovano krši načela naravnoga prava. (»Iustitia et pax« 2005: 286–288; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 580)

8.9.2. Služenje civilnom društvu

Politička zajednica uspostavljena je kako bi bila u službi civilnoga društva iz kojega proizlazi. Crkva je pridonijela razlikovanju političke zajednice i civilnoga društva ponajprije svojim viđenjem čovjeka shvaćena kao samostalnoga bića koje živi u odnosima, otvoreno je transcendenciji te se suprotstavlja kako individualističkim političkim ideologijama tako i

totalitarnim ideologijama koje nastoje apsorbirati civilno društvo u sferu države. (»Iustitia et pax« 2005: 296–297) Politička zajednica i civilno društvo, premda su uzajamno povezani i međuovisni, nisu jednaki u hijerarhiji ciljeva. Politička je zajednica je u svojoj biti u službi civilnoga društva i, u konačnici, osoba i skupina koje ga tvore. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 504) Civilno se društvo, dakle, ne može smatrati dodatkom ili pak varijablom političke zajednice; ono ima prednost jer u tome istom civilnom društvu opravdanje ima postojanje političke zajednice. Država mora pružiti prikladan pravni okvir za slobodno djelovanje društvenih subjekata te, poštujući načelo supsidijarnosti, biti spremna intervenirati kada je to potrebno kako bi, u skladu s općim dobrom, usmjeravala dijalektiku odnosa između slobodnih udruženja aktivnih u demokratskom društvu. Politička je zajednica dužna urediti svoje odnose prema civilnom društvu prema načelu supsidijarnosti. (»Iustitia et pax« 2005: 297–298; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 498–499) Djelatnosti civilnoga društva, ponajprije dragovoljstvo i suradnja na području privatnoga i socijalnoga djelovanja, koje se sažeto nazivaju trećim sektorom kako bi ih se razlikovalo od područja države i tržišta, najprikladniji su način razvijanja društvene dimenzije osobe, koja u takvim djelatnostima može pronaći prostor za potpuno ostvarenje. Postupno širenje socijalnih inicijativa izvan državne sfere stvara nove prostore za aktivnu prisutnost i izravno djelovanje građana, integrirajući funkcije koje obnaša država te tako dajući prostor novim i pozitivnim načinima ostvarivanja prava osobe koji kvalitativno obogaćuju demokratski život. (»Iustitia et pax« 2005: 298) Odnosi koji se uspostavljaju u suradničkom i solidarnom ozračju nadilaze ideološke podjele. Mnoga iskustva dragovoljstva prikazuju vrlo vrijedan primjer koji potiče na shvaćanje civilnoga društva kao mjesta gdje je uvijek moguće ponovno oblikovanje javne etike usredotočene na solidarnost, konkretnu suradnju i bratski dijalog. Svi su pozvani s povjerenjem gledati na mogućnosti koje se tako otvaraju te ponuditi osobno sudjelovanje za dobro zajednice općenito, a osobito za dobro najslabijih i najpotrebitijih. Tako se također potvrđuje i načelo *subjektivnosti društva*. (»Iustitia et pax« 2005: 298–299)

8.9.3. *Država i Crkva*

Deklaracija *O dostojanstvu čovjeka ili O slobodi vjere (Dignitatis humanae)* Drugoga vatikanskog koncila proglašava pravo osobe i zajednica na društvenu i građansku slobodu u vjerskim pitanjima. Da bi se ta sloboda, koju je Bog htio i koja je upisana u ljudsku narav, mogla ostvarivati, ne smije se sprječavati jer se istina ne nameće drukčije nego snagom same istine. Dostojanstvo osobe i sama narav traganja za Bogom zahtijevaju za sve ljude zaštitu od svake prisile. Društvo i država ne smiju prisiljavati osobu da djeluje protiv svoje savjesti niti je

sprječavati u djelovanju u skladu s njom. (»Iustitia et pax« 2005: 299; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 550) Pravo na vjersku slobodu mora biti priznato u pravnome poretku. Pravedne granice ostvarivanja vjerske slobode moraju se za svaku društvenu okolnost odrediti političkom razboritošću, prema zahtjevima općega dobra, te ih civilna vlast mora potvrditi pravnim normama koje su u skladu s objektivnim moralnim poretkom. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 551; »Iustitia et pax« 2005: 300) Crkva i politička zajednica različite su po svojoj naravi, oblikovanju i ciljevima koje slijede. One su međusobno neovisne i autonomne. Samostalnost i neovisnost dviju zbilja očituje se ponajprije u poretku ciljeva. Obveza poštivanja vjerske slobode nalaže političkoj zajednici da Crkvi zajamči potreban prostor za djelovanje. Crkva, s druge strane, nema posebnu kompetenciju u pogledu ustroja političke zajednice: ona poštuje zakonitu autonomiju demokratskoga poretka i nema razloga iskazivati naklonost prema jednom ili drugom zakonskom ili ustavnom rješenju te nema ni zadaću ulaziti u pitanja političkih programa, osim u slučajevima njihovih vjerskih ili moralnih implikacija. (»Iustitia et pax« 2005: 300) Uzajamna samostalnost Crkve i političke zajednice ne zahtijeva odvojenost koja bi isključivala suradnju; obje su, premda iz različitih razloga, u službi osobnoga i društvenoga poziva istih ljudi. Crkva i politička zajednica ostvaruju se kroz organizacijske oblike koji nisu sami sebi svrha, nego su u službi čovjeka kako bi mu omogućili potpuno ostvarenje prava koja proizlaze iz njegova identiteta građanina i kršćanina te ispravno ispunjavanje njegovih obveza. Crkva i politička zajednica mogu svoju službu ostvarivati na dobro svih što više budu težile zdravoj međusobnoj suradnji. (»Iustitia et pax« 2005: 301–302) Upravo zato što poslanje Crkve obuhvaća cjelokupnu ljudsku stvarnost, ono zahtijeva slobodu izražavanja moralne prosudbe o toj stvarnosti uvijek kada to zahtijeva zaštita temeljnih prava osobe ili spasenje duša. (Hrvatska biskupska konferencija 2016: 580) Ona traži slobodu izražavanja, bogoštovlja, odgoja, imenovanja i premještanja svojih službenika i drugih djelatnosti povezanih sa svojim poslanjem. (»Iustitia et pax« 2005: 302) Radi sprečavanja ili ublažavanja mogućih sukoba između Crkve i političke zajednice, pravno iskustvo Crkve i države oblikovalo je različite stabilne modele odnosa i prikladne instrumente kojima se jamče skladni odnosi. To iskustvo predstavlja bitno uporište u svim slučajevima u kojima država nastoji zadrijeti u područje djelovanja Crkve, onemogućujući joj slobodno djelovanje sve do otvorenoga progona, ili u slučajevima kada crkvene organizacije ne djeluju ispravno u odnosu prema državi. (»Iustitia et pax« 2005: 302) Istina je da su ciljevi Crkve i države različitoga reda te da su obje društvene stvarnosti obdarene vlastitim sredstvima i neovisne u svojim područjima djelovanja, ali je također istina da obje djeluju na korist zajedničkoga subjekta – čovjeka. Dobro

osobâ i ljudskih zajednicâ unaprjeđuje se dijalogom uspostavljenim između Crkve i civilnih vlasti. (»Iustitia et pax« 2005: 316)

8.10. Socijalni pastoral

Norma socijalnoga djelovanja jest zauzimanje za izgradnju uvjeta koji svakomu čovjeku omogućuju ostvarenje njegovoga cjelovitoga poziva. Kršćanska antropologija pokreće i podupire pastoralno djelovanje inkulturacije vjere, usmjerene na to da snagom evanđelja iznutra obnovi kriterije prosudbe, temeljne vrednote, obrasce razmišljanja i modele života suvremenoga čovjeka. (»Iustitia et pax« 2005: 374) U naviještanju evanđelja socijalna je dimenzija bitna i neizostavna. Ona mora pokazati neiscrpnu plodnost kršćanskoga spasenja, premda se u povijesti nikada neće moći ostvariti potpuno i konačno usklađivanje društvenih stvarnosti s evanđeljem. Nijedan rezultat, pa ni najbolji, ne može izbjeći granice ljudske slobode i eshatološke protegnutosti svake stvorene zbilje. (»Iustitia et pax« 2005: 376) Iz potrebe promicanja cjelovitoga identiteta čovjeka proizlazi prijedlog temeljnih vrijednosti koje usmjeravaju uređen i plodan suživot: istine, pravde, ljubavi i slobode. Socijalni se pastoral zauzima da obnova javnoga života bude povezana sa stvarnim poštivanjem tih vrijednosti. (»Iustitia et pax« 2005: 377) Socijalni nauk Crkve mora biti temelj intenzivnoga i trajnoga djelovanja u formaciji kršćana laika. Ta formacija mora uzimati u obzir njihov građanski život. (»Iustitia et pax« 2005: 379) Prva razina formacijskoga djelovanja namijenjena kršćanima laicima mora ih osposobiti za djelotvorno suočavanje sa svakodnevnim zadaćama na društvenom i političkom području te u njima razvijati osjećaj dužnosti koji se potvrđuje služenjem općemu dobru. Druga se razina odnosi na oblikovanje političke svijesti kako bi se kršćani laici pripremili za obnašanje političke vlasti. (»Iustitia et pax« 2005: 379–380) Socijalni nauk djelotvorno je sredstvo dijaloga između kršćanske i građanske, odnosno političke zajednice te prikladan okvir za promicanje poštene i plodne suradnje. Civilne i političke vlasti, pozvane služiti osobnomu i društvenomu pozivu čovjeka u skladu sa svojim ovlastima i sredstvima, u socijalnom nauku Crkve mogu pronaći važnu potporu i bogat izvor nadahnuća. (»Iustitia et pax« 2005: 381) Eshatološko obzorje ključ je za ispravno razumijevanje ljudske stvarnosti u perspektivi konačnih dobara. (»Iustitia et pax« 2005: 385) Vjernik laik mora djelovati u skladu sa zahtjevima razboritosti, kreposti koja omogućuje da se u svakoj prilici razluči pravo dobro i odaberu prikladna sredstva za njegovo ostvarenje. Zahvaljujući njoj moralna se načela ispravno primjenjuju na pojedinačne slučajeve. (»Iustitia et pax« 2005: 387) Razboritost se očituje u trima sastavnicama: izjašnjava okolnosti i procjenjuje ih, nadahnjuje odluku te potiče na djelovanje. Prvi dio obuhvaća promišljanje i savjetovanje radi proučavanja

pojedina pitanja i traženja potrebnih mišljenja; drugi se odnosi na vrednovanje i prosudbu stvarnosti u svjetlu Božjega nauma, a treći čini odluka koja se temelji na prethodnim fazama te omogućuje razlučivanje onoga što valja poduzeti. (»Iustitia et pax« 2005: 387) Razboritost osposobljava za donošenje dosljednih odluka, uz realizam i osjećaj odgovornosti za posljedice vlastita djelovanja. Ona je svojstvena praktičnom razumu, koji pomaže *promišljeno* i hrabro odlučivati o činima koje treba poduzeti te postaje mjerom ostalih kreposti. (»Iustitia et pax« 2005: 387; 390; Hrvatska biskupska konferencija 2016: 482–483) Među područjima socijalnoga zauzimanja vjernika laika posebno se ističe služenje ljudskoj osobi. Promicanje dostojanstva svake osobe bitna je, u određenom smislu središnja i sveobuhvatna zadaća služenja, koju Crkva, a u njoj i vjernici laici prema svojem pozivu, mora ostvarivati u ljudskoj obitelji. (»Iustitia et pax« 2005: 390) Prvi način ostvarivanja te zadaće sastoji se u zauzimanju za vlastitu unutarnju obnovu. Iz obraćenja srca proizlazi skrb za čovjeka kojega se ljubi kao brata. Iz takve skrbi proizlazi spoznaja da je potrebno mijenjati ustanove, strukture i životne uvjete koji se protive ljudskom dostojanstvu. Vjernici laici moraju se stoga istodobno zauzimati za obraćenje srdaca i za poboljšanje društvenih struktura, vodeći računa o povijesnim prilikama i služeći se dopuštenim sredstvima radi izgradnje ustanova u kojima će se poštovati i promicati dostojanstvo svih ljudi. (»Iustitia et pax« 2005: 390–391) Poštivanje osobnoga dostojanstva zahtijeva priznavanje čovjekove vjerske dimenzije. To nije puki konfesionalni zahtjev, nego zahtjev koji ima svoj neuništivi korijen u samoj ljudskoj naravi. Stvarno priznavanje prava na slobodu savjesti i vjersku slobodu jedno je od najuzvišenijih prava i najzahtjevnijih obveza svakoga naroda koji doista želi jamčiti dobro osobe i društva. (»Iustitia et pax« 2005: 391) Kultura mora biti povlašteno polje prisutnosti i djelovanja Crkve i pojedinih kršćana. Društveno i političko zauzimanje katolika nije ograničeno samo na promjenu društvenih struktura jer se u njegovim temeljima nalazi kultura koja prihvaća i obrazlaže zahtjeve što proizlaze iz vjere i morala te ih postavlja kao temelj i cilj konkretnoga društvenog djelovanja. Kada se izgubi ta svijest, katolici se osuđuju na svojevrsnu kulturnu dijasporu, a njihovi prijedlozi postaju nedostatni i ograničeni. (»Iustitia et pax« 2005: 392–393) Cjelovit razvoj osobe i dobro cijeloga društva temeljni su ciljevi kulture. Oblikovanje kulture koja može obogatiti čovjeka zahtijeva uključivanje cijele osobe, koja u nju unosi svoju kreativnost, inteligenciju, poznavanje svijeta i ljudi te sposobnost samosvladavanja, osobne žrtve, solidarnosti i otvorenosti prema promicanju općega dobra. (»Iustitia et pax« 2005: 393) Za vjernike laike političko zauzimanje izraz je odgovornoga i zahtjevnoga kršćanskoga služenja drugima. Traganje za općim dobrom u duhu služenja; promicanje pravednosti s posebnom pozornošću prema siromaštvu i patnji; poštovanje autonomije zemaljskih stvarnosti, načelo

supsidijarnosti te promicanje dijaloga u duhu solidarnosti smjernice su na kojima kršćani laici trebaju nadahnjivati svoje političko djelovanje. (»Iustitia et pax« 2005: 398–399) U kontekstu političkoga zauzimanja vjernika laika posebnu pozornost zahtijeva priprema za obnašanje vlasti, koja mora poprimiti obilježje služenja te se uvijek obavljati u okviru moralnoga zakona radi ostvarivanja općega dobra. Tko obnaša političku vlast mora usmjeriti snage svih građana prema tomu cilju, ne na autoritaran način, nego oslanjajući se na moralnu snagu utemeljenu na slobodi. (»Iustitia et pax« 2005: 399–400) Vjernik laik pozvan je u konkretnim političkim okolnostima prepoznati stvarno moguće korake za ostvarivanje moralnih načela i vrijednosti. To zahtijeva osobnu i zajedničku metodu razlučivanja, koja se temelji na nekoliko ključnih sastavnica: poznavanju društvenih okolnosti, analiziranih uz pomoć društvenih znanosti i prikladnih metoda, te sustavnom promišljanju tih okolnosti u svjetlu nepromjenjive poruke Evanđelja i socijalnoga nauka Crkve. (»Iustitia et pax« 2005: 400) Iz slušanja i tumačenja društvenih okolnosti mogu proizići konkretni, djelatni i učinkoviti izbori, kojima ipak ne treba pripisivati apsolutnu vrijednost, jer se nijedan problem ne može riješiti jednom zauvijek. Kršćanin se u društvenom zauzimanju treba držati trostruke i nedjeljive vjernosti: *naravnim vrednotama*, poštujući zakonitu autonomiju vremenitih stvarnosti; *moralnim vrednotama*, promičući svijest o unutarnjoj etičkoj dimenziji svakoga društvenoga i političkog problema; te *nadnaravnim vrednotama*, ostvarujući svoje poslanje u duhu Evanđelja. (»Iustitia et pax« 2005: 400–401)

8.10.1. *Caritas*

Kršćanska nada ulijeva povjerenje u mogućnost izgradnje boljega svijeta. Vjerske razloge za tu nadu, za takvo zauzimanje ne moraju svi dijeliti, ali moralna uvjerenja koja iz njih proizlaze mogu biti mjesto susreta katolika i ostalih građana. (»Iustitia et pax« 2005: 410) Među načelima i vrijednostima koje podupiru društvo dostojno čovjeka načelo solidarnosti na poseban način obuhvaća sva ostala: ono je jedno od temeljnih načela kršćanskoga shvaćanja društvenoga i političkoga uređenja. (»Iustitia et pax« 2005: 411) To je načelo prosvijetljeno prvenstvom ljubavi, koja mora biti prisutna i prožimati sve društvene odnose. Ljubav postaje *socijalna (dilectio socialis)* i *politička ljubav* te se mora proširiti na cijeli ljudski rod. *Socijalna ljubav* suprotna je sebičnosti i individualizmu. Ne apsolutizirajući društveni život, valja imati na umu da su cjelovit razvoj osobe i društveni razvoj međusobno uvjetovani. (»Iustitia et pax« 2005: 411–412) Da bi društvo postalo čovječnije i dostojnije osobe, potrebno je ponovno vrednovati ljubav u društvenome i političkom životu te učiniti trajnom i najvišom normom djelovanja. (»Iustitia et pax« 2005: 412) Ako je pravednost sama po sebi prikladna za

uređivanje pravične raspodjele materijalnih dobara među ljudima, jedino je ljubav sposobna vratiti čovjeka njemu samome. Ljudski se odnosi ne mogu uređivati samom mjerom pravednosti. U toj perspektivi, Učiteljstvo snažno preporučuje solidarnost jer je ona sposobna promicati opće dobro i pridonositi cjelovitom razvoju osobe. Ljubav čini da u drugome prepoznamo same sebe. (»Iustitia et pax« 2005: 412–413) Prema riječima pape Franje: „Kada je duhovni život zaokupljen isključivo vlastitim interesima i brigama, u njem nema više prostora za druge, nema mjesta za siromašne, Božji se glas više ne sluša, ne uživa se više slatka radost njegove ljubavi, ne osjeća se zanos za činjenjem dobrih djela. Vjernici su također, nesumnjivo i trajno, izloženi toj opasnosti.” (Franjo 2014: 5) Nijedno zakonodavstvo ni jedna argumentacija ne mogu nadomjestiti poziv na ljubav. Samo ljubav, kao *forma* svih *kreposti* (*forma virtutum*), može nadahnjivati i usmjeravati društveno djelovanje prema miru. (»Iustitia et pax« 2005: 158; Höffner 2005: 80) Socijalna ljubav potiče nas da ljubimo opće dobro i težimo dobru svih ljudi. Ona se ne iscrpljuje u međuljudskim odnosima osoba, nego se širi na društvenu i političku zajednicu u koju su ti odnosi uključeni te djeluje na ostvarivanje mogućega dobra za zajednicu u njezinoj cjelovitosti. Ljubiti bližnjega *na društvenoj razini*, znači, ovisno o okolnostima, koristiti se društvenim sredstvima kako bi se unaprijedio njegov život ili uklonili društveni čimbenici koji uzrokuju njegovu bijedu. Čin ljubavi jest djelo milosrđa, ali je jednako tako djelo ljubavi i zauzimanja za takav ustroj društva u kojemu se bližnji neće naći u stanju bijede. (»Iustitia et pax« 2005: 158–159; Höffner 2005: 80) Vjera, bogoslužje i *ethos* međusobno se prožimaju tvoreći jedinstvenu stvarnost koja se oblikuje u susretu s Božjom ljubavlju (*agape*). Euharistijsko zajedništvo uključuje obje dimenzije: biti ljubljen i ljubiti druge. Euharistija koja se ne pretače u konkretna djela ljubavi sama je u sebi krhka i nepotpuna. (Benedikt XVI. 2006: 25) Ljubav posvjedočena Isusovim zemaljskim životom, smrću i uskrsnućem glavna je pokretačka snaga istinskoga razvoja svake osobe. (Benedikt XVI. 2010: 5) Ljubav je najuzvišeniji put socijalnoga nauka. Svaka odgovornost i svako zauzimanje o kojima govori socijalni nauk nadahnjuju se ljubavlju, u kojoj je sadržan sav Zakon. (Mt 22,36–40; Benedikt XVI. 2010: 6) Ona oživotvori osobni odnos s Bogom i bližnjim. Ona je načelo odnosâ među prijateljima, članovima obitelji i manjim skupinama, ali i načelo društvenih, gospodarskih i političkih odnosa. (Benedikt XVI. 2010: 6) U enciklici *Deus caritas est* Benedikt XVI. podsjeća da je Ljubav najveći dar koji je Bog dao čovjeku: ona je Božje obećanje i naša nada. (Benedikt XVI. 2010: 6) I u najpravednijemu društvu ljubav je uvijek nužna: „Ne trebamo državu koja će sve uređivati, svime upravljati i sve imati pod svojom vlašću, već državu koja će, u skladu s načelom supsidijarnosti, velikodušno prepoznati i poduprijeti inicijative koje potječu od različitih društvenih snaga i predstavljaju spoj dragovoljnosti i blizine ljudima koji trebaju

pomoć.” (Benedikt XVI. 2006: 46) Ljubav dolazi od Boga, sjedinjuje nas s njime i po tom postupnome sjedinjenju preobražava nas u jedno *mi*, koje nadilazi naše podjele i omogućuje da postanemo jedno, sve dok na kraju Bog ne bude *sve u svemu*. (1 Kor 15,28; Benedikt XVI. 2006: 31)

9. Tri (katolička) prigovora političkom liberalizmu

Prigovore koje bi katolici, prema Paulu Weithmanu, mogli uputiti političkome liberalizmu možemo sažeti u tri glavne teze: (arg. 1.) Katolici ne mogu prihvatiti politički liberalizam jer njegova dva načela pravednosti [odnosno obitelji političkih koncepcija], koja uređuju temeljnu strukturu društva, nemaju teološki temelj. (arg. 2.) Rawls ne ostavlja prostor religijskim iskazima u političkome diskursu, čak ni kada je riječ o pitanjima manje temeljnima od pitanja pravednosti. (arg. 3.) Prva dva prigovora vode prema trećoj tezi, prema kojoj *privatizacija* religije pretpostavlja da religija ima isključivo negativan učinak na društvenu koheziju. Religijski simboli i uvjerenja ne pridonose političkoj stabilnosti. (Weithman 1994: 3) Navedeni prigovori međusobno su povezani. Prvi se odnosi na utemeljenje političkih koncepcija, drugi iz njega logično proizlazi tvrdeći da vjerski iskazi nisu dopušteni u političkome diskursu, dok treći predstavlja posljedicu takvoga stajališta, odnosno privatizaciju religije. Uz svaki od navedenih prigovora prikazat ćemo njemu komplementarne kritike, pri čemu će među njima biti vidljiva određena argumentacijska konvergencija, što nije iznenađujuće s obzirom na narav istraživanoga tematskoga područja.

9.1. (arg. 1.) Povijesnost političke zajednice

Je li razborito odbacivati neke spise samo zato jer su nastali u kontekstu neke vjeroispovijesti? Oni posjeduju duboko humanistička načela i, iako su prožeti vjerskim simbolima i učenjima, imaju određenu vrijednost za razum. Kao vjernici osjećamo se bliskima i onima koji, premda se ne priznaju pripadnicima bilo koje vjerske tradicije, iskreno traže istinu, dobrotu i ljepotu, koje za nas nalaze svoj najviši izraz i svoj izvor u Bogu. „Držimo ih dragocjenim saveznicima u zauzimanju za obranu ljudskog dostojanstva, u izgrađivanju mirnog suživota među narodima i u očuvanju stvorenog svijeta.“ (Franjo 2014: 191; 192) Papa Franjo ovdje jasno ističe odredio univerzalnu ulogu razuma u političkome životu. U skladu s takvim razumijevanjem uloge razuma, politički liberalizam može predstavljati vrijednost za vjerski život, a građani liberalnih političkih uvjerenja mogu biti važni *saveznici* u promicanju općega dobra. S druge strane, politički liberalizam upravo u izostanku teološkoga utemeljenja vidi svoju snagu, smatrajući da se na taj način čuva razložnost demokratskoga poretka. Ovdje postavljamo važno pitanje: jesu li za utemeljenje političke teorije potrebne povijest i teologija ili su obje suvišne? Unatoč *krizama*³⁴ kroz koje je politička filozofija prolazila, mnogi bi se

³⁴ U 20. stoljeću proširila se ideja kako su problemi političke moralnosti jednostavno stvar preferencije, a razvoj toga stava, koji je bio povezan s jednom obuhvatnom i sofisticiranom teorijom znanja, rezultirao je time da je u

složili da je potrebno krenuti od sadašnjega trenutka bez prevelikoga oslanjanja na političko nasljeđe. Smatramo da je povijesno nasljeđe važno za utemeljenje političke moralnosti i očuvanje političke stabilnosti. Grčka je civilizacija oblikovala temeljne vrijednosti koje su i danas važan dio intelektualne i etičke baštine europskim narodima. Nije li upravo kritički duh bio jedno od temeljnih oruđa mišljenja i djelovanja? (Le Goff 2004: 6–7; 52) Kako odlučno tvrdi Nikolaj Berdjaev, povijesni proces ima dvojnu prirodu. S jedne strane čuva i pamti, a s druge strane razara. Povijesni je proces istodobno veza između prošlosti i budućnosti, ali i raskid s prošlošću; njegova je narav istodobno konzervativna i revolucionarna. (Berdjaev 2005: 71) Grci su imali zajednička *mjerila* djelovanja koja nisu bila izražena u vidu zapovijedi i zakona. Svoju su obvezatnost imala na *predpredmetnoj* razini, u obliku proživljenih pravila ponašanja, običaja i otjelovljenih obrazaca djelovanja, odnosno *ethosa* (ἦθος). Ethos je u izvornome značenju te riječi naviknuto zajedničko mjesto na kojem zajednica trajno prebiva oblikujući svoj zajednički život djelovanjem. Običaji su nam samorazumljivi jer su se naraštajima ukorijenili putem navike; oni su baština prošlosti. Ethos svoju samorazumljivost stječe dugotrajnim navikavanjem te postupno postaje drugom prirodom. On predstavlja temelj sporazumijevanja, bez kojega u političkome životu ne može biti ni sukoba mišljenja. Upravo zbog povezanosti ethosa i pluralizma mišljenja nije slučajno što su Grci, razvijajući demokraciju, uočili da ona pretpostavlja zajednički *ethos* kao svoj temelj. (Held 2000: 19–22; 52–53; 90–93; Talanga 1999: 10; Tugendhat 2003: 31) Tradicija je rasprava koja se proteže kroz vrijeme i u kojoj se temeljni sporazumi neprestano definiraju i redefinišu kroz dvije vrste sukoba: s kritičarima i protivnicima izvan tradicije, koji odbacuju sve ili barem njezine ključne postavke, te kroz unutarnje interpretativne rasprave kojima se razjašnjava značenje i opravdanost tih sporazuma, a njihovim se razvojem oblikuje sama tradicija. Takve unutarnje rasprave mogu katkad razoriti zajednički temelj tradicije, zbog čega se ona može podijeliti na dvije ili više suprotstavljenih tradicija, čiji se sljedbenici potom međusobno počinju odnositi kao vanjski kritičari, ili pak može izgubiti unutarnju koherentnost i prestati postojati. Moguće je i da dvije dotad neovisne tradicije prepoznaju mogućnost temeljnoga sporazuma te se postupno oblikuju u jedinstvenu i složeniju tradiciju raspravljanja. Prošlost nije samo nešto što valja jednostavno odbaciti; naprotiv, sadašnjost je razumljiva tek kao komentar prošlosti i

velikoj mjeri dovedena u pitanje održivost političke filozofije kao akademske discipline. (Plant 2002: 3 i dalje) Kasnije ideja političke filozofije doživljava preobrazbu. Skup ideja postupno se vezao za doktrinu liberalnoga egalitarizma. Teorije egalitarne distributivne pravednosti postale su dominantan način razmišljanja o institucijama, čak i ondje gdje su bile osporavane, služile su kao referentna točka u raspravama. (Forrester 2019: IX) Neki će ustvrditi kako egalitarni liberalizam nije djelo jednoga čovjeka, Johna Rawlsa, već društvenih uvjeta 1960-ih i to djelomično zahvaljujući utjecaju Vijetnamskoga rata na mlađu generaciju moralnih i političkih filozofa koji su djelovali na sveučilištima u doba Hladnog rata. (Forrester 2019: XI)

reakcija na nju. Pritom se prošlost, kada je to potrebno i moguće, može ispravljati i nadilaziti, ali uvijek tako da ostane otvorena mogućnost da i sadašnjost jednoga dana bude ispravljena i nadmašena prikladnijim razumijevanjem. (MacIntyre 1988: 12; 2002: 157–158)

Tematiziranjem u demokratskoj raspravi *ethos* nužno gubi svoju obvezatnost, a sloboda se s pravom razvija oslanjajući se na emancipaciju od dobre navike. Zato je u modernoj demokraciji poštivanje slobode uzdignuto na razinu temeljnoga političkog načela. To je ostvareno donošenjem deklaracija o ljudskim pravima, odnosno njihovim javnim proglašenjem kao obvezujućih normi. Ethos ne služi izbjegavanju sukoba mišljenja, nego upravo omogućuje da se taj sukob uspostavi *kao* sastavni dio političkoga života. Nestajanje ethosa iz temelja demokracije ne može se zaustaviti totalitarnim ukidanjem načela slobode mišljenja. Možda se nada krije u tome da subjektivizam neograničene emancipacije od dobre navike nije jedino moguće tumačenje slobode mišljenja. Grci su povijesno utemeljili politički svijet kad su svoj *polis* preoblikovali u demokraciju, odnosno u životni prostor koji se otvara upravo sukobom mišljenja. Narod (*δῆμος*) čini zajednica građana ravnopravnih u pravu na govor (*ἰσηγορία*). Prvo utemeljenje demokracije sastoji se u institucionalizaciji slobodnoga prostora koji to jamstvo pruža svakomu građaninu. (Held 2000: 23; 35–37; 54–55)

Politička se mišljenja ne rastaču u nepovezano mnoštvo jer postoji nešto što povezuje građane, a to je njihov zajednički interes za očuvanjem pluraliteta polazišta iz kojih prosuđuju političku zbilju. Sukob mišljenja pretpostavlja zajedništvo, odnosno zajedničku osnovu sporazumijevanja – ethos. Svi građani moraju moći opravdano pretpostaviti da u njihovu političkom svijetu postoji općenito uvjerenje o obvezatnosti zajedničkih mjerila; u protivnome ne može doći do stvarnoga sukoba mišljenja. Ljudsko dostojanstvo poštujemo, a da ga pritom ne opredmećujemo. U političkome sukobu mišljenja svim ljudima ostavljamo slobodu da svoje prosudbe oblikuju polazeći od horizonata vlastitih životnih svjetova, iskazujući pritom spremnost djelovati u skladu s pravom na slobodu mišljenja. Zadaća je političke zajednice stvarati životne okolnosti koje omogućuju ostvarivanje slobode. U tome se sastoji njezina temeljna svrha. Deklaracijom o ljudskim pravima sloboda čovjeka kao osobe konkretizira se u pravima i slobodama građanina političke zajednice. Prava koja čovjeka čine građaninom zajednice ne smiju se nikome uskratiti zbog obilježja koja su relevantna isključivo za pripadnost drugim vrstama zajednica. (Held 2000: 38; 51; 61; 88–89)

