

čemu dijalog?

brus akerman

Razmotrimo slobodu govora. Reč je o građanskoj slobodi koja je obično obuhvaćena skupom »jednakih sloboda« koje zahteva svako slobodno društvo. Ovaj primer će poslužiti kao ilustracija načina na koji dosadašnja analiza može da se proširi i na takve slobode. Istovremeno, on će ukazati na izvore zbrke do koje može da dođe ako se slobode i prava definišu na neprecizan i dvosmislen način.

Zamislimo da je prilikom neke prvobitne podele prava svaki pojedinac, kao biološka jedinka, dobio vlasništvo nad svojim glasnim žicama i bubnim opnama. Nije reč o slobodama nego o pravima koja su, barem prema ovom primeru, jednaka za sve.



milan blanuša

Počnimo sa razmatranjem uloge dijaloga u životu osobe koja pažljivo analizira moralnost svojih postupaka. Reč je o osobi koja se ozbiljno pita o tome kako bi trebalo da živi, i pokušava da živi u saglasnosti sa odgovorima koje smatra najubedljivijima. Na koji način razgovor postaje deo ovog nastojanja da dokučimo sopstvenu prirodu.

Sve zavisi. Svakako, Sokratov odgovor i dalje je veoma značajan. Zar sva ostala pitanja ne blede kad ih uporedimo sa pitanjem o tome šta je to dobar život? I da li postoji bolji način da se dode do istine nego da se razgovara i raspravlja sa bilo kim ko nudi nekakav odgovor na ovo pitanje?

Pa ipak, ne mogu da dopustim da Sokrat gospodari mojim moralnim vidikom. Njegovo uporno bavljenje jednim jedinim pitanjem, nosi u sebi opasnost da naruši konture i izgled običnog ljudskog života. Gde bih dospao sa svojim životom kada bih se neprekidno pitao kako bi trebalo da živim? To ne znači da bih nakon mladosti trebalo da prestanem da se bavim moralnim aspektima ponašanja. To jedino znači da moram da hodam po žici, znajući unapred da koračam kroz nejasne i maglovite predele morala, istovremeno zadržavajući hrabrost da kasnije zastanem i pokušam jasnije da sagledam senke koje me okružuju. Čak i po cenu, da se pokaže da su moje ranije odluke bile bezvredne ili rdave.

Ovo razmišljanje se nastavlja prijatnom slikom Sokrata koji luta trgov u potrazi za nekom sveznalicom, koja bi mogla biti upućena u zamku ozbiljnog razgovora. Ukoliko odgovor na Sokratovo pitanje ne iscrpljuje celinu mog života, moraću da budem mnogo obazriviji prilikom izbora svojih sagovornika. Moraću veoma oprezno da slušam kada mi ljudi budu govorili da je čitanje neke knjige gubljenje vremena, dok je čitanje neke druge vredno truda.

Ili, kada mi budu govorili da je neka osoba glupa, dok sa nekom drugom vredi razgovarati. Zauzvrat, potreba za strogom selekcijom sagovornika prisiljava me da posumnjam u vrednost dijaloga koje već vodim. Možda, tamo negde, postoji neki Sokrat koji će mi, samo ukoliko se potrudim da ga pronadem, pomoći da otkrijem protivrečnosti u gomili uverljivih i zaglušujućih, bezvrednih reči, koje slušam?

Ovakve misli bi mogle da nas navedu na istraživanje dva vrlo različita puta — u svakom slučaju, i jedan i drugi vode daleko od dijaloškog shvatanja etike. Jedan put vodi ka pitanju vere. Ukoliko imamo na umu nepovezanost i nesavršenost stvarnih dijaloga koje vodim, pravo pitanje glasi: Kome bi trebalo da ukážem poverenje prilikom izbora prikladnih sagovornika? Kojoj crkvi, školi, ili tradiciji?

Ipak, ne moram da postavljam takvo pitanje. Umesto da se pozivam na neki spoljašnji autoritet, mogu da se oslonim na samog sebe. »Brus, ne bi trebalo da budeš toliko zavidljiv onim što su o toj stvari rekli Kant, ili tvoja tetka Selma. Moraćeš o tome da razmisliš svojom glavom. Razgovor sa drugima to ne može da zameni. Priznajem, tvoj sopstveni moralni uvid nije nešto čime bi mogao da se hvališ. Ali, na kraju krajeva, to je sve što imaš.«

Bez obzira na sve opasnosti, spreman sam da potpišem ovo tašto individualističko stanovište. Ipak, za sada me ne zanima odbrana individualizma od pristalica stanovišta autoriteta.

Vlasništvo nad glasnim žicama ne nosi sa sobom »slobodu da se bude saslušan«.

Potencijalni slušalac ima pravo da ostvari ili uskrati ovu slobodu, pošto je on jedina osoba koja polaže pravo na svoje bubne opne. Samo zbog zaštite sopstvenih interesa, potencijalni slušalac koji pozitivno vrednuje »slobodu slušanja«, dozvolite svim potencijalnim govornicima da utiču na njegove auditivne nervne završetke, uz uslov da govore u skladu sa stavkama unapred postignutog dogovora. Svakako, bilo bi samoprotivrečno da se jednako pripisuje »slobodi da se bude saslušan«, pošto jedna osoba može da sluša samo jedan glas u isto vreme.

Umesto toga, želim da istaknem jedan aspekt moralnih fenomena koji prihvataju i priznaju obe strane. Naime, ni jedna strana ne smatra da su stvarno izgovorene reči u razgovoru sa drugima, najznačajnija stvar u našem moralnom samo-određivanju. U stvari, glavne odluke donosimo u tišini. Kome da verujem? Šta ja zaista mislim? Uprkos tome što razgovor sa drugima služi da bi se stvari preciznije i detaljnije promislile, ukoliko ga ima previše, može da bude bezvredan. Nasuprot tome, kratak razgovor može veoma mnogo da koristi. Moralna vrednost života, ne zavisi samo od moje sposobnosti da je racionalno izložim u razgovoru, nego i od intrinzične vrednosti mojih moralnih uverenja, kao i od činjenice, da li sam uspeo da živim u skladu sa njima. Zbog toga, ne smatram manje vrednom osobu koja sledećim rečima odbija ponudu nekog Sokrata: »Sokrate, prestani da me gnjaviš. Imam mnogo boljih načina da provedem svoje vreme nego da brbljam sa tobom.«

Takav odgovor bi lako mogao da predstavlja simptom nekog dubljeg duhovnog oboljenja. Ali, on bi mogao da posluži i kao pokazatelj zrelog shvatanja, da moralni život predstavlja nešto više od puke priče.

Sve ovo mi zadaje velike teškoće kada prelazim sa ličnog morala na javni, društveni život. Zato ću preokrenuti stvari, i dijalog proglasiti prvom dužnošću građanskog ponašanja. Iako osoba koja pažljivo analizira svoje moralno ponašanje može opravdano da prekine svaki razgovor, odgovorni građanin ne može, koristeći slične razloge, da se isključi iz javnog političkog dijaloga.

Moj zadatak u ovom radu je da pokušam da se izborim sa pomenutim problemom asimetrije, a ne samo da navodim razloge zašto stvari stoje baš tako kako stoje. Dakle, nameravam da objasnim zbog čega dijalog ima veći značaj u društvenom nego u ličnom životu pojedinca.

I

Ipak, možda nepotrebno umnožavam probleme? Možda ne postoji tako temeljna asimetrija između dijaloga u društvenom i ličnom životu?

Jedan od načina da se ponovo uspostavi simetrija, jeste obezvređivanje političkog dijaloga, i poricanje da je on potrebniji od razgovora u svim drugim oblastima ljudskog života. Drugi način je da se tvrdi krajnja dijaloška priroda celokupnog morala — kako društvenog, tako i ličnog. Najpre ću razmotriti ovaj drugi, mnogo pozitivniji način ponovnog uspostavljanja narušene simetrije. Ukoliko se pokaže da je dijalog, uopšte uzev, mnogo značajniji za moral nego što sam pretpostavio, onda verovatno grešim kada mislim da moram da rešim problem asimetrije, da bih spasio dijaloško shvatanje političkog života.