Važnost povijesti na osebujan način priznaje i Rawls svojim pojmom implicitnih demokratskih ideja, koje baštine zapadnoeuropsko političko nasljeđe i tradiciju njegova tumačenja. Rawls pritom ističe važnu ulogu religije u razdoblju abolicionizma, kao i činjenicu da je upravo religija, premda iz pragmatičnih razloga, pridonijela oblikovanju načela tolerancije, jednog od temeljnih načela političke filozofije. Prvi *zagovornici* tolerancije nisu bili oni koji su tražili

zaštitu vlastitih uvjerenja niti oni koji nisu imali nikakvih uvjerenja, nego oni kojima je tolerancija, neovisno o drugim ciljevima, predstavljala političko, moralno i teološko načelo te pitanje savjesti koje je obuhvaćalo i religiju i politiku. Lord Acton sažeto tvrdi kako je „religija postala *majkom* slobode, a sloboda njezinim zakonitim *potomkom*“. (Acton 1999: 1–2; 7–9) Katolički socijalni nauk ne zagovara habitualizirani normativni poredak, nego suglasnost o zajedničkome sustavu objektivnih vrijednosti koji omogućuju pouzdano društveno djelovanje. Dijalog o posljednjim vrijednostima, kao i politički okvir unutar kojega se on odigrava, trebao bi stvoriti prostor za različita religijska uvjerenja. Samo ono što je nužno za miran suživot mora biti uređeno kao obvezujuće. Političari se pri oblikovanju građanskoga suživota moraju osvrnuti na ono što nazivamo *kolektivnim vrijednosnim predodžbama*. (Kerber 2002: 30–31; Weiler 1995: 14) Prema Tomi Akvinskom, one predstavljaju čovjekovu *drugu narav* te oblikuju *kulturalnu nadogradnju*. Ono što ih razlikuje od *ethosa* jest da se sadržajno odnose na svijet vrijednosti. (Kerber 2002: 16; 20–21) Ontološki promatrano, *socijalno* ima istu razinu zbiljnosti kao i *vrijednost*. Iz činjenice da je većina neke populacije uvjerena u valjanost određenih vrijednosti ne slijedi sama po sebi istinitost tih vrijednosnih uvjerenja. Međutim, Rawls prednost daje *razložnom* pred *racionalnim*, potonje je ponajprije obilježje pojedinca, a ne svjetonazora, odnosno sveobuhvatne doktrine. (Kerber 2002: 21, 23) Možda politički liberalizam ipak sadrži teološki temelj u vrlo širokome, povijesnom smislu. U povijesnim interpretacijama, kao i pri suočavanju s novim društvenim izazovima i krizama, važno je osloniti se na pozitivna povijesna iskustva, a odbaciti negativna. Time se otvara mogućnost nove humanističke sinteze. (Benedikt XVI. 2010: 33) Pritom moralno vrednovanje i znanstveno istraživanje trebaju biti ravnopravni partneri. Socijalni nauk, koji ima važnu interdisciplinarnu dimenziju, može u toj perspektivi ostvariti iznimno važnu zadaću. On omogućuje teologiji, metafizici i različitim znanostima da pronađu svoje mjesto u suradnji koja je u službi čovjeka. (Benedikt XVI. 2010: 49–50) Njegovo glavno polazište, koje valja stalno imati na umu, glasi: „Ljudska osoba temelj je i svrha političkog suživota. Čovjek je po naravi društveno i političko stvorenje. Politička zajednica proizlazi iz naravi osoba. Pripadnici neke političke zajednice, premda su međusobno cjelovito ujedinjeni kao narod, ipak čuvaju neuništivu samostalnost na razini osobnog postojanja i ciljeva koje slijede.“ (»Iustitia et pax« 2005: 276–277) Demokratsko većinsko načelo uvijek ostavlja otvorenim pitanje etičkih temelja prava: postoji li nešto što nikada ne može postati pravo, odnosno nešto je uvijek po sebi nepravedno, ili obratno, postoji li nešto na što odluke većine ne mogu utjecati. Prema socijalnome nauku postoje trajne vrijednosti koje proizlaze iz ljudske naravi te su stoga nedodirljive za sve koji u takvoj naravi imaju udjela. (Ratzinger 2005: 68–70; 98–99; 117–118) Marcello Pera kategorički odbacuje

svaku tvrdnju o postojanju *teološkoga* temelja liberalizma, štoviše, za njega je liberalizam sekularna (sveobuhvatna) doktrina. (Pera 2009: 33; Brady: 2023, 1473) Berdjajev na tom tragu kritizira sociološki pogled na svijet koji zagovara formalnu slobodu i ravnodušnost prema istini. (Berdjaev 2007: 35; 43) I za Rawlsa Kantov i Millov liberalizam predstavlja tek jednu od sveobuhvatnih doktrina. Međutim, *politički* liberalizam daje prvenstvo *ispravnom* te je razložen za sve građane demokratskoga poretka. Metapolitički pristup koji Rawls primjenjuje osigurava vrlo suženo shvaćanje politike te time otvara znatno širi prostor za teologalni život. Politički liberalizam formulira *političku* koncepciju koju vjerska doktrina može prihvatiti kao vlastiti intrinzični moralni politički ideal, izražen kriterijem recipročnosti. (Rawls 2000: XXXIX–XL; 9; 35) Rawlsov je stav utemeljen na prirodi građanstva u liberalnim demokracijama, za razliku od Millove teorije liberalizma, koja politička načela nastoji utemeljiti tvrdnjama o ljudskoj naravi ili dobrome životu. (Weithman 2016: 39) Katolicizam je sveobuhvatna doktrina koja legitimno zauzima stajalište o onome što *prethodi* političkoj domeni: „U ljudskim su pravima skupljeni glavni moralni i pravni zahtjevi koji moraju predsjedati izgradnji političke zajednice. Oni su objektivna norma koja je u osnovi pozitivnog prava i koju politička zajednica ne može zanemarivati, jer joj osoba prethodi i ontološki i po svrsi: pozitivan zakon mora jamčiti zadovoljavanje osnovnih ljudskih potreba.” (»Iustitia et pax« 2005: 278) Moguća kompatibilnost političkoga liberalizma i socijalnoga nauka leži u različitom tumačenju dosega političkoga područja. Teologalni život ima područje djelovanja koje je znatno šire od onog određenoga temeljnom strukturom društva i političkom koncepcijom koja je uređuje. Istodobno bi bilo nepravедno umanjivati njegov pozitivan povijesni doprinos razvoju demokratske kulture. Will Kymlicka tvrdi kako bismo trebali stvoriti političku kulturu u kojoj se ljudi mogu i žele staviti u položaj drugih te istinski razumjeti i zastupati njihove potrebe i interese. Taj zahtjevan zadatak iziskuje promjene u obrazovnome sustavu, medijskom prikazivanju različitih skupina i političkome procesu. To predstavlja *izazov empatije* za svako društvo koje želi da njegovi građani budu predani uvažavanju tuđih potrebâ i dijeljenju zajedničke sudbine. (Kymlicka 2003: 204) Iz toga razloga socijalni nauk upozorava na društveno raspadanje koje proizlazi iz gubitka povijesne svijesti. Pritom zapaža prodiranje svojevrsnoga *dekonstrukcionizma* u kulturu, u kojem čovjek u svojoj slobodi nastoji sve iznova graditi. Učinkovit način rastakanja povijesne svijesti, kritičkoga mišljenja, borbe za pravdu i procesa integracije sastoji se u tome da se velike parole demokracije, slobode i pravednosti liše značenja ili se njima manipulira kao praznim naslovima koji mogu poslužiti za opravdanje bilo kojega čina. (Franjo 2021: 13–15) Socijalni nauk može odgovoriti, i već odgovara, na izazov empatije

upravo očuvanjem povijesne svijesti i kolektivnih vrijednosnih predodžbi koje pridonose tome da u središte političkoga djelovanja i društvenoga zauzimanja stavimo čovjeka kao osobu.

9.1.1. *Extra Ecclesiam nulla salus*

Socijalni nauk, jednako kao i liberalna teorija, posjeduje povijesnu dinamiku. U razlaganju tereta suđenja i kriterija recipročnosti dotaknuli smo se načela prema kojemu *izvan Crkve nema spasenja* (*extra Ecclesiam nulla salus*), koje Rawls smatra izrazito nerazložnim. U nastavku mu se vraćamo u kratkome teološkom prikazu kako bismo njime predočili povijesnu dinamiku socijalnoga nauka te njegovu kulturnu i intelektualnu baštinu. Istaknuli smo da se spomenuto načelo ne odnosi na pitanje istinitosti doktrine, nego na one koji žele uporabiti političku moć javnosti kako bi je nametnuli drugima. (Rawls 2000: 123–124) To je načelo postupno ustupilo mjesto onom prema kojemu oni koji svojim djelovanjem nastoje vršiti Božju volju slijedeći glas savjesti mogu postići *vječno spasenje*. Bula o sjedinjenju s Koptima i Etiopljanima *Pjevajte Gospodinu* (*Cantate Domino*) iz 1442. godine donosi formulacije fundamentalnih istina kršćanske vjeroispovijesti: „Presveta Rimska crkva, utemeljena riječju našeg Gospodina i Spasitelja, čvrsto vjeruje, ispovijeda i propovijeda jednog, pravog svemogućeg Boga, nepromjenjivog i vječnog, Oca i Sina i Duha Svetoga, jednog u biti, trojstvenog u osobama: Oca nerođenog, Sina rođenog od Oca, Duha Svetoga koji proizlazi od Oca i Sina.” (Denzinger 2002: 302) U povijesnome kontekstu toga dokumenta anatemom se osuđuju pojedine hereze, primjerice, manihejstvo: „Zbog toga kažnjava anatemom manihejce koji su postavili dva prva počela, jedno vidljivo, drugo nevidljivo i koji su govorili da postoje dva boga, jedan Novoga drugi Starog zavjeta. Kažnjava anatemom, proklinje i osuđuje svako krivovjerje koje zastupa suprotno. I (kao) prvo osuđuje Ebiona, Kerintha, Marciona, Pavla Samosatskog, Focija i sve koji slično bogohule, koji nisu bili kadri shvatiti osobno sjedinjene čovječstva s Riječju, te su nijekali daje Isus Krist naš Gospodin pravi Bog, ispovijedajući daje on samo čovjek, koji se naziva božanski čovjek, zbog većeg udjela u Božjoj milosti koju je primio zaslugom svetijeg života.” (Denzinger 2002: 302–303) Cilj dokumenta je definirati i očuvati temeljnu istinu vjere njezinim jasnim razlikovanjem od tadašnjih krivovjerja. Formulacija dogmatske jezgre bila je povijesna nužnost, ponajprije kao odgovor na pogrešne interpretacije i krivovjerna učenja, a ne kao namjerno ograničavanje sadržaja vjere. Za spasenje je od presudne važnosti bilo i novo bogoslužje uspostavljeno Kristovim dolaskom: [...] „jedinstvo crkvenog tijela vrijedi toliko da crkveni sakramenti vrijede samo onima koji ostaju u njoj, kao što i postovi, milostinja i druga djela pobožnosti i vježbe kršćanske vojske postižu vječnu nagradu (samo u njoj). Nitko se ne može spasiti osim ako ostane u krilu i u jedinstvu

Katoličke crkve, koliku god on dijelio milostinju, pa za Kristovo ime prolio i krv.” (Denzinger 2002: 305) Teološki diskurs Drugoga vatikanskog sabora donosi novo razumijevanje Crkve i njezina poslanja: „Ta Crkva u ovome svijetu ustanovljena i uređena kao društvo, postoji u Katoličkoj crkvi kojom upravljaju Petrov nasljednik i biskupi s njime u zajedništvu, premda se i izvan njezina ustroja nalaze mnogi elementi posvećenja i istine koji, kao darovi svojstveni Kristovoj Crkvi, snažno potiču na katoličko jedinstvo.” (Oecumenicum concilium Vaticanum 2008: br. 8) „Dakle, katoličko se jedinstvo ostvaruje se u *sakramentalnome realizmu*, a elementi posvećenja i istine mogu se pronaći i izvan vidljivoga ustroja Crkve, premda su u punini svojstveni upravo njoj: Stoga je taj mesijanski narod, makar zbiljski ne obuhvaća sve ljude i često izgleda kao malo stado, ipak za sav ljudski rod vrlo jaka klica jedinstva, nade i spasa. Krist ga je ustanovio da bude zajednicom života, ljubavi i istine te ga uzima kao sredstvo otkupljenja svijetu i šalje ga svemu svijetu kao svjetlo svijeta i sol zemlje (Mt 5,13–16).” (Oecumenicum concilium Vaticanum 2008: 9) Na katoličko jedinstvo su pozvani svi koji vjeruju u Krista, ali i svaki čovjek pojedinačno, jer je Božje stvorenje sposobno primiti Božju milost: „Svi su, dakle, ljudi pozvani na to katoličko jedinstvo Božjega naroda koje unaprijed naznačuje i promiče sveopći mir; tom jedinstvu na razne načine pripadaju ili su prema njemu usmjereni bilo katolički vjernici bilo drugi koji vjeruju u Krista, bilo napokon svi ljudi uopće, koji su milošću Božjom pozvani na spasenje.” (Oecumenicum concilium Vaticanum 2008: 13) Nadalje, i oni koji ne poznaju Evanđelje pozvani su na spasenje već samim prizivom svoje savjesti. Život u skladu sa svojom savješću priprava je za Božju milost i njezin znak: „Vječno spasenje mogu, naime, postići i oni koji bez krivnje ne poznaju Kristovo evanđelje i njegovu Crkvu, a ipak iskrena srca tragaju za Bogom te pod utjecajem milosti nastoje djelom ispuniti njegovu volju koju su spoznali po glasu savjesti.” (Oecumenicum concilium Vaticanum 2008: br. 16) „Božanska Providnost ne uskraćuje pomoć potrebnu za spasenje ni onima koji bez svoje krivnje još nisu došli do izričitoga priznanja Boga te nastoje, ne bez božanske milosti ispravno živjeti, Sve dobro i istinito, što se kod njih nalazi, Crkva smatra pripravom za evanđelje i danim od Onoga koji rasvjetljuje svakog čovjeka kako bi napokon imao život.” (Oecumenicum concilium Vaticanum 2008: 16) Duh Sveti vodi kerigmu Crkve kako bi *dobro* drugih kulturâ očuvao i rasvijetlio kao Božji dar i milost. Zato je čitav svijet pozvan prijeći u Božji narod: „Duh je Sveti tjera [Crkvu] da surađuje kako bi se djelotvorno ispunio naum Boga, koji je postavio Krista začetnikom spasenja za sav svijet. Propovijedajući evanđelje, Crkva privlači slušatelje da uzvjeruju i vjeru ispovijedaju, priprema ih za krst, otkida ih iz ropstva zablude i pritjelovljuje ih Kristu da po ljubavi prema njemu rastu sve do punine. Svojim trudom ona postiže da svako dobro koje je zasijano u srcu i u duhu ljudi ili u posebnim obredima i kulturama

narodâ ne samo ne propada nego se i pročišćuje, podiže i usavršava Bogu na slavu, zlodusima na pomutnju, a čovjeku na blaženstvo." (Oecumenicum concilium Vaticanum 2008: br. 16) Uviđamo promjenu paradigme od tvrdnje *izvan Crkve nema spasenja* prema novom shvaćanju. Bula *Cantate Domino* jasno definira dogmatsko učenje Crkve i identificira one koji od toga učenja odstupaju. Bremenita povijest kršćanstva očituje se i iz jasne osude tadašnjih krivovjerja i nastojanju da se *vjera* zaštiti od njezine individualizacije u pojedinim učenjima. Crkva ovdje ima zadaću očuvati *istinu* svojega poslanja u svijetu.³⁵ Ono što povezuje pripadnike različitih religija je razlikovanje onoga što je *sveto* (istinito) od onoga što to nije. Jasna formulacije temeljne *istine vjere* uvjet je mogućnosti očuvanja *svetoga*, ali ujedno i prilika za međusobno razumijevanje onih koji različito poimaju i doživljavaju duhovnu stvarnost. Dogmatska konstitucija *Lumen gentium* polazi od toga da su svi pozvani na katoličko jedinstvo; svaki je čovjek pojedinačno Božje stvorenje koje može primiti Božju milost. Kristov odnos prema drugim religijama promatra ih kao pripremu za kršćanstvo. (Ratzinger 2004: 16–17) Povijest čovječanstva kao cjelina ima cilj koji joj Bog daje i ostvaruje. Ako taj cilj uključuje dinamičku usmjerenost povijesti prema svojem ispunjenju te u tom smislu doista uzročno određuje povijest, tada i *nekršćanska* povijest čovječanstva mora biti određena svojim *eshatonom*. Čovjek je onaj koji u povijesti, tragajući, iščekuje njezinu dovršenost, koju vjerom anticipira. (Weger 1986: 13; 97) Prepoznavanje važnosti povijesti otvara prostor dijalogu jer isključuje moguću zaslijepljenost progresivnim hodom čovječanstva koje ne mari za ono što je bilo te tako stvara prostor nerazumijevanju i ponavljanju istih pogrešaka. Ako, nadalje, priznajemo mogućnost nadnaravnoga spasenja svih ljudi (Karl Rahner), tada taj spas nužno ostaje usmjeren prema Kristu i Crkvi. (Weger 1986: 13; 93) Katolička vjera i njezina kultura, uz druge religijske i kulturne tradicije, posjeduju potencijalnu kulturološku univerzalnost koja se očituje u otvorenosti za davanje i za primanje, u razvojnoj snazi te u sposobnosti pročišćenja, čime postaju sve sukladnije istini i ljudskome biću. Kultura je neteorijski pokušaj, povijesno izraslo obličje neke zajednice, razumijevanja svijeta i čovjekove egzistencije u njemu. To razumijevanje treba pokazati kako *biti-čovjek*, kako se ispravno uklopiti u svijet i kako na njega odgovoriti da bi čovjek ostvario samoga sebe. Za socijalni nauk jezgru svih kultura čini pitanje o božanskome. (Ratzinger 2004: 53–54) Uspoređujući vlastitu kulturu s elementima drugih kultura, možemo preispitati i potvrditi autentičnost svojeg pozitivnog odgovora na Božji misterij, koji se očituje u našoj vjeri. (Otto 2006: 13 i dalje)

³⁵ Ratzinger ističe kako je kršćanska vjera već odavno formulirala poziciju u povijesti religijâ koju ona sama sebi dodjeljuje. Ona vidi u Kristu jedino zbiljsko, a time i definitivno spasenje čovjeka. (Ratzinger 2004: 16)

9.2. (arg. 1.) Sukob lojalnosti i građansko povjerenje

Vidjeli smo kako Rawls svoju teoriju gradi na implicitnim idejama javne političke kulture demokratskih društava i demokratske tradicije, kojima na kraju nastoji opravdati političku koncepciju pravednosti koja iz njih proizlazi. (Matan 2008: 126–127) Rawls ne postavlja pitanje istinitosti implicitnih ideja, što vjernik može shvatiti kao oblik pragmatizma prema kojemu je jedino opravdanje političkih načela želja za postizanjem suradnje. Zašto bi vjerniku nužno smetala politika koja je pragmatična? U krajnjemu slučaju, Rawlsov pragmatizam možda ne isključuje sve razloge za prihvaćanje političke koncepcije pravednosti. (Weithman 1994: 6–7; 9) Pozivanje na vjerska uvjerenja nije nužno nerazložno (Martin Luther King Junior i abolicionisti) ako političke sile koje oni predstavljaju stvaraju posebne povijesne uvjete za uspostavu političke pravednosti. Njihovi argumenti mogu pridonijeti društvu u kojemu se poštuje ideal javnoga uma, odnosno djelovanje u ime religijskih uvjerenja može zapravo biti djelovanje u korist javnoga uma. (Hollenbach 1994: 43–44) Rawls smatra da teološki temelj može voditi razložnom poretku političkih načela i to je za politički liberalizam dovoljno. Takve ustavne slobode demokratskoga društva nisu tek formalne, nego stabilnost demokratskoga uređenja proizlazi iz ispravnih moralnih, razloga. (Rawls 2004: 61–62) Međutim, je li dovoljna i za katolika? Gubi li vjernik svoj osobni integritet prihvaćanjem nekoga oblika javnoga uma u političkoj deliberaciji ako vjerske stavove shvaćamo kao temeljno nepolitičke? (Neal 2009: 166) Posljedično možemo govoriti o *sukobu lojalnosti* (*conflicts of loyalty*) između političkoga i vjerskog autoriteta kod vjernika. (Billingham 2017: 676) Vjernik ima dužnost prema Bogu, ali i dužnost uljudnosti, čijim izvršavanjem prolazi test legitimnosti u okviru javnoga uma. Možemo odgovoriti da katolici mogu vjerovati kako imaju religijsku obvezu prakticiranja javnoga uma kao načina ophođenja prema drugim osobama na vjerski prikladan način. Savjesni vjernik možda ne prihvaća liberalni program na temelju kojeg bi nijekao autoritet svojih vjerskih dužnosti prema Bogu, ali, slijedeći božanski autoritet, može zaključiti da je liberalni program javnoga uma prikladan način povezivanja s drugim članovima političke zajednice. (Neal 2009: 167; 169) Uz očuvanje osobnoga integriteta, uspjeh demokratskoga konsenzusa ovisi i o razvoju građanskoga povjerenja. Za građansko su povjerenje važne i političke vrijednosti koje stvara politička koncepcija; vrline tolerancije i suradnje te zajedničko dobro života u dobro uređenom društvu. Te vrijednosti čine politički kapital društva, koji je jedan od uvjeta legitimnosti demokratskoga poretka. (Matan 2008: 106) Politički kapital zasigurno čini i dostojanstvo ljudske osobe, koje štiti od moralno nedopustivoga povećanja razlika između bogatih i siromašnih. Porast siromaštva nagriza

društvenu koheziju, što ugrožava demokraciju i sve više potkopava *društveni kapital*, narušavajući pritom mrežu odnosâ povjerenja, pouzdanja i poštivanja pravila nužnih za društveni život. (Benedikt XVI. 2010: 50–51) Kad su vrline političke suradnje i teologalnoga života društveno raširene, one omogućuju demokratski poredak te predstavljaju veliko javno dobro i važan dio političkoga kapitala društva. One se postupno izgrađuju tijekom vremena, ovise o postojećim političkim i društvenim institucijama te se moraju neprestano potvrđivati. One predstavljaju uvjet društvene suradnje utemeljene na međusobnome poštovanju. (Rawls 2000: 140; 140b; 23) Iskrenost uvjerenja ključna je za osjećaj zajedništva, a Rawls smatra da je svaki poredak koji se ne može prihvatiti s pozicije jednakosti poguban za taj *osjećaj zajedništva*. Samo ako je poredak usklađen s načelima koja se mogu prihvatiti kao pravedna, razvija stavove koji ga podupiru. Osjećaj zajedništva gradi se postupno, kao rezultat primjene pravednih načela. (Matan 2008: 125; 125b; 92) Iznijeli smo kako rani Rawls u diplomskom radu zastupa zaoštreniji stav o zajedništvu, prema kojemu vrijednosti zajednice i osobnosti nisu suprotstavljene. Ljudsko zajedništvo, u kojem ostvarujemo svoju narav, ne poništava osobitost osobe, nego se temelji na potvrđivanju njezine posebnosti. (Rawls 2009: 111–112) Socijalni nauk svojim povijesno-političkim iskustvom može pridonijeti moralnome i političkom dobru društva. Ideal dobro uređenoga društva može se ostvariti i na području vjerskih sloboda, a vidjeli smo da te slobode svoju genezu imaju u povijesnome razvitku demokracije. Prisutnost religije u političkome prostoru nije samo moralno dopuštena, nego predstavlja i moralno i političko dobro. (Weithman 1994: 24; 41–42) Rawls se nada da će politički liberalizam, zajedno s razložnom moralnom psihologijom, koja omogućuje razvoj osjećaja za pravednost, kada se prema ljudima postupa pravedno, dovesti do širenja demokratskoga (preklapajućeg) konsenzusa. Uspjeh toga argumenta ovisi o načinu na koji se tumači povijesno iskustvo i promatra budućnost. (Matan 2008: 148; 149b; 111) Vrijednost tolerancije dio je političke tradicije Zapada. Nekada je bila funkcionalno načelo kojim su okončani vjerski ratovi, a svoj je puni izraz poslije zadobila u dokumentima Drugoga vatikanskog sabora i političkome liberalizmu. Dugotrajnost i uspješnost te prakse stvorile su zajedničku političku kulturu. Takvo se shvaćanje političke tradicije ne razlikuje od Rawlsova shvaćanja političke kulture demokratskih društava ni od njegova nastojanja da ponudi opravdanje takve tradicije kao dijela društvene pravednosti. (Matan 2008: 122) Katolici mogu istaknuti da liberalnomu društvu nisu dovoljni samo ustav, institucije i proceduralna pravednost, nego i osjećaj identiteta, solidarnosti i supsidijarnosti. Povijesno se utemeljenje političkoga poretka oslanjalo na kršćanski društveni doprinos te na ideju čovjeka kao slike Božje (*Imago Dei*) i nositelja ljudskoga dostojanstva. Stoga socijalni nauk predstavlja intelektualni resurs i vjersko uvjerenje koje ima javnu

dimenziju, tvrdi Marcelo Pera. (Post 1,26; Pera 2009: 9–10; 19–20; 33) „Autentična demokracija nije samo rezultat formalnoga poštivanja pravila nego je plod uvjerenja prihvaćanja vrednotâ koje nadahnjuju demokratske procedure: dostojanstvo svake ljudske osobe, poštivanje čovjekovih prava, prihvaćanje 'općega dobra' kao cilja i kriterija što uređuje politički život.” (»Iustitia et pax« 2005: 291) Pera političku kulturu shvaća tako da liberal ne mora biti vjernik, ali mora biti kršćanin. Netko može biti *kršćani po vjeri* (vjernik), a netko *kršćanin po kulturi* (laik). Nije nužno da liberali budu kršćani u prvome smislu; dovoljno je da budu kršćani u drugome smislu, jer biti kršćanin po kulturi znači imati doktrinarnu uporište u djelovanju. (Pera 2009: 61 i dalje) Živjeti *kao da Bog postoji* znači priznati vlastitu ograničenost i biti svjestan postojanja etičkih granica u vlastitome djelovanju, što je jedno od temeljnih polazišta Dekaloga. (Pera 2009: 63) Stoga primjereno razumijevanje legitimnosti mora uspostaviti vezu između opravdanja političkoga poretka i njegova prihvaćanja. Politički se poredak ne može smatrati legitimnim ako se politička koncepcija na kojoj počiva ne može uklopiti u moralni, vjerski ili filozofski svjetonazor svakoga građanina. Ono što zahtijeva legitimnost nije državno zadiranje u naše predpolitičke slobode, nego elementi prakse društvene suradnje kojima se mogu ostvariti sloboda i jednakost. Rawlsovo se pitanje ne odnosi na očuvanje slobode, već na njezin krajnji doseg. (Rawls 2001: 4; 94; 2001b, 571; Matan 2008: 3–5; 11–12) Opravdanje mora uspostaviti vezu s nečim u što sudionici osnovne strukture društva već vjeruju; ono mora polaziti od nekoga već uspostavljenoga konsenzusa. Rawls vidi svoju ulogu u tome da postojeći konsenzus produbi ili da mu pridoda novo značenje i snagu. Implicitne ideje od kojih Rawls polazi prisutne su ne samo kao osobna uvjerenja pojedinaca nego i kao dio sklopa ideja koje čine javnu kulturu demokratskoga društva. (Rawls 2001: 19; Matan 2008: 13–14) Dakle, ne postoji nikakva prepreka da *prvi* konsenzus tvore načela solidarnosti i supsidijarnosti. Ako politička koncepcija pravednosti nije žarište obuhvatnoga konsenzusa, ona nije primjerena osnova legitimnosti; društvo u tome slučaju ne posjeduje politički kapital, *građansko prijateljstvo* i zajedništvo. Okvir za legitimnost uvijek mora zadovoljiti test javnosti i zajedništva. (Matan 2008: 15; 61–62; 63; 97) Politička koncepcija pravednosti nužna je kako bi se građani, pozivajući se na zajedničko razumijevanje političke moralnosti, mogli suprotstaviti najtežim oblicima nepravde. Suglasje o jezgri političke moralnosti tako osigurava osnovu za djelovanje građana i izvan okvira demokratskih procedura. (Matan 2008: 149) Rawlsovo shvaćanje legitimnosti temelji se na važnosti izgradnje međusobnog građanskog povjerenja kao uvjeta stabilnosti jer građani ne mogu poštivati ustav s primjerenom moralnom motivacijom ako nisu sigurni da ostali neće zloupotrijebiti njihovu privrženost ustavu kako bi uz pomoć kolektivne prisile nametnuli vlastita gledišta. Oblikovanje zajedničkog razumijevanja pravednosti počiva na idejama koje

su proizvod dugotrajne demokratske političke kulture i prakse. U tome smislu legitimnost demokratskih poredaka ovisi o dugotrajnim naporima demokratskoga građanstva uložениh kako u izgradnju demokratskih institucija i praksi, tako i u njihovu neprestanom propitivanju i javnome opravdanju. (Matan 2008: 183–184) Kod Rawlsa je riječ o nastojanju da se politička moralnost u prvoj fazi opravdanja pokaže kao samostalno gledište, a u drugoj fazi mogući dio obuhvatnih moralnih doktrina. Tako politička koncepcija, iako samostalna, nije i samodostatna. Građani, katolici, pozvani su da je dovrše. (Matan 2008: 103; 104b; 72) Rezultat toga *dovršavanja* nije radikalni relativizam jer istina nije tek stvar teorije (logike i spoznajne teorije), nego i ljudske zbilje, odnosno života. (Veljak 2012: 450–451; 447) Budući da je pluralizam svjetonazora obilježje dobro uređenoga društva, u javnome životu prihvaćamo pluralizam vrijednosti kao polazište, iako u svakoj detaljnoj razradi pojedinoga društvenoga problema zadržavamo vlastiti svjetonazor. Tako se dijaloški relativizam pokazuje kao filozofski temelj demokracije, koja počiva na pretpostavci da nitko ne smije zahtijevati kako upravo on poznaje pravi put; demokracija bi dakle živjela od toga što svi putevi priznaju jedan drugoga kao ulomke pokušaja prema boljemu te u dijalogu traže ono što im je zajedničko. Slobodarsko bi društvo tako bilo relativističko društvo. U političkome je području ta koncepcija velikim dijelom opravdana jer ne postoji politička opcija koja bi bila jedina ispravna. Ono relativno, odnosno konstrukcija slobodarski uređenoga suživota ljudi, ne može biti apsolutno. Dakako, ne može se sve rješavati potpunim relativizmom. Postoje prava koje nikad ne mogu postati nepravda, primjerice pravo na ljudsko dostojanstvo. (Ratzinger 2004: 105–106)