Da bismo krenuli ovim putem, nije nužno da zanemarimo moralnu fenomenologiju sa kojom smo počeli. Jedino je moramo lišiti njenog temeljnog značaja. Naravno, bilo ko od nas, bezbroj puta tokom života, sasvim opravdano može da se isključi iz moralnog dijaloga. Ali zahtevi koje pred nas stavljaju stvarne reči, ne bi trebalo da nam prikriju regulativnu ulogu koju u našoj potrazi za moralnim prosvetljenjem, igra idealna



1) Ovu je temu iz veoma različitih uglova posmatrao, veoma detaljno obradivao Jürgen Habermas, tokom cele svoje karijere. Uprkos njegovu knjigu Knowledge and Human Interests, u prevodu Jeremy-ja J. Shapiro-a (Boston: Beacon, 1971), sa knjigom Legitimacy in Crisis, u prevodu Thomas-a A. McCarthy-ja (Boston: Beacon, 1975), i sa knjigom The Theory of Communicative Action, u prevodu Thomas-a A. McCarthy-ja (Boston: Beacon, vol. I, 1984, i vol. II, 1987).

2) Uprkos tekstu »Contractarianism and Utilitarianism«, T.M. Scanlon-a, u knjizi koju su uredili Amartya Sen i Bernard Williams, Utilitarianism and Beyond (New York: Cambridge, 1982), str. 103-128, a posebno str. 110-119, i tekstu Thomas-a Nagel-a »Moral Conflict and Political Legitimacy« u časopisu Philosophy and Public Affairs, XVI, 3 (Leto 1987), str. 215-240.

3) Barem dotle dok naša trgovina ne nanosi štetu drugima (to je glavni uslov).

4) New York: Basic Books, 1974, str. 150.

govorna situacija. I pored lako razumljivog neuspeha da živimo u skladu sa postavljenim diskurzivnim idealom, mi ipak pretpostavljamo da bi trebalo da budemo pripremljeni da pravdamo naše moralne izbore, a onda kada bismo učestvovali u nekom idealnom dijalogu sa Sokratom, Frojdom, ili sa bilo kim drugim ko bi tu mogao da se zatekne. I zaista, upravo je takav i toliki naš implicitni zahtev, uvek kada pokušavamo da opravdamo naš život, sebi ili drugima. Više ontološki: moralna istina je samo ime koje dajemo onim zaključcima do kojih bismo došli u nekoj idealnoj govornoj situaciji. Ništa više, i ništa manje od toga.

Očigledno se radi o rečima koje je veoma teško izgovoriti. Zbog toga sumnjam u njihovu krajnju vrednost. Barem za sada, mada nije nužno da se zajednički bavimo ovim sumnjama. Čak i kada bismo na kraju podržali dijaloški ideal morala, do toga verovatno ne bi došlo na takav način koji ponovo uspostavlja simetriju sa odgovornostima koje sa sobom nosi javni dijalog. Odmah ću objasniti zašto. Naime, moram da istaknem da me ne zanima uloga govora u nekom idealnom svetu u kojem nikada nećemo živeti. Ja govorim o veoma nesavršenom, stvarnom svetu u kojem živimo. Ukoliko pristalica idealne govorne situacije opravdava izbegavanje dijaloga, kada se ljudi iz stvarnog sveta suoče sa moralnim problemima ličnog života, utoliko problem asimetrije i dalje ostaje nerešen. Naime, zbog čega ideal dijaloga, koji omogućava tako lagan izlaz iz problema ličnog života, ne omogućava isto tako lagano rešenje problema, istim ovim ljudima, kada se suoče sa teškoćama društvenog i javnog života?

Mislom da je veoma teško odgovoriti na ovo pitanje. Barem dotle dok u dijalogu budemo gledali oruđe pomoću kojeg se otkriva moralna istina. Naime, izgleda da svet praktične politike nije nimalo sličan bilo čijoj ideji o idealnoj govornoj situaciji. Političari zaista mnogo govore, ali nije više cinično pretpostaviti da stvarno mnogo manje misle ono što kažu nego drugi ljudi. Dakle, kada bih nastojao da omedim jednu oblast praktičnog života unutar koje važi stroga dužnost da se putem dijaloga mora tražiti moralna istina, sigurno ne bih krenuo od politike. Ma koliko da učionica, crkva, ili kabinet psihoanalitičara nude nesavršene uslove u poređenju sa idealnom govornom situacijom, sigurno je da pružaju veće izgleda za rešavanje problema, od javnog trga. Ukoliko ne smatramo da imamo moralnu dužnost da razgovaramo sa drugima na nekom od ovih, u odnosu na trg privatnijih mesta, zašto bi nam potraga za moralnom istinom postavljala zahtev da ozbiljno primamo svaki govor u politici?

Na kraju krajeva, Atinjani su Sokrata osudili na smrt. Teško bi se moglo reći da je savremena država mnogo gostoljubivija prema duhu moralne filozofije.

II

Ovakva razmišljanja me navode da tezu o asimetričnosti problematizujem i sa druge strane. Ako već praktičan politički život toliko malo liči na trg na kojem se putem dijaloga traži moralna istina, zašto bismo i dalje tvrdili da je dijalog posebno značajan baš u politici?

Zbog toga što pored moralne istine postoji niz važnih stvari o kojima se može razgovarati. Posebno važna tema je kako ljudi, koji se ne slažu po pitanju moralne istine, mogu razumno da reše aktualni problem svog zajedničkog življenja. U svakom slučaju, ova formulacija problema političkog poretka² je tipično liberalna, a upravo sa tog stanovišta nameravam da branim tezu o asimetriji. Drugim rečima, svoju odbranu javnog dijaloga neću zasnivati na nekoj ošteprihvaćenju osobini moralnog života, već na prepoznatljivom načinu na koji pristalice liberalnog učenja shvataju problem društvenog poretka. Ovo svakako znači da moj dokaz neće ubediti one ljude koji odbacuju odgovarajuću problematiku liberalizma. Najviše što ovde mogu da učinim, jeste da problem postavim tako da otežam njegovo odbacivanje.

Razmotrimo jednostavni model liberalne zajednice koja se sastoji od N elementarnih grupa ljudi. Svaku elementarnu grupu čini jedan, ili više ljudi koji udružuju veru i razum u nastojanju da otkriju moralnu istinu. Pripadnici jedne od ovih grupa dolaze do istog odgovora na Sokratovo pitanje. Pripadnici drugih grupa, dolaze do različitih odgovora. I pored ovih neslaganja, sve grupe se nalaze na istoj planeti gde im pretila opasnost sukoba i borbe zbog dosta oskudnih i nedovoljnih prirodnih bogatstava. To je problem liberalne politike. Na koji način bi različite grupe ljudi trebalo da reše problem svog zajedničkog življenja, poštujući zahteve razuma?

Stavite se u položaj osobe P. Reč je o osobi koja razmišlja o svom moralnom ponašanju, i član je neke osnovne grupe pomenute liberalne zajednice. Možda ćete početi da uvidate zbog čega je dijalog izuzetno važan za uspešno rešavanje upravo ovog problema liberalne politike. Na kraju krajeva, kada bi osoba P mogla da bude sigurna da su ljudi izvan njene grupe, tražeći moralnu istinu došli do istih zaključaka kao i ona, razgovor sa njima o problemu zajedničkog življenja i ne bi bio toliko značajan. Umesto toga, svaka od ovih osnovnih grupa može jednostrano da izjavi da su njene moralne istine »samoočigledne«, i da ovlasti državne službenike da sve sukobe rešavaju rukovodeći se ovim samoočiglednim istinama. Budući da su, prema našoj hipotezi, istine svake grupe istovetne sa istinama svake druge grupe, neće biti potrebno da ove grupe međusobno razgovaraju da bi postigle saglasnost o zadacima i ci-

ljevima legitimne vlade. Ipak, čini se da je razgovor preko potreban baš zato što osoba P ima razloga da zna, da ostali nisu došli do istih zaključaka kao ona. Mada je moguće da postoji samo jedna moralna istina, sigurno je da postoji bezbroj puteva koji nas vode u grešku. Upravo zato što osoba P veruje da se najviše približila istini, ona istovremeno zna da su svi drugi načinili samo jedan od beskrajnog broja mogućih pogrešnih koraka na njihovom putu ka istini. Ali ne zna o kojem je tačno koraku reč.

Odgovor na ovo pitanje će biti od najveće važnosti prilikom rešavanja liberalnog problema zajedničkog života. Možda će moralne »zablude« drugih osobi P izgledati toliko ozbiljno, da ona neće moći na razuman način da reši problem zajedničkog života sa svojim bližnjima. Ali možda i neće biti tako. Sve zavisi od moralnih zabluda drugih, i od toga u kakvom odnosu stoje ove »greške« prema sporu između osobe P i svih ostalih. Naime, ovaj spor mora na neki način da se razreši, ali bi svi zajedno mogli da žive na istoj planeti. Staviše, osoba P ima na raspolaganju samo jedno sredstvo da otkrije šta misle drugi ljudi. Reč je o **razgovoru** sa njima.

Upuštajući se u liberalni dijalog osoba P ne nastoji da ubedi sagovornike da promene svoje mišljenje, i da na kraju prihvate svu uverljivost istine koju im ona nudi. Umesto toga, njihov razgovor ima mnogo pragmatičniju svrhu. Pomoću njega bi trebalo pronaći mogućnosti za zajednički život uprkos postojećim razilaženjima u moralnim uverenjima. Naime, jedino kroz razgovor, makar zakratko, postaje jasno da ni jedna strana neće dobiti moralni spor na obostrano zadovoljstvo. Zbog toga osoba P, odbijajući da razgovara o ovom pragmatičnom pitanju, pokazuje svoju nepodobnost da učestvuje u ostvarenju liberalnog projekta. Ona ne može o sebi da misli kao o pripadniku liberalne države sve dok, na ovaj ili onaj način, ne želi da učestvuje u ovom uvek aktualnom razgovoru sa ostalima. Nasuprot tome, osoba P može da misli o sebi kao o nekom ko traži moralnu istinu, a da nikada o tome ne razgovara sa osobama koje ne pripadaju njenoj grupi (niti sa osobama koje pripadaju njenoj grupi).

Upravo ova jednostavna razlika podupire tezu o asimetriji. Liberalni građanin mora da uoči da je obaveza dijaloga mnogo kategoričnija i imperativnija od njegovog ličnog traženja moralne istine. Paradoksalno rečeno, upravo zato što liberalna država ne usmerava svoje napore prema traženju moralne istine, njeni građani moraju da shvate da su vezani apsolutnom obavezom vođenja dijaloga. Nazovimo tu **vrhovnim pragmatičkim imperativom**: ukoliko se ne slažemo u pogledu moralne istine, jedini način da sa podjednakim izgledima rešavamo probleme zajedničkog života, pridržavajući se principa racionalnosti, jeste da vodimo razgovor o njima.

III

Ipak, da li je ovaj pragmatički imperativ zaista vrhovni? U redu, može se prihvatiti da dijalog predstavlja jedan način racionalnog rešavanja liberalnog problema zajedništva. Ali, da li je to jedini način? Ako nije, zašto bismo radije izabrali to rešenje a ne neko drugo?

Upravo ova pitanja podstiču viševekovnu zadivljenost liberalizma svetom trgovine, kao prikladnom alternativom i zamenu više dijaloških oblika rešavanja problema. S jedne strane sam ja, sa svojom potrebom za izvesnim brojem kamenih blokova da bih dovršio izgradnju katedrale. Sa druge strane je čovek kome nedostaje boca piva da bi upotrebio prekrasno nedeljno popodne na fudbalskoj utakmici. Da li mi zaista moramo da razgovaramo o tome, da bismo na obostrano zadovoljstvo i u punom zajedništvu rešili naš problem? Zašto jednostavno ne bismo trgovali kamenim blokovima i bocama piva, po utvrđenim cenama? Zašto trgovina ne bi predstavljala savršeno razuman način da naše neslaganje preputismo odgovarajućim prednostima naših nedeljnih aktivnosti? Šta dijalog ima sa tim?

Moj odgovor glasi, da dijalog i te kako ima veze sa rešavanjem pomenutog problema, i smatram da je čisto izvrđavanje, pretvarati se da stvari stoje drugačije. Naravno da ne govorim ništa novo, ali potrebno je ponoviti poentu zbog lakoće sa kojom su moderni filozofi tržišta uspeli da je izbegnu. Reč je o starom pitanju moga (**meum**) i tvoga (**tuum**). Naravno, ako sam se jednom složio da se ovi kameni blokovi ovde sa punim pravom nazivaju »tvojima«, i ako si se ti složio da se ovo pivo ovde punim pravom naziva »mojim«, lako možemo da ostavimo po strani naša neslaganja po moralnim pitanjima, i da puna srca trgujemo pomenutim dobrima.³ Ali, na osnovu čega bi trgovac mogao da pretpostavi da je svako od nas toliko sklon da povlađuje svojim slabostima? Uostalom, pitanje distributivne pravde nije se pojavilo samo u istoriji zapadne civilizacije.

Staviše, ljubazna racionalnost trgovca će pretrpeti veoma zanimljive promene ukoliko u jednom trenutku odlučim da odbijem njegovu pohlepnu ponudu, poricanjem njegovog punog prava da poseduje i prodaje kamene blokove. Kako se približavam kamenim blokovima, s namerom da ih prisvojim, našem trgovcu preostaju dve mogućnosti. Jedna je da upotrebi fizičku silu, da bi odbio moje polaganje većeg prava na kamene blokove. Druga mogućnost je da me uvuče u razgovor kroz koji će nastojati da me ubedi da je za mene razumno da prihvatim legitimnost njegovog apsolutnog prava na kamene blokove, bez obzira na naše eventualno neslaganje o krajnjoj vrednosti katedrale ili fudbalskih stadiona. Tom prilikom bi

5) Od modernih pristalica slobodnog tržišta, samo je Friedrich Hayek pokušavao da otvoreno i u celosti ospori glavni pragmatički imperativ. Za razliku od Nozick-a, Hayek ne propušta priliku da iznese svoje mišljenje o problemu nekih osnovnih prava. On pokušava da nas izleti od glavne bolesti prosvetiteljstva. Reč je o stavu da je svako raspravljanje o problemu vredno pažnje. Suprotno od prosvetiteljstva, Hayek ističe da su sposobnosti pojedinaca da razumeju okolinu u kojoj provode život, izuzetno skućene. Sudeći po njemu, ljudi i žene jednostavno po prirodi nisu sposobni da donose neke opšte sudove o društvenim uslovima o kojima nam inače govore teoretičari distributivne pravde, pristalice liberalizma, i neki drugi. Umesto što budalasto nastoji da »koriguje« tržište, pamećan čovek bi morao sa strahopoštovanjem da prihvata sve mogućnosti koje mu ono nudi, pogotovo kada je reč o razmeni daleko većeg količine informacija od one koju bi pojedinac sam za sebe mogao da primi i obradi. Umesto što pokušavam da uništimo ovaj tanan plod evolucije koji nalikuje na živi organizam, trebalo bi da iskoristimo prosvetiteljsku maštariju da ljudi i žene, putem javnog dijaloga, mogu da poboljšavaju delovanje ove nevidljive ruke tržišta. Ovaj naduveni razgovor o društvenoj pravdi samo će podstaknuti rast i značaj birokratije, i to na račun celog društva. Zbog toga prestavimo da postavljamo pitanje o pravdi i ograničimo se na pogađanje sa onim što nam tržište velikodušno nudi. Videti Hayek, *Law, Legislation, and Liberty: the Mirage of Social Justice* (Chicago: University press, 1978) posebno stranice 62-101.