9.3. (arg. 1.) Ravnoteža velikih vrijednosti i indirektna subordinacija

Na ljestvici vrijednosti važnih za čovjekovo dostojanstvo sloboda se pokazuje kao temeljna i temeljno ljudsko pravo uopće. Ako sloboda čovjeka može opstati samo u uređenoj uzajamnosti sloboda, to znači da poredak i pravo nisu u suprotnosti slobodi, nego njezin uvjet; štoviše, oni su njezin konstitutivni element. (Ratzinger 2004: 208–209; 214–215; 219; 222–223) Budući da je čovjek biće koji opstoji polazeći od drugoga, u zajedništvu s drugim te u zauzimanju i za sebe i za drugoga, ljudska se sloboda može sastojati samo u uređenoj uzajamnosti sloboda. Iz istine bića proizlazi da ne postoji idealan poredak. Vjera u napredak nije nužno pogrešna, no moguće je postići samo relativno dobra uređenja. Naša je zadaća boriti se za relativno najbolje uređenje ljudske uzajamnosti te pritom čuvati ono što je postignuto. (Ratzinger 2004: 230–232) Osim vjerskoga fanatizma, koji ponekad onemogućuje ostvarivanje prava na slobodu vjeroispovijesti, istinskome razvoju naroda protuslovi i ciljano promicanje vjerske ravnodušnosti i praktičnoga ateizma. Kad država potiče, poučava ili nameće oblike

praktičnoga ateizma, svojim građanima oduzima moralnu i duhovnu snagu nužnu za zalaganje za cjeloviti ljudski razvoj te i sprječava da obnovljenim dinamizmom napreduju prema Bogu. (Benedikt XVI. 2010: 46–47) Može li u ovome slučaju vjersko stajalište postati kolateralnom žrtvom uravnoteživanja suprotstavljenih vrijednosti? Rawlsu bi moglo prigovoriti da je pogrešno uravnotežio suprotstavljene vrijednosti jer pogrešno shvaća temeljne interese građana. Možda je cijena takve ravnoteže za katolike previsoka. (Weithman 1994: 23) Ako građanin donosi odluke o političkome uređenju u svjetlu svojih religijskih uvjerenja, postoji mogućnost neizravne subordinacije načela. (Neal 2015: 138) To znači da bi politički liberalizam, prema ovoj interpretaciji, od vjernika zahtijevao prihvaćanje uvjeta političkoga poretka i, posljedično, ograničenja javnoga uma u punome svjetlu njegovih religijskih dužnosti i uvjerenja. Vjernici će odlučiti jesu li politički liberalni uvjeti, u odnosu na dostupne alternative, najbolji način razumijevanja i prakticiranja građanskoga života u svjetlu svojih vjerskih dužnosti. Ako ocijene da je najbolje prihvatiti politička liberalna načela, tada će vjerske razloge podrediti političkim načelima u političkome opravdanju. Međutim, ta je podređenost *neizravna* jer proizlazi iz njihove svjesne odluke da kao građanski akteri sami sebi nametnu takvu podređenost, i to uz puno razumijevanje vlastitih vjerskih obveza. Dakle, ne usprkos vjerskim stavovima, nego upravo djelomično zbog njih. Vjernik bi mogao politički liberalizam ocijeniti sredstvom izražavanja vjerskih dužnosti milosrđa i poniznosti te ga tako prihvatiti kao čin političkoga prijateljstva prema drugim osobama kao jednakima. (Neal 2015: 139) Primjer neizravne subordinacije može se pronaći u institutu prigovora savjesti: „Građanin u savjesti nije obavezan slijediti propise građanskih vlasti ako su protivne zahtjevima moralnoga reda, temeljnim pravima osoba ili naučavanjima evanđelja.” (»Iustitia et pax« 2005: 285) Moralna savjest, shvaćena kao temeljna sposobnost, izražava i aktualizira temeljni zakon čovjeka koji se razvija i oblikuje, odnosno čovjeka koji je odgovoran za vlastiti život. Savjest je norma našega ponašanja, a njezina je uloga u spasenju jednako temeljna kao i njezina uloga u životu pojedinca. (Ćurić 2003: 169; Šolić 1982: 211–212) Prigovor savjesti u katoličkome svjetonazoru ne čini pojedinca ni doktrinu nerazložnima, nego pokazuje da politički uvjeti ne prethode teološkim načelima niti su im nadređeni. (Weithman 1994: 13–14; 22) Sloboda i jednakost, zajedno s pomalo zaboravljenim idealom bratstva, načela su prema kojima se od nas, kao demokratskih građana, očekuje da se odnosimo prema sebi i drugima. Ako ne postoji zajedničko razumijevanje tih načela, tada je i politička obveza utemeljena na nesigurnim osnovama. Za Rawlsa je pridonijeti stvaranju zajedničkoga razumijevanja ne samo filozofska, nego i građanska dužnost. (Matan 2008: 19; 24)

9.4. (arg. 1.) Treći ideal

Sloboda i jednakost neupitni su nosivi stupovi demokratske ideje, dok je ideal *bratstva* (*fraternité*) donekle zapostavljen te ima više retoričku, kao primjerice u Općoj deklaraciji o ljudskim pravima, nego pravnu ili institucionalnu vrijednost. Zato je otvoren različitim svjetonazorskim tumačenjima i utemeljenjima. (Macan 1992: 74) Maritain ovdje ukazuje na paradoks s kojim smo suočeni: razumska su obrazloženja *nezaobilazna*, ali istovremeno *nemoćna* privoljeti ljude na suglasje. Nezaobilazna su jer svatko spontano vjeruje u istinu, ali su nemoćna potaknuti ljude da postignu suglasje. (Maritain 1992: 83) Bilo je tako pokušaja da se ideal bratstva *pretoči* u zakon pa se u Francuskoj koristio kao načelo opravdanja određenih političkih i socijalnih mjera: prihvaćanje stranaca, ukidanje diskriminirajućih postupaka te potvrđivanja prava na pomoć, rad i obrazovanje. (Haverić 2011: 419) Međutim, ideja bratstva nije nalazila mjesta u teoriji demokracije jer uključuje veze nježnosti i osjećanja čije postojanje nije realno očekivati među članovima širega društva. Bratstvo se smatra pojmom koji nije dovoljno *politički* da bi određivao bilo kakvo demokratsko pravo, već samo prenosi određene stavove duha i obrasce ponašanja bez kojih bismo izgubili iz vida vrijednosti koje demokratska prava izražavaju. Dakle, bratstvo je institucionalno predpolitičko te se smatra nespojivim s demokratskom politikom. (Haverić 2011: 421–422; 425) Je li dužnost uljudnosti lakše prihvatiti kada bi naćeo bratstva dobilo ćvrćei politićki oblik. U socijalnome nauku Boćje oćinstvo daje krććanskome bratstvu njegovo ćvrsto utemeljenje. Bog je postao ćovjekom te je tako istupio iz svoje potpune razlićitosti i ućao u dijaloćku povezanost sa ljudima. Isus stoji u zajednićstvu dijaloga koji naćelno povezuje sve ljude kao bića jednakoga dostojanstva. Dokidanje granica unutar krććanskoga bratstva, koje su se dotad ćinile nepremostivima, kako kaće Ratzinger, bitno pripada krććanskome *doćživljaju novosti*. (Gal 3,27) Time se, uz religioznu razliku, izmeću Źidova i pogana, nadilaze i socijalne razlike izmeću robova i slobodnih, mućkaraca i Źena, pa ćak i nacionalne granice. (Kol 3,10–11; Ratzinger 2008b: 57–59) Danas se Źupna zajednica moće doćživiti kao istinsko bratstvo, kojemu bi i politićke stranke mogle tećiti. (Ratzinger 2008b: 47; 49; 68) Crkva se ne smije zatvoriti pred drugima i odijeliti se od njih. Svatko komu je potrebna pomoć Kristov je brat. (Mt 25,31–46). Stvarna se Kristova paruzija ostvaruje posvuda gdje ćovjek prepoznaje poziv potrebitoga pokraj sebe, upućen njegovoj ljubavi te na njega potvrdno odgovara. (Ratzinger 2008b: 76–79) Liberalizam pokazuje suzdrćanost od pojmova *zajednićstva* ili *bratstva* zbog ćega za posljedicu ima korićtenje izraza *graćanstva*. Rekli smo kako *politićki kapital* ne moće opstati bez osjećaja privrćženosti politićkoj zajednici u kojoj Źivimo. (Kymlicka 2003: 20–23; 30; 249–251) Ućinimo li korak dalje te bratstvo ne

shvatimo samo kao zajedništvo, nego mu damo sadržaj solidarnosti, ono bi moglo postati važan stup političkoga liberalizma. Kymlicka s pravom ističe da država mora stvarati ili održati osjećaj solidarnosti putem kulture, jer u protivnome će svi građani biti ravnodušni prema pravima i interesima drugih. Opći *patriotizam*, kako ga Kymlicka naziva, osjećaj je odanosti državi te je moguć samo ako nas drugi priznaju i poštuju. (Kymlicka 2001: 91; 2003: 20–23; 30) Možemo li bratstvo, koje se očituje u solidarnosti, naučiti u školi? To bi bio daleko veći izazov za javno obrazovanje od nastave *građanskoga odgoja*. Imaju li katolici potencijal razviti teoriju zajedničkog identiteta koja se temelji na solidarnosti? Svakako se možemo složiti s Kymlickom kako škole imaju legitimnu ulogu u poticanju emocionalne identifikacije s poviješću. Učenici bi trebali doživljavati povijest kao vlastitu te osjećati ponos zbog njezinih postignuća, ali i sram zbog njezinih nepravdi. (Kymlicka 2001: 239; 315–316) Osjećaj identifikacije s poviješću, a time i s političkome poviješću, jedan je od rijetkih načina očuvanja društvenoga jedinstva i može biti potreban kako bi građani prihvatili odgovornost za održavanje pravednih institucija. Obrazovanje se ne može svesti samo na poučavanje faktografije o državnim institucijama ili ustavnim načelima. Ono uključuje stjecanje vrlina i lojalnosti, ali i solidarnosti i supsidijarnosti, koje su duboko povezane s praksom demokratskoga građanstva. Građansko obrazovanje nije dio kurikuluma, nego je jedan od temeljnih ciljeva ili načela koji ga oblikuje. U razmatranju načela bratstva moramo se osvrnuti na encikliku pape Franje o bratstvu i socijalnome prijateljstvu *Fratelli tutti* (*Svi smo braća*) iz 2020. godine, nadahnutu sv. Franjom Asiškim. Ona nije sažetak učenja o bratskoj ljubavi, već odgovor na današnji omasovljeni svijet, koji slabi komunitarnu dimenziju ljudske egzistencije. (Franjo 2021: 8; 13) Bratstvo se ne rađa iz ozračja poštovanja individualnih sloboda niti regulirane jednakosti. Iako su to povoljni uvjeti, oni nisu dovoljni. Bratstvo se mora svjesno njegovati i političkom voljom promicati odgoj za bratstvo i dijalog. U suprotnome sužavamo slobodu i svodimo je na stanje usamljenosti, čiste autonomije. Prema papi Franji jednakost se postiže svjesnim i pažljivim njegovanjem bratstva. Postoji osnovna pretpostavka koju treba ispuniti ako želimo ići putem socijalnoga prijateljstva i sveopćega bratstva, a to je shvatiti čovjekovu vrijednost. Istinsko ljudsko i bratsko društvo bit će sposobno na učinkovit i stabilan način osigurati praćenje svakoga svojega člana u svakoj životnoj dobi, ne samo kroz osiguravanje njegovih osnovnih potreba, nego i omogućavanjem da on sam daje najbolje od sebe, čak i ako mu postignuća nisu najbolja. (Franjo 2021: 71–74) Rekli smo da bratstvo za svoj sadržaj ima solidarnost. Papa Franjo vidi vrijednost solidarnosti kao moralnu krepost i društveno ponašanje te zahtijeva mnogostruki napor onih koji su odgovorni za odgoj i obrazovanje. Tu se misli na obitelj, koja ima primarno i bitno odgojno poslanje. Ona je prvo mjesto na kojemu se živi i prenose

vrijednosti ljubavi i bratstva, suživota i dijeljenja. (Maritain 1992: 120) Solidarnost, u etičko-političkome značenju, koje je taj izraz zadobio u posljednja dva stoljeća, omogućuje utemeljenje sigurnijega i stabilnijeg društva. Solidarnost proizlazi iz spoznaje da smo odgovorni za slabosti drugih, dok težimo izgradnji zajedničke budućnosti. Solidarnost se konkretno izražava u služenju, koje može imati različite oblike preuzimanja odgovornosti za druge. Služenje velikim dijelom znači posvetiti se brizi onima koji su krhki i slabi. Služenje nije ideološko, jer se ne služi idejama, nego osobama. (Franjo 2021: 77–78; 78b; 88)

9.5. (arg. 1.) Negativna liberalna antropologija

Rawlsova *Teorija pravednosti* dobrim dijelom određena je tadašnjim negativnim filozofsko-antropološkim polazištem u političkoj filozofiji i radikalnom neodređenošću ljudske naravi. To je bio vrhovni filozofsko-antropološki kriterij za oblikovanje pravnih normi i razvoj političke teorije općenito. (Popović 2018: 132b; 1) Rawlsov sustav, koji primarno polazi od moralnoga identiteta osobe te njezina javnog i nejavnog identiteta *prihvatljivog* za političko društvo, nužno poprima obilježja određene slike ljudske osobe. Podrazumijeva li to *implicitni* standard, koji je određen idejom autonomije, idejom o tome da je temeljno obilježje ljudske osobe njezin status neuvjetovanoga autonomnog sebstva? Ako se osobi mora učiniti dostupnim pravedan pristup svim onim putovima samoodređenja u pogledu kojih ne bi postojao društveni konsenzus o njihovoj štetnosti za prava i slobodu drugih, tada je autonomija temeljna filozofsko-antropološka odrednica slike ljudske osobe. (Popović 2018: 143; 149) Kršćanski ideal poziva na nadilaženje sumnje, nepovjerenja i straha od gubitka privatnosti. Bijegom od drugih, sklanjanjem u svoju udobnu privatnost ili uski krug najbližih, mi se odričemo dimenzije Evanđelja: „Evanđelje nas, međutim, uvijek poziva da se upustimo u rizik susreta s licem drugoga, s njegovom fizičkom prisutnošću, koja za nas predstavlja izazov, s njegovom boli i njegovim zahtjevima, s njegovom radošću koja se prenosi na nas u bliskoj i neprestanoj interakciji. Istinska vjera u utjelovljenoga Božjega Sina neodvojiva je od sebedarja, od pripadnosti zajednici, od služenja, od pomirenja s drugima.” (Franjo 2014: 74) Povlačenje u izolaciju, varijanta imanentizma, može naći svoj izraz u lažnoj autonomiji, u kojoj nema mjesta za Boga. Papa Franjo navodi kako vjernik upada u tobožnju doktrinarnu ili disciplinarnu postojanost, koja vodi do narcisoidnoga i autoritarnog elitizma. Umjesto da naviješta Evanđelje i olakšava pristup milosti, vjernik analizira i klasificira te snagu troši na nadzor i provjeru. Time se ne pokazuje stvarno zanimanje za Krista ni za druge. Takvo očitovanje antropocentričnoga imanentizma, skučeni i iskrivljeni oblik kršćanstva, ne može uroditi autentičnom evangelizacijskom poletnošću. (Franjo 2014: 78–79) Politički liberalizam pruža širok prostor

mogućnosti evangelizacije u nejavnoj domeni, a evangelizacija djeluje u korist društvene vitalnosti i zauzetosti za ljude oko sebe. Kršćanski ideal poziva na nadilaženje nepovjerenja i straha od gubitka privatnosti te poziva na djelovanje u nejavnoj domeni, dajući joj istodobno vitalnost koja može koristiti njezinoj stabilnosti. Vjernik pritom u svojem moralnom djelovanju, nije spriječen, nego mu se otvara prostor mogućnosti, u odnosu na metapolitički shvaćene političke domene koju regulira kriterij reciprociteta i čije je obilježje razložnost. Na tom tragu možemo razlikovati, kako to čini Jacques Maritain, antropocentrični humanizam i teocentrični ili pravi humanizam. Potonji priznaje da je Bog čovjekovo središte, a takav humanizam uključuje kršćansko poimanje grešnoga i otkupljenog čovjeka te kršćansko shvaćanje milosti i slobode. (Maritain 1989: 41; 133)

9.6. (arg. 2.) Kriterij određivanja političke domene

Osim zauzetosti u borbi protiv antropocentričnog imanentizma, socijalno učenje uči o *vjernosti istini*, koja je jedino jamstvo slobode. (Iv 8,32) Toga se poslanja istine Crkva ne može odreći. Socijalni nauk je osobit dio crkvenog navještanja koji djeliće u kojima nalazi istinu slaže u cjelinu i posreduje je u stalno nove životne prilike u kojima se nalazi društvo narodâ i nacija. (Benedikt XVI. 2010: 15) Iz katoličke pozicije možemo prigovoriti kako je granica između javne i nejavne domene određena *iz i pomoću* određene demokratske kulture, koja je prožeta nasljeđem vjere i teološkim sadržajem. U tom slučaju teret suđenja o javnome i nejavnom, vjerskom i nevjerskom, ovisi o interpretativnom okviru koji je dio takve baštine. (Pera 2009: 32–33) Svakako pojedinu demokratsku baštinu možemo odbaciti, promijeniti, ali i nadopuniti radi veće stabilnosti. Jasnu političku svijest socijalnoga učenja o tome političkom problemu možemo uočiti u sljedećoj tezi: „Pravedne granice ostvarivanju vjerske slobode moraju se odrediti za svaku društvenu prigodu političkom razboritošću, prema zahtjevima općeg dobra, te ratificirati od civilne vlasti preko pravnih normi koje su u skladu s objektivnim moralnim redom.” (»Iustitia et pax« 2005: 300) „Cilj koji si vjernici trebaju odrediti jest ostvarenje odnosa zajedništva među osobama. Kršćansko viđenje političkoga društva najveću važnost pripisuje vrijednosti zajednice, bilo kao organizacijskoga modela suživota, bilo kao stila svakodnevnog života.” (»Iustitia et pax« 2005: 281) Politički svijet sukobom mnijenjâ dimenzionira se kao javni svijet; etički stav na kojemu počiva zajedništvo građana jednoga političkog svijeta mora se odlikovati upravo respektom u odnosu na to da drugi na temelju svojih vlastitih polazišnih horizonata dolaze do drukčijih sudova. Voditi računa o spornosti znači vlastitome mnijenju dati oblik zahvaljujući kojemu ono ima šansu da se učini prihvatljivim svima drugima koji možda imaju drukčije mišljenje. (Held 2000: 59; 84) Socijalno učenje jasno razlikuje i u potpunosti

priznaje područje *političkoga*. Stav Crkve prema npr. političkim strankama određen je načelima koja općenito uređuju odnos Crkve prema državi i politici. Kršćani trebaju biti uzor za to kako se djeluje sa sviješću o dužnosti i kako se zauzima za opće dobro. Ako nema toga svjedočanstva, Crkva neće više popunjavati duhovni prostor društva te će se uzdrmati i samo pravno zajamčeno mjesto Crkve u državi. Uzmanjkala vjerska bît ne može se supsidijarno nadomjestiti državnim povlasticama. (Höffner 2005: 276–278) Javni um može biti nepotpun u slučajevima u kojima nijedan odgovor ne može proći test dopustivosti. Ako je javni um iscrpljen u procesu navođenja odgovora koji su dopušteni na određeno pitanje, kako građanin može dalje prosuđivati i birati između tih dopuštenih odgovora ako se ne osloni na razloge svoje sveobuhvatne doktrine? Nejavni um igrat će ulogu u određivanju konačne prosudbe, a to je mišljenje koje bi Rawls mogao prihvatiti bez žrtvovanja bilo čega u njegovoj teoriji. Tako bi se nejavni razlozi koji podupiru stajalište građana pratili javnim razlozima (*proviso*) koji su dostatni za utvrđivanje da je to dopušteno od početka. (Neal 2009: 160–161) Rawlsa ne zanima situacija u kojoj pojedincu javni um i njegove političke vrijednosti nisu dovoljni da bi se utvrdilo stajalište o aktualnome političkom pitanju, kao što mu nije važan odgovor do kojega se dolazi, nego da se nelegitimni odgovor ne pojavi u raspravi. Njegova briga jest da se barem jedan legitimni prijedlog pojavi kroz filter javnoga uma i to odmah znači da on nije nepotpun. (Neal 2009: 162) Je li javni um suviše uzak? On može voditi neodlučnomu rezultatu i ne dovesti do odluka u spornim pitanjima. Sa stajališta javnoga uma građani se trebaju izjasniti za uređenje političkih vrijednosti za koje iskreno misle da je najrazložnije. Inače oni ne uspijevaju izvršavati političku moć na načine koji zadovoljavaju kriterij reciprocnosti. (Rawls 2004: 191–192) Neka obuhvatna doktrina može biti nerazložna glede jednog ili nekoliko pitanja, a da nije naprosto nerazložna. Rezultat izjašnjavanja treba smatrati legitimnim pod uvjetom da su se svi državni službenici, koje podržavaju drugi razložni građani, razložno pravednoga ustavnog poretka iskreno izjasnili u skladu s idejom javnoga uma. To ne znači da je rezultat istinit ili ispravan, nego da je on razložno i legitimno pravo koje obvezuje građane na temelju većinskoga načela. Zahtjev nejavnoga uma Crkve da njezini pripadnici slijede njezinu doktrinu sasvim je u skladu s poštivanjem javnoga uma. (Rawls 2004: 192–193) Politički liberalizam ne smatra da ideal javnoga uma uvijek treba voditi do općega sklada u stavovima, a to i nije njegov nedostatak. Kada građani raspravljaju i argumentiraju, uče i imaju korist od toga, a kada njihovi argumenti slijede javni um, oni obrazuju političku kulturu društva i produbljuju svoje međusobno razumijevanje. (Rawls 2004: 194; Riordan 2004: 185) Težimo javnomu opravdanju za osnovnu strukturu političkoga i društvenoga svijeta i shvaćamo osobe kao građane. Time se svakoj osobi pridružuje isti osnovni politički položaj. Shvaćamo osobe kao slobodne i jednake građane s

dvjema moralnim moćima koji imaju koncepciju dobra koja se može tijekom vremena mijenjati. Ta su obilježja građana prešutno nazočna u njihovu sudjelovanju u pravičnome sustavu društvene suradnje te traženju i iznošenju javnih opravdanja za svoje sudove o temeljnim političkim pitanjima. Ova ideja javnoga uma spojiva je s oblicima nejavnoga uma. (Rawls 2004: 194–195) Prava prosudba razložne doktrine nikad nije u sukobu s razložnom prosudbom njoj srodne političke koncepcije. Doktrina ipak treba potvrditi koncepciju kao istinitu ili ispravnu. Na građanima je da potvrde, revidiraju ili izmijene doktrine. Kriterij recipročnosti bitno određuje javni um i njegov sadržaj. Recimo da je transcendentna vrijednost spasenje duše i vječnoga života (*Visio Dei*) rangirana unutar sveobuhvatne doktrine više od razložnih političkih vrijednosti ustavnoga demokratskog društva ili im je nadređena. Iz toga ne proizlazi da transcendentne vrijednosti ukidaju razložne. Prihvaćajući ustavni demokratski poredak vjerska doktrina može tvrditi da je Bog postavio takve granice našoj slobodi. (Rawls 2004: 196–197) Pritom, ideja javnoga uma nije nepotrebna jer bez privrženosti građana njoj i nepoštivanja dužnosti uljudnosti, neprijateljstvo doktrinâ bi se vremenom pojavilo. Harmonija i narodno potvrđivanje javnoga uma nisu trajno stanje društvenoga života. Oni ovise o vitalnosti javne političke kulture te o odanosti građana idealu javnoga uma. (Rawls 2004: 198; 198b; 91)

Socijalni nauk Crkve nastao je kako bi kršćanstvu priskrbio svojevrсни *statut građanstva*. Isključivanje religije iz javnoga života, kao i suprotna krajnost religijskoga fundamentalizma, onemogućuju da se osobe zbiljski susretnu i zajedno surađuju u napretku čovječanstva. Na taj način osiromašuju motivacije javnoga života, a politika poprima tlačiteljski i agresivni izgled. U laicizmu i fundamentalizmu nestaje mogućnost plodnoga dijaloga i djelotvorne suradnje razuma i vjere. (Benedikt XVI. 2010: 98–99) Pitanje koje je papa Benedikt XVI. postavio glasi: „Kako kršćanstvo može postati pozitivna snaga u politici, a da pritom ne doživi političko razočaranje ili ne uzurpira političku sferu?” Razdjelnica između Crkve i države mora ostati jasna radi dobrobiti obiju institucija. Crkva mora poštivati državnu autonomiju, djelujući unutar vlastitih granica, što i država zauzvrat mora činiti u odnosu na Crkvu. Svaka od tih zajednica ima ograničen opseg djelovanja, a održavanje njihove međusobne ravnoteže jest temelj slobode. Međutim, *statut građanstva* ima *javni* karakter. Crkva kao duhovna sila treba utjecati na političke odluke neizravno putem racionalne argumentacije i formacije laika, a ne izravnim djelovanjem unutar same vlasti. Utjecaj Crkve u političkoj sferi prvenstveno se ostvaruje kroz vrijednosti koje usađuje u svoje vjernike laike koji pak izravno sudjeluju u vlasti, oblikovanju politike te stvaranju i tumačenju zakona. Rawlsovo shvaćanje nejavnoga uma jest element koji sekularna racionalnost u ovome slučaju ne može jednostavno odbaciti. On proizlazi iz činjenice odgovorne i promišljene tradicije u kojoj su se tijekom dugih vremenskih razdoblja razvijali

uvjerljivi argumenti u njihovu korist. To je priznanje povijesnomu izvoru ljudske mudrosti i znak racionalnosti i trajne relevantnosti sveobuhvatne doktrine kao što je katolicizam. (Piccinin 201: 53–54; 54b; 16; 55) Ratzinger, za razliku od Rawlsova stava da vrijednosti koje mogu *ograničiti* demokraciju budu i moraju biti isključivo *političke*, želi jasno istaknuti da za pravedan politički sustav moramo imati i pravedne temeljne vrijednosti opravdane razumom. Za Ratzingera država počiva na predpolitičkim moralnim temeljima. Ratzinger zastupa potpuno drukčije shvaćanje *uma* koje je široko, uključivo i uključuje susret s vjerom. Uvodi pojam *kolektivnoga uma*, pod kojim podrazumijeva temeljni konsenzus o moralnome dobru među velikim religijskim i drugim misaonim sustavima. To je ideja onoga uma koji se razvijao i sazrio tijekom povijesti. (Piccinin 2019: 55; 55b; 21) S jedne strane katolička kritika ideje javnoga uma može ići u smjeru zabrinutosti da se vjernicima nameće veći teret nego ostalim građanima. S druge strane, možemo razumjeti Rawlsovu težnju za definicijom načela koja omogućuju pristojno i obazrivo političko sudjelovanje u pluralističkome kontekstu te osiguravaju demokratsku stabilnost. (Piccinin 2019: 55) Razlikovanje razložnih i nerazložnih doktrina Rawls ne shvaća kao sredstvo za deklasifikaciju religijskih doktrina. Rawls u političkome prostoru želi osigurati vlastiti okvir, čime se također izbjegava širenje bilo kakvoga oblika fundamentalizma, bilo religijskoga ili sekularnog. I dalje ostaje problem povlačenja granice između *političkog* i društvenog, odnosno civilnoga društva. Socijalni nauk jest, zahvaljujući svojoj dugogodišnjoj filozofskoj tradiciji, sposoban za održavanje određenoga modela liberalne demokracije. Unatoč tomu, jedan dio kritičara ustvrdit će da se katolici mogu složiti s demokratskim implicitnim idejama, ali puno teže s teretima suđenja. Nakon Drugoga vatikanskog koncila Crkva prihvaća slobodu savjesti i vjere, no ne zbog toga što smatra da drukčija religijska učenja nisu pogrešna ili su jednako vrijedna, nego na temelju dostojanstva ljudske osobe, zbog čega ona ne smije biti izložena vanjskim utjecajima kojima bi se ograničila savjest u traženju istinske religije i njezina prihvaćanja. Enes Kulenović tvrdi da je katolicima potpuna strana odvojenost između koncepcije dobra i političke koncepcije pravednosti na kojoj inzistira Rawls i koja se nalazi u biti njegove ideje preklapajućega konsenzusa. Za katolike je neprihvatljiva ideja da postoje jednako valjane i razložne moralne, vjerske ili filozofske doktrine koje su u suprotnosti s njihovim vlastitim naukom. (Kulenović 2003: 58) Možemo odgovoriti kako katolički socijalni nauk jasno priznaje postojanje granice između Crkve i države, pa je moguće razlučiti i razliku između sveobuhvatne doktrine i političke koncepcije. Isključivo parcijalna interpretacija Rawlsova političkog liberalizma nije u stanju to uočiti. Nadalje, dokument Drugoga vatikanskog koncila, kao što je deklaracija *O slobodi vjere* (*Dignitatis humanae*), stavlja naglasak na pojedinca, osobu. To je svakako dobro za

demokratsko uređenje prema liberalnoj teoriji u kojoj je pojedinac u središtu pozornosti. Ljudsko dostojanstvo temelj je i kriterij za sve osobe u takvom društvu, upravo kako bi živjele svoje stavove s punim povjerenjem prema njihovoj istinitosti. Osoba kao temelj socijalnoga nauka i pojedinac u liberalnoj teoriji mogu činiti supstancu političkoga poretka, zajedno sa svim svojim izazovima. (Riordan 2004: 191) Politička moralnost i katolička moralnost ne dokidaju se u svim segmentima. Je li to ipak samo politička utopija? Hoće li tereti suđenja ipak *presuditi* u korist ukidanja liberalizma koji bi mogao prihvatiti, integrirati i dopustiti razvoj obuhvatnoga učenja kao što je ono koji uključuje socijalno učenje? Neki će reći kako je Rawls pisac liberalne utopije koji sanja svoju zemlju onakvom kakva bi ona trebala biti. (Kurelić 2003: 45) Vodi li to konačno u neki oblik shizoidne atmosfere, podvojenoga stanja u društvu? (Berdica 2013: 674) I ovdje je riječ o nedosljednom čitanju Rawlsove teorije i njegovu nepoznavanju realistične utopije i razložne nade. Rawls je svakako bio svjestan svake ograničenosti ostvarivanja u potpunosti uravnoteženoga političkog uređenja, kao što i socijalno učenje u njegovoj teoriji može vidjeti tek neku vrstu aproksimacije koja se očituje u uvažavanju drugih kao naših sugrađana. Politički liberalizam ne traži više od toga. Možda najvažnija teza socijalnoga učenja za bolje razumijevanje njegove (uvjetne) sukladnosti s postavkama političkoga liberalizma bila bi ona koja se odnosi na teološku i eshatološku relativnost. Svako se društveno i političko ostvarenje mora uvijek promišljati s aspekta njegove relativne i provizorne stvarnosti. Riječ je o *eshatološkoj relativnosti*, u smislu da čovjek i svijet idu ususret završetku koji je ispunjenje njihova određenja u Bogu; i o *teološkoj relativnosti*, budući da dar Božji, po kojemu će se ispuniti konačna sudbina čovječanstva i stvorenja, beskonačno nadilazi čovjekove mogućnosti i očekivanja. Bilo koje totalitarističko viđenje društva i države i bilo koja čisto ovozemna ideologija napretka jesu u suprotnosti s cjelovitom istinom ljudske osobe i Božjim planom. (»Iustitia et pax« 2005: 22; 26; 46; 100) Bez socijalnoga nauka nije moguće razumjeti smisao posredovanja te sposobnosti dioništva u gledanju drugoga čovjeka, znanja koje se dijeli s drugima, tako svojstvenog ljubavi, istaknut će papa Franjo u kontekstu Mojsijeva posredništva između Boga i izraelskoga naroda. (Franjo 2013)