Hayek-ova kritika mi izgleda sasvim neuverljivo. Nije reč o tome da želim da umanjim značaj tržišta. Tržišta su zaista glavno oruđe pomoću kojeg ljudi sa radikalno različitim idealima mogu da uskladuju svoje aktivnosti na opšte zadovoljstvo i korist. Smatram da je Hayek-ov opis tržišta kao neke adaptacije ljudskoj prirodi, nepotrebna mistifikacija. Moderni sistem tržišta nije plod nekog organskog razvoja. On predstavlja rezultat jednog beskonačnog niza veoma samosvesnih ljudskih odluka, koje su donosili političari, advokati, policajci. Uprkos postojećim duhovnim ograničenjima, većina ljudi je sasvim svesna pomenute činjenice, i dobro zna da bi tržište funkcionisalo pravilnije kada bi odgovarajući političari, pravnici, policajci, donosili druge odluke. Naravno, svako ove napomene nije ni mogla da bude da se ozbiljnije



»vlasnik« kamenih blokova» mogao da pokuša da poveže svoje pravo sa liberalnim kvalitetima tržišnog sistema. Štaviše, u zavisnosti od postojeće raspodele svojinskih prava, lako bi moglo da se dogodi da me ubedi.

Ali ovo ni na koji način ne slabi moju poentu. Trenutno ne pokušavam da odredimo mesto tržišta unutar diskurzivne teorije političkog opravdanja. Razmatramo pitanje da li oblici tržišne koordinacije pružaju pristalacama liberalizma dovoljno osnova da dijalogu odriču njegovo temeljno mesto u društvu, koje mu pripisuje vrhovni pragmatički imperativ. Sve dok su trgovci spremni da priznaju, da za pregovaračkim stolom svako može da dovodi u pitanje ono na osnovu čega se svako od nas pogađa, odgovor je »ne«.

Čini se da ovo vredi naglasiti baš u ovom u vremenu, u kojem neke od najpoznatijih rasprava o slobodnom tržištu razmetljivo zaobilaze zahtev pragmatičnog imperativa da se poštuju pravila dijaloga. Na primer, Robert Nozick (Robert Nozick) ne poriče da uspešna odbrana tržišnih odnosa zahteva teoriju pravde koja bi tačno odredila uslove pod kojima neka osoba, s punim pravom, može da prisvoji nešto što žele i njeni suparnici. Ipak, vredi pomenuti da on i ne pokušava da razvije teoriju, u dobro poznatom delu **Anarhija, država, i utopija [Anarchy, State, and Utopia]**⁴, šarmantno nam objašnjavajući, da bi bilo pogrešno čekati sa izdavanjem knjige, dok se ne postigne savršenstvo teorije koja se u njoj izlaže.⁴

Možda je ovo i bio ispravan stav mladog čoveka, koji je pisao knjigu ranih sedamdesetih godina ovog veka. Ipak, nakon petnaest godina, njegovo neprekinuto čitanje o istom problemu, sve više me ispunjava sumnjom. Da li Nozick jednostavno pretpostavlja da će problem distributivne pravde iščeznuti zato što on odbija da se njima pozabavi? Zašto bi ostali autori ozbiljno prihvatili njegovu odbranu tržišta kada on ne pokušava da odgovori na najocijlednije pitanje u vezi sa tim?⁵

IV

Ali, kako da se oslobodimo ovog dijaloškog tereta liberalizma? Na koji način da razgovaramo sa ljudima koji se sa nama ne slažu u pogledu moralne istine? Jedna stvar je jasna. Na ovaj ili onaj način, građani liberalne države moraju da nauče da razgovaraju o svojim moralnim uverenjima tako da se izbegne prezir, i proglašavanje bilo čijih moralnih stavova zlim ili rdavim. U protivnom, pragmatički cilj razgovora gubi svoj smisao.

Od Hobza do danas, svi veliki zagovornici liberalne tradicije vodili su o ovome računa. Zaista, cela istorija liberalne misli može da se posmatra kao niz napora da se stvore takvi modeli dijaloga koji će svim političkim učesnicima u njemu omogućiti da međusobno komuniciraju na odgovarajući neutralan način. Ipak, umesto da podupru i osnaže samopouzdanje liberalnog dijaloga, ovi napore su stvorili klimu široko rasprostranjenog skepticizma o pojmovnim mogućnostima pozicije neutralnosti. Ovaj skepticizam predstavlja još veću opasnost za pragmatički imperativ nego slepa vera u tržište. Ma kakve da je razloge Kant imao za svoju veliku maksimu, sigurno je da liberalni pragmatičari ne bi doveli u pitanje mudrost iskaza: **»Treba implicira može.«** Ukoliko ne možemo da pronademo način da razgovaramo neutralno, ne preostaje nam ništa drugo nego da napustimo pragmatički imperativ, i da se vratimo starim pokušajima da se politički život zasnjuje na istini, celoj istini, i ničim drugom osim na istini o moralnom životu.

Da bih stvari malo zaostro, reći ću, da je teško poricati činjenicu da istorija liberalne misli zaista pruža materijal za pomenuti skepticizam. Mada su mnogi pokušavali da prokriče put ka neutralnosti, pokazalo se da je ovaj cilj uznemirujuće dalek i nedoatljiv. I nakon vekova neuspeha i poraza, mora da sam ja dovoljno naivan optimista budući da pretpostavljam da bi trebalo nastaviti započetu avanturu. Naivan ili ne, zaista smatram da bi trebalo produžiti poznatim putem. Ipak, već nam i najobičnija razboritost savetuje, da najpre mudro ispitamo greške počinjene u prošlosti. Tek nakon toga bismo mogli da pokušamo da formulišemo istinski vrednu koncepciju neutralnosti, koju bi ujedno bilo lakše braniti i dokazivati. Mada nisam u stanju da ponudim sveobuhvatni spisak grešaka, počinjenih tokom duge tradicije liberalne misli, pokušaću da izdvojim i izložim tri najveća pogrešna koraka, pre nego što pokušam da se izvučem iz čorsokaka u koji je dospelo ovo učenje.

Prva greška se sastoji u pokušaju da se izdvoji jedna jedina vrednost koju svi ljudi smatraju najznačajnijom, i pored očiglednih neslaganja u pogledu ostalih vrednosti. Ukoliko bismo se usredsredili na političke implikacije ove vrhovne vrednosti, možda bismo mogli da ponudimo neko posebno rešenje problema zajedničkog života koje bismo svi smatrali razumnim?

Da bi ovaj dijaloški manevar uspeo, sve grupe neke zajednice moraju da imaju istu vrhovnu vrednost. Kandidat koji najviše obećava, kako je to davno uočio Hobz, jeste strah od smrti. Ipak, isto je tako jasno, barem meni, da strah od smrti, niti bilo šta slično, nema željenu eksplanatornu moć u sferi morala, kao što je Hobz mislio. Kao povremeni stanovnik grada Njujorka, negovao sam zdrav odnos prema prolaznosti života. I sada sam srećan pošto mogu da kažem da samo-održavanje nisam postavio na najviše mesto u svom moralnom sistemu. U stvari, prezirao bih svaku osobu koja nije spremna da, pod odgovarajućim okolnostima, žrtvuje svoj život zbog nekih važnijih stvari. Stoga bih odbio da učestvujem u nekom politič-

kom razgovoru koji bi počeo sledećim rečima: »Ma koliko da se razilazimo u pogledu nekih drugih pitanja, obojica prihvatamo vrhunski značaj samo-održanja.« Umesto da mi pripremi neutralnu polaznu poziciju, Hobzov politički dijalog bi me neprekidno prisiljavao da govorim stvari koje smatram moralno niskim, dostojnim prezrenja, i pogrešnim. Ukoliko je zadatak liberalnog dijaloga da mi omogući razgovor u kojem neću morati da iznosim moralne stavove za koje smatram da su pogrešni, onda linija koja vodi od Hobza završava u čorsokaku.

I drugi korak ka neutralnosti je takođe sasvim pogrešan. U ovom slučaju, od mene se ne zahteva da potvrdim postojanje neke jedinstvene vrhunske vrednosti koja nadilazi sve naše manje moralne sporove. Umesto toga, od mene se zahteva da prevedem svoja neslaganja u poseban vrednosni okvir u kojem će svi moji stavovi biti lišeni vrednosnog sadržaja. Klasičan primer je moralni račun Bentama, koji se zasniva na prividno neutralnom principu da »pribadača vredi isto toliko koliko i poezija«. Građanima bentamovske zajednice obećano je da će kada nauče da iskazuju svoje rasprave pomoću opšteg pokazatelja korisnosti, ovladati tehnokratskim jezikom koji neće zahtevati da kažu bilo šta što ne bi bilo u skladu sa njihovim osnovnim moralnim uverenjima.

Teškoće nastaju kada počnemo da istražujemo uputstvo pomoću kojeg se vrednost svake ljudske delatnosti procenjuje preko njene »korisnosti«. Ono što želim da istaknem nije »standardna« epistemološka primedba — ma šta to moglo da bude — koja se upućuje poređenjima različitih koristi različitih ljudi. Naravno, kada bi se pokazalo da je nemoguće porediti korist koju ostvaruju različiti ljudi, brzo bismo stigli do mrtve tačke, jer bi utilitarist teško mogao da dokaže delotvornost svog uputstva za prevodenje i procenjivanje postupaka. Budući da verujem da je ovaj primedbi preuveličan značaj,⁶ ne želim da zasnivam svoju argumentaciju protiv strategije prevodenja na epistemološkim temeljima. Umesto toga, ja ću pretpostaviti da je utilitarist pobednik u sporu sa svojim epistemološki orijentisanim kritičarima, i da je u stanju da nam ponudi uputstvo na osnovu kojeg ćemo uverljivo moći da poredimo »korist« koju stvara pribadača, poezija, i još mnogo toga drugog.

Sada ću uvesti svoju primedbu neutralnosti. Koliko god bi neko mogao da se divi pomenutom uputstvu, kao vodiču jednog tehnokratskog prevodenja, sasvim je druga stvar kada utilitarist insistira da svi ljudi moraju da upotrebljavaju njegov sterilni jezik kada razgovaraju o svojim političkim problemima. Upravo obrnuto, zahtev da svi koristimo njegovo uputstvo dovelo do posebne vrste dijaloga, koji svakako nije neutralan, a upravo je to trebalo izbeći. Zbog čega moja želja za pribadačom vredi dva boda na skali koristi, a tvoja potreba za poezijom, četiri? Ako je to sve što znači reč korist, odbijam da govorim političkim jezikom koji me prisiljava da na tako sistematičan način falsifikujem svoja osnovna moralna uverenja.

Toliko dakle o ovim greškama na putu ka neutralnosti. Zaokružimo izlaganje time što ćemo prvi korak nazvati **strategijom adutiranja**: u ovom slučaju pristalica liberalizma nastoji da nadvlada osnovni moralni spor postavljajući neku vrhunsku moralnu vrednost, koju inače svi prihvatamo, kao temelj neutralnog političkog dijaloga. Drugi korak možemo da nazovemo **strategijom prevodenja**: u ovom slučaju upućuje nam se zahtev da prevedemo naše moralne kategorije u neki, navodno, neprotivrečni okvir političkog procenjivanja. Budući da ove strategije ne nude mnogo, skeptičko pitanje o neutralnosti može još više da dobije na oštirini: da li postoji liberalan način da se razreši osnovni moralni spor, a da se pri tome ovaj spor ne izvrđava ili prevodi u nešto drugo?

V

Ja pretpostavljam da možemo da pokušamo da ga prevaziđemo. Tako nas je Rols (Rawls), posebno u svojoj kantovskoj fazi, po svojoj prilici⁷ pozivao da zauzmemo ispravno stanovište prema našim temeljnim moralnim sporovima, tako što ćemo pokušati da otklonimo sva ona posebna životna iskustva i detalje, zbog kojih nam ovi sporovi izgledaju toliko važni. Kada bismo samo uspeli da delimo zapanjujuće neznanje stanovnika »izvorne situacije«, možda bismo mogli da rešimo naše probleme u političkoj zajednici u kojoj bismo međusobno razgovarali na neutralan način.

Rolsov predlog je samo poslednji pokušaj u dugoj liberalnoj tradiciji rešavanja pomenutog problema. Mnogo utilitarista nam je nudilo, takvo stanovište koje, u poredenju sa Rolsom, barem izgleda vrlo privlačno. Ako ništa drugo, nismo prisiljeni da mislimo o sebi kao o bezvrednim neznalcima čiji je glavni slogan »što više za mene«. Umesto toga, mi smo osobe koje međusobno razgovaraju kao znalci i dobronamerni idealni posmatrači⁸ tekuće političke borbe, zauzete isključivo uvažavanjem dobrobiti zajednice u kojoj žive. Ipak, značajne razlike koje postoje između neznalice koja sklapa ugovor i dobronamernog posmatrača, ne bi trebalo da zasene njihov zajednički nedostatak. Pristalice oba rešenja nastoje da nas optereće potrebom za određenom propusnicom, koju moramo da steknemo pre nego što počnemo da učestvujemo u političkom dijalogu. Dozvoljeno nam je da se uključimo u razgovor jedino ako smo u stanju da se izražavamo kao osvedočeno transcendentno biće, pri čemu ne smemo da iskrivljujemo naša osnovna moralna uverenja. Ukoliko je to cena koja se mora platiti da bismo učestvovali u javnom dijalogu, sasvim je razumno da odbijemo da je platimo. To bismo mogli da učinimo sledećim

bavim Hayek-ovim dokazima, jer oni zaslužuju mnogo više pažnje. Samo sam želeo da istaknem da Hayek-ovi dokazi pripadaju jednom mnogo dubljem i temeljnijem nivou nego većina drugih.

6) Zbog određenih razloga koje je izneo Donald Davidson u tekstu »Judging Interpersonal Interests«, objavljenom u knjizi koju su uredili Jon Elster i Anund Hylland, *Foundations of Social Choice Theory*, (New York: Cambridge, 1988) str. 195-211.

7) Uprkos činjenici da se Rawls kasnije nije složio sa ovim tumačenjem (Justice as Fairness: Political not Metaphysical, Philosophy and Public Affairs, XIV, 3 [leto 1985] str. 223-51) ne verujem da su kritičari koji su kod njegova otkrili ovu temu površno čitali njegova glavna dela. Videti Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (New York: Cambridge, 1982).

8) Videti Roderick Firth, »Ethical Absolutism and the Ideal Observer«, *Philosophy and Phenomenological Research*, XII, 3 (mart 1952); str. 317 — 345.

9) Razvikač ove linije kritike kod autora najnovije generacije, korisno može da se pronađe u delu Bernard-a Williams-a. Uopred njegovo delo *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge: Harvard, 1985) sa delom J.J.C. Smart-a i Bernard-a Williams-a *Utilitarianism: For and Against* (New York: Cambridge, 1973) str. 77-155.