9.7. (arg. 2.) Katolička uljudnost

Građanska dužnost uljudnosti jest moralna dužnost građana demokratskog društva da djeluju i slijede ideju javnoga uma i pokažu ostalim građanima svoje razloge za podupiranje temeljnih političkih pozicija u okvirima političke koncepcije koju oni smatraju najrazložnijom. Sigurnost da će građani ispunjavati svoju dužnost proizlazi iz preklapajućega konsenzusa. (Matan 2008: 107–108; Weithman 2016: 51–52) Katolik, ako je posvećen uljudnoj debati i

argumentima, ima pravo i dužnost biti potpuno prisutan u javnoj raspravi. (Hollenbach 1994: 40; 45) Dužnost uljudnosti može utjeloviti svaki katolik koji ima snažno razvijene moralne *pretpostavke* za uljudnost kakvu Rawls traži: „Naime, područje prava jest područje zaštićena interesa i izvanjskog poštivanja, zaštite materijalnih dobara i njihove raspodjele prema utvrđenim pravilima; no, područje prijateljstva jest područje nesebičnosti, odvajanja od materijalnih dobara, njihova darivanja, unutarnje otvorenosti za potrebe drugoga. Tako shvaćeno građansko prijateljstvo najautentičnije je ostvarenje načela bratstva koje je neodvojivo od načela slobode i jednakosti.” (»Iustitia et pax« 2005: 280) Dalje: „Zajednica je solidno utemeljena kada teži cjelovitom promicanju osobe i općega dobra; u tom slučaju, pravo je definirano, poštuje se i živi također prema načinima solidarnosti i požrtvornosti prema bližnjemu.” (»Iustitia et pax« 2005: 280) Na kraju: „Naime, ljudska osoba, premda sudjelujući aktivno u djelu usmjerenu zadovoljavanju potreba u krilo obiteljskoga, građanskog i političkog društva, ne ostvaruje se u potpunosti dok ne nadiđe logiku potrebe projicirajući se u logiku nesebičnosti i dara koja punije odgovara njezinoj biti i njezinu pozivu na zajedništvo. Evandeoska zapovijed ljubavi prosvjetljuje kršćane glede duboka značenja političkoga suživota.” (»Iustitia et pax« 2005: 281) Građansko prijateljstvo i vrlina uljudnosti za katolike mogu biti snažno povezani uz načelo bratstva. Jasno je kako načelo bratstva daleko nadilazi svojim zahtjevima ono što traži dužnost uljudnosti, što znači kako može biti korektiv političkoga poretka. Naše pozivanje na javno opravdanje, a ne *istinu*, prilikom izvršavanja dužnosti uljudnosti postaje način iskazivanja poštovanja prema ostalim građanima. To ne znači kako je naš svjetonazor neistinit, već javni um gledamo kao nužno sredstvo za izražavanje poštovanja prema našim sugrađanima kao jednakima. (Neal 2009: 170–171) Iako iskazujemo poštovanje prema građanima, pozadinska kultura civilnoga društva čini mrežu osobnih odnosa u kojoj vjernik živi svoju vjeru. Pritom teologalni život ne smije biti sveden na doktrinarni ili moralni nauk. Prema riječima pape Franje: „Kada je propovijedanje vjerno evanđelju, jasno dolazi do izražaja da neke istine zauzimaju središnje mjesto i postaje jasno da kršćanski moral nije neka stoička etika, da je više od askeze, da nije jednostavno praktična filozofija niti popis grijehâ i zabludâ. Evanđelje poziva prije svega da se odgovori Bogu, koji nas ljubi i koji nas spašava, prepozna Boga u drugima i iziđe iz nas samih da bismo tražili dobro drugih. Taj se poziv ne smije nikada potamniti! Sve su kreposti u službi toga odgovora ljubavi. Ako taj poziv ne blista snažno i privlačno, moralnom zdanju Crkve prijeti opasnost da postane kula od karata, i to je naša najveća pogibelj. To bi značilo da se ne naviješta evanđelje, već neki doktrinarni ili moralni naglasci koji proizlaze iz određenih ideoloških opcija. Poruku bi se tada izložilo opasnosti da izgubi svoju svježinu i izgubi *miris evanđelja*.” (Franjo 2014: 35–36) „Razne struje

filozofske, teološke i pastoralne misli, ako su otvorene da daju Duhu da ih poveže u skladnu cjelinu u poštovanju i ljubavi, mogu omogućiti Crkvi da raste, jer svaka od njih pomaže bolje objasniti prebogato blago Božje riječi. Onima koji sanjaju monolitno učenje, bez prostora za nijanse, koje će svi bez iznimke braniti, to se može činiti kao nesavršenost i raspršenost. Ali zapravo ta različitost pomaže očitovati i bolje razložiti neke aspekte neiscrpnog bogatstva evanđelja.” (Franjo 2014: 37) „Ponovit ću i ovdje za čitavu Crkvu ono što sam mnogo puta rekao svećenicima i vjernicima laicima iz Buenos Airesa: Draža mi je Crkva koja je doživjela nezgodu, koja je ranjena i prljava zato što je izašla na ulice, nego Crkva koja je bolesna zbog zatvorenosti i komocije hvatanja za vlastite sigurnosti. Ne želim Crkvu koja je zabrinuta za to da bude središte a naposljetku biva zatvorena u klupko opsesija i procedura. Ako nešto mora u nama probuditi sveti nemir i zaokupiti našu savjest, onda je to činjenica da naša braća žive bez snage, svjetla i utjehe prijateljstva s Isusom Kristom, bez vjerničke zajednice koja ih prihvaća, bez smisla i cilja u životu. Nadam se da nas mnogo više nego strah da ćemo pogriješiti pokreće strah od zatvaranja u strukture koje nam daju lažni osjećaj sigurnosti, u norme koje nas pretvaraju u neumoljive suce, u navike u kojima se osjećamo mirni, dok je vani gladno mnoštvo, a Isus nam bez prestanka ponavlja: ‘Podajte im vi jesti’ (Mk 6, 37).” (Franjo 2014: 43) Navedeni citati apostolske pobudnice pape Franje obuhvaćaju sva tri elementa kritikâ koje navodi Paul Weithman. Prvo, politički liberalizam ne sadrži teološki temelj, koji mu zapravo nije potreban. Teologalni život nije prakticiranje određene ideološke opcije koja bi za svoje ciljeve tražila teološki temelj političkoga uređenja. Ideološka opcija ne postoji u katoličkome socijalnom nauku, jer njegov cilj nije *apsolutizirati dio nad cjelinom*. (Veljak 2010: 602; Maritain 1989: 260 i dalje) Drugo, politički liberalizam može pružiti politički prostor u temeljnoj strukturi društva, koju uređuje politička koncepcija u vjerskome životu i to na svojstven način, koji radi jasnu razliku između političkoga uvažavanja i osobnih vjerničkih odnosa. Zasigurno takva metapolitička podjela i nepolitizacija religije pružaju nove mogućnosti evangelizacije i širenja Crkve. Također, *proviso* omogućuje i vrstu vjerskoga političkog angažmana u najužem političkom području ljudskoga djelovanja. Na taj način neiscrpno bogatstvo Evanđelja može doći do izražaja, umjesto da ostane u sferi sakramentalnoga i svakodnevnog života. Treće, Crkva koja je *izlazi na periferije* nije privatizirana, a politički liberalizam je ne želi *politizirati*. Socijalno učenje u javnome prostoru ostaje *katoličkim* socijalnim učenjem, a ne političkom opcijom. Katolik može otjelotvoriti svoju dužnost uljudnosti pomoću moralne vrline solidarnosti. On unosi u nejavnu domenu ono o čemu, kako tvrdi Will Kymlicka, ovisi zdravlje i stabilnost moderne demokracije, vrline kao što su sposobnost za javni dijalog, osjećaj pravednosti, toleranciju i zajednički osjećaj solidarnosti ili lojalnosti. Bilo kakav osjećaj

zajedničke lojalnosti koji je potreban u liberalnoj demokraciji jednostavno uključuje lojalnost prema načelima demokracije, pravednosti i tolerancije. (Kymlicka 2001: 294; 296) Građanska dužnost zapravo pretpostavlja oblik solidarnosti u kojem vidimo građane kao moralne subjekte, jednake u moralnome djelovanju pa konačno i kao nositelje dostojanstva. Rekli smo da u pripremi za ispunjavanje građanske dužnosti škole, uz organizacije civilnoga društva, imaju neizostavnu ulogu, djelomično stoga, što nijedna druga društvena institucija ne može preuzeti njihovu ulogu. (Kymlicka 2001: 300–302) Kymlicka, pomalo iznenađujuće, tvrdi da bi bilo nerazumno očekivati od drugih vjerskih zajednica da podučavaju vrlinu *javne* razboritosti, koja je ključna u političkim raspravama. Takva vrlina je kod vjernika nepoželjna i bilo bi apsurdno tražiti od njih da se suzdrže od pozivanja na Sveto pismo pri odlučivanju kako voditi svoju Crkvu. Razlog zbog kojeg ljudi pristupaju Crkvama nije učenje građanskih vrline. Očekivati od svećenika ili roditelja, da organiziraju unutarnji život svojih grupa kako bi maksimalno promicali građanske vrline znači ignorirati razlog njihova postojanja. To upućuje na to da je uloga školstva ključna u odgajanju djece za sudjelovanje u takvoj vrsti kritičkoga razmišljanja. (Kymlicka 2001: 303–304) Kako bi usvojili javnu razboritost (*public reasonableness*), učenici moraju upoznati i razumjeti ljude koji su razumni, pristojni i dobronamjerni, ali ne dijele njihovu vjeru. Samo na taj način učenici mogu naučiti kako se osobna vjera razlikuje od javne razboritosti te gdje povući tu granicu. Na taj način, vjerske škole jesu ograničene u svojoj sposobnosti da pruže adekvatno obrazovanje o građanstvu. Naravno, važno je ne idealizirati javne škole, koje također imaju svoje nedostatke. (Kymlicka 2001: 304) Međutim, Kymlicka nešto dalje preispituje vlastitu kritiku, tvrdeći da školstvo unutar određenoga etnokulturnoga ili vjerskog okruženja može pružiti vrline koje nisu dostupne u javnim školama. Ove prve mogu pružiti djeci bolje okruženje za razvijanje kapaciteta za uključivanje u određenoj kulturnoj tradiciji, kao i za lojalnost i predanost određenim projektima i odnosima. Postoji više od jednog polazišta iz kojih djeca mogu učiti o liberalnome građanstvu. (Kymlicka 2001: 305) Papa Franjo ističe da je pretpostavka autentičnoga javnog dijaloga sposobnost poštovanja gledišta drugoga, uz prihvaćanje mogućnosti da ono može sadržavati legitimna uvjerenja ili interese. Tako je javna rasprava plodnija. U istinskome duhu dijaloga jača sposobnost razumijevanja značenja onoga što drugi govori i čini, čak i ako se to ne može prihvatiti kao vlastito uvjerenje. Ako se u javnoj raspravi doista daje prostor svima i ne manipulira se niti se skrivaju informacije, to postaje stalan poticaj koji omogućuje približavanje istini na primjereniji način. Razlike su kreativne, stvaraju napetosti, a u njihovu rješavanju leži napredak čovječanstva. (Franjo 2021: 139–140) Demokratsko društvo pretpostavlja temeljna načela koja su u samome središtu njegova postojanja. Demokratska *vjera*, nadahnuće, pa i sam pojam koji je potreban

demokraciji, ne pripadaju autentičnoj vjeri. To je vremenita ili svjetovna vjera koja se odnosi na glavne zadaće zajedničkoga življenja. Motiv je takve *vjere* ljudski, jer demokracija ne može nametati neko određeno filozofsko ili religiozno vjerovanje ili ga zahtijevati kao uvjet pripadanja društvu. Predmet demokratske vjere su praktična uvjerenja što ih razum može pokušati obrazložiti s različitih filozofskih gledišta. Tako se ljudi oprečnih metafizičkih i religioznih gledišta mogu složiti oko istih praktičnih zaključaka i dijeliti istu praktičnu svjetovnu *vjeru*, i to ne zato što im je istovjetan nauk, već zbog analogije u praktičnim načelima. Pritom je važno da iz praktičnih razloga poštuju ljudsko dostojanstvo, slobodu, bratsku ljubav i apsolutnu vrijednost ćudorednoga dobra. (Maritain 1992: 112–114)+

9.8. (arg. 3.) Privatizacija religije

„Biti kršćanin nije rezultat neke etičke odluke ili neke velike ideje, već je to susret s događajem, s Osobom, koja životu daje novi obzor i time konačni pravac. Budući da je Bog prvo ljubio nas (1 Iv 4,10), ljubav sada nije samo zapovijed, već je odgovor na dar ljubavi kojom nam Bog dolazi ususret.” (Benedikt XVI. 2006: 5) Iako bi nas ovaj odlomak pape Benedikta XVI. mogao navesti na zaključak da je vjera samo osobni (privatni) čin, to doista nije tako. Katolici ne mogu svoju vjeru živjeti u *četiri zida*, već moraju činiti *stvaralačku manjinu* i biti u službi cjelokupnoga čovječanstva. (Pera 2009: 33) Rekli smo da u prilog tomu idu i katoličke institucije koje u demokratskome društvu predstavljaju institucije koje imaju obrazovnu ulogu, udruge koje čine veći dio pozadinske kulture. (Reidy 1996) Katolici već oblikuju određenu političku kulturu svojim pridržavanjem načela solidarnosti i supsidijarnosti. Poimanjem nadređenih i podređenih institucija i njihova područja djelovanja, katolici potiču pridržavanje političkih načela pravednosti i razvoj političkih vrlina. Dio moralnoga i političkog obrazovanja neformalno se prenosi u širokome društvenom kontekstu. (Mandle et al. 2015: 510–511) Građane je potrebno naučiti prihvaćanju posljedica tereta suđenja na temelju kojih nastaju građanske vrline. To su vrline koje omogućuju društvenu suradnju na temelju reciprociteta ili međusobnog poštovanja i nisu nespojive s vrijednostima obuhvatnih doktrina. Ove vrline treba stalno obnavljati jer se troše kao i svaki drugi kapital i to primjerenim sredstvima za tu svrhu poput političke socijalizacije i odgoja građana. Učenje prihvaćanja tereta suđenja nije promicanje sekularnoga humanizma, moralnoga skepticizma ili antireligioznoga stava. Ono može potaknuti kulturnu raznovrsnost te utjecati na promjene i inovacije u oblicima dobroga života. (Vujčić 2003: 26–27) Uloga obitelji jest nemjerljiva te nije začudno što ju je Rawls prepoznao kao jednu od institucija koje čine temeljnu strukturu društva. Rawlsu svakako nije cilj *privatizirati* instituciju obitelji, koja poučava svoje članove značenju i društvenoj ulozi

solidarnosti i supsidijarnosti, kao i temeljnim vrijednostima društvenoga života. Izazovnije je osigurati odgojnu ulogu roditelja koji prenose vrijednosti društvenoga *kapitala*: „Obitelj prolazi kroz duboku krizu, kao i sve zajednice i društvene veze. Kada je riječ o obitelji, krhkost vezâ postaje posebno ozbiljna jer je riječ o temeljnoj stanici društva, mjestu gdje se uči suživotu u različitosti i pripadnosti drugima i gdje roditelji prenose vjeru djeci.” (Franjo 2014: 57) Više puta smo istaknuli da socijalno učenje pomaže demokratskim ciljevima, kakvu je ulogu Richard Rorty namijenio prvenstveno za filozofiju. (Rorty 1988: 257; 261; 269–270) Ukazali smo na neupitnu ulogu vjere u povijesnim trenucima borbe za ljudska prava i abolicionističkoga pokreta. (Hollenbach 1994: 44) Zato vjera nije privatni čin, individualističko shvaćanje ili subjektivno mišljenje, već se rađa iz slušanja i treba biti izrečena i postati navještaj. Naše znanje i samosvijest jesu relacijskoga tipa, vezani uz druge, naše roditelje. Isto vrijedi i za vjeru, koja čovjekovo razumijevanje privodi njegovoj punini. Prošlost vjere, onaj čin Isusove ljubavi koji je svijetu dao novi život, dopire do nas po sjećanjima drugih ljudi i živi spomen na nju čuva se u jedinstvenome spomen subjektu, Crkvi. (Franjo 2013: 27–28; 50–51)

9.9. (arg. 3.) Neutralnost države i načelo laičnosti

Neutralnost države može se definirati kao nepristranost države prema različitim koncepcijama dobra. Koncept neutralnosti pretpostavlja da je pravedno rješavanje sukoba u demokratskim društvima moguće samo ako je država neutralna prema razlikama, odnosno nepristrana prema različitim koncepcijama dobra. Moraju li javne politike biti neutralne? Ako država traži od nas dio naših prihoda kako bi pomogla ugroženima, je li ona uistinu neutralna prema različitim koncepcijama dobra? Država bi trebala uvažiti moju koncepciju dobra koja ne odobrava takvu pomoć, jednako kao i koncepciju dobra čije je glavno obilježje solidarnost prema drugima. Neutralnost države ne znači apsolutnu neutralnost prema svim koncepcijama dobra. Država nije neutralna prema rasistima koji negiraju jednaka prava i slobode osobama druge boje kože. Kad se Rawls poziva na *prioritet* prava nad dobrim, on misli da je moguće racionalno odrediti apstraktna načela pravednosti o kojima se svi možemo složiti, a pritom zanemariti sve ono oko čega se ne možemo složiti. Želja liberala da teorijski utemelje takva načela rezultira nametanjem liberalne koncepcije dobra pod izlikom univerzalne i objektivne moralne pozicije. (Kulenović 2002: 43–44; 47; 49–50; 53–54) Kulenović dobro primjećuje kako neutralnost ne znači apsolutnu neutralnost. Zato Rawls razlikuje obuhvatne doktrine i političku koncepciju pravednosti. Neutralnost o kojoj Rawls govori nepristrana je prema različitim obuhvatnim koncepcijama dobra u smislu da želi osigurati politički okvir unutar kojega se te različite koncepcije dobra mogu ostvariti. Uzmimo Rawlsov primjer školske

molitve. Isključuje li liberalni stav dopuštenost školske molitve u državnim školama? Trebamo razmotriti sve političke vrijednosti na koje se možemo pozvati da bi se to pitanje razriješilo te na koju stranu pretežu presudni razlozi. U ovome je primjeru od osobitoga interesa to da on iznosi na vidjelo kako ideja javnoga uma nije stajalište o posebnim političkim institucijama ili političkim mjerama. Ona je ponajprije stajalište o vrsti razloga na kojima bi građani trebaju temeljiti svoje političke argumente u iznošenju političkih opravdanja jedni drugima, kada podupiru zakone i političke mjere koje uključuju državne prisilne ovlasti koje se tiču temeljnih političkih pitanja. Za Rawlsa je važna neutralnost *cilja* političke koncepcije. (Rawls 2004: 187–189) Država je proceduralno neutralna ako dopusti svim vjerskim zajednicama da izvede Vjeronauk u školama ili ako, pak, zabrani bilo koje vjersko učenje u državnim školama. Država svakako mora osigurati jednaki tretman svima. (Kulenović 2002: 54) U kontekstu rasprave o neutralnosti države izrazito je važna Rawlsova ideja *neutralnosti cilja*, koju ne smjemo miješati s neutralnošću učinaka ili utjecaja koju smatra neostvarivom. Neutralnost cilja ostvaruje se u smislu da temeljna struktura društva i javne politike ne smiju biti uređeni na način da pogoduju neku doktrinu, nego se vode neutralnim političkim načelima. (Rawls 2000: 173; Kulenović 2002: 55) Ako netko prihvaća osnovne implicitne ideje na temelju Božjih zapovijedi, prihvaća li ih on na temelju teoloških istina? Tvrdnja o obvezi prema političkim načelima jest tvrdnja o *ispravnome*, jer određuje je propozicijski sadržaj tvrdnje, a ne razlozi zbog kojih je tvrdnja prihvaćena. (Weithman 2016: 48–49) Neutralnost načela mora imati prioritet nad javnim politikama kako bi se spriječilo da obuhvatne koncepcije dobra, koje se ostvaruju putem tih politika, ne ugrožavaju druge obuhvatne koncepcije dobra. Zato Rawls i isključuje mogućnost *građanskoga humanizma* (*civic humanism*) koji nalaže da ono što nazivamo dobrim životom nužno mora sadržavati političko sudjelovanje i ostvarenje pojedinca kao građanina. (Rawls 2000: 183–184; Kulenović 2002: 56–57) Neutralnost načelâ implicira da država mora jamčiti jednaka prava i osigurati socijalnu sigurnost svim građanima neovisno o njihovim moralnim, vjerskim, političkim i kulturnim koncepcijama dobra, dakako uz uvjet da ostvarenje tih koncepcija dobra ne ugrožava druge građane. S druge strane, neutralnost javnih politika učinila bi državu nemoćnom da sačuva raznolikost načina života i osigura opstanak mnogih vrijednih koncepcija dobra i aktivnosti. Ako vjerniku zabranjujemo nositi vjerska obilježja pod egidom politike neutralnosti kojom se želi isključiti vjerske koncepcije dobra iz državnih institucija, onda je takvo određenje neutralnosti u suprotnosti s koncepcijom neutralnosti načela. Ideja neutralnosti državnih politika nespojiva je s idejom neutralnosti pri osiguravanju prava i jednakosti mogućnosti. Država ne bi trebala, pod krinkom neutralnosti, voditi politiku koja onemogućuje kulturni i vjerski identitet njezinih građana. (Kulenović 2002: 57)

9.9.1. Načelo laičnosti

Načelo laičnosti ima različite povijesne interpretacije; francuski *laïcité* predstavlja homogeni javni prostor pod dominacijom političke moći, dok američki *religious freedom* predstavlja javni prostor obilježen nehomogenošću. (Diotallevi 2015: 410–411) Papa Franjo ističe: „Zdravi pluralizam, koji doista poštuje druge i vrijednosti kao takve, ne povlači za sobom privatizaciju religijâ s nastojanjem da ih se utiša ili ograniči na skrovitost savjesti svakoga pojedinca ili pak stjera iza zatvorenih ograda crkava, sinagoga ili džamija. To bi, u konačnici, bio novi oblik diskriminacije i autoritarizma. Poštivanje koje se duguje manjinama agnostikâ i nevjernikâ ne smije se svojevolumno nametati na način da se zatome uvjerenja većine vjernika ili ignorira bogatstvo različitih vjerskih tradicija. To bi dugoročno gledano više jačalo ozlojeđenost no toleranciju i mir.” (Franjo 2014: 190–191) Za socijalni nauk stvar je jasna već u prvoj hipotezi prema kojoj su Crkva i politička zajednica različite naravi i po svojem ustroju i po ciljevima koje slijede: „Obaveza poštivanja vjerske slobode političkoj zajednici nalaže da Crkvi zajamči potreban prostor za djelovanje. Crkva, s druge strane, nema područje specifične kompetencije što se tiče ustroja političke zajednice [...]” (»Iustitia et pax« 2005: 301) Unatoč tomu, uzajamna samostalnost Crkve i političke zajednice ne zahtijeva odvojenost koja bi isključivala njihovu suradnju. Obje su, iz različitih razloga, u službi osobnoga i društvenog poziva istih ljudi. Crkva i politička zajednica izražavaju se organizacijskim oblicima koji su u službi čovjeka da bi mu omogućili potpuno ostvarivanje njegovih prava koja pripadaju njegovu identitetu građanina i vjernika te ispravno ispunjavanje njegovih obveza. (»Iustitia et pax« 2005: 301–302; Höffner 2005: 243; 273–274; Benedikt XVI. 2006: 43; Weiler 1995: 44) Točka susreta vjere i političke koncepcije jest ljudska osoba, a ne doktrina ili koncepcija: „Mnoga iskustva dragovoljstva prikazuju daljnji veoma vrijedan primjer koji potiče na to da se civilno društvo shvati kao mjesto gdje je uvijek moguće ponovno slaganje javne etike usredotočene na solidarnost, konkretnu suradnju, bratski dijalog. Svi su pozvani s povjerenjem gledati na mogućnosti koje se tako očituju, te ponuditi vlastito osobno djelovanje za dobro zajednice općenito i napose za dobro najslabijih i najpotrebitijih.” (»Iustitia et pax« 2005: 298–299) Za socijalni nauk osoba je temelj i svrha: „Politička zajednica, stvarnost koja je urođena ljudima, postoji da bi postigla cilj koji se inače ne bi mogao doseći: puniji rast svakog svog člana, pozvanog da stabilno surađuju da se ostvari opće dobro, uz potporu njihove naravne okrenutosti prema istinitom i prema dobru.” (»Iustitia et pax« 2005: 276) Učiteljstvo uči da kršćanska savjest ne dopušta podupiranje političkih programa ili pojedinih zakona koji proturječe temeljnim sadržajima vjere i morala. Što kad to nije moguće? Saborski zastupnik koji se

nečemu protivi mogao bi poduprijeti prijedlozima usmjerenima na *ograničavanje štete* takvih programa i zakona te smanjiti negativne učinke na kulturnome planu i u području javnoga morala. Njegov se glas ne može tumačiti kao pristajanje uz nepravedni zakon, nego samo kao doprinos smanjenju negativne posljedice zakonskoga propisa. (»Iustitia et pax« 2005: 401–402) Zato se politički angažman katolikâ često tumači u kontekstu *laičnosti*. Takvo razlikovanje predstavlja vrijednost koju je Katolička Crkva prihvatila i priznala te je dio suvremene civilizacijske baštine. Pritom socijalni nauk jasno isključuje perspektivu laičnosti shvaćenu kao autonomnu u odnosu na moralni zakon. Iskreno tragati za istinom, promicati i dopuštenim sredstvima braniti moralne istine koji se tiču društvenoga života, kao što su pravda i sloboda drugih, pravo je i dužnost svih članova društvene i političke zajednice. Crkva ovdje ima neizravnu zadaću jer je pozvana pridonijeti čišćenju razuma i ponovnomu buđenju moralnih snaga, bez kojih se pravedne strukture ne mogu izgraditi. (Benedikt XVI. 2006: 47) Kad Učiteljstvo intervenira u pitanjima koja se tiču društvenoga i političkog života, i ne zanemaruje zahtjeve ispravnoga tumačenja laičnosti jer ne želi obnašati političku vlast ili ukinuti slobodu mišljenja katolika o vremenitim pitanjima: „Politička je zajednica uspostavljena da bi bila u službi civilnog društva iz kojega proizlazi.” (»Iustitia et pax« 2005: 296) „Politička zajednica i civilno društvo, premda su uzajamno povezani i međuovisni, nisu jednaki u hijerarhiji ciljeva. Politička je zajednica bitno u službi civilnoga društva i, u krajnjoj analizi, osoba i skupina koje ga tvore. Civilno se društvo, dakle, ne može smatrati dodatkom ili pak varijablom političke zajednice: štoviše, ono ima prednost jer u tome istom civilnom društvu opravdanje ima postojanje političke zajednice.” (»Iustitia et pax« 2005: 297) „Ono je obilježeno vlastitom sposobnošću planiranja, usmjerenog na unapređenje slobodnijega i pravednijega društvenog suživota u kojemu se udružuju različite skupine građana, pokrećući se da bi izradili i izrazili vlastita usmjerenja, da bi se suočili sa svojim temeljnim potrebama i da bi zaštitili legitimne interese.” (»Iustitia et pax« 2005: 297) Vlastita zadaća socijalnoga učenja jest poučavati i rasvjetljavati savjest vjernika koji sudjeluju u političkome životu, kako bi njihovo djelovanje uvijek bilo u službi cjelovitoga promicanja osobe i općega dobra. Socijalno učenje ne upleće se u vlast, no jamačno postavlja obvezu vjernika laika da bude moralno dosljedan u svojoj savjesti. (»Iustitia et pax« 2005: 402–403; Höffner 2005: 263) Načelo laičnosti zahtijeva poštovanje svake vjeroispovijesti od države, koja jamči slobodno obavljanje bogoštovlja, duhovnih, kulturnih i karitativnih djelatnosti vjerničkih zajednica: „Crkva se organizira oblicima koji su kadri zadovoljiti duhovne zahtjeve njezinih vjernika, dok različite političke zajednice stvaraju odnose i ustanove u službi svega onoga što ulazi u vremenito opće dobro. Samostalnost i neovisnost dviju zbilja jasno se očituju nadasve u poretku ciljeva.” (»Iustitia et pax« 2005: 301)

Katolik ne može pronaći političku stranku koja potpuno odgovara vjerskim i etičkim zahtjevima, međutim, pristajanje uz neko političko svrstavanje nikad neće biti ideološko nego uvijek kritičko, kako bi stranka i njezin politički plan bili potaknuti na ostvarivanje politika koji će biti sve usmjereniji na postizanje pravoga općeg dobra, u koje je uključena i duhovna svrha čovjeka. (»Iustitia et pax« 2005: 403–405) Pritom: „Država mora pružiti prikladni pravni okvir za slobodno obavljanje djelatnosti društvenih subjekata i biti spremna na intervenciju tada kada je potrebno poštujući načelo supsidijarnosti, kako bi prema općem dobru usmjeravala dijalektiku između slobodnih udruženja aktivnih u demokratskome društvu. Civilno je društvo sastavljeno i rascjepkano, nije lišeno dvoznačnosti i proturječja: ono je također mjesto sukoba među različitim interesima, s rizikom da jači prevlada nad nezaštićenijim.” (»Iustitia et pax« 2005: 297–298) Pristajanje uz neku stranku ili političko svrstavanje shvaća se kao odluka donesena u osobno ime, dopuštena barem u granicama stranaka i u stajalištima koja nisu nepomirljiva s vjerom i kršćanskim vrednotama. Važno je samo uvijek imati na umu kako je svako političko svrstavanje uz neku političku instituciju uvijek nedostatno. (»Iustitia et pax« 2005: 405; Höffner 2005: 264) Papa Benedikt XVI. jasno ukazuje koji je najbolji životni put za svakog vjernika, neovisno o političkome angažmanu: „Tko ostvaruje ljubav u ime Crkve, neće nikada pokušati nametnuti drugima vjeru Crkve. On je svjestan da je ljubav u svojoj čistoći i u svojoj besplatnosti najbolje svjedočanstvo Boga u kojeg vjerujemo i koji nas potiče ljubiti. Kršćanin zna kada je vrijeme za govor o Bogu i kada je bolje šutjeti o njemu i prepustiti samoj ljubavi da govori. On zna da je Bog ljubav (usp. 1 Iv 4,8) i da se njegova prisutnost osjeća upravo u trenucima u kojima ne činimo ništa drugo već ljubimo.” Dakle, javna uloga Crkve ne iscrpljuje se u karitativnim i odgojnim djelatnostima; ona svoje snage stavlja u službu promicanja čovjeka i sveopćega bratstva kad joj je omogućeno djelovati slobodno. Drugo, ako se ljudskomu napretku oduzme perspektiva vječnoga života, on u ovome svijetu ostaje zatvoren u povijest. (Benedikt XVI. 2006: 55; 2010, 17–18) Marcello Pera posljedice odvajanja ili suzbijanja religije u javnome životu svodi na laičku jednakžbu: *liberalno* = *laičko*. Ako su društvo i država laički, onda religija nije čimbenik rizika za političku stabilnost. Liberalizam je time, tvrdi Pera, izgubio vjeru u vlastite temelje i prekinuo povijesnu i konceptualnu sponu s vjerskom baštinom. Shodno tome, demokratske slobode predstavljaju vrjednote društva prvenstveno zahvaljujući materijalnim blagodatima koje su njihov produkt, a ne zbog *uvjerenja* ili *vjerovanja* na kojemu se one temelje. (Pera 2009: 21–22; 28–30) *Laička jednakžba* glasi: (1) Liberalna država je laička. *Laičko* je ovdje višeznačan izraz: *ono što nije opravdano, potvrđeno ili obrazloženo uvjerenjima* ili *ono što je opravdano na osnovu različitih ili suprotnih vjerskih uvjerenja*. U prvome smislu laički je onaj (ili ono) tko se ne obazire na vjeru, a u drugom onaj

(ili ono) što niječe ili se vjeri protivu. Po svojoj naravi liberalna država ne miješa se u slobodan izbor svojih građana, ne nameće vlastitu vjeru i ne stoji iza određene crkvene vlasti. Druga interpretacija ima negativno obilježje čiji se nedostatak vidi u pluralističkome poretku kada se građani obraćaju državi da okonča njihove svjetonazorske sporove.³⁶ Potrebno je formulaciju iz negativne pretvoriti u pozitivnu; *kako* se država treba ponašati i *treba li* uopće zauzeti ikakav stav ili donijeti odluku? (Pera 2009: 30–31) Prva derivacija laičke jednažbe glasi: (1) Liberalna država vjeru uključuje u privatnu sferu ili *Liberalna država vjeru isključuje iz javne sfere*. Ovo je za Peru formulacija koja odgovara političkome liberalizmu. Međutim, postoji teškoća razlikovanja *javnoga* i *privatnog* identiteta budući da nema autoriteta koji bi tu razliku uspostavio. Također, onaj koji tu razliku čini nalazi se u svome kulturološkom kontekstu unutar kojega je nemoguće izbrisati predpolitička (privatna) uvjerenja ili vjerovanja. Opet se vraćamo na argument prema kojem liberalizam ne može biti stavljen u okvire neutralnoga ili proceduralnog shvaćanja, već je i on sam obuhvatno učenje ili dio njega. Ukoliko vjernik javno zastupa stav o nekome etičkom problemu onda on proizlazi iz njegova egzistencijalnoga opredjeljenja te bi bilo neliberalno sprječavati ga u tome naumu. Ukoliko liberalna država odbacuje takav stav na temelju drugoga stava, jasno zastupa određeno *učenje* i nije više laička, a prepuštanje svega slobodi pojedinca nije davanje odgovora na etičku ili bioetičku dilemu, već gubitak autoriteta. (Pera 2009: 32–34) Laička država nije konceptualno ni ideološki *prazna*, nego afirmira vlastito obuhvatno učenje. Shvaćanje pojedinoga proklamiranog političkog mišljenja postaje problematično, budući da *tereti suđenja* o onome što je *religijsko*, a što *laičko* ovise o interpretativnome okviru koji je baština određenoga društva. U obranu političkoga liberalizma možemo istaknuti da optužba za privatizaciju religije ne uzima u obzir religijska dobra kao javna dobra u dva smisla: kao intelektualne resurse za konstruiranje političkih argumenata koji se *javno* koriste ili kao društveno dobro koje utječe na ravnotežu društvenih vrijednosti. (Weithman 1994: 6) Religijska baština jest intelektualni poticaj za političku argumentaciju i zato se ona u političkom liberalizmu ne nalazi izvan političke sfere te mu tako daje sadržaj i izazov za daljnji razvoj uz razložne uvjete (*proviso*). Možemo dodati kako bi Rawls u svoj prikaz implicitnih ideja mogao uvrstiti načelo solidarnosti i supsidijarnosti uvažavajući pritom na taj način kršćansku baštinu i univerzalne vrijednosti koje ona zagovara.

³⁶ Ratzinger ističe kako već u konstantinovskome razdoblju imamo dualizam vlasti: car i papa imaju odvojenu vlast i nijedan ne raspolaže potpunom vlašću. Papa Gelazije I. (492. – 496.) izrazio je svoje poimanje Zapada u svojem glasovitu pismu caru Anastaziju. U stvarima vječnoga života kršćanski carevi trebaju svećenike (*pontifices*), a ovi sa svoje strane u vremenitim stvarima podlažu se carskim naredbama. U svjetovnim stvarima svećenici moraju slijediti zakone božanski postavljenoga cara koji se pak u božanskim stvarima mora podložiti svećeniku. Time je uvedena odijeljenost i razlikovanje dviju vlasti što je bilo od najveće važnosti za kasniji razvoj Europe i što je postavilo temelje onoga što je vlastito Zapadu. (Ratzinger 2005: 15)

Pera dobro primjećuje kako liberali slijede načelo prema kojem je država *neovisna* i *neutralna* u odnosu na vjerska uvjerenja. Ako građani zahtijevaju da država zauzme stav koji bio utemeljen na vjerskim razlozima, tada se, da bi se spasilo načelo i istodobno udovoljilo zahtjevu građana, državi može naložiti da donese *politička pravila javnoga suživota* o kojima postoji najveća suglasnost ili najmanje razilaženje, a sve ostale prepusti građanima u privatnoj sferi. (Pera 2009: 31–33) Država ne mora prosuđivati koja vjera ili uvjerenje treba prevladavati, nego koji su zahtjevi vjerskih skupina spojivi s *javnim političkim načelima*. Time država u odnosu na vjeru postaje neutralna, ali ne i u odnosu na političke odluke. Pozitivno izražena jednadžba postaje: (3) Liberalna država vjeruje u laicitet. Pera definira *laicitet* kao oslobađanje ukupnog javnog prostora od svakog utjecaja u ime neke vjere ili ideologije, odnosno, pozitivno rečeno, kao izraz opredjeljenja za slobodu savjesti i jednakost. Izražavajući ovo *opredjeljenje* za temeljne vrijednote države i suživota, država se mora štititi od prigovora, glasovanja i odluka, dakle mora se smjestiti u *predpolitičku* sferu. Ovo je tipična francuska formula³⁷ koja u politici odražava francuski asimilacionizam i teorijski je svojstvena laicizmu. Pera se pita kako se *slobodno izražavanje* vjerskih uvjerenja može držati legitimnim, a njihov *utjecaj* nelegitimnim. Zar slobodno izražavanje nema narav i svrhu utjecanja na javnu raspravu i političke odluke? (Pera 2009: 35–37) Iz pozicije političkoga liberalizma važno je ponovno naglasiti kako on teži neutralnosti načela i kriteriju reciprociteta, a ne neutralnosti posljedica koju smatra neizvedivom. Ovakvoj kritici na laicističkim osnovama možemo postaviti i protupitanje: Koje je onda rješenje za ravnotežu političkih vrijednosti za politička društva zapadnoeuropske baštine? Za katolike je važno da socijalna načela ne postanu tek puke opće smjernice koje nikoga ne obvezuju: „Ne može se više tvrditi da se religija treba ograničiti na privatnu sferu i da ona postoji samo zato da pripremi duše za nebo.” (Franjo 2014: 144) Vjera nije samo svetište osobnoga života, bez utjecaja na život naroda i društva i bez brige za zdravlje građanskih institucija: „Istinska vjera – koja nikada nije lagodna i individualistička – uvijek podrazumijeva

³⁷ U vrijeme francuske revolucije razvila su se dva nova *europska* modela. U latinskim nacijama niknuo je laicistički model: država je jasno razgraničena od religioznih stvarnosti koje su dodijeljene području osobnoga. Sama država odbacuje religiozno utemeljenje i drži se utemeljena jedino na razumu i na njegovim spoznajama. Pred razumom ti su se sustavi pokazali lomljivi i lak plijen diktaturama. Oni zapravo preživljavaju zato što kao dio stare moralne svijesti nastavljaju postojati i bez prethodnih temelja te omogućuju slaganje u temeljnim moralnim pitanjima. S druge strane, germanski svijet ima model državne crkve liberalnoga protestantizma u kojima prosvijetljena kršćanska religija, bitno shvaćena kao moral, pa i s oblicima bogoštovlja koje podupire država, jamči moralno suglasje i širok religiozni temelj kojoj se pojedine nedržavne religije moraju prilagoditi. Taj model (Velika Britanija, Skandinavija, Njemačka) jamči povezanost države i društva. U Njemačkoj je propast kršćanstva pruske države stvorilo prazninu koja je kasnije poslužila kao prostor za diktaturu. Danas su državne Crkve posvuda postale žrtve propadanja: iz religioznih tijela koja proizlaze iz države ne dolazi više nikakva moralna snaga, a sama država ne može stvarati nikakvu moralnu snagu, već je naprotiv mora pretpostaviti i na njoj graditi. (Ratzinger 2005: 24–25)

duboku želju za promjenom svijeta, prenošenjem vrednota, da iza sebe ostavimo donekle bolji svijet nego što smo ga našli.” Crkva ne smije ostati na marginama borbe za društvenu pravednost. Socijalno učenje jest afirmativno i iznosi prijedloge, zalaže se za promjene i u tome smislu ne prestaje biti znakom nade koja izvire iz Krista. Dakle, Crkva poštuje autonomiju političke sfere, iako svoje poslanje ne ograničava na privatno područje. (Franjo 2014: 145–147; 2021: 190–191) Postoji temeljno ljudsko pravo koje se ne smije zaboraviti, pritom je riječ o pravu na slobodu vjeroispovijesti za sve vjernike. Ona je mogućnost skladnoga odnosa između kulture i religije, što je tema idućega poglavlja, i svjedoči o mogućnosti uređenoga i mirnog suživota, u duhu prihvaćanja različitosti i radosti zbog toga što smo braća jer smo djeca jednoga Boga. (Franjo 2021: 193)

10. Značenje kulture i autonomije za vjerski život

Može li katolik slobodno, autonomno, revidirati svoju vjeru? Koliko je važan doprinos kulture (političke kulture) za odnos katolicizma i liberalizma? U dosadašnjoj smo se argumentaciji više puta pozvali na političku baštinu i kulturu, kao i na načelo autonomije. Držimo da nam liberalni multikulturalizam, tj. *kulturni liberalizam (liberal culturalism)* Willa Kymlicke može pružiti teorijski okvir za gore navedena pitanja, iako se njegov primarni akademski interes odnosi na prakse diskriminacije i socijalne isključenosti kulturnih skupina.³⁸ (Kymlicka 2001: 40; 40b2; 2007: 61; 2008: 60; 2009: 253) Pritom je kulturna pripadnost pitanje samoidentifikacije pojedinaca koji slobodno preispituju ili odbacuju svoje naslijeđene ili prethodne usvojene identitete prema *kulturnom liberalizmu (liberal culturalism)*. Liberalnodemokratski poredak ne promiče samo uobičajeni skup građanskih i političkih prava, već i svojevrsnu prilagodbu kulturnim identitetima i potrebama. Kulturni liberalizam politička je pozicija koju treba usavršavati, a ne propitivati njezinu prihvatljivost.³⁹ On je, prema Kymlicki, *ex ante* prevladao. Tako Kymlicka nastoji povezati moralne argumente utemeljene na kulturi s temeljnim načelima liberalno-demokratskoga ustavnog poretka. (Kymlicka 2001: 17; 42; 46–47; 2008: 60) Kulturna prava imaju tri temeljna obilježja: (1) nadilaze poznati skup građanskih prava u liberalnim demokracijama; (2) usvajaju se s namjerom uvažavanja i prilagodbe identiteta i potreba manjinskih kulturnih skupina i (3) zahtijevaju društvenu pravednost. (Kymlicka 2001: 17b; 1) Iako su Kymlickine sociološke usporedbe različitih

³⁸ Dva paralelna intelektualna i politička pokreta povijesno gledano imala su takvu namjeru. Jedan je *politika pomirenja* kojom su južnoafrički političari početkom 1990-ih godina učinili *pomirenje* svojim središnjim ciljem tranzicije iz aparthejda prema demokraciji (Južnoafrička Republika). Drugi pokret jest *politika različitosti* unutar zapadnih demokracija koja za cilj ima razvoj novih i pluralističkih oblika demokratskoga građanstva. (Kymlicka; Bashir 2008: 1–3) Kymlicka tvrdi kako problem demokratske inkluzije nije samo prepoznavanje i prilagodba kulturnih vrijednosti ili vjerskih praksi. Problem je što su te različitosti postojale u etničkim i rasnim hijerarhijama, a što je za posljedicu imalo dugotrajne oblike predrasuda i stigmatizacije. Politika različitosti zapravo je oblik priznavanja i ispravljanja povijesnih nepravdi. (Kymlicka; Bashir 2008: 4–5) Nemojmo zaboraviti kako bismo za političku povijesnu dimenziju mogli iznijeti i mnoštvo afirmativnih stavova koje baštinimo; već smo naveli kako pravila djelovanja svoju obvezatnost mogu imati zahvaljujući tome što su u jednoj zajednici postala samorazumljiva u obliku habitualiziranih načina ponašanja. (Held 2000: 52) Držimo kako na takvom afirmativnom stavu dobrim dijelom počiva i moderni liberalizam.

³⁹ *Multikulturalizam* Kymlicka koristi kao krovni pojam za širok spektar politika dizajniranih za osiguranje neke vrste prepoznatljivosti, potpore ili prilagodbe za nedominantne kulturne skupine. (Kymlicka 2007: 17–21) Multikulturalna država zahtijeva različiti odnos prema Afroamerikancima u SAD-u, u odnosu na Maore na Novom Zelandu, zadržavajući pritom ista politička načela. Ona odbacuje sve politike *izgradnje nacije* koje asimiliraju ili isključuju pripadnike nedominantnih skupina i prihvaća da pojedinci pristupaju državnim institucijama i djeluju kao punopravni i jednaki građani u političkome životu bez negacije svojega identiteta. (Kymlicka 2007: 65–66; 2008: 56–57) Unatoč tome, Kymlicka nikada izravno ne daje jedinstvenu odredbu multikulturalizma. (Žigmanov 2004: 157b; 2)

kulturnih skupina (nacionalne manjine⁴⁰, migranti i domorodački narodi), na koja se kulturna prava odnose, primarno usmjerena na pitanja multikulturalizma, nas zanima prvi razvojni korak njegova multikulturalizma, a to je odnos kulture i političkih načela liberalno-demokratskog poretka. Kritičari multikulturalizma tvrde kako pravednost zahtijeva kulturnu *neutralnost* državnih institucija, a dodjela prava na temelju pripadnosti određenoj kulturnoj skupini je moralno nejasna i diskriminirajuća. Kymlicka tvrdi da je multikulturalizam uspješno preoblikovao uvjete ove javne rasprave: (a) *Pravednost* se ne može definirati pravilima (institucijama) *slijepim* na razlike jer tako stvaramo štetu za određene skupine, nego zahtjeve pravednosti za zajedničkim ili različitim pravilima treba procijeniti ovisno o konkretnome kontekstu. (b) Nadalje, nije pitanje trebamo li usvojiti multikulturalizam, već *kakav* on treba biti. Kymlicka je pritom svjestan raskoraka između razvijanja *liberalne* teorije kulturnih prava i posljedičnoga *nametanja* tih istih vrijednosti drugima. Ne postoji jedinstveno moralno opravdanje pa se npr. njegovo važno načelo *moralne autonomije* oslanja na vrijednosti koje čine dio nasljeđa jedne kulturne tradicije. (Kymlicka 2001: 32–33; 35; 47; 64; 66) Već se u svojoj doktorskoj disertaciji suprotstavio, kako tvrdi, Rawlsovu *neutralnomu* i *anti-perfekcionističkom* liberalnomu egalitarizmu. Ondje nastoji zaštititi kulturne uvjete *individualne autonomije* kao legitimnoga političkog cilja, jer argumenti koji se temelje na kulturi nisu nužno neliberalni: (a) Liberalizam ne počiva na *atomizmu* već sadrži stajališta o kulturi; (b) Liberalna *neutralnost* ne isključuje brigu za očuvanje kulturnoga konteksta i (c) liberalna i egalitarna obrana kulturnih prava uvjerljivija je od komunitarnoga predznaka.⁴¹ (Kymlicka 2004: 168–169; 2016: 60–61; 68–69; 72; 75–76) U obrani svojega shvaćanja liberalizma Kymlicka, što podsjeća na Rawlsovu podjelu domena, razlikuje dva aspekta zajednice. *Političku zajednicu* unutar koje građani ostvaruju svoja prava i izvršavaju svoje dužnosti i *kulturnu zajednicu* unutar koje pojedinci dijele kulturu, jezik i povijest. U potonjoj pojedinci revidiraju i oblikuju svoje ciljeve i ambicije. Kulturna pripadnost pruža *kontekst* unutar kojega pojedinci donose životne izbore. Stoga, liberalne vrijednosti zahtijevaju slobodu izbora, ali i kulturni kontekst unutar kojeg možemo birati pa je zato kultura legitimna briga

⁴⁰ Za Kymlicku *nacija* znači povijesnu i institucionalno dovršenu zajednicu, koja zauzima određeni teritorij i dijeli jezik i kulturu. U sociološkome smislu ona je u uskoj vezi s idejom *naroda* ili *kulture*. Zato zemlju koja obuhvaća više nacija zovemo *multinacionalnom* državom, dok manje kulture čine *nacionalne manjine*, koje su skupine definirane kulturom. (Kymlicka 2001: 20b6; 21; 2003: 20–23; 30; 37)

⁴¹ Do 1989. godine postojalo je jednoglasno slaganje u filozofskoj literaturi kako obrana kulturnih prava zahtijeva integraciju liberalizma unutar komunitarističke političke teorije. Liberalizam se kritiziralo te kulturna prava branilo od njegova individualizma. (Kymlicka 2001: 19; 2016: 69–70) Kymlicka u svojoj disertaciji navodi kako nijedan komunitarist (npr. McIntyre) nije ponudio uvjerljivu osnovu za obranu kulturnih prava. Zato je temeljni cilj disertacije bio zaštititi liberalizam od komunitarnih tvrdnji o *ravnodušnosti* prema kulturnim uvjetima individualne slobode. (Kymlicka 2016: 69–70; Baccarini 2004: 217)

liberala. (Kymlicka 2004, 139–140; 142; 166; 170; 175; König 2001: 49) Načelo autonomije ovisi o kulturnome kontekstu na temelju dviju pretpostavki: (1) Pojedinci imaju *interes* za autonomiju pri upoznavanju vlastite ili tuđe kulture. (2) Pojedinci imaju *interes* za zaštitu svoje kulture od vanjskih ugroza, ali i interes za njezino moguće odbacivanje. Kasnije Kymlicka uviđa kako interes za *autonomijom* u kulturnome kontekstu pruža nepotpun okvir te razvija sustavniju teoriju odnosa države i kulturnih skupina. (Kymlicka 2016: 69–71; 75–76) Uvažavanje ljudi kao *građana* političke zajednice i kao *pripadnika* kulturne skupine na prvi pogled djeluje neuskladivo. Međutim, u uvjetima kulturne raznolikosti građanska prava štite kulturu. Ljude tretiramo jednako radi njihove kulturne pripadnosti što je i najviše rangirano *društveno dobro* koje branimo. (Kymlicka 2003: 295; 2004: 154; 232–233) Ako je kulturna pripadnost važna za naš interes vođenja *dobrog* života, onda poštivanje te pripadnosti čini dio jednakoga uvažavanja interesa svakoga pojedinca, a to čini politički moral suvremenoga liberalizma. Zato su preduvjeti *dobroga* života: (1) Život u skladu s našim uvjerenjem o životnim vrijednostima za što su važni resursi i slobode koje nam pruža liberalna skrb za osobne i građanske slobode. Otuda proizlazi liberalna zaokupljenost *privatnošću* pojedinaca. (Kymlicka 2003: 120–121; 2004: 21; 27; 168–169) (2) Drugi preduvjet je preispitivanje tih uvjerenja u svjetlu novih kulturnih iskustava, informacija i argumenata. Otuda proizlazi liberalna zaokupljenost obrazovanjem, slobodom izražavanja i udruživanja, koja omogućuju prosudbu o vrijednostima te upoznavanje drugih kultura. Dakle, u liberalizmu *sloboda* nije svodiva na slobodu slijeđenja vlastite koncepcije, već uključuje njezino oblikovanje i revidiranje. Primjerice, vjernicima je u liberalnome društvu dopušteno ispovijedati vjeru; nastojati pridobiti nove članove (prozelitizam); propitivati učenje Crkve (hereza) pa i obraćenje na drugu vjeru ili na ateizam (apostazija). Liberalno društvo pruža pristup drugim kulturama (sloboda izražavanja); zahtijeva od djece upoznavanje drugih kultura (obrazovanje) i omogućuje radikalnu reviziju vlastitih životnih ciljeva (apostazija). Ono ne prisiljava na revidiranje naših uvjerenja, već ga čini istinskom mogućnošću. (Kymlicka 2003: 120–121; 2004: 21) Kulturne skupine traže prava inzistirajući na javnome (političkom) uvažavanju njihova identiteta, jezika i prakse držeći to sukladnim s osnovnim liberalno-demokratskim načelima slobode i jednakosti. (Kymlicka 2001: 21) Takav interes za kulturu i identitet koji je sukladan liberalizmu nazivamo *liberalno-kulturnim stajalištem*. Njegov je zadatak razlikovanje *loših* kulturnih prava, koja *ograničavaju* individualna prava, od *dobrih*, koja ih nadopunjavaju. Međutim, kako obraniti kulturna prava uz uvjet da moralna ontologija liberalizma priznaje samo *pojedince*? Temeljna obveza demokracije prema načelima slobode i jednakosti ostvarivala se ustavnim pravima i slobodama, neovisno o kulturnoj pripadnosti. (Kymlicka

2001: 21–22; 71; 2003: 41; 52; 2004: 9; 17; 163; 215) Kulturna je pripadnost neizravno zaštićena ustavnim poretkom. Ako su *temeljna*⁴² prava zajamčena, što je dovoljno za legitimne oblike raznolikosti, nema potrebe za kulturnim pravima. Međutim, potrebna je *nadopuna* kulturnim pravima jer kultura pruža *smisleni kontekst* izbora za pojedinca, budući da je za većinu pojedinaca *relevantna* njihova nacionalna, odnosno kulturna zajednica. Kultura jest temeljna analitička jedinica liberalne teorije koja pridonosi autonomiji pojedinaca. (Kymlicka 2001: 71–72; 72b4; 83–84; 215–216; 2003: 136–139; 215) Ovdje valja uvesti i jednu važnu ideju koja dodatno problematizira cijeli projekt multikulturalizma, naime, *pitivanja religije* koje Kymlicka sustavno zanemaruje. David Hollenbach napominje kako se Rawls zalaže zapravo za tripartitnu distinkciju između javnoga (političkog), nejavnoga i privatnog. Rasprava o odnosu između religijskih uvjerenja i političkih vrijednosti ne zauzima mjesto u privatnome području, nego u *nejavnoj* sferi kulture. Prema Hollenbachu kultura je izvorno pripadala javnoj domeni. (Hollenbach 1994: 44) Razlikovanje politike i kulture omogućuje trajnu međusobnu povezanost i međusobni utjecaj između te dvije sfere. Za socijalni nauk kultura može biti od pomoći pri postizanju političke stabilnosti: „Ono što u prvome redu obilježava neki narod dijeljenje je života i vrednota, što je izvor zajedništva na duhovnoj i moralnoj razini.” (»Iustitia et pax« 2005: 277) Zašto je načelo autonomije toliko važno, ukoliko ono implicira propitivanje upravo naše kulturne pripadnosti, a još više našega vjerskog identiteta koji može biti njezin ključan dio? Vrijednost slobode izbora *per se* podrazumijevala bi da je vrijednost koju nastojim steći *sloboda*, a ne vrijednost sadržana u našoj aktivnosti. Tako je liberalna obrana slobode izbora usklađena s vrijednošću naših života. (Kymlicka 2003: 112; 133; 135; 136–139; 2004: 56–57; 58; 2016: 72) U 20. stoljeću ideal je jednakosti tvorio politički moral zajednice, a njegov je logički zaključak zakonodavstvo koje ne uvažava kulturnu pripadnost, a u kulturno raznolikoj državi teži stvaranju jedinstvene kulture za cjelokupnu političku zajednicu. To nije u skladu s našom intuicijom o značaju kulturne pripadnosti. Stoga je potrebno prijeći od moralne jednakosti osoba na jednakost građana jer građanstvo može uključivati kulturu. (Kymlicka 2003: 181; 2004: 145; 154–155) Prema kritičarima multikulturalizma država prema kulturnim identitetima svojih građana mora biti neutralna i indiferentna prema njihovoj reprodukciji na isti način kao prema religiji. One, poput vjerskih skupina, trebaju biti zaštićene od

⁴² Kymlicka na pameti ima *Opću deklaraciju o pravima čovjeka* – dokument UN-a koji predstavlja pravno obvezujući minimum prava i sloboda i pravnih instrumenata u međunarodnome pravu. Prihvaćena je Rezolucijom 217A (III) Opće skupštine UN-a 10. prosinca 1948. u Parizu. (Krlježa 2024) Ideja manjinskih (kulturnih) prava bila je diskreditirana nakon Drugoga svjetskog rata kao nepotrebna i destabilizirajuća te je na međunarodnoj razini nestala iz vokabulara. Primjerice, upućivanje na manjinska (kulturna) prava u *Općoj deklaraciji o ljudskim pravima* ne postoji. (Kymlicka 2007: 29–30)

diskriminacije, no njihovo održavanje i reprodukcija trebali bi biti prepušteni slobodnim i privatnim izborima pojedinaca, bez državne pomoći ili ometanja. Za Kymlicku *religijski model* nije primjenjiv u odnosu između kulturnih skupina i liberalno-demokratskoga poretka. Nije važno pružaju li kulturne manjine uvjerljive razloge za napuštanje norme etno-kulturološke neutralnosti, već je pitanje zašto one ne bi imale jednako pravo sudjelovati u procesu izgradnje nacije kao većina? (Kymlicka 2001: 21; 23–24; 26; 29; 41–42; 50; 50b2) Isti teret dokazivanja može biti i na onima koji religiji ne dopuštaju *oblik* političkoga djelovanja. Kršćanska kultura postoji kao dio kulturnoga identiteta i to je nepobitna činjenica, poput činjenice postojanja domorodačkih naroda ili iseljenika. Kasnije Kymlicka uvodi pojam *socijetalne kulture* (*societal culture*). Ona je teritorijalno koncentrirana, utemeljena na zajedničkom jeziku i usko vezana uz moderni proces širenja zajedničke kulture u nekome društvu kroz zajedničke ekonomske, političke i obrazovne institucije. Razlog njezina širenja jest potreba za visokom razinom solidarnosti u suvremenim demokratskim državama, koja zahtijeva snažan građanski osjećaj zajedničkoga identiteta i pripadnosti. Socijetalne kulture u liberalno-demokratskim državama neizbježno su pluralističke i sadrže kršćane, muslimane, ateiste i dr. Ta je raznolikost uravnotežena i ograničena jezičnom i institucionalnom kohezijom koja je rezultat namjernih državnih politika (javno obrazovanje). Pojam socijetalne kulture stoji u suprotnosti s etnografskim poimanjem kulture (narodni običaji, rituali i prakse). Pobuda za stvaranje i održavanje socijetalne kulture svojstvena je *nacijama* ili *narodima* i predstavlja jedno od *primarnih društvenih dobara*. (Kymlicka 2001: 25; 25b; 18; 53; 2003: 118; 113–114; 307b; 4; 309b; 11) Liberalizam počiva na vrijednosti individualne autonomije, a socijetalna kultura je omogućava jer ljudskomu djelovanju pridodaje kulturno, odnosno smisleno značenje. Ne treba žaliti radi činjenice da vladine odluke o jeziku ili državnim simbolima imaju za posljedicu uvažavanje i podupiranje identiteta (službeni jezik) kulturnih skupina, npr. vjerskoga identiteta. Sve dok postojeće politike podupiru jezik, kulturu i identitet dominantnih kulturnih skupina, postoji i argument jednakosti koji će zahtijevati provođenje politika za ostale. (Kymlicka 2001: 53–54; 2003: 122; 162; 167–168) Postoje dvije vrste kulturnih prava koja kulturne skupine mogu tražiti unutar pojedine socijetalne kulture. Skupine ponekad nameću *unutarnja ograničenja* građanskih i političkih sloboda svojim pripadnicima u ime kulturne tradicije ili vjerske ortodoksije. Vjerska zajednica može ustrajati na praksi odlazaka u crkvu, ali ne može upotrijebiti državnu vlast da bi ograničila njihovu slobodu u tom pogledu. Svako nepoštivanje njihovih prava uvođenjem unutarnjih ograničenja jest nelegitimno. Nema mjesta zaštititi vjerskoga karaktera neke kulturne skupine putem ograničavanja temeljnih građanskih sloboda njezinih pripadnika. (Kymlicka 2001: 22–23; 2003: 55; 62; 66; 291b; 1; 292; 294b; 11; 295)

Kulturni liberalizam može skupinama priznati pravo na *vanjske zaštite* od širega društva kako bi smanjio ranjivost skupine pred većinskom ekonomskom ili političkom moći. *Vanjske zaštite* sukladne su liberalnim načelima, a postaju nelegitimne ako omogućе ekonomsku ili političku dominaciju jedne skupine nad drugom. One uređuju odnose između kulturnih skupina i štite njihovo postojanje i identitet ograničavajući utjecaj vanjskih ekonomskih i političkih odluka širega društva. Liberalna demokracija ulaže napore da politika multikulturalizma bude stvar prihvatanja vanjskih zaštita, a ne, osim izvanredno, unutrašnjih ograničenja. Sustav kulturnih prava koji poštuje ta dva načela sukladan je s temeljnim liberalnim vrijednostima. Konačno, izvanjska zaštita omogućuje naše preferencije o dobrome životu pri čemu nas ne sprječavaju odluke drugih ljudi. Vrsta *utjecaja* koja se pritom nastoji spriječiti i priroda *ograničenja* različiti su od *unutrašnjih ograničenja*. Iako razlika između unutrašnjih ograničenja i izvanjske zaštite nije uvijek jasna, možemo zaključiti kako su kulturna prava sukladna kulturnome liberalizmu kad: (a) štite prava pojedinaca unutar skupine, i (b) promiču odnos jednakosti (nedominacije) između manjinske i većinske kulture. (Kymlicka 2001: 22–23; 2003: 55; 64; 219; 220–221; 294b; 11; 295) Sad možemo navesti sve premise koje Kymlickovo shvaćanje autonomije i kulture implicira: (1) Autonomija je sposobnost racionalnoga rasuđivanja o dobromu životu i njegova propitivanja; (2) Autonomija jest temeljno određenje slobode pojedinca; (3) Autonomija uzima u obzir povijesnu dimenziju politike i oslanja se na tradiciju; (4) Kultura omogućuje osobnu autonomiju i slobodan odabir pružajući kontekst izbora; (5) Interes pojedinca za autonomiju jedno je od temeljnih društvenih dobara; (6) Načelo autonomije zahtijeva kulturna prava koja nadilaze skup građanskih i političkih prava, uvažavaju identitete i potrebe manjinskih skupina i zahtijevaju društvenu pravednost; (7) U državi postoji kulturna i politička zajednica; (8) Kultura predstavlja temeljni kontekst ostvarivanja autonomije u liberalnoj teoriji; (9) Vrijednost nije sadržana u samoj slobodi izbora, nego u načinima života koje slobodno bираmo; (10) Primjena načela neutralnosti na religiju predstavlja ortodoksno liberalno stajalište; (11) Liberalna neutralnost ne isključuje brigu za očuvanje kulturnoga konteksta i identiteta; (12) Socijetalna kultura jest odgovor na potrebu za solidarnošću i kriterij za kulturne zahtjeve; (13) Socijetalna kultura pruža kontekst izbora; (14) Unutar socijetalne kulture skupine mogu tražiti pravo na vanjske zaštite, ali ne i na unutarnja ograničenja.

10.1. *Prvotna zajednica*

Zašto *želje* kulturnih skupina ne bi ovisile isključivo o njihovim vlastitim sposobnostima, a ne o državnome uvažavanju? (Baccarini 2008: 155–157; 164) Kymlicka na pojedinim mjestima izražava sumnju u mogućnost pomirenja političkoga uvažavanja kulturne

pripadnosti i zadržavanja temeljnih liberalnih postavki. (Kymlicka 2013: 101–102) Kymlickino načelo osobne autonomije uzima u obzir povijesnu dimenziju i tradiciju (3). Štoviše, kultura, a ne pojedinac, postaje temeljni kontekst liberalne teorije (8) i predstavlja preduvjet svakog djelovanja pojedinca (4). Vrijednost je za liberalnu teoriju sadržana u načinu života, a ne u slobodnim izborima (9). Kymlickove premise pretpostavljaju postojanje *prvotne*, odnosno izvorne, zajednice koju zapravo ne smijemo mijenjati niti propitivati jer time ugrožavamo autonomiju. Negiranjem autonomije kao temeljnoga određenja pojedinca (2) i socijetalne kulture (13) mi pojedince ostavljamo na normativno praznome prostoru. (Baccarini 2008: 170) Premisa (2) izravno negira kontekst izbora u premisama (4) i (13), što Kymlickovu teoriju dovodi u unutarnju proturječnost. Nadalje, ako je interes za autonomiju naše najviše društveno dobro, onda tendencije koje iz te teze proizlaze ozbiljno ugrožavaju premisu (12) koja kroz kulturu želi ostvariti solidarnost u društvu. Koncept socijetalne kulture pritom ističe ono što razdvaja pripadnike kulturnih skupina, dok istodobno Kymlicka solidarnost smatra važnim političkim resursom. (Baccarini 2008: 175–176) U ovome slučaju i sam Kymlicka navodi dilemu napretka svoje teorije. (Kymlicka 2015: 2–3; 5–6; 6) On se pita sljedeće: Ako je multikulturalna nacionalnost preduvjet inkluzivne solidarnosti, što su preduvjeti multikulturalne nacionalnosti? (Kymlicka, 2015, 12–13) To je izrazito problematično za Kymlickinu načelo jer premisom (4) uvelike dovodi u pitanje vlastito liberalno (neutralno) polazište, čime zapravo negira vlastiti liberalni (neutralni) stav (8) i (9). (Baccarini 2008: 166) Kulturni liberalizam stavlja previše tereta na liberalnu teoriju. Rješenje bi moglo biti u pozivanju na drugo *dobro*, primjerice, *samopoštovanje*. Time osobni interes za autonomiju ne bi više predstavljao najviše rangirano društveno dobro (5). Iako bi samopoštovanje bilo razlogom za očuvanje kulturne pripadnosti i njezine vrijednosti, kultura time ne bi više bila temeljna jedinica liberalne teorije. (Baccarini 2008: 169; 2010: 296 i dalje) Autonomija, kako je Kymlicka shvaća, u potpunosti je destruktivna za njegov kulturni liberalizam i samu socijetalnu kulturu. Uvažavanje na temelju kulturne pripadnosti nije uvijek prioritetno u odnosu na druge oblike pripadnosti. (Baccarini 2010: 304; König 2001: 55 i dalje) Ako vjernici, zbog Kymlickina shvaćanja ortodoksnoga liberalnog stajališta, ne uživaju poštovanje, njihove su društvene osnove samopoštovanja ugrožene.