10) Jednostavno razlikovanje pitanja i odgovora pomaže da se razjasni Rawls-ova zamisao, koja mi je veoma bliska. U svom najnovijem radu Rawls se trudi da razviji i razlikuje liberalni politički život od života koji se zasniva na pukom »modus vivendi«. Videti John Rawls, »The Idea of an Overlapping Consensus«, *Oxford Journal of Legal Studies*, VII, 1 (proleće 1987); 1 — 25, posebno stranice 10 — 15. Po mom mišljenju, ovaj oslobađajući naziv opisuje jedan poredak koji proširuje princip ograničavanja dijaloga preko njegovih istinskih granica, da bi se građanima učinilo neograničeno pravo zahtevanja liberalnog odgovora na bilo koji problem njihovog zajedničkog života, koji bi želili da reše stavljajući ga na dnevni red tekuće politike. Razmislimo na primer o politici koja preti da će kazniti svakoga ko bi pokušao da pokrene ozbiljnu političku raspravu o po-

rečima: »Vi tzv. liberali, kažete da ćete mi dozvoliti da učestvujem u političkom dijalogu jedino ukoliko budem razmatrao naše zajedničke probleme sa stanovišta vašeg omiljenog transcendentnog govornika. Ali, ja smatram da je upravo ovaj recept transcendentije moralno problematičan.«

Budući da Rolsovo teorijsko znanje trenutno dominira u sferi liberalne misli, ova zamerka poprma izgled napada na koncepciju brisanja i poništavanja sopstvenog ja, koju podrazumeva njegov misaoni eksperiment. Jednu generaciju ranije, u vreme kada su liberali još uvek ozbiljno shvatali ideal posmatrača, zamerka se odnosila na onu specifičnu vrstu žrtvovanja sopstvenog ja koje je bilo potrebno da bismo se uživali u takav položaj ljudskog bića, u kojem lične preokupacije Brusa Akermana ne vrede ništa više (ako ne i manje) od ličnih stvari Džoa Šmoa (Joe Shmoa).⁹ Mada sa simpatijom gledam na ove posebne zamerke, smatram da je mnogo važnije njihovo uopštavanje. Koren problema predstavlja nepravda koju uključuje zahtev upućen građanima da potvrde vrednost svakog pojedinačnog pokušaja da se osvoji transcendentna pozicija, kao nužan uslov učestvovanja u diskurzivnom razgovoru. Vrlo je verovatno da će svaki takav zahtev dovesti do toga, da neki građani govore o sebi na način koji umanjuje njihovu moralnu vrednost i iskripljuje njihova moralna uverenja. Upravo ovaj zahtev oduzima svaki smisao pomenutom pragmatičkom imperativu. Pokušaj da se naši moralni sporovi reše pomoću pozicije transcendentnog govornika, nije ništa plodniji i bolji od pokušaja da se ovi sporovi prevedu ili izvrđaju. Još jednom smo dospeli u ćorsokak. Da li postoji izlaz?

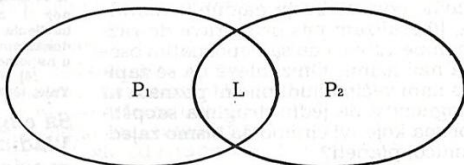
VI

Da, ja mislim da postoji. Reč je o ograničavanju dijaloga. Osnovna ideja je veoma jednostavna. Kada zaključimo da se ne slažemo u pogledu ovog ili onog aspekta moralne istine, ne bi trebalo da krenemo u potragu za nekom zajedničkom vrednošću koja će nadjačati ovo neslaganje. Takođe, ne bi trebalo da prevodimo naš spor u neki navodno neutralan okvir, niti da pokušavamo da ga prevaziđemo zamišljajući na koji bi ga način rešilo neko transcendentno, nezemaljsko stvorenje. Jednostavno bi trebalo da uopšte ne spominjemo ovaj spor, i da moralne ideale koji nas razdvajaju uklonimo iz dnevnog reda razgovora o liberalnoj državi. Ukoliko uvedemo ovo ograničenje, nećemo izgubiti mogućnost da razgovaramo o našim najdubljim moralnim razilaženjima u bezbroj drugih, više privatnih, situacija. Svakako, pokazaće se da sprovođenje ovog ograničenja izuzetno frustrira učesnike u razgovoru, budući da ne dozvoljava opravdavanje političkih poteza pozivanjem na mnogo stvari koje smatraju najdubljim i najjasnijim istinama koje poznaje ljudski rod. Uprkos tome, ovaj zajednički akt ograničavanja konverzacije omogućava nam da steknemo prednost koja se ničim ne može platiti. Naime, niko od nas, u liberalnom razgovoru, neće morati da kaže nešto što je po svoj prilici **posvedočeno pogrešno**. Kada jednom ograničimo dijalog na pomenuti način, možemo da ga koristimo u pragmatičke svrhe. Na primer, da utvrdimo koje normativne premise svi učesnici u političkom dijalogu smatraju razumnim (ili makar, ne sasvim nerazumnim).

Da bismo razvili ovu jednostavnu ideju, najpre ćemo razjasniti u kojoj oblasti bi trebalo da se primenjuje. Pozivajući na ograničavanje dijaloga, nisam nameravao da prigušim glasove onih koji žele da dovedu u pitanje ovaj ili onaj aspekt svojih odnosa sa drugima. Naprotiv, liberalno društvo mora da dozvoljava svakoj osobi da pokreće bilo koje pitanje, ukoliko želi da ostvari svoju zamisao dijaloga. Ukoliko je cilj liberalne politike da dode do rešenja koje svi učesnici smatraju razumnim, kako bi se to moglo ostvariti kada građanima ne bi bilo dozvoljeno da sva svoja pitanja uvrste na dnevni red diskurzivne rasprave?

Moje načelo ograničavanja razgovora ne primenjuje se na pitanja koja bi građani mogli da postavljaju, nego na odgovore koje bi jedni drugima mogli da daju.¹⁰ Kada se neki građanin suoči sa pitanjem drugog čoveka, on ne može jednostavno da ga učutka, ili da mu odgovori pozivajući se na svoje lično shvatanje moralne istine, ili uopšte pozivajući se na moralnu istinu. Umesto toga on mora da bude spreman, barem načelno¹¹, da se uključi u jedan ograničeni dijalog u okviru kojeg će uložiti napor da se dode do normativnih premisa koje obe strane smatraju razumnim.

Naravno, stvarni rezultat ovog liberalnog dijaloga će zavisi od naših osnovnih moralnih uverenja. I pored svega toga, možemo da kažemo nešto prilično uopšteno o formalnom odnosu između liberalnog političkog dijaloga i govora koji se odvija u drugim sferama liberalnog društva. Da bismo pojednostavili stvar, pretpostavimo da u našem liberalnom društvu postoje samo dve osnovne grupacije ljudi koje na kraju međusobnog dijaloga uspevaju da pronađu i izdvoje neki zajednički kriterij procenivanja. Tada bismo njihov normativni dijalog mogli da prikazemo na sledeći način:



P_1 i P_2 predstavljaju skupove moralnih iskaza koje između sebe razmenjuju pripadnici jedne iste osnovne grupacije. Ipak, tokom dijaloga između različitih grupacija, radi razrešavanja moralnog spora, učesnici koriste samo L iskaze. Naime, samo ove iskaze neće osporavati i potcenjivati niti članovi prve, niti druge grupacije (mada razlozi pomoću kojih sudovima iz skupa P_1 i P_2 opravdavamo neki određeni iskaz iz skupa L , mogu da budu sasvim različiti).

Nadajući se da uvidate vrednost ovog formalizma, naglasio bih da on ipak opisuje samo prvu, više negativnu, etapu liberalne dijalektike. Reč je o etapi u kojoj liberalni građani, primenjujući pomenuto ograničenje dijaloga, izdvajaju one iskaze iz skupa L koji mogu da igraju ulogu javnih vrednosnih premisa u liberalnom političkom dokazu. Čak i kada bi mogli uspešno da sprovedu ovu operaciju,¹² liberalni građani bi morali da uobličie afirmativne dokaze iz tako dobijenih premisa. Ovi dokazi bi morali da budu dovoljno jasni i oštri da bi mogli da razreše tekuće sporove. Očigledno je da ovaj pozitivan zadatak može da bude veoma kreativan. Sve zavisi od skupa iskaza L . On može da bude takav da dozvoli formulaciju velikog broja diskurzivnih razloga i dokaza.

Nama je za sada važno da uočimo specifičnu prirodu ovih dokaza. Najpre, niko ne procenjuje nijednu njihovu premisu kao moralno pogrešnu. S druge strane, cilj ovih dokaza nije da se dode do neke krajnje, apsolutne moralne istine. Umesto toga, ovi dokazi nude nešto sasvim drugo. Oni svakom građaninu nude način na koji može racionalno da razrešava tekuće moralne sporove. Posledica toga je da aktualni politički dijalog izgleda sasvim drugačije od onih vrsta dijaloga i razgovora koje su idealizovali kritičari poput Jirgena Habermasa (Jürgen Habermas). Što je najvažnije, liberalni građani ne osećaju slobodu da u konverzacijama polje uvedu bilo kakav, ili svaki mogući dokaz. Umesto da teže ka nekoj krajnjoj pobedi, u nekoj dalekoj idealnoj govornoj situaciji, oni svoju energiju usredsređuju na težak zadatak upravljanja ovim svetom, koristeći pri tome politički dijalog koji od učesnika ne zahteva da javno iznose svoja najdublja moralna uverenja. Ma koliko da su ambicije liberalnog dijaloga skromne iz aspekta nedostižnih visina idealne govorne situacije, želeo sam da vas uverim da čak ni takav ograničeni dijaloški zadatak ne predstavlja nužno neki neostvarljivi san. Želeo sam da vas uverim da možemo da upravljamo ovim svetom pomoću dijaloga, mada pomoću dijaloga posebne vrste.

VII

Ali već čujem vaše pitanje: Da li je ovaj četvrti put ka neutralnom razgovoru zaista različit od prethodna tri? Da li se još jednom od ljudi zahteva nešto što oni u moralnom pogledu nisu spremni da pruže?

Tako je, ali ipak je reč o žrtvi druge vrste. Ja ne zahtevam od ljudi da govore stvari u čiju su neispravnost uvereni. Samo tražim da pristanu na određenu vrstu emocionalne žrtve. Barem u onim prilikama, u kojima liberalni građani vode dijalog radi istinskih rešenja svojih sporova, svako bi morao da pokuša da potisne želju za izgovaranjem svih onih stvari za koje veruje da su istinite, zato što će upravo takve stvari odvratiti energiju učesnika od glavnog cilja, da se detaljno razrade pragmatičke implikacije datih iskaza iz skupa L .

Smatram da selektivno potiskivanje predstavlja sasvim običnu osobinu društvenog života. Bez njenog postojanja ne bi moglo da se odigra ono što sociolozi nazivaju igranjem uloga. Svaka društvena uloga može da se razume kao skup konvencionalnih ograničenja koja se nameću nekom prihvatljivom simboličkom ponašanju. Kada nastupam kao advokat, ograničenja koja omeđuju moje ponašanje razlikuju se od onih koja omeđuju ponašanje jednog učitelja, ili projektanta. Neke definicije društvenih uloga ostavljaju veći prostor simboličkom ponašanju od nekih drugih. Ali, svaka uloga predstavlja skup ograničenja, i suspenduje ogromno područje dijaloga sve dotle dok su ljudi aktivno uključeni u polje njenog delovanja.¹³

Istina, po pravilu, ne predstavlja razlog pomoću kojeg bismo mogli da pravdama napuštanje određene uloge. Na primer, kada odlazim u učionicu na čas iz političke filozofije, moram da potisnem sklonost da govorim o računju promenljivih veličina, mada bi moja zapažanja o ovom računju verovatno bila ineditivna od svega što mogu da kažem o politici. Da bih nastupao kao kvalifikovani društveni delatnik, neprekidno moram da primenjujem mehanizam selektivnog potiskivanja. Naime, nužno je da ograničavam svoju potrebu da govorim istinu o stvarima koje nisu u vezi sa ulogom koju trenutno igram, da bih mogao da izadem na kraj sa onim oblikom društvenog života u koji sam aktualno uključen. Kao što je nužno da se držimo zadatka prilikom proizvodnje automobila, ili služenja bogu, moramo da pokažemo sličnu vrstu samokontrolu kada se bavimo liberalnom politikom. Reč je o situaciji u koju se ljudi udružuju, ne da bi proizveli bolji bjuik (Buick) ili da bi spasili duše ljudi, nego da bi razrešili društvene sukobe na način koji svi učesnici smatraju razumnim. Stoga, kada od ljudi tražim da pokažu samokontrolu prilikom vođenja dijaloga u javnom životu, u stvari tražim da pokažu temeljnu sposobnost koju poseduju sva civilizovana ljudska bića (u većoj ili manjoj meri).

Naravno, ovo nije dovoljno da bi moj zahtev postao moralno neprotivrečan. U najboljem slučaju, ideja u ograničavanju



stojećoj raspodeli svojinskih prava ili o ulogama različitih polova. Mada je dnevni red otvoren za sve druge probleme, svakoj osobi se stavlja na znanje da će morati da živi u situaciji status quo-a kada je reč o pomenutim problemima. Takvo ograničavanje političke slobode, po mom shvatanju, kategorički oduzima svakom poretku legitimaciju liberalnosti, i svodi društveni život na -puko življenje-.

Ipak, ne mogu da poričem da je -puko življenje- možda najbolje čemu liberalni mogu realno da se nadaju, pod ovim ili onim izuzetnim okolnostima. Misli se na okolnosti pod kojima će dozvoljavanje ozbiljne političke rasprave o vlasti koja se zasniva na vlasništvu, ili bilo čemu drugom, dovesti do raspada društva i politike, koja bi možda u drugim prilikama dovela do plodnog političkog dijaloga o mnogim temama. Ipak, i kao privremena mera, -pravilo o zabrani govorenja o određenim temama-, prepuno je opasnosti. No, bez obzira na to, budući da je svet takvo mesto kakvo jeste, ne mogu da tvrdim da je toliko drastičan potez apсолutno nezamisliv. Videti Steven Holmes, »Gag Rules or the Politics of Omission«, u zborniku Jon-a Elster-a i rune-a Slagstad-a, Constitutionalism and Democracy (New York: Cambridge, 1988) str. 19 - 58.

11) Naravno, nužno je preuzeti određene praktične organizacione korake da bi dnevni red mogao da bude pogodno mesto za rešavanje problema o stvarnom svetu. Ali ovaj praktičan zadatak ne može da bude izgovor za većito odlaganje onog dela dnevnog reda o kojem moćni učesnici u raspravi ne žele da razgovaraju. Videti napomenu broj 10.

12) U stvarnom životu, po pravilu nećemo morati da pravimo ovako oštru razliku između dve faze liberalne dijalektike koje smo opisali u ovom odeljku.

13) Radi izvršne analize ovog aspekta odnosa između različitih uloga, videti Erving Goffman, Frame Analysis, An Essay on the Organization of Experience (Cambridge: Harvard, 1974).



dijaloga predstavlja samo deo, a ne celinu, jedne zadovoljavajuće političke filozofije. Već na prvi pogled je očigledno da će se ovoj ideji suprotstaviti pristalice etike radikalne spontanosti. Reč je o stavu, da su sve uloge samo lanci kojima se okiva ljudski duh, zbog čega ih moramo uništiti čim postanemo sposobni da ih igramo.¹⁴ Na ovom nivou, odbrana liberalno-građanskog ograničavanja dijaloga jednostavno postaje specijalan slučaj mnogo opštije potvrde vrednosti, koju uloge igraju u društvenom životu. Ova odbrana nema potrebu da poriče postojanje duhovnog ograničenja koje romantični kritičar tako dramatično ističe, niti značaj međusobne saradnje ljudi pomoću koje bi se stvorili novi odnosi između društvenih uloga, radi boljeg izražavanja različitih aspekata našeg bića. (U stvari, moj predlog o detaljnijem razvijanju uloge liberalnog građanina spada upravo pod ovo poslednje što je rečeno). Umesto toga, pristalica liberalne uloge u društvu, dokazivao bi da je romantični kritičar izabrao pogrešan način da se oslobodi ograničavajuće dimenzije kojom svaka društvena uloga preta da nas uguši. Umesto da se napada sama ideja igranja uloga, čini se da bi bilo mudrije potražiti izlaz pozivanjem na veličanstvenu ljudsku sposobnost da se tokom vremena uključujemo u najrazličitije društvene uloge. Ja mogu da budem, advokat, učitelj, građevinski radnik, otac, trener bezbol tima, i isto tako i liberalni građanin. Mada svaka od pomenutih uloga nosi

drugi će krenuti više konsekvencionalističkim putem, ističući veliku vrednost otvorenog društva, koje predstavlja krajnji cilj liberalnog građanstva.