10.2. Kršćanski korijeni

Kymlicka religiju prvenstveno spominje u vidu svoje kritike shvaćanja liberalnoga uređenja, koje ocjenjuje ortodoksnim i neutralnim prema religiji (10). Kršćanstvo je ostavilo snažan kulturni i intelektualni pečat na europsku povijest. Kako Ratzinger ističe, spomen

kršćanskih korijena Europe vrijeđa osjećaje mnogih nekršćana, iako je riječ o povijesnoj činjenici koju nitko ne može ozbiljno nijekati. Pozivanje na tu činjenicu naznačuje izvore moralnih usmjerenja te čimbenik kulturnoga identiteta. (Ratzinger 2008: 22; 22–25) Zašto u Kymlickovu poimanju autonomije i kulture religija nema gotovo nikakvu ulogu? Postoji li nešto što bismo mogli nazvati katoličkim identitetom, koji čini sastavni dio morala i uvjerenja ljudi koji žive u liberalnim demokracijama? Temeljna vrednota slobode vjeroispovijesti uključuje neutralnost države i slobodu izražavanja vlastitoga mišljenja. Kršćani se ne žele odreći te slobode nauštrb autonomije ili kulture. (Ratzinger 2008: 26–27) Ratzinger je u kritici liberalne neutralnosti na istome tragu kao i Kymlicka kada tvrdi da dio tzv. *prosvjetiteljske kulture* pretendira na univerzalnost i poima samu sebe bez potrebe za dopunom drugim kulturnim čimbenicima. (Ratzinger 2008: 27) Dakle, u ovoj točki Ratzinger podržava premise o kulturnome kontekstu izbora (4) i kulturi kao temeljnoj društvenoj jedinici (8). On dalje zaključuje kako prema *laicističkoj* kulturi Europe, samo norme i sadržaji prosvjetiteljske kulture mogu određivati europski kontekst te svaka država koja usvoji te kriterije može pripadati Europi. U konačnici nije važno na koji će se splet korijena nakalemiti ta kultura slobode i demokracije. Taj novi identitet koji isključivo određuje prosvjetiteljska kultura, podrazumijeva da Bog nema nikakve veze s javnim životom i temeljima države. (Ratzinger 2008: 27) Je li prosvjetiteljsko-laicistička kultura doista kultura razuma zajedničkoga svim ljudima, kultura koja bi bila dostupna posvuda, bez obzira na povijesno i kulturalno raznovrstan *humus*? (Ratzinger 2008: 29) Kymlicka nam ne može pomoći u odgovoru na pitanje jer njegov kulturni liberalizam i ne doživljava religiju kao bitan čimbenik toga *humusa*. Njegova temeljna premisa samo konstatira kako liberalna neutralnost ne isključuje brigu za očuvanje kulturnoga konteksta i identiteta (11). Očito isključuje brigu za religiju te za kulture u kojima religija čini sastavni dio identiteta. On potkopava vlastitu teoriju mogućnošću propitivanja kulture (1), dok istodobno traži kulturna prava koja nadilaze skup građanskih i političkih prava (6). Nadalje, premisom (1) potkopava i važnost premise (12) te solidarnosti koju ona promiče. Konačno, ako liberalna neutralnost ne isključuje brigu za očuvanje kulturnoga konteksta i identiteta (11), onda je važan kulturni *humus* na koji Ratzinger upozorava. Nedostatno utemeljen Kymlickin pojam *kulture* ne može odgovoriti na taj izazov. I prosvjetiteljska filozofija i kultura koja joj pripada nepotpune su jer odsijecaju vlastite povijesne korijene lišavajući se svoje izvorne snage. (Ratzinger 2008a: 33) Rašireno je uvjerenje kako je u društvenome životu nužan minimum moralnih vrijednota koje su priznate i zajamčene, no kad je riječ o njihovom određivanju putem konsenzusa koji one moraju dobiti na društvenoj razini njihova je utemeljenost sve slabija. Jedina vrijednota koja se čini neupitnom je pravo na individualnu slobodu i na izražavanje bez

nametanja drugome. Ustavne povelje zapadnih zemalja, plod složena procesa kulturnoga sazrijevanja i stoljetnih borbi, utemeljene su na ideji pravednoga poretka, na svijesti o temeljnoj jednakosti svih u zajedničkoj ljudskosti. (Ratzinger 2008: 49–50) Zapravo su dio implicitnih demokratskih ideja. Deklaracija iz 1948. izriče svijest kako ljudska prava (među kojima je temeljno pravo na život) pripadaju čovjeku *po naravi*, a država ih *priznaje*, ali ih ne dodjeljuje, kako ona pripadaju *svim* ljudima ukoliko su ljudi. Odatle je razumljivo kako država koja bi sebi prisvojila prerogativu određivanja tko jest ili tko nije pravni subjekt te bi time jednima priznala pravo na povredu temeljnoga prava drugih na život, proturječi demokratskom idealu na koji se i dalje poziva te potkopava same temelje na kojima počiva. Kršćani mogu danas s poniznošću i ponosom preuzeti vršenje zadaće naviještanja čovjekova dostojanstva i dužnosti poštivanja života koje iz toga slijedi. (Ratzinger 2008: 51; 57–58) Zato je šteta što Kymlicka nije prepoznao i priznao katolički doprinos svojoj tezi o kulturi kao temeljnoj jedinici liberalne teorije (8). Kymlickova teorija pati od teško uskladvoga kulturnog podstreka s liberalnim okvirima. Možemo zaključiti kako je katolički socijalni nauk dio kulturne baštine te zaslužuje jasno mjesto u poimanju kulture u liberalnoj demokraciji. Njegova načela solidarnosti i supsidijarnosti mogu tvoriti i javno političku kulturu iz koje Rawls crpi implicitne ideje demokratske tradicije. Kymlickinom bi načelu zasigurno pomoglo da je ponovno prizvao, već ranije postavljenu, ali kasnije zanemarenu premisu (7), koju je formulirao još u svojoj doktorskoj disertaciji; premisu prema kojoj u državi postoji *kulturna* i *politička* zajednica. Svakako bi ta uporišna točka pružila jasniji teorijski okvir za daljnji razvoj argumentacije. Kymlicka i sam priznaje svoj paradoks, prema kojem multikulturalizam može uspjeti samo ako postoji konsenzus o ljudskim pravima, koji pojedincu pruža zaštitu od spornih institucija neke kulturne manjine unutar demokratske države. Međutim, ako je taj preduvjet ispunjen, tada su problemi mogućega nasilja već riješeni pa multikulturalizam nije potreban. (Kymlicka 2010: 102–103; 103; 106–107; 109) Na taj paradoks upućuje i premissa (14) prema kojoj socijetalne kulturne skupine mogu tražiti pravo na izvanjsku zaštitu, ali ne i pravo na unutrašnja ograničenja. Time smo još jedan korak bliže liberalizmu kako ga Rawls shvaća. Za vjerske manjine Kymlicka navodi mit sekularizma koji nas čini slijepima za vjerske zahtjeve imigranata koje ne tretiramo s istim poštovanjem i pažnjom kao zahtjeve etabliranih vjerskih grupa. Za njega inherentna logika liberalne demokracije ne sugerira da postoji samo jedan legitimni način za upravljanje vjerskom raznolikošću, već su razni oblici institucionalnoga pluralizma u skladu s liberalno-demokratskim vrijednostima. (Kymlicka 2009a: 323–324; 326–327; 331) Kymlicka ovdje ne objašnjava zašto ne bi uvažili jednako katoličke vrijednosti kao i one manjinske kulture u zapadnoj demokraciji? Svaka nemogućnost očuvanja kulturnoga identiteta podriva osjećaj

samopoštovanja. Multikulturalizam bi trebao uvažiti i vjersku dimenziju kulturnog identiteta, a ne odvojiti religiju od kulture, kao što to Kymlicka čini. To je vidljivo već na primjeru unutrašnjih ograničenja, kada vjerska zajednica narušava, primjerice, slobodu vjeroispovijesti. Kymlicka daje prednost kulturi, čime religija ostaje podređena kulturnome identitetu. (Newman 2003: 1–2; 12–13; 5–6) Dakle, premisa (9), kako vrijednost nije sadržana u aktivnosti (sloboda izbora) nego našim načinima života, u kontekstu religije nalazi se na nesigurnome tlu. Leži li u pozadini kulturnoga liberalizma antireligijska tendencija? Ona bi mogla dovesti u pitanje i načelo autonomije za nekoga kome je vjerski identitet njegov egzistencijalni stav (4). Što ako pripadnici religijske skupine vide javno obrazovanje kao ugrozu? Prema Kymlicki njihove bi stavove valjalo uključiti u državne politike, jer predstavljaju kulturno-religijsko stajalište? A što ako takvo stajalište religijske skupine podrazumijeva *unutrašnja ograničenja*? To bi značilo negativno ocijeniti takva uvjerenja. Međutim, time se više ne iskazuje jednako poštovanje prema nečijoj vjeroispovijesti i negiranje premise (8) o kulturi kao temeljnoj jedinici liberalne teorije. (Newman 2003: 7; 10) Reperkusije postoje i za ostale teze. Uzmemo li premisu (3), prema kojoj načelo autonomije uključuje povijesnu dimenziju, oslanjanje na tradiciju i ispravljanje povijesnih nepravdi, teško je ne uočiti zanemarivanje načela vjerske tolerancije. Ona je dio liberalne tradicije koja je proizašla iz vjerskih sukoba te svaki pristup koji zanemaruje to povijesno iskustvo vrlo teško može biti u skladu s temeljnim načelima liberalizma. (Newman 2003: 12; 14)

10.3. Politička koncepcija osobe i Kymlickovo načelo autonomije

Rekli smo kako je *temeljna ideja osobe* (*the fundamental idea of the person*), odnosno politička koncepcija osobe (*political conception of the person*) prvenstveno prilagođena ulozi demokratskoga građanina, a ne osobi unutar pojedine udruge ili zajednice. (Rawls 2000: 16b; 20; 18; 2001a: 19) Politička koncepcija osobe poimanje je građana u javnoj političkoj kulturi demokratskoga društva u temeljnim tekstovima. Pritom njezin prikaz ne zahtijeva niti isključuje metafizičku doktrinu o naravi osobe. Na politički identitet građana ne utječu ni promjene njihove *koncepcije dobra*, primjerice, vjersko obraćenje. Opis građanske slobode je opis načina na koji oni sebe shvaćaju u demokraciji; sposobnost preuzimanja odgovornosti za vlastite ciljeve; sposobnost prilagodbe vlastitih ciljeva. (Rawls 2000: 26b31; 26–27; 29–30; 2001a: 19) Rekli smo kako na metapolitičkoj razini postoji *neinstitucionalni* (*noninstitutional or moral identity*) ili *nepravni identitet* (*nonlegal identity or moral*) građana te da dva aspekta svojega moralnog identiteta građani moraju uskladiti. Konačno, građani dijele *ideju demokratskog i političkog društva* (*idea of a democratic political society*) od drugih udruga i organizacija (*idea*

of community). (Rawls 2000: 27; 29; 2001a: 20–21; 22–23) Kad bi javni um sadržavao načelo autonomije, ono bi bilo politička vrijednost koju čini pravna neovisnost i građanski jednak udio u izvršavanju političke moći. *Moralno* shvaćanje autonomije koje pak zastupa Kymlicka u tezama (1), (2) i (3) i (6) autonomiju shvaća kao temeljno određenje slobode pojedinca. Za Rawlsa bi predstavljalo način života obilježen kritičkim propitivanjem naših najdubljih ciljeva i ideala. Tako shvaćena moralna vrijednost autonomije ne može zadovoljiti ograničenje recipročnosti jer bi je mnogi građani odbacili. I sam Kymlicka tvrdi kako bi za Rawlsa takvo shvaćanje autonomije bilo *sektaško*, budući da se svi ne možemo usuglasiti oko njegove važnosti. (Rawls 2000: 9; 2001b: 586; 2004: 152; 167; Kymlicka 2001: 21; 2003: 228–230; 2010a: 257–258; Vujčić 2015: 71) Zašto bi onda načelo autonomije bilo temeljno određenje slobode pojedinca (2), ako možemo razlikovati političku od osobne domene? Osobnu slobodu možemo odrediti i kao moralnu sposobnost oblikovanja, revidiranja i racionalnoga slijeđenja koncepcije dobra. (Rawls 2000: 26–27; 29–30; 2001: 20–21; 22–23) Kymlickovo načelo autonomije moglo bi voditi nekom obliku individualizma, primjerice individualističkomu idealu autonomije. (Rawls 2000: 368–369; 2001a: 153) Zato Rawls dvije moralne moći kod građana uvažava kao one koje građani imaju te na taj način, pomoću političkih načela žele svoju prirodu izraziti kroz vrijednosti slobode i jednakosti. Načelo autonomije, shvaćeno kao političko načelo, u političkoj zajednici nameće nepotrebno breme opravdanja u javnome umu. Vjerniku nije cilj razložno prihvatiti mogućnost revizije vlastitih stavova kao jedno od temeljnih političkih načela. Dakle, vjernici mogu odbacivati moralnu autonomiju kao dio svojega načina života. (Mandle et al. 2015: 32–33) Rekli smo kako odgovor na taj problem leži u odvajanju političkoga područja od osobnoga, obiteljskog i područja različitih udruženja i njihovih vrijednosti. (Rawls 2001a: §54; 2001b: 482) Moralna autonomija nije politička vrijednost, dok politička autonomija ima tri aspekta. (Rawls 2001a: §7.4; 2001b: 409; 586) Građani se smatraju moralnim bićima koja imaju koncepciju dobra. Nadalje, sposobni su revidirati i mijenjati tu koncepciju ako to žele. Kao slobodne osobe oni su neovisni o bilo kojoj određenoj koncepciji dobra i nisu trajno vezani uz nju. Oni sebe smatraju *samoniklim izvorima važećih zahtjeva* (*as self-authenticating sources of valid claims*). (Rawls 2001a: 21; 23) Konačno, građani se smatraju sposobnima preuzeti odgovornost za svoje ciljeve te ih, kao i svoje tvrdnje i zahtjeve, prilagoditi onome što načela pravednosti dopuštaju. (Mandle et al. 2015: 33) Naravno, politička autonomija može biti izvor velikih sukoba koji prijete stabilnosti demokracije. Građani kao osobe mogu imati duboku vezanost za svoju zajednicu i u svojim doktrinama mogu biti u sukobu s političkom autonomijom. Tada se ne mogu promatrati odvojeno od svojih vjerskih, filozofskih i moralnih uvjerenja ni od svojih posebnih pripadnosti

i vezanosti. (Rawls 2001a: 22; 2001b: 482) Neke religije mogu reviziju vlastite koncepcije dobra učiniti nemogućom bez gubitka osobnoga i moralnog identiteta dok, kad se smatraju građanima, njihov pravni identitet kao slobodne osobe nije pogođen promjenama u njihovoj određenoj koncepciji dobra. (Rawls 2001a: 21; Mandle et al. 2015: 35) Građanima je ostavljeno, kao dijelu njihove slobode savjesti, da riješe kako misle da se velike političke vrijednosti odnose na druge vrijednosti unutar njihove doktrine. (Rawls 2001a: 22; 2001b: 485) U tome im pomaže javni um i preklapajući konsenzus. U političkoj koncepciji autonomija mora biti preformulirana jer postoji rizik od nametanja jednoga dominantnog pogleda na *dobro*. Potrebno je razlikovati moralnu autonomiju kao dio obuhvatne doktrine od političke autonomije kao prava svih građana, čak i ako je oni u privatnome životu odbacuju, kao što mogu odbaciti i načelo jednakosti. (Rawls 2001b: 409; 586; Mandle et al. 2015: 31; 35–36) Na temelju iznesenoga ne možemo, poput Kymlicke, zaključiti kako Rawls ne uzima u obzir postojanje *nepolitičkih* ciljeva. Autonomne osobe *kao* građani i dalje bi smatrale kako imaju *interes najvišega reda* za političku autonomiju, iako ga u *privatnome životu* možda ne cijene. (Kymlicka 2003: 228–230) Kymlicka pita, zašto bi netko prihvatio ideal autonomije u političkome kontekstu, ali ne i *općenito* (privatno)? (Kymlicka 2003: 231–232) Premda bi Rawls htio da pedagozi pripreme djecu za *građanski* život, vjernici vide svrhu obrazovanja u pripremi njihove djece za život u religijskoj zajednici. Prema Kymlicki, oni nisu zaokupljeni pripremom za korištenje političkih prava, nego odgojem za poslušnost. (Kymlicka 2003: 334b8) Rawls nije objasnio zašto bi ljudi privatno bili komunitaristi, a istovremeno *politički* liberali niti kako se to dvoje može uskladiti. (Kymlicka 2003: 234; Vujčić 2015: 61; 70) Iz perspektive socijalnoga nauka Kymlickin zaključak nije održiv. Tvrdimo da Kymlicka, opisom socijetalne kulture u premisama (12), (13) i (14), zapravo ide u sličnome smjeru. Njezina primarna funkcija jest kreiranje minimuma građanske solidarnosti i zajedničkoga jezika i institucija, kako bi društvo bilo demokratski funkcionalno pa čak i pod cijenu širenja dominantne socijetalne kulture. Dominacija jedne kulture pri oblikovanju državnih politika znači da nedominantne kulturne skupine traže svoje priznanje, barem neizravno. To tada više nije pitanje kulture, nego političke strukture i njezina političkoga morala. Kymlicka konceptom socijetalne kulture zapravo reproducira ideju kompaktne nacionalne države, upravo onu koju je nastojao izbjeći. (Baccarini 2008: 175–176) S druge strane, Rawls je pretpostavio dobroga građanina dobromu čovjeku. Upravo je to razlog zbog kojega se društvo ne miješa u moralni odgoj pojedinaca, jer je to pitanje njihova slobodnoga izbora, pitanje privatne sfere. (Vujčić 2003: 27) Trebaju li Crkve promicati sposobnost individualne autonomije, tj. sposobnost racionalnoga razmišljanja o svojim shvaćanjima dobroga života i mogućnosti njihove revizije?

Tvrdimo da to ne bi trebao biti slučaj, jer vjernici nisu na isti način kritični prema političkoj vlasti i prema vlastitim vjerskim uvjerenjima. Ili barem to nije nužno tako. Time načelo autonomije poprima određenu dozu arbitrarnosti.

10.4. Građanizacija

Valja sada spomenuti Kymlickovu ideju *građanizacije* (*citizenisation*) kojom inklinira prema uobličavanju političke domene na Rawlsovu tragu. Kulturna povijest Zapada sazdana je od neliberalnih i nedemokratskih odnosa (osvajajući i porobljeni; ortodoksni i heretici). Zadatak svih liberalnih demokracija bio je takve odnose pretvoriti u odnose liberalnoga demokratskog građanstva u vertikalnom smislu, između kulturnih skupina i države te u horizontalnome smislu odnosa između različitih kulturnih skupina. Ključ građanizacije nije potiskivanje različitih kulturalnih zahtjeva, već njihovo filtriranje i oblikovanje kroz jezik građanskih sloboda i demokratske odgovornosti. (Kymlicka 2007: 95–97; 2008: 60–61; 2012a: 6; 2012b: 61–62; 2013: 103; 103b; 4) Građanizacija jest društvena obveza preuređenja odnosa na temelju političkih vrijednosti slobode i demokracije. Ona nije jednostavno proširenje formalnoga građanstva na ugrožene ili isključene skupine što može završiti jednostranim i paternalističkim pristupom. (Kymlicka 2012b: 63–67; 2017: 840–843; 2013: 104) Nije ni statičan popis prava ili formalni status, već proces obveze i izgradnje novih odnosa temeljenih na vrijednostima suglasnosti, autonomije i sličnima. Dio postupanja prema ljudima kao demokratskim građanima jest postupati prema njima na način koji afirmira i poštuje ove vrijednosti. Građanizacija pretpostavlja da građani imaju vlastitu predodžbu dobra koje su sposobni izraziti te da naša zajednička pravila moraju biti odgovorna prema njemu. Također pretpostavlja da međusobno pregovaramo oko tih zajedničkih pravila na način koji poštuje autonomiju i identitet svakog pojedinca te da surađujemo u dobroj vjeri. Za ovaj koncept možemo postaviti pitanje granica građanizacije. Obično držimo kako ljudi nemaju obvezu mijenjati svoje isključivo *privatne* odnose na temelju ideala građanizacije. Npr. u Crkvi je dopušteno uređivati svoj unutarnji život na nedemokratskim načelima. Kako definirati *privatnu* sferu unutar koje građanizacija nije potrebna? (Kymlicka 2012b: 65–66; 68; 70; 70b9) Rekli smo kako nam Kymlicka u svojoj disertaciji (7) daje naznaku rješenja, iako na neki način ne želi to prihvatiti kao konačan odgovor. Kultura je širi pojam od shvaćanja koje o njoj ima Kymlicka.

10.5. Multikulturalizam i relativizam

Možemo iznijeti zanimljivu kritiku multikulturalizma i relativizma koju iznosi Marcello Pera i Joseph Ratzinger. On je iznosi na temelju premise koju smo već nekoliko puta spomenuli,

prema kojoj je liberalizam samo jedno *sveobuhvatno* učenje. Ako je relativizam ispravan, liberalizam griješi svojim zahtjevom za općim vrijednostima, svojim općeljudskim pravima; on bi bio prikriveni etnocentrizam. Teza kako je svaka kultura po vrijednosti jednaka drugoj nije manje za osudu od teze kako je određena kultura bolja od nekih drugih: ako se druga teza ne može izraziti jer se ne smije kazati *bolja* od, ne može se reći ni jednaka drugoj onoj jer jedna i druga traže gledište opće prosudbe, a relativizam to ne dopušta. Argument stvaranja tolerantnoga i demokratskog poretka pretpostavlja ono što relativizam niječe: da su tolerancija, demokracija i druge vrijednosti one koje bi trebale vrijediti za druga društvena uređenja. Ako vrijednosni sudovi pripadaju jednoj kulturi i svaka ima svoje vlastite sudove, onda nema načina kako bi ocijenila ili preporučila sudove drugih. (Pera 2009: 112–113; 116; 118–119) Liberalno učenje priznato u međunarodnim poveljama o temeljnim ljudskim pravima čovjeka može nijekati da ta prava imaju konceptualne vjerske i načelno kršćanske temelje, ali ne može nijekati da se oslanjaju na etičko poimanje čovjeka koje se drži transkulturalnim. (Pera 2009: 119) Kulture su instrumentalno dobro za slobodu i za čuvanje toga dobra potrebno je priznati prava na kulturu, odnosno skupinska prava. Kulture pridonose identitetu pojedinca; pružaju mu osobnost, ulogu i samosvijest. (Pera 2009: 120) Iz činjenice da pojedinci ne mogu bez kulture ne slijedi da kultura postoji neovisno o pojedincu. Iz činjenice izbora između kultura koji hrani slobodu pojedinca ne slijedi da kulture imaju pravo postojati neovisno o načinu života koji preporučuju i prakticiraju. Pera podcrtava kako je nelegitimno od pretpostavke da u svakomu društvu postoje manjine izvesti zaključak da se moraju priznati prava skupine ili kolektivna prava. Dopuštanje ili nedopuštanje prava skupine ovisi o *kakvoći* traženih prava, o njihovoj sukladnosti temeljnim pravima zajamčenima građanima šire društvene zajednice. U liberalnome društvu na prvomu su mjestu pojedinci, a ne društvo. Za liberale je kršenje temeljnih prava *uvijek* nasilje nad čovjekom dok je kršenje prava skupine *katkada* promicanje čovjeka. (Pera 2009: 121) Zato je Dekalog najuzvišeniji izraz moralnoga razuma koji se podudara s mudrošću velikih kulturâ. Iznova se pozivati na Dekalog moglo bi biti od presudne važnosti upravo na ozdravljenje razuma, za *recta ratio*. (Ratzinger 2005: 66) Multikulturalnost ne može postojati bez orijentacijskih uporišta, bez vlastitih vrijednosti, bez zajedničkih nepromjenjivih veličina. Ako multikulturalnost zapravo pogoršava problem integracije useljenika, jer slabi identitet šire društvene zajednice, a taj identitet u europskom liberalnom društvu ima kršćanski temelj, traži li se onda od useljenika obraćenje na kršćanstvo? Traži se *građansko*, a ne *vjersko* obraćenje. (Pera 2009: 32–33; 126) Naše liberalne države temelje se na pravima koja nisu stvorila zakonodavstva samih država nego ih te države priznaju kao temeljna prava; ona građanima pripadaju *neovisno* o djelovanju same države i to *prije* nego što

postanu državljani. Useljenik se zaklinje *Povelji*, a ne *Evandjelju*; ono što se traži jest da postane *državljanin*, a ne *vjernik*. To nije kulturni despotizam. (Pera 2009: 126–127) Temeljni vid svih kultura jest poštovanje prema onome što je drugome vrijedno. (Ratzinger 2005: 31–32) Katolici su pozvani živjeti temeljne moralne vrednote (pravednost), ne samo kao zahtjev prema drugima, nego i kao osobnu dužnost svakidašnjega života. Ako danas dođe do sukoba kultura, to neće biti zbog sukoba velikih religija nego zbog sukoba između ove radikalne emancipacije čovjeka i velikih povijesnih kultura. Rekli smo da jezgru katoličke kulture čini pitanje o božanskome, onome što svemu prethodi i sve utemeljuje. (Ratzinger 2004: 54; 60–61; 2008: 21; 34) Jedina vrijednota koja se čini neupitnom je pravo na individualnu slobodu i na izražavanje bez nametanja i kršenja prava drugih. Ustavne povelje zapadnih zemalja, plod složenoga procesa kulturnoga sazrijevanja i stoljetnih borbi, utemeljene su na ideji pravednoga poretka, na svijesti o temeljnoj jednakosti svih u zajedničkoj ljudskosti. (Ratzinger 2008: 49–50) Ratzinger ovdje precizira: „U svim kulturama postoje zajednička etička stjecišta, izraz iste one ljudske naravi koju je Stvoritelj htio, i koju etička mudrost čovječanstva naziva naravnim zakonom. Taj je moralni zakon čvrsti temelj svakoga kulturalnog, religijskog i političkog dijaloga, koji mnogolikom pluralizmu raznih kultura omogućuje da se ne odjeli od zajedničkog traganja za istinitim, dobrim i za Bogom. Stoga je prijanjanje uz taj zakon, upisan u srca, preduvjet svake konstruktivne društvene suradnje. Svaka kultura posjeduje otegotnosti koji se treba osloboditi, i sjene kojima valja izmaknuti. Kršćanska vjera, koja se utjelovljuje u kulturi i istodobno ih nadilazi, može im pomoći da rastu u suživotu i sveopćoj solidarnosti, što je pak na korist zajedničarskom i svjetskom razvoju.” (Benedikt XVI. 2010: 104) Kriza kulturalnoga subjekta nastaje onda ako mu više ne polazi za rukom dovesti do uvjerljive povezanosti nadracionalne prethodne datosti s novom kritičkom spoznajom. Tada karakter istinitosti te prethodne datosti postaje dvojben, a ta datost iz istine postaje pukom navikom te gubi svoju životnu snagu. Nepristrano je postavljanje pitanja u obzorju liberalno-povijesne metode stvaralo novu neposrednost s Biblijom i oslobađalo dimenzije teksta koje nisu bile uočavane čitanjem čvrsto određenim dogmom. Biblija nam može govoriti novom neposrednošću i svježinom. Ratzinger naglašava kako je ono što je u liberalnoj metodi samovoljno i što je pojednostavljivalo Bibliju, možemo otkloniti poslušnošću prema dogmi. Upravo ta ravnoteža između liberalizma i dogme ima svoju vlastitu plodnost. (Ratzinger 2005: 49–50; 54; 58)

10.6. Kulturalni eklekticism i kulturalno sravnjivanje

Nekad su se kulture mogle obraniti od kulturne homogenizacije, ali sve veća komercijalizacija kulturnih razmjena nosi dvije opasnosti. Prva je svojevrsan *kulturalni*

eklekticism koji se često prihvaća nekritički: kulture jednostavno bivaju stavljene jedna uz drugu i promatrane kao bitno istoznačne i zamjenjive. Time se promiče relativizam koji ne potiče istinski međukulturalni dijalog; na društvenome planu, pak, kulturalni relativizam pridonosi međusobnome približavanju kulturalnih skupina, pa čak i tome da žive jedne pokraj drugih, ali zapravo odvojene, bez autentičnoga dijaloga i, prema tome, bez istinske integracije. Drugo, postoji i suprotna opasnost, koja se sastoji u *kulturalnome sravnjivanju* te nekritičkome ujednačavanju praksi i životnih stilova. Na taj se način gubi duboko značenje kulture raznih nacija, tradicija i narodâ, unutar kojih se osoba definira u odnosu na temeljna pitanja egzistencije. Kulturalni eklekticism i kulturno sravnjivanje imaju nešto zajedničko, a to je odvajanje kulture od ljudske naravi. (Benedikt XVI. 2010: 40–41) Kako je papa Franjo istaknuo, govoreći o moralnoj zalihi nekih naroda koja čuva vrednote: „Nije dobro zanemarivati presudnu važnost kulture označene vjerom, jer pred napadima današnjeg sekularizma ta evangelizirana kultura, bez obzira na njezine ograničenosti, ima mnogo veće mogućnosti od pukog skupa vjernika koji su izloženi napadima današnjeg sekularizma. Evangelizirana narodna kultura sadrži vrednote vjere i solidarnosti koje mogu potaknuti razvoj pravednijeg i religioznijega društva, a posjeduje posebnu mudrost koju treba dobro prepoznati pogledom ispunjenim zahvalnošću.” (Franjo 2014: 58–59) U kulturi koja povlašteno mjesto daje dijalogu kao mjestu susreta, vrijeme je da naučimo osmisliti načine za postizanje konsenzusa i dogovora, ne odvajajući pritom to od brige za pravedno društvo. Glavni tvorci, povijesni subjekti toga procesa, jesu ljudi i njihova kultura, a ne neka klasa, manjina, skupina ili *elita*. Riječ je o dogovoru o zajedničkome življenju, o socijalnom i kulturnom sporazumu: „Država ima zadaću brinuti i promicati opće dobro društva. Na temelju načelâ supsidijarnosti i solidarnosti, uz ulaganje velikih napora oko dijaloga i stvaranja konsenzusa, ona ima temeljnu ulogu, koja se ne može delegirati, u zauzimanju za cjeloviti razvoj svijui. Ta uloga, u sadašnjim okolnostima, zahtijeva duboku socijalnu poniznost. U dijalogu s državom i društvom, Crkva ne raspolaže rješenjima za sva pojedina pitanja. Ipak, zajedno s raznim društvenim snagama, podupire prijedloge koji mogu bolje odgovoriti na dostojanstvo ljudske osobe i opće dobro. To čineći, uvijek jasno predstavlja temeljne vrednote ljudske osobe, kako bi promicala uvjerenja koja se zatim mogu pretočiti u politička djelovanja.” (Franjo 2014: 180–181) Svaki narod tijekom svoje povijesti razvija vlastitu kulturu s legitimnom autonomijom. To se može pripisati činjenici da ljudska osoba po svojoj naravi ima potrebu za društvenim životom te uvijek postoji u odnosu prema društvu, pronalazeći ondje konkretan način odnosa prema stvarnosti: „Neprijeporna je činjenica da ni jedna kultura zasebno ne može iscrpiti Kristovo otajstvo otkupljenja.” (Franjo 2014: 92–93; 96)