Ipak, moja namera nije da vas ubedim u apsolutnu vrednost liberalnog građanstva. Moja namera je bila da izložim njegovu specifičnu prirodu. Pokušao sam da objasnim liberalne osnovne dijaloškog imperativa u politici, i da odbranim ovaj pragmatički imperativ od dve relativno očigledne primedbe. Jednu od njih je pokrenuo slobodni trgovac, a drugu neutralni skeptik. I dok je priroda primedbe koju je uputio slobodan trgovac prilično očigledna¹⁵, tek sam počeo ozbiljnije da razmatram primedbu koju upućuje skeptik. U najboljem slučaju, izložio sam zbog čega poznati neuspesi iz prošlosti ne bi smeli da nas obeshrabruju na putu ka liberalnoj državi. Reč je o situaciji u kojoj bismo odlučnim sprovođenjem ograničenja dijaloga, mogli da razgovaramo tako da niko govor drugog ne osuđuje kao moralno neracionalan.

Nisam čak ni pokušavao da, na pozitivan način, dokažem da ograničavanje dijaloga neće pristalice liberalizma još jednom dovesti do mrtve tačke. Naime, kako počinjemo da se razilazimo u sve većem broju stvari, može se dogoditi da otkrijemo da putem ograničavanja dijaloga gubimo mogućnost da razmenjujemo misli o osnovnim problemima našeg zajedničkog života. Ako bismo to prikazali služeći se jednostavnim Ve-



savremeni pesnici velike britanije

primavera dejvid miler

1

voleo sam ih, a to je značilo
da ću ih voleti uvek kao prozorče
da je to uspomena za večnost
izgubljenost u najcrnijoj timini
bez traga

2

dakle to je poezija slika? upitao je
ne rekao sam glasovi su se gubili
u popodnevnom vazduhu vrevi
ranoj vrućini
okrenuvši mu leđa
otisnuo sam se u gužvu a onda
se okrenuo njemu već je bio prestao da snima

3

bela kreda na tabli
plava kreda na tabli
zelena kreda na tabli
žuta kreda na tabli
bela plava zelena žuta
kreda na pločniku

4

ta će te deca uzeti za ruku
nemoćna da ti kažu
da te odvedu
možda će tvoje zapovesti
ugušiti poljupcima
izbegavaće tvoj pogled a onda možda
nepomično zurići u tebe
i onda ti opet ne gledati u oči

5

svetlo menja crte
desne strane lica
hoću da kažem, dok ponovo nastaju
jedva i da se vide

6

telefon prozor
sto
bez reči
praznina u srcu stvari
crni prostor odmah pored
svetla koje dopire kroz prozor

7

gledati nekog u lice
a onda mu čuti glas preko telefona
sto nasred sobe
rasuto svetlo popodneva

8

miljama je hodala kroz šumu
a onda došla u moju sobu
mimo alegorije mimo sna
vođena samo pločnikom
ta prilika se zaustavila
naslonila glavu na prozor
zagledala se napolje
zamišljenih očiju

9

dve prilike (jedna od njih je moj prijatelj) njihova leđa
obe lice u lice
sa zidom
Zidom plača
sa smrću

10

drvo šuma moja mladost
grad materijalizovane slike snažno suprotstavljene
koraci preko trema naš hod po krhotinama nastavlja
da se razlikuje O prolećno svetlo

S engleskog: Vladislava Gordić

svoja ograničenja, nijedna od njih ne iscrpljuje vrednost mog života. Vrednost mog života zavisi od toga na koji način tokom dužeg vremenskog perioda prelazim sa jedne na drugu ulogu, i od toga da li sam u stanju da od ovih vremenski ograničenih delova izgradim neku smisaonu celinu. Čini mi se da je bolje da se pozabavimo manjkavostima svake posebne društvene uloge, nego da u romantičnom zanosu odbacujemo igranje uloga u celini.

I pored toga, odbrana pomenutog liberalnog ograničenja mora da uđe u svoju drugu fazu. Na kraju krajeva, ja se ne zalažem za bilo kakav sistem uloga, nego za sistem u kojem će uloga liberalnog građanina dobiti glavno mesto. Šta je to, dakle, toliko dobro, u pokušajima da se sporovi rešavaju kroz neutralan i ograničen dijalog?

VIII

Postoji više načina da se odgovori na ovo pitanje. Neko će nastojati da razvije i iznese intrinzične vrline liberalnog građanstva. Reč je o izuzetnoj vrednosti neumornog nastojanja liberalizma, da isplate jednu racionalnu mrežu koja će povezivati različite strane, bez obzira na njihova brojna moralna razilaženja. Takođe se može pomenuti moralna vrednost situacije u kojoj liberalizam svima dozvoljava da učestvuju u politici, ne izneveravajući svoja najdublja uverenja. Neko

novim (Venn) dijagramom, moglo bi da se pokaže da je skup iskaza L, prazan. Verovatnoća se još više povećava u uslovima tipičnog zapadnog društva, budući da je ono složeno iz velikog broja elementarnih grupacija ljudi. Naime, naš jednostavni dijagram shematizuje skup iskaza L za društvo u kojem postoje svega dve osnovne grupe ljudi. Ukoliko bismo povećavali broj krugova, prostor dijaloga koji se dobija njihovim preklapanjem, postajao bi sve manji i manji. Reč je o prostoru koji predstavlja iskaze iz skupa L. Da li možda u modernim društvima, ovaj prostor u potpunosti iščezava?

To je pitanje kojim sam se bavio u knjizi Društvena pravda i liberalna država.¹⁶ Umesto da ponavljam pitanje mislio sam da je mnogo važnije da vas ubedim da je umereno postavljati ga. Reč je o upozorenju da bi se trebalo kloniti površnih objašnjenja namera i ambicija liberalizma. Liberalizam ne zavisi od neke maglovite vere u tržište. On ne zahteva da se lažno predstavljamo tako što ćemo javno poricati svoja najdublja moralna uverenja. Umesto toga, liberalizam nas primorava da razmišljamo o pragmatičkom imperativu, i da sa nepoznatim osobama razgovaramo kao sa najbližima. On zahteva da se zapitamo, da li i pored toga što nam većina ljudi nije ni poznata ni bliska, još uvek postoji mogućnost da jedni drugima saopštimo nešto razumno o naporima koje svi činimo da bismo zajednički živeli na ovoj zbujujućoj planeti?

¹⁴ Roberto Unger se suštinski približio ovom stanovištu u svom najnovijem radu. Videti njegovu knjigu *Passion* (New York: Free Press, 1984), zatim, *Social Theory, Its Situation and Its Task* (New York: Cambridge 1987), zatim, *False Necessity* (New York: Cambridge, 1987).

¹⁵ Ipak, priseti se mog neprikladnog i nepotpunog bavljenja idejama i dokazima Hayek-a, u napomeni broj 5.

¹⁶ New Haven: Yale, 1980.

Sa engleskog: Vladimir Ljorenčin