10.7. Stranac na cesti

Za papu Franju vrijednost prispodobe o milosrdnome Samarijancu (Lk 10,25–37) nalazi se u tome što je za ljubav nevažno otkuda netko dolazi, jer nam ona omogućuje graditi jednu veliku obitelj u kojoj se svi možemo osjećati kao kod kuće. Ova prispodoba poučna je slika koja zorno pokazuje temeljni izbor koji moramo učiniti kako bismo ponovno izgradili svijet u kojem ne bježimo od boli. Suočeni s tolikom patnjom, tolikim ranama, jedini je izlaz biti poput Dobroga Samarijanca. Prispodoba pokazuje na koji je način moguće obnoviti zajednicu počevši od muškaraca i žena koji se poistovjećuju s krhkošću drugih; koji ne dopuštaju izgradnju društva u kojem vlada isključivost, nego postaju bližnji. Ona nas istodobno upozorava na određene stavove ljudi koji gledaju samo sebe i ne preuzimaju odgovornost za neizbježne zahtjeve ljudske stvarnosti. Prispodoba ne uči o apstraktnim idealima niti se njezina poruka svodi samo na područje etičko-socijalnoga morala. Ona pokazuje bitnu čovjekovu značajku koju tako često zaboravljamo: stvoreni smo za puninu koja se može postići samo u ljubavi. Živjeti tako da budemo ravnodušni na patnju nije mogućnost izbora, ne možemo dopustiti da itko ostane *na rubu života*. (Franjo 2013: 41–42; 46–49) Priča je jednostavna i linearna, ali u sebi sadrži svu dinamiku unutarnje borbe kroz koju svatko od nas prolazi u oblikovanju vlastitoga identiteta, koja vodi prema ostvarivanju. Postoje dvije vrste ljudi: oni koji brinu za čovjeka pogođenoga boli i oni koji ga zaobilaze. Postoji jedan detalj koji ne smijemo previdjeti: svi su bili religiozni ljudi, posvećeni bogoslužju. To ukazuje na to da vjerovanje i štovanje Boga nisu jamstva života kakav je Bogu mio. Postoje načini življenja vjere kojima ona potiče da otvorimo svoje srce braći, a to je jamstvo istinske otvorenosti prema Bogu. (Franjo 2013: 41–42; 46–50) Djetinjasto bi bilo očekivati od političke vlasti svaku inicijativu. Imamo prostor suodgovornosti koji nam omogućuje pokretanje novih procesa i provođenje promjena. Danas nam se pruža prilika da pokažemo svoje bratstvo na djelu, da pokažemo da smo i mi dobri Samarijanci koji na sebe preuzimaju bol zbog neuspjeha, umjesto raspirivanja mržnje i ogorčenja. Isusov je poziv da sve razlike ostavimo po strani i budemo bližnji svakomu čovjeku koji pati. Dakle, više ne govorimo kako imamo *bližnje* kojima moramo pomoći, nego se sâm osjećam pozvanim postati bližnji drugima. Samarija je bila kraj okaljan poganskim obredima što ih je u očima Židova činilo prezrenima, nečistima, opasnim. Zato ovaj milosrdni susret između Samarijanca i Židova predstavlja snažnu provokaciju koja pobija svaku svjetonazorsku manipulaciju i potiče nas da proširimo svoje vidike, dajući opći pristup našem pozivu na ljubav, koji je kadar nadići sve predrasude, sve povijesne i kulturne prepreke, sve sitne interese. Ima onih koji smatraju da ih njihova vjera potiče ili im barem dopušta zastupati razne oblike

uskogrudnoga i nasilnog nacionalizma, ksenofobne stavove, prijezir, pa čak i loše postupanje s onima koji su drugačiji. Vjera, zajedno s humanizmom koji nadahnjuje, mora očuvati kritički osjećaj u suočavanju s tim težnjama i pomoći da se brzo reagira kada se u nju počnu pomalo uvlačiti. Zato je važno u katehezi i propovijedanju na izravni i jasniji način naglasiti socijalni smisao života, bratsku dimenziju duhovnosti, uvjerenje u neotuđivo dostojanstvo svake osobe i poticaj da sve ljubimo i prihvaćamo. (Franjo 2013: 54–57; 59) Ljubav prema bližnjemu stvarna je i ne rasipa ništa od onoga što je potrebno za preobrazbu povijesti, usmjerenu prema dobru onih na dnu društvene ljestvice. S druge strane, javljaju se ideologije ili društvene doktrine koje idu pod ruku s individualističkim navikama i neučinkovitim postupcima koji dopiru samo do malobrojnih. Papa Franjo kritizira tehnokratske paradigme jer one mogu dovesti do gubitka sposobnosti prepoznavanja potrebe za promjenom ljudskih navika i načina života. A problem leži u ljudskoj slabosti, egoizmu, zatvaranju u imanenciju vlastitoga *ja*, vlastite skupine. Ulaganje napora u odgoj i obrazovanje, razvijanje navika solidarnosti, sposobnosti cjelovitijega razmišljanja o ljudskome životu te duhovna dubina neophodni su za podizanje kvalitete ljudskih odnosa. Postoje liberalne vizije koje ignoriraju taj faktor ljudske krhkosti i zamišljaju svijet uređen tako da je sposoban sam od sebe jamčiti budućnost i ponuditi rješenje za svaki problem. Može li se pronaći put do sveopćega bratstva i socijalnoga mira bez dobre politike? Politička vlast vrlo teško uključuje tu dužnost u nacionalni plan. Pojedinaac može pomoći osobi u nevolji, ali kad se udruži s drugima kako bi se pokrenuli društveni procesi bratstva i pravde za sve, on ulazi na polje šire ljubavi, političke ljubavi. Riječ je o iskoraku prema društvenome i političkom poretku čija je duša socijalna ljubav. Postoje shvaćanja liberalizma koja ne pružaju prostor političkoj ljubavi. Međutim, uz određena ograničenja, postoje liberalizmi koji takvo djelovanje omogućuju. (Brady 2023: 1474)

10.8. Politička ljubav

Papa Franjo poziva na preispitivanje politike, koja je dragocjeni oblik ljubavi jer traži opće dobro. (Franjo 2013: 111–113; 120; 123) Svaki napor nadahnut socijalnim naukom Crkve nadahnjuje se ljubavlju u kojoj je, kao što je Isus naučavao, sadržan sav Zakon. (Mt 22,36–40) Preduvjet za političku ljubav jest razvijeni društveni osjećaj koji nadilazi svaki individualistički mentalitet: socijalna ljubav čini da ljubimo opće dobro i da zaista idemo za dobrom svih osoba, promatrajući ih ne samo pojedinačno, nego i u društvenoj dimenziji koja ih ujedinjuje. Socijalna ljubav omogućuje napredak prema civilizaciji ljubavi na koju se svi možemo osjećati pozvanima. Ljubav, sa svojom univerzalnom dinamikom, gradi bolji svijet; to nije besplodni osjećaj, nego najbolji način za ostvarivanje učinkovitih razvojnih putova za sve. Povezanost

ljubavi s istinom pogoduje njezinoj univerzalnosti i tako je čuva od svođenja na skućeni prostor, lišen svake relacijalnosti. Bez istine, emocije su lišene relacijskoga i socijalnoga sadržaja. Stoga otvorenost istini štiti ljubav od fideizma, koji joj oduzima ljudsku i univerzalnu širinu. (Franjo 2013: 123–126) U ovoj se ljubavi daje prednost posljednjima, što se krije u pozadini svega onoga što se čini za njih. Samo pogledom čiji je horizont preobražen ljubavlju koja vodi do spoznaje dostojanstva drugoga, siromašne se može prepoznati i cijeniti u njihovu neizmjernome dostojanstvu i poštivati u njihovu vlastitom načinu života i njihovoj kulturi te ih tako stvarno uključiti u društvo. Takav je pogled srž istinskoga duha politike. Kako je tužno vidjeti kada se, tobože altruistički, drugoga čovjeka svodi na pasivnu jedinku. Ono što je potrebno jest postojanje različitih načina izražavanja i sudjelovanja u društvenome životu. Obrazovanje je u službi toga procesa tako što omogućuje svakoj osobi da postane kovačem vlastite sudbine. Tu načelo *supsidijarnosti*, neraskidivo povezano s načelom *solidarnosti*, pokazuje svu svoju vrijednost. Otuda proizlazi hitnost pronalaženja rješenja. Politička ljubav ima svoj izraz u duhu otvorenosti prema svima. Napose bi oni kojima su povjerene zadaća i odgovornost upravljanja trebali prednjačiti u spremnosti na podnošenje žrtve koja omogućuje susret i zahtijeva konvergenciju barem oko nekih pitanja. (Franjo 2013: 127–129; 130–131) Težnja lažnoj toleranciji mora ustupiti mjesto realizmu dijaloga, odnosno realizmu onih koji su uvjereni da moraju biti vjerni svojim načelima, ali istodobno prepoznaju da i drugi imaju pravo biti vjerni vlastitim načelima. To je prepoznavanje drugoga koje omogućuje samo ljubav, a to znači staviti se u položaj drugoga kako bi se otkrilo što je autentično ili barem razumljivo među njegovim motivima i interesima. (Franjo 2021: 151) Ni Kymlicka naposljetku nije mogao razjasniti koje bi politike mogle pomoći u promjeni percepcije većine o tome jesu li manjine (drugi) dio *nas*. (Kymlicka 2020: 206; Bloemraad et al. 2019: 73 i dalje)

Zaključak

Na Rawlsovo fundamentalno pitanje nadovezali smo naše pitanje: Mogu li katolici biti liberalni? Može li osoba koja živi prema premisama α_1 (načela socijalnoga nauka) prihvatiti političko stajalište β_1 (interpretacija javnoga uma prema političkome liberalizmu)? Ako je odgovor afirmativan, odbacuje li time katolik svoj vjerski identitet? Koja je uloga vjernika u modernim zapadnoeuropskim demokracijama? Iz dosad izloženoga jasno je da zastupamo stajalište, koje dijeli i Daniel Dombrowski, prema kojemu je Rawlsov interes za odnos politike i religije u samome središtu problema koji liberalizam, pa i politički liberalizam, nastoji riješiti. (Dombrowski 2001: VII) Zato je cilj disertacije prikazati kompatibilnost između katoličkoga socijalnog nauka i političkoga liberalizma. Rawlsova teorija značajno se primakla ciljevima političke filozofije koje smo na početku naveli: umanjiti razlike između moralnih i filozofskih stajališta; *usmjeriti* se na bitne koncepte i načela koja su politički relevantna; *pomiriti* se s političkom realnošću našega društva te se nadati *realističnoj utopiji* pri ispitivanju granica praktičnih političkih mogućnosti. Istodobno, katolički socijalni nauk tim ciljevima služi kao bogat i vjerodostojan intelektualni i društveni resurs. Katolik može biti liberal, a istodobno zadržati svoj vjerski identitet, identitet koji je semantički i normativno mnogo bogatiji od političkoga identiteta kako ga konstruira Rawls. Bît je naše teze u stajalištu prema kojem osoba koja živi u skladu sa socijalnim načelima katoličkog nauka prihvaća politički liberalizam kao teorijski okvir donošenja političkih odluka. Dakle, naša primarna teza glasi:

(1) β_1 je teorijski okvir za donošenje političkih odluka osobe koja živi prema premisama stajališta α_1 . Ovdje impliciramo i da Rawlsov temeljni argument doista ovisi o njegovu razlikovanju sveobuhvatnih stajališta i političke koncepcije. (Gaus 2022f: 12) Razlika između α_1 i β_1 pruža nam snažnu i široku teorijsku osnovu za razrješenje jedne rasprave započete još sredinom 1960-ih. Ernst Wolfgang Böckenförde upitao je: „Koristi li slobodarska sekularizirana država normativne pretpostavke koje ona sama ne može jamčiti?” (Habermas & Ratzinger 2007: 190; Kohler 2011: 164) Ako ih i koristi, njihov izvor može biti u katoličkome socijalnom nauku. S druge strane, takva slobodarska država, uređena prema političkoj koncepciji pravednosti, može vjerniku omogućiti da na najbolji način živi svoju vjeru unatoč tako *osiromašenom* obliku liberalizma. Rawlsova želja da uključi vjernike u politički liberalni okvir dokaz je da je politički liberalizam različit od *sveobuhvatnoga* liberalizma prosvjetiteljstva. (Dombrowski 2001: 9)

(2) Budući da je naš cilj argumentirati u korist kompatibilnosti α_1 i β_1 , na početku smo istaknuli snažne teološke premise koje Rawls iznosi u svojem diplomskom radu, a za koje

držimo da kasnije imaju ulogu teorijskoga i argumentativnog poticaja za politički liberalizam. (Weithman 2021: 263) U njima Rawls ističe etičku viziju otkupljene zajednice iz koje nitko nije isključen. Zajednica čini ljudsku osobnost uopće mogućom. Društvo pruža mogućnost za moralni rast osoba jer je sposobnost prepoznavanja drugih osoba ključna za razvoj vlastite osobnosti, a čovjek je potpuna osoba u zajednici međusobnoga uvažavanja. Ovdje glavna prijetnja zajednici nije politička nestabilnost, već teološka kategorija grijeha. Moralna važnost odijeljenosti osoba u zajednici anticipira prikaz jednakoga poštovanja i uvažavanja svih osoba, tj. svih građana. Za našu primarnu tezu ova premisa ima samo posredan značaj, kao i za kasniji razvoj političkog liberalizma. Za sada možemo zaključiti da privatizirani pogled na *dobar život* nije dobar jer neke vrijednosti možemo slijediti i dobra činiti, samo u zajedničkome životu, odnosno u zajednici. (Hollenbach 2002: 22; 31) Dakle, Rawlsov diplomski rad pruža teološke teze koje predstavljaju polazišne točke za njegovu razradu društvene teorije pravednosti, kao i političkoga liberalizma. Njegov diplomski rad tako ostaje trajno relevantan za Rawlsov opus. (Berdica 2008: 24; 31)

(3) Kompatibilnost političkoga liberalizma i socijalnog nauka očituje se i u interpretaciji opsega i dosega *političkog* područja. Najbolje smo to vidjeli u Rawlsovu političkom prikazu obitelji. Njezini članovi uživaju građanska prava, dok je istodobno sve ostalo prepušteno slobodnomu djelovanju i teologalnomu životu pojedinaca, ako govorimo o katoličkim vjernicima. Obitelj je funkcionalna jedinica demokratskoga društva. (Friedman 1992: 43) Obitelji su učvrstile i očuvale vjerske vrijednosti u političkim strukturama zapadnih društava. (Berger 1995: 139) Hannah Arendt naglašava da se političko tijelo gradi na obitelji te razumije kroz sliku obitelji. (Arendt 2012: 162) Nadalje, politički liberalizam prepoznaje važnost obitelji kao institucije koja čini dio temeljne strukture društva, a ujedno od nje mnogo očekuje u pogledu održavanja stabilnosti demokratskoga društva. Teologalne vrline socijalnoga nauka ovdje igraju ključnu ulogu, jer vjernici već u obitelji uče o mogućnostima suživota s drugima. Uče što to znači staviti se na mjesto drugoga (solidarnost), člana zajednice i što znači prepoznati svoje odgovornosti i mogućnosti unutar te iste zajednice (supsidijarnost). Kad su vrline političke suradnje i teologalnog života društveno rasprostranjene, one čine veliko javno dobro demokratskoga poretka, dio političkoga kapitala društva. Načela solidarnosti i subsidijarnosti, zajedno s vrlinama javnoga uma čine moralno i političko dobro. Ima li obitelj važniju ulogu od navedene u demokratskome političkom društvu?

(4) Socijalno učenje sadrži povijesnu svijest o političkim problemima i rješenjima, čime se isključuje iluzija o nekakvu pravocrtnom i progresivnom napretku čovječanstva prema

najboljem društvu. Politička povijest pruža prostor za međusobno razumijevanje te umanjuje mogućnost ponavljanja političkih propusta. Ovdje kompatibilnost α_1 i β_1 leži u prikazu implicitnih ideja demokratske tradicije. Rawls koristi afirmativan i selektivan pristup u interpretaciji demokratske povijesti i kulture, a sve s ciljem izgradnje liberalizma koji bi pružio odgovore na političke probleme, *hic et nunc*. Prilikom razlaganja teološkoga stava o tome da *izvan Crkve nema spasenja (extra Ecclesiam nulla salus)*, u kontekstu tereta suđenja i kriterija reciprociteta, koju i Rawls navodi kao nerazložnu (ne neistinitu), mogli smo uvidjeti povijesni dinamizam socijalnoga nauka, kao što ga je imao i liberalizam sa svojim načelom tolerancije. Politička povijest igra važnu ulogu i za α_1 i za β_1 . Liberalnome je društvu, uz proceduralnu pravednost, važan povijesni doprinos koji kršćanstvo ima u ideji čovjeka kao slike Božje, njegova dostojanstva i općega dobra. (Hollenbach 2002: 5 i dalje) Za Rawlsa možda razum sam po sebi ne proizvodi direktno politički konsenzus oko određene političke koncepcije, no postoji dugoročna tendencija društva, ako ono egzistira pod pravednim uvjetima, prema njezinu prihvaćanju. (Gaus 2022a: 20)

(5) Snažan argument u prilog kompatibilnosti, koja se ostvaruje u primarnoj tezi (1) svakako je onaj koji govori o religijskoj obvezi prakticiranja javnoga uma kao sredstva ophođenja prema osobama na vjerski prikladan način. Vjernik može prosuditi da je javni um prikladan način povezivanja s drugim članovima političke zajednice. Važno je procijeniti, s obzirom na vjerske dužnosti, jesu li politički liberalni uvjeti najbolji način za razumijevanje i prakticiranje građanskoga života. Ako je najbolje potvrditi politička načela, onda će njihova primjena podrediti upotrebu religijskih razloga u političkome opravdanju. Ta podređenost *indirektna* je u smislu posljedice vlastite svjesne odluke. Podređenost ne proizlazi usprkos vjerskim stavovima, već djelomično upravo zbog njih. β_1 može biti sredstvom izražavanja vjerskih dužnosti solidarnosti i tako se potvrditi kao čin političkoga prijateljstva prema osobama kao jednakopravnim osobama. Političko prijateljstvo postoji jer zajednička vizija demokratskoga suživota unaprijed nije dana. Kretanje prema njoj zahtijeva intelektualni rad i intelektualnu solidarnost. Riječ je o intelektualnom nastojanju koje zahtijeva ozbiljno promišljanje građana o tome što njihova specifična shvaćanja dobra znače za život društva sastavljenoga od ljudi različitih tradicija. To je oblik solidarnosti jer se može ostvariti samo kroz aktivni dijalog međusobnog slušanja i govorenja preko granica religije i kulture. Štoviše, dijalog koji nastoji razumjeti one koji imaju drugačiju viziju dobrog života već je sam po sebi oblik solidarnosti. Intelektualna solidarnost stoga zahtijeva određene misaone stavove i orijentacije i od kršćana, i od nekršćana. (Hollenbach 2002: 137–138; Dombrowski 2001: 70–

71) Time bismo izbjegli *homogenizaciju* na koju Gerald Gaus upozorava, kao model javne deliberacije gdje je cilj poništiti različite vrijednosti koje ljudi slijede. (Gaus 2022: 3) Konačno, cilj navedenih argumenata jest ostvariti bolje razumijevanje između katolika i drugih građana koji ne dijele njihov svjetonazor. (Van Der Ven 2015: 184–185) Rasprava mora ići dalje od iznošenja tautologije prikrivene argumentativnim oblikom, kao i dalje od onih stavova koji su bezuvjetno suprotstavljeni. Pod potonjima podrazumijevamo prvenstveno na bioetička pitanja. Ovdje moramo uvažiti i stav kritičara koji tvrde kako je Rawls ponekad previše neodređen i labav kad je riječ o teškim slučajevima. (Talis 2015: 68) Bioetička pitanja zasigurno možemo ubrojiti u takve slučajeve.

(6) Ostvarenje demokratskoga konsenzusa ne ovisi samo o modularnom preklapanju doktrina za demokratski konsenzus. Vrijednosti i načela socijalnoga nauka vjernici su dužni učiti od najranije dobi, one koje se odnose na istinu Objave i one koje se odnose na društveni angažman i suživot s drugima. Potonje mogu pripomoći u definiranju političke domene, tvoreći tako *konsenzus prije konsenzusa*. Nemojmo zaboraviti kako su duboka vjerska uvjerenja bila ključna za napredak, npr. u području socijalne pravednosti kad demokratski konsenzus kakvom mi težimo nije postojao. (March 2015: 116) Katolici su pozvani *prihvatiti* političku koncepciju, ako je svjetonazorski prihvate kao *modul*. Oni na taj način priznaju relativnost političkih opcija te su velikim dijelom u pravu jer ne postoji politička opcija koja je jedina ispravna, naravno, ako isključimo mogućnost političkoga mesijanizma. Koliko god politički napredujemo, idealno uređenje ne postoji, a to jasno sugeriraju i Rawlsove koncepcije realistične utopije i razložne nade. Ne slažemo se sa tvrdnjom Hrvoja Cvijanovića prema kojoj Rawlsov liberalizam nema ničega utopijskoga već je, naprotiv, jedan od rijetkih filozofskih projekata u povijesti koji postojeće stanje prikazuje kao teorijski model za legitimaciju toga istog stanja. (Cvijanović 2023: 492)

(7) Dužnost uljudnosti bilo bi lakše prakticirati ako bi načelo *bratstva* poprimilo barem šire značenje političkoga načela jer često istican pojam *zajedništva* u suvremenim demokracijama može djelovati pomalo prazno bez jasnih društveno-političkih usmjerenja. (Song 2006: 216) Kršćansko načelo bratstva, kršćanske vrijednosti i dužnosti proizlaze iz Božje žrtve. Katolici svojim stavom prema drugima, bez obzira na njihov status, izgled ili kulturu, mogu oblikovati svojevrsnu kršćansku *revoluciju* u demokratskome društvu. (Pera 2006: 36–37) Ako bratstvu pružimo sadržaj solidarnosti, a ne samo zajedništva, građanske bi spona mogle biti čvršće. Socijalna bi načela solidarnosti i supsidijarnosti u tom slučaju mogla biti korektiv političkoga poretka. Status građana u određenoj je mjeri ukorijenjen u civilnome društvu koje

živi od spontanih, *predpolitičkih*, izvora. (Habermas & Ratzinger 2007: 193; Jonkers 2015: 222–223; Malović 2007: 449; 451) Papa Benedikt naglasio je kako je ključno držati se intrinzične istine i dobra kao predpolitičkih normativnosti, ne zbog Božjih zapovijedi, nego zato što su one primjer racionalnosti koja prebiva u svijetu, tako da predstavljaju jedine prave opće standarde za pravednu suradnju i pravdu. (Jonkers 2015: 223) Predpolitički izvori mogu biti načela solidarnosti i supsidijarnosti. Motiv za solidarno djelovanje proizlazi iz kulturnih oblika života (13), koje tvore solidarni građani u supsidijarnim društvenim strukturama. Jürgen Habermas tvrdi da bi građani koji nisu vjernici trebali njegovati oblik *kognitivne otvorenosti* prema religijskim stavovima u okviru javno-političkoga diskursa. Ukratko, Habermas očekuje od građana da ozbiljno razmotre mogućnost da se dublje univerzalne intuicije mogu izraziti religijskim jezikom. (Yates 2007: 887) Ima li za to boljeg primjera od primjera milosrdnoga Samarijanca? Društvena vizija koja ljudsku povezanost ne smatra središnjom za postizanje dobrobiti nema pojmovne alate potrebne za promišljanje novih pitanja i izazova koji se nameću. Vrijednosni sustav koji prednost daje nenametanju i neosuđivanju nema potrebna mjerila za kritičko promišljanje. Kritički pristup zahtijeva okvir koji može procijeniti relativnu vrijednost različitih načina zajedničkoga života. (Hollenbach 2002: 56) Možemo pritom upotrijebiti ljestvicu solidarnosti kao mjerilo relativne dobrote društva. Uporaba ove ljestvice u usmjeravanju naših izbora može nam pomoći da razlučimo put koji vodi prema boljemu društvu. Takva će nam ljestvica stoga omogućiti da kreativno razmišljamo o problemima koje tolerancija ne može riješiti, poput problema siromaštva. Dobro zajedničkoga samoodređenja označava smjer za suočavanje s tim izazovima, umjesto da se pozivamo na *pluralizam* kako bismo odbacili prijedloge za političke i kulturne promjene. (Hollenbach 2002: 84–85) Dužnost *uljudnosti* ima pomalo slab prizvuk u uhu vjernika. Ona sugerira minimalnu usklađenost s društvenim konvencijama. Međutim, uljudnost manifestira obvezu građana da surađuju jedni s drugima u duhu koji je obilježen istinskom uzajamnošću i međusobnim poštovanjem. Uzajamnost među građanima stoga, znači da kada netko iznosi prijedlog o važnim pitanjima zajedničkoga života u društvu, poštuje slobodu i jednakost svih onih na koje će prijedlog utjecati. Recipročnost i međusobno poštovanje istinske političke deliberacije imaju važne posljedice za način na koji građani ulaze u politički proces, za vrstu političkih prijedloga koje podržavaju ili zagovaraju te za institucionalni okvir koji upravlja aktivnostima političkoga života. (Hollenbach 2002: 145–146) Katolici svojim oblikom građanskoga prijateljstva prepoznaju da su njihovi doprinosi dobru drugih potrebni kako bi društvo bilo dobro za sve. Takva je deliberacija u javnoj sferi intelektualni izraz međusobnoga poštovanja dostojanstva sugrađana u zajednici slobode. To je političko lice intelektualne solidarnosti. Može li

intelektualna solidarnost biti kompatibilna s nekršćanima? Glavni bi prigovor bio da intelektualna solidarnost neizbježno dovodi do podređivanja kršćanske etike etosu liberalne demokracije. (Hollenbach 2002: 145–148) Zato je jedan od glavnih ciljeva Drugoga vatikanskog koncila bio angažman u odnosu prema različitim vjerskim i kulturnim tradicijama. Je li ta subordinacija pogubna za kršćanska uvjerenja ako politiku shvaćamo kroz političku koncepciju? Mi držimo kako je odgovor na to pitanje negativan. Slobodan teologalni život predstavlja društvenu slobodu, a pravo na slobodu vjeroispovijesti uključuje pravo utjecati na razumijevanje dobrog života drugih ljudi putem javnoga uvjeravanja i argumentacije. Dijaloška etika koja je u osnovi ovoga prava znači da aktivno sudjelovanje mora biti zaštićeno. (Hollenbach 2002: 162) To je nužno jer svaka osoba ima intrinzičnu vrijednost koja je čini dostojnom moralnoga poštovanja i to je čvrsta točka slaganja političkoga liberalizma i socijalnog nauka. (Dombrowski 2001: 61; Biškop 2010: 14–15; Belić 1993: 135; 141–142; Malović 2007: 444)

(8) Navodimo klasičan argument, nažalost često osporavan, prema kojem socijalno učenje razlikuje i priznaje područje *političkoga*. Stajalište socijalnoga nauka prema političkim strankama određeno je načelima koja općenito uređuju odnos Crkve prema državi i njezin odnos prema politici. Svaka od njih ima ograničen opseg djelovanja te je održavanje međusobne ravnoteže među njima temelj osobne slobode. Ograničeni opseg djelovanja komplementaran je s razlikovanjem političke koncepcije i sveobuhvatne doktrine. Rawls čak sugerira da razlika između *političkoga* i *nepolitičkoga* prethodi razlici između *političkoga* i *sveobuhvatnoga* područja. (Gaus 2022a: 17; 26) Štoviše, u svrhu političkoga liberalizma trebali bismo znati granice političkoga područja prije nego što za neki svjetonazor, tj. doktrinu, možemo ustvrditi da je *sveobuhvatan*. Vjerujemo da je utvrđivanje te granice svakodnevni zadatak kojem moramo pristupiti razborito s obzirom na teološku i eshatološku relativnost. Svakodnevni politički diskurs ne mora biti područje našega političkog razilaženja kako bismo konsenzus sveli isključivo na razložno slaganje oko ustavnih bitnosti. Paul Weithman odbacuje optužbu kako Rawls *privatizira* religiju. Rawls ne razlikuje samo političko od nepolitičkoga i sveobuhvatnog, nego razlikuje javno od nejavnoga civilnog društva, a ne javno od *privatne* sfere. (Dombrowski 2001: 47) Zato nam je vrlina razboritosti bitna kako bismo spoznali naše dobro i obranili moralna načela ovisno o kontekstu u kojemu djelujemo. (United States Conference of Catholic Bishops, Washington, DC: 10; Malović 2007: 448)

(9) Najvažnija teza socijalnog učenja u prilog kompatibilnosti s političkim liberalizmom je ona o teološkoj i eshatološkoj relativnosti. Svako se političko ostvarenje mora promišljati s

obzirom na njegovu relativnu i provizornu stvarnost. Riječ je o *eshatološkoj relativnosti*; čovjek i svijet svoje ispunjenje imaju u Bogu. Prema *teološkoj relativnosti*, Božji dar beskonačno nadilazi čovjekove mogućnosti i očekivanja. Svaki je poredak u suprotnosti s cjelovitom istinom ljudske osobe i Božjim planom. Socijalni nauk u javnome prostoru ostaje katoličkim socijalnim naukom, a ne političkom opcijom. Dakle, religija nije privatizirana, a još važnije, ona nije politizirana. Vjernik u okviru političkog liberalizma nastupa kao vjernik, bilo u pozadinskoj kulturi, bilo u političkome životu u okviru široko shvaćene javne političke kulture. Snažan argument protiv Rawlsove teorije predstavlja stav da vjernici podliježu nerazmjernoj autocenzuri u javnome području jer se od njih traži odvajanje osobnog od političkog identiteta. (Yates 2007: 884–885; Schwartzman 2015: 153; Neal 2015: 133) Vjerujemo da razlikovanje ovih dviju *relativnosti* umanjuje taj teret jer naš politički identitet shvaćamo na temelju premise (5). Naše poimanje relativnosti utemeljeno je na poznatoj tvrdnji Tome Akvinskoga: budući da je konačni cilj društvenoga života postizanje vrhunskog dobra, uživanja u Bogu, a to se ne može postići prirodnom vrlinom, ljudska vlast mora biti podređena božanskoj vlasti. (Song 2006: 166–167) Katolik zna koje su vrijednosti važne za njegovo djelovanje, ne samo *dobro* nego i *bolje* od drugih. To je, nažalost, tema kojoj se Rawls nije posebno posvetio. (Gaus 2022b: 51; 2022a: 84–85)

(10) Vjernici, djelujući u skladu s načelima socijalnoga nauka čine javnu raspravu plodnijom i bogatijom te time predstavljaju njezin intelektualni *resurs*. Njihova je uloga biti kreativnom manjinom političkoga društva. (Pera 2006: 80; 120–121) Biskupi Američke konferencije katoličkih biskupa upozoravaju da moramo dopustiti da naša vjera, koja služi siromašnima i potrebitima te se koja očituje u molitvi, oblikuje i naše političko sudjelovanje. Također, naša je odgovornost i dublje upoznavati katolički nauk i tradiciju, sudjelovati u životu Crkve, učiti iz pouzdanih izvora o pitanjima koja pogađaju naše zajednice te učiniti sve kako bismo donosili mudre prosudbe o političkim kandidatima i djelovanju vlade. Kao katolici dio smo zajednice koja ima bogatu baštinu što nam može pomoći u suočavanju s izazovima *javnoga* života te koja može pridonijeti pravednosti i miru. (United States Conference of Catholic Bishops, Washington, DC: VIII; IX) Zato prisposoba o Dobrome Samarijancu predstavlja snažnu provokaciju koja pobija svaku svjetonazorsku manipulaciju te nas potiče da proširimo svoje vidike, pristupimo našem pozivu na ljubav, koji je kadar nadići sve predrasude, sve povijesne i kulturne prepreke, sve sitne interese. (O'Neill 2006: 302; 307; 311–312; March 2015: 110) Pojedinaac može pomoći osobi u nevolji, ali kad se udruži s drugima kako bi se pokrenuli društveni procesi bratstva i pravde za sve, on ulazi na polje šire ljubavi, političke

ljubavi. Preduvjet za političku ljubav razvijeni je društveni osjećaj koji nadilazi svaki individualistički mentalitet: socijalna ljubav čini da ljubimo opće dobro i da zaista idemo za dobrom svih osoba, promatrajući ih ne samo pojedinačno, nego i u društvenoj dimenziji koja ih ujedinjuje. Jürgen Habermas istaknuo je važan kognitivni problem koji se odnosi na pitanje ne samo mogućnosti *postmetafizičkoga* ili *nereligijskog* opravdanja političkoga poretka, nego i motivaciju za njegovo normativno stabiliziranje. (Habermas & Ratzinger 2007: 190; Colosi 2016: 154) Katolici bi svoje intelektualne resurse mogli usmjeriti prema promicanju solidarnosti i supsidijarnome razumijevanju političke koncepcije čime bi politički motivi za djelovanje i stabilnost demokratskoga uređenja bili osigurani. Značajke koje čine temelj političkoga angažmana jesu motivacija za političku aktivnost, sposobnost uključivanja u nju i povezanost s mrežama regrutacije putem kojih se prenose pozivi na političko djelovanje. Svaki se od tih čimbenika dodatno osnažuje u životima građana koji su aktivno uključeni u život Crkve. Crkva može pružiti institucionalnu osnovu za političku mobilizaciju, što se očituje u rasponu od pokreta za građanska prava do kampanja protiv pobačaja. (Hollenbach 2002: 104) Naravno, za katolike je pritom važno ne zaboraviti na *kršćansku istinu*. Objave ni u jednome trenutku svojega političkog djelovanja. (Pera 2006: 26–28; 32) Ako djelujemo u širokome shvaćanju javne kulture, nije potrebno dokinuti transcendentnu dimenziju vjere i svesti sve na zajedničke vrijednosti, kako bi to, recimo, Marcello Pera htio. (Colosi 2016: 157) Rawlsov proviso dopušta nam politički prostor za iznošenje, u osnovi, vjerskih stavova. Filozofi ne smiju propustiti priliku unijeti jasnoću i racionalnost u sporove koji su možda zatrovani ideološkim animozitetima. Neven Sesardić dobro ističe kako filozofija ne stječe dobru reputaciju ukoliko samo uzima za svoj zadatak žurno zauzimanje za *progresivne* političke ciljeve. (Sesardić 2007: 26)

(11) Uz iznesenu premisu (4) važno je istaknuti opravdanu sumnju da se zagovaranje neke ideje, kao što je, primjerice, načelo općega dobra, povezuje s prisilnim nametanjem onima koji to načelo ne prihvaćaju. Rekli smo kako se politika *identiteta* i *razlike* veže uz ispravljanje povijesnih nepravdi. Govorimo o *povijesnome* uporištu, a ne o vječnim istinama. Ako su se povijesne okolnosti promijenile, koje su dovele do nepovjerenja prema socijalnim načelima katoličkoga nauka, danas bi se stoga mogle preispitati pretpostavke o prikladnim smjernicama za javni život. (Hollenbach 2002: 33–34; Pera 2006: 10) Mi danas možemo prepoznati novu relevantnost načela solidarnosti i supsidijarnosti, kao i relevantnost ostalih socijalnih načela, za naše demokratsko društvo. Socijalni nauk čini dio kulturne baštine zapadnoeuropskih demokratskih uređenja. Danas političku kulturu obilježava pojam *civilne religije* ili *religije*

građana, koje mi ovdje nećemo koristiti. (Kohler 2011: 164) Za Habermasa način na koji su europske religije inkorporirane u liberalno društvo povijesno svjedoči o uspješnome oslanjanju na demokratski zdrav razum u sukobima oko moralnih i religijskih uvjerenja. (Yates 2007: 884–885) Želimo li razumjeti suvremene društvene i političke pojave i procese, moramo ih usporediti s njihovim prošlim stanjima i oblicima. Dinko Tomašić ustvrdio je kako je svaka narodna kultura doživjela sebe kao jednu cjelina u odnosu na druge i tim je putem razvijala unutarnju međusobnu solidarnost i privrženost. (Tomašić 2013: 9; 24) Naravno, nama nije cilj kulturu nadomjestiti politikom. (Paić 2012: 127) Držimo se jasnih razgraničenja ovih dvaju područja i njihova međusobnoga utjecaja kroz čitav rad. Socijalna načela solidarnosti i supsidijarnosti mogu tvoriti javnopolitičku kulturu iz koje Rawls crpi svoje implicitne ideje o demokratskoj tradiciji. Dakle, katolička kulturno-politička baština postoji i svoje osnovne premise utjelovljuje i živi u katoličkome socijalnom nauku. Nadalje, katolička kulturno-politička baština svoje premise sadržava u većini liberalnih (slobodarskih) država ili u svim takvim državama. Konačno, ako su ove dvije navedene premise istinite, onda ne postoji zapreka tome da implicitne ideje demokratske kulture čine i načela katoličkoga socijalnog nauka. Dok bi prva premisa od nas zahtijevala sociološko-politološku analizu, naš cilj je bio ispitati *kulturni status* katolicizma i pružiti jasnije razumijevanje zaključka iznesenog u zadnjoj premisi. Katolički socijalni nauk dio je kulture koja se može *smatrati* konstitutivnom u okviru sveobuhvatnih doktrina pojedinih građana. Zato postoji ono što bismo uvjetno mogli nazvati *katoličkom političkom kulturom*. Zaista bi bila problematična strategija isključiti čitavu misaonu tradiciju zbog njezine *sveobuhvatne* naravi. (Ungureanu 2018: 33) Nažalost, Kymlicka kao istaknuti liberalni filozof za kulturna pitanja, nije uvidio značaj religijske kulture. Kada religija igra ulogu u kulturi, ona ima javnu ulogu koja ima političke posljedice. Ono što građani smatraju razumnim oblikuje se kroz interakciju koja nastaje u bogatoj razmjeni između raznolikih zajednica koje čine kulturu i civilno društvo, uključujući i vjerske zajednice. Postoji stalna simbioza i međusobni utjecaj između političkoga i kulturnog. (Hollenbach 2002: 169) Izazov je za katolike zato osvijestiti prošlost i kritički je ispitivati kako bi se pridonijelo stvaranju pravednoga društva. (Dombrowski 2001: 77) Prema Gausu liberalizam brine o tome da se građanima ne nanosi nepravda zbog njihovih različitih vrijednosnih sustava, ali to ne znači da se pojmovi dobra moraju tretirati neutralno u svakome kontekstu. (Gaus 2022d: 108–109) Moramo političko dobro koje socijalni nauk iznosi uzeti za ozbiljno u kontekstu traženja političke stabilnosti demokratskoga uređenja. Papa Benedikt u svojem je govoru na Sveučilištu La Sapienza istaknuo važnost argumenata koje vjerske doktrine mogu ponuditi jer proizlaze iz odgovorne i dobro promišljene tradicije u kojoj su se tijekom povijesnih razdoblja razvijali

zadovoljavajući argumenti u njihovu korist. Takav je stav Benedikta XVI. zaista na tragu Rawlsa, kao i kritike krute sekularističke racionalnosti. (Jonkers 2015: 224–225) Zadatak katoličkoga socijalnog nauka može biti širenje društvenoga područja za koje pravednost predstavlja relevantnu vrijednost, ali i širenje područja moralne brige za druge. (March 2015: 116–117) To je velik i težak zadatak za katolike koji žive u demokratskome društvu i oni ga ne bi trebali zanemariti. Taj zadatak, doduše, ima jednu prazninu, između moralne obveze prema drugima i moralne obveze prema državi, naciji i demokratskome društvu. (March 2015: 118) Prazninu možemo ispuniti samo ispravnim shvaćanjem solidarnosti i supsidijarnosti (9). Dakle, možemo biti *liberali* u uskome značenju, ali smo uvijek puno *više* katolici. Naša usmjerenost na druge nije ograničena demokratskim okvirima određenima političkom koncepcijom, nego je usmjerena na istinsko područje djelovanja, koje ne čine samo pojedinci, naši sugrađani. Istinsko područje djelovanja jest osoba koja stoji pred nama.

11. Literatura

1. Acton, J. E. E. D. 1999. *Povijest slobode: odabrani spisi*. Kruzak. Zagreb.
2. Anon. 2024. *The End of Multiculturalism in Europe? Migrants, Refugees and their Integration*.
<https://www.wilsoncenter.org/event/the-end-multiculturalism-europe-migrants-refugees-and-their-integration> (pristupljeno 25. 7. 2026.)
3. Arendt, H. 2012. Smisao politike. *Politička misao: časopis za političke nauke*, 49(4).
4. Baccarini, E. 2004. Will Kymlicka, Multikulturalno građanstvo. *Prolegomena: Časopis za filozofiju*, 3(2).
5. Baccarini, E. 2008. Liberalni nacionalizam: argument autonomije. *Prolegomena: Časopis za filozofiju*, 7(2).
6. Baccarini, E. 2010. Liberalni nacionalizam: argument samopoštovanja. *Liberalni nacionalizam: argument samopoštovanja*, 30(1-2).
7. Balthasar, H. U. v. 2012. *Cjelina u odlomku: vidovi teologije povijesti*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
8. Belić, M. 1993. *Metafizička antropologija*. Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove. Zagreb.
9. Benedikt XVI. 2006. *Bog je ljubav = Deus caritas est: enciklika biskupima, prezbiterima i đakonima, posvećenim osobama i svim vjernicima laicima o kršćanskoj ljubavi*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
10. Benedikt XVI. 2010. *Ljubav u istini = Caritas in veritate: enciklika o cjelovitome ljudskom razvoju u ljubavi i istini upućena biskupima, prezbiterima, đakonima, posvećenim osobama, vjernicima laicima i svim ljudima dobre volje*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
11. Berdica, J. 2008. Religija u misli Johna Rawlsa. *Obnovljeni Život*, 63(1).
12. Berdica, J. 2013. Pravednost kao prva vrlina društvenih institucija. Propitkivanje s Rawlsom. *Filozofska istraživanja*, 33(4).
13. Berdjaev, N. A. 2005. *Smisao povijesti*. Verbum. Split.
14. Berdjaev, N. A. 2007. *Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu*. Verbum. Zagreb.

15. Berger, P. L. 1995. *Kapitalistička revolucija: pedeset postavki o blagostanju, jednakosti i slobodi*. Naprijed. Zagreb.
16. Billingham, P. 2017. Public Reason and Religion: The Theo-Ethical Equilibrium Argument for Restraint. *Law and Philosophy*, 36(2).
17. Biškup, M. 2010. *Ljudska prava: povijesno-teološki osvrt*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
18. Bloemraad, I.; Kymlicka, W.; Lamont, M. & Son Hing, L. S. 2019. Membership without Social Citizenship? Deservingness and Redistribution as Grounds for Equality. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 148(3).
19. Brady, K. A. 2023. Catholic Liberalism and the Liberal Tradition. *Notre Dame Law Review*, 98(4).
20. Brčić, M. 2008. Kulturni pluralizam i pravednost u recepciji Willa Kymlicke. *Filozofska istraživanja*, 28(1).
21. Cohen, J. & Nagel, T. 2009. Introduction by Joshua Cohen and Thomas Nagel. U: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With 'On My Religion'*. s.l.: Harvard University Press.
22. Colosi, P. J. 2016. Ratzinger, Habermas, and Pera on Public Reason and Religion. *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 19(3).
23. Cvijanović, H. 2003. Rawlsova liberalna utopija. *Politička misao: časopis za politologiju*, 40(1).
24. Cvijanović, H. 2023. Rawls iza vela neznanja. Jaz nejednakosti i iluzije pravednosti. *Filozofska istraživanja*, 43(3).
25. Ćurić, J. 2003. *Tomizam nekoć i danas*. Hrvatsko filozofsko društvo. Zagreb.
26. Denzinger, H. 2002. *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*. Karitativni fond UPT Ne živi čovjek samo o kruhu. Đakovo.
27. Devčić, I. 1988. Osoba kršćanski novum. *Crkva u svijetu: Crkva u svijetu*, 23(1).
28. Diotallevi, L. 2015. Laičnost ili vjerska sloboda?. *Crkva u svijetu*, 50(3).
29. Dombrowski, D. A. 2001. *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*. New York: State University of New York Press.

30. DZS, *Državni zavod za statistiku*.
<https://dzs.gov.hr/vijesti/objavljeni-konacni-rezultati-popisa-2021/1270> (pristupljeno 25. 7. 2026.)
31. Forrester, K. 2019. *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton University Press. Princeton.
32. Franjo, p. 2013. *Lumen fidei: enciklika vrhovnog svećenika Franje biskupima, prezbiterima i đakonima, posvećenim osobama i svim vjernicima laicima o vjeri*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
33. Franjo, p. 2014. *Evangelii Gaudium: apostolska pobudnica biskupima, prezbiterima i đakonima, posvećena osobama i svim vjernicima laicima o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
34. Franjo, p. 2021. *Fratelli tutti: enciklika o bratstvu i socijalnom prijateljstvu*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
35. Friedman, M. 1992. *Kapitalizam i sloboda*. Globus: Školska knjiga. Zagreb.
36. Gališanka, A. 2019. *The Path to a Theory of Justice, United States of America*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
37. Gaus, G. F. 2022a. Recognized Rights as Devices of Public Reason. U: *Public reason and diversity: reinterpretations of liberalism*. Cambridge University Press. New York.
38. Gaus, G. F. 2022b. On justifying the moral rights of the moderns: A case of old wine in new bottles. U: *Public reason and diversity: reinterpretations of liberalism*. Cambridge University Press. New York.
39. Gaus, G. F. 2022d. The Moral Foundations of Liberal Neutrality. U: *Public reason and diversity: reinterpretations of liberalism*. Cambridge University Press. New York.
40. Gaus, G. F. 2022f. Reasonable Pluralism and the Domain of the Political: How the Weaknesses of John Rawls's Political Liberalism Can be Overcome by a Justificatory Liberalism. U: *Public reason and diversity: reinterpretations of liberalism*. Cambridge University Press. New York.
41. Gaus, G. F. 2022. *Public reason and diversity: reinterpretations of liberalism*. Cambridge University Press. Cambridge.

42. Gregory, E. 2007. Before the original position: The neo-orthodox theology of the young John Rawls Eric Gregory. *Journal of Religious Ethics*, 35(2).
43. Habermas, J.; Ratzinger, J. 2007. Dijalektika sekularizacije: o umu i religiji. *Europski glasnik*, 12(12).
44. Haverić, T. 2011. Treći ideal. *Filozofska istraživanja*, 31(2).
45. Held, K. 2000. *Fenomenologija političkoga svijeta*. Matica hrvatska. Zagreb.
46. Höffner, J. 2005. *Kršćanski socijalni nauk*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
47. Hollenbach, D. 1994. Public Reason/Private Religion? A Response to Paul J. Weithman. *Journal of Religious Ethics*, 22(1).
48. Hollenbach, D. 2002. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge University Press. Cambridge.
49. Horn, G.-R. 2015. *The Spirit of Vatican II: Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*. Oxford University Press. New York.
50. Hrvatska biskupska konferencija. 2016. *Katekizam Katoličke Crkve*. Glas Koncila. Zagreb.
51. Jonkers, P. 2015. A Reasonable Faith?: Pope Benedict's Response to Rawls. U: *Rawls and Religion*. Columbia University Press. New York.
52. Kerber, W. 2002. *Socijalna etika*. Hrvatski studiji - Studia Croatica. Zagreb.
53. Kohler, G. 2011. Razumni pluralizam: liberalna država kao čuvar religijske slobode Sedam teza s komentarom. *Politička misao*, 48(1).
54. König, T. 2001. The Hegemony of Multiculturalism. A Comment on Will Kymlicka's Theory of Nationalism. *Politička misao: časopis za politologiju*, 38(5).
55. Krleža, L. z. M. 2024. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. <https://www.enciklopedija.hr/clanak/opca-deklaracija-o-pravima-covjeka> (pristupljeno 25. 7. 2026.)
56. Krleža, L. z. M. 2025. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. <https://www.enciklopedija.hr/clanak/kogentno-pravo> (pristupljeno 25. 7. 2026.)
57. Kulenović, E. 2002. Neutralnost države: sukob neutralnosti načela i neutralnosti javnih politika. *Politička misao: časopis za politologiju*, 39(3).

58. Kulenović, E. 2003. Ratzinger protiv Rawlsa: propast preklapajućeg konsenzusa. *Politička misao*, 40(1).
59. Kurelić, Z. 2003. Pretpostavlja li Rawlsova koncepcija preklapajućega konsenzusa individualnu shizofreniju? *Politička misao: časopis za politologiju*, 40(1).
60. Kymlicka, W. 2001. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford University Press. New York.
61. Kymlicka, W. 2003. *Multikulturalno građanstvo: liberalna teorija manjinskih prava*. Naklada Jesenski i Turk. Zagreb.
62. Kymlicka, W. 2004. *Liberalizam, zajednica i kultura*. Naklada Deltakont. Zagreb.
63. Kymlicka, W. 2007. *Multicultural Odysseys Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford University Press. New York.
64. Kymlicka, W. 2008. Multiculturalism, Social Justice and the Welfare State. U: Craig, Gary, Gordon & T. David i Burchardt, ur. *Social Justice and Public Policy: Seeking Fairness in Diverse Societies*. Bristol University Press. Bristol.
65. Kymlicka, W. 2009a. The Governance of Religious Diversity: The Old and the New. U: *International Migration and the Governance of Religious Diversity*. McGill-Queen's University Press. Kingston.
66. Kymlicka, W. 2009. The Multicultural Welfare State?. U: *Successful Societies: How Institutions and Culture Affect Health*. Cambridge University Press. Cambridge.
67. Kymlicka, W. 2010a. Testing the Liberal Multiculturalist Hypothesis: Normative Theories and Social Science Evidence. *Canadian Journal of Political Science*, 43(2).
68. Kymlicka, W. 2010. The Rise and Fall of Multiculturalism? New Debates on Inclusion and Accommodation in Diverse Societies. *International Social Science Journal*, Svezak 199.
69. Kymlicka, W. 2012a. Multiculturalism: Success, Failure, and the Future. U: *Rethinking National Identity in the Age of Migration*. Transatlantic Council on Migration. Berlin.
70. Kymlicka, W. 2012b. Responsible Citizenship. *Trudeau Foundation Papers*.
71. Kymlicka, W. 2013. Neoliberal Multiculturalism?. U: *Social Resilience in the Neo-Liberal Era*. Cambridge University Press. Cambridge.

72. Kymlicka, W. 2015. Solidarity in Diverse Societies: Beyond Neoliberal Multiculturalism and Welfare Chauvinism. *Comparative Migration Studies*, 3(1).
73. Kymlicka, W. 2016. Liberalism, Community and Culture 25 Years On. *Dve domovini (Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije)*, Issue 44.
74. Kymlicka, W. 2017. Inclusive Citizenship beyond the Capacity Contract. U: *Oxford Handbook of Citizenship*. Oxford University Press. Oxford.
75. Kymlicka, W. 2020. Beyond National Identity: Liberal Nationalism, Shared Membership and Solidarity. U: *Liberal Nationalism and its Critics: Normative and Empirical Questions*. s.l.: Oxford University Press.
76. Kymlicka, W. 2021. Building Solidarities through Public Education: National, Multicultural and Cosmopolitan?. *On Education: Journal for Research and Debate*, 10(4).
77. Kymlicka, W.; Bashir & Bashir. 2008. Introduction: Struggles for Inclusion and Reconciliation in Modern Democracies. U: *The Politics of Reconciliation in Multicultural Societies*. Oxford University Press. New York.
78. Le Goff, J. 2004. *Stara i naša Europa*. Matica hrvatska. Zagreb.
79. Lovett, F. 2011. *Rawls's 'A Theory of Justice': A Reader's Guide*. Continuum. New York.
80. Macan, I. 1992. Čovjek i njegovo dostojanstvo. *Obnovljeni Život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 47(1).
81. Macan, I. 2000. Filozofija u crkvenim dokumentima Prilog za kolokvij o enciklici 'Fides et ratio'. *Obnovljeni Život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 55(1).
82. Macan, I. 2002. *Socijalna etika i druge studije*. Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove. Zagreb.
83. MacIntyre, A. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press. Indiana.
84. MacIntyre, A. 2002. *Za vrlinom: studija o teoriji morala*. Kruzak. Zagreb.
85. MacKenzie Bok, P. 2017. To the Mountaintop Again: The Early Rawls and Post-Protestant Ethics in Postwar America. *Modern Intellectual History*, 14(1), pp. 153-185.
86. Malović, N. 2007. Kršćanstvo u susretu s političkim teorijama. *Bogoslovska smotra*, 77(2).

87. Mandle, Jon, Reidy & A., D. 2015. *The Cambridge Rawls lexicon*. Cambridge University Press. Cambridge.
88. March, A. F. 2015. Rethinking the Public Use of Religious Reasons. U: *Rawls and Religion*. Columbia University Press. New York.
89. Maritain, J. 1989. *Cjeloviti humanizam*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
90. Maritain, J. 1992. *Čovjek i država*. Globus: Školska knjiga. Zagreb.
91. Matan, A. 2008. *Teorija političke legitimnosti Johna Rawlsa*. Fakultet političkih znanosti. Zagreb.
92. Merrihew Adams, R. 2009. The Theological Ethics of the Young Rawls and Its Background - Robert Merrihew Adams. U: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With 'On My Religion'*. s.l.: Harvard University Press.
93. Neal, P. 2009. Is Political Liberalism Hostile to Religion?. U: S. P. Young, ur. *Reflections on Rawls: An Assessment of his Legacy*. s.l.: Ashgate.
94. Neal, P. 2015. The Liberal State and the Religious Citizen: Justificatory Perspectives in Political Liberalism. U: *Rawls and Religion*. Columbia University Press. New York.
95. Newman, D. G. 2003. Liberal Multiculturalism and Will Kymlicka's Uneasy Relation with Religious Pluralism. *Bijdragen International Journal of Philosophy & Theology*, Svezak 63.
96. Oecumenicum concilium Vaticanum, 2008. *Dokumenti / Drugi vatikanski koncil*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
97. O'Neill, W. R. 2006. Modernity and Its Religious Discontents: Catholic Social Teaching and Public Reason. *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy*, 20(1).
98. Otto, R. 2006. *Sveto: o iracionalnom u ideji božanskoga i njezinu odnosu spram racionalnoga*. Scarabeus-naklada. Zagreb.
99. Paić, Ž. 2012. Identitet kao dispozitiv moći: kraj ideologije ili politike multikulturalizma?. *Politička misao: časopis za politologiju*, 49(1).
100. Papinsko vijeće „Iustitia et pax”, 2005. *Kompendij socijalnog nauka crkve*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.

101. Pera, M. 2006. *Without Roots The West, Relativism, Christianity, Islam*. Basic Books. New York.
102. Pera, M. 2009. *Zašto se trebamo zvati kršćanima: liberalizam, Europa, etika*. Verbum. Zagreb.
103. Piccinin, A. 2019. Rawls and Catholicism: Towards Reconciliation?. *Cultural and Religious Studies*, 7(1).
104. Plant, R. 2002. *Suvremena politička misao*. Naklada Jesenski i Turk. Zagreb.
105. Popović, P. 2018. Kritika koncepcije pravednosti usvojene u rješenju Ustavnog suda o tzv. „Zakonu o pobačaju”. *Bogoslovska smotra*, 88(1).
106. Raguž, I. 2007. Papa Benedikt XVI. o Crkvi, državi i politici. *Bogoslovska smotra*, 77(2).
107. Ratzinger, J. 2004. *Vjera - istina - tolerancija: kršćanstvo i svjetske religije*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
108. Ratzinger, J. 2005b. *Moj život: Autobiografija*. Verbum. Split.
109. Ratzinger, J. 2005. *Europa: njezini sadašnji i budući temelji*. Verbum. Split.
110. Ratzinger, J. 2008b. *Kršćansko bratstvo*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
111. Ratzinger, J. 2008. *Kršćanstvo i kriza kultura*. Verbum. Split.
112. Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge, Mass. Harvard University Press. United States.
113. Rawls, J. 2000d. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Harvard University Press. London.
114. Rawls, J. 2000. *Politički liberalizam*. KruZak. Zagreb.
115. Rawls, J. 2001a. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge. Harvard University Press. Massachusetts.
116. Rawls, J. 2001b. *Collected Papers*. Harvard University Press. London.
117. Rawls, J. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge. Harvard University Press. Massachusetts.
118. Rawls, J. 2004. *Pravo naroda i 'Preispitivanje ideje javnog uma'*. Kruzak. Zagreb.

119. Rawls, J. 2005. *A Theory of Justice: Original Edition*. Belknap Press. Cambridge.
120. Rawls, J. 2008. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Belknap Press. London.
121. Rawls, J. 2009. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With 'On My Religion'*. s.l.: Harvard University Press.
122. Riordan, P. 2004. *Permission to Speak: Religious Arguments in Public Reason*. s.l.: an.
123. Rorty, R. 1988. The Priority of Democracy to Philosophy. U: M. Peterson & R. Vaughn, ur. *The Virginia Statute for Religious Freedom: Its Evolution and Consequences in American History*. Cambridge University Press. Cambridge.
124. Schneider, A. 2008. *Crkva – Otajstvo i znak spasa*. Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove. Zagreb.
125. Schwartzman, M. 2015. Reasoning from Conjecture: A Reply to Three Objections. U: *Rawls and Religion*. Columbia University Press. New York.
126. Scruton, R. 2007. *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*. Palgrave Macmillan. Basingstoke.
127. Sesardić, N. 2007. Homoseksualni brak: pobjeda političke korektnosti i loših argumenata. *Prolegomena: Časopis za filozofiju*, 6(1).
128. Song, R. 2006. *Christianity and Liberal Society (Oxford Studies in Theological Ethics)*. Oxford University Press. New York.
129. Sullivan, W. F. 2007. *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton University Press. New Jersey.
130. Šolić, P. 1982. Odgoj kršćanske savjesti. *Crkva u svijetu*, 17(3).
131. Talanga, J. 1999. *Uvod u etiku*. Hrvatski studiji - Studia Croatica. Zagreb.
132. Talisse, R. B. 2015. Religion and Liberalism: Was Rawls Right After All?. U: *Rawls and Religion*. Columbia University Press. New York.
133. Tomašić, D. 2013. *Društveni i politički razvitak Hrvata*. Naklada Jesenski i Turk. Zagreb.
134. Tugendhat, E. 2003. *Predavanja o etici*. Naklada Jesenski i Turk. Zagreb.

135. Ungureanu, C. 2018. *Contemporary political philosophy and religion: between public reason and*. Routledge. New York.
136. United States Conference of Catholic Bishops, Washington, DC. *Forming Consciences for Faithful Citizenship: A Call to Political Responsibility from the Catholic Bishops of the United States*.
<https://www.usccb.org/issues-and-action/faithful-citizenship/upload/forming-consciences-for-faithful-citizenship.pdf> (pristupljeno 25. 7. 2026.)
137. Valković, M. 1991. *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka: socijalni dokumenti crkve*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
138. Van Der Ven, J. A. 2015. *The Religious Hermeneutics of Public Reasoning: From Paul to Rawls*. U: *Rawls and Religion*. Columbia University Press. New York.
139. Veljak, L. 2010. Medij ideologije. *Filozofska istraživanja*, 30(4).
140. Veljak, L. 2012. S onu stranu dogmatizma i relativizma. *Filozofska istraživanja*, 32(3).
141. Vujčić, V. 2003. Političko obrazovanje i Rawlsova koncepcija osobe i društvene kooperacije. *Politička misao: časopis za političke nauke*, 40(1).
142. Vujčić, V. 2015. Pitanje društvenoga jedinstva danas. *Politička misao: časopis za politologiju*, 52(3).
143. Waldron, J. 2010. Persons, Community, and the Image of God in Rawls's Brief Inquiry. *Public Law Research Paper*, 11(3).
144. Weger, K.-H. 1986. *Uvod u teološku misao Karla Rahnera*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
145. Weiler, R. 1995. *Uvod u katolički socijalni nauk: kratak sustavni prikaz*. Školska knjiga. Zagreb.
146. Weithman, P. 1994. Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion: Three Theological Objections Considered. *The Journal of Religious Ethics*, 22(1).
147. Weithman, P. 2009. *Notre Dame Philosophical Reviews*.
<https://ndpr.nd.edu/reviews/a-brief-inquiry-into-the-meaning-of-sin-faith-with-on-my-religion/> (pristupljeno 25. 7. 2026.)
148. Weithman, P. 2010. *Why political liberalism?: on John Rawls's political turn*. Oxford University Press. New York.

149. Weithman, P. 2016. *Rawls, Political Liberalism and Reasonable Faith*. Cambridge University Press. New York.
150. Weithman, P. 2021. Does Liberal Egalitarianism Depend on a Theology?. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 38(3).
151. Wolff, J. 2011. *Uvod u političku filozofiju*. Sveučilište u Zagrebu, Hrvatski studiji - Studia Croatica. Zagreb.
152. Yates, M. 2007. Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere. *Philosophy & Social Criticism*, 33(7).
153. Žigmanov, T. 2004. Moralno-etički aspekti utemeljenja multikulturalizma kod Willa Kymlicke. *Filozofska istraživanja*, 24(1).

12. Životopis

Marko Borić rođen je 28. listopada 1986. godine u Zagrebu, gdje je završio osnovnu i srednju školu. U akademskoj godini 2005./2006. upisao je sveučilišni preddiplomski studij filozofije i religijskih znanosti na tadašnjemu Filozofskom fakultetu Družbe Isusove (FFDI). Diplomirao je 28. svibnja 2012. godine obranivši diplomski rad pod mentorstvom prof. dr. sc. Ivana Kordića na temu *Gadamerova hermeneutika: predrasude i povijesno razumijevanje*. U akademskoj godini 2013./2014. na istome je fakultetu bio na stručnome osposobljavanju bez zasnivanja radnoga odnosa radeći na priručniku za pohađanje Komprehenzivnoga seminara na diplomskome studiju toga fakulteta. U akademskoj godini 2017./2018. upisao je poslijediplomski doktorski studij na sadašnjemu Fakultetu filozofije i religijskih znanosti (FFRZ). Tijekom poslijediplomskoga doktorskog studija sudjelovao je na nekoliko simpozija u okviru doktorskih studija te uređivao portal Udruge za promicanje filozofije *Filozofija.org*. Trenutačno je zaposlen u Hrvatskome Crvenom križu, u Službi za provedbu i praćenje projekata. Njegova područja stručnoga interesa uključuju povijest filozofije, etiku i političku filozofiju.