

## Ali je refleksivno ravnotežje mogoče družbeno posplošiti?

Omejil se bom na analizo Rawlsove metode t. i. refleksivnega ravnotežja oz. ravnotežja v presojah, s katerim naj bi dosegli soglasje glede temeljnih moralnih oz. političnih stališč, ki bi bilo sprejemljivo za vse, ki sodelujejo v čim manj obremenjeni razpravi o načelih, po katerih naj se organizira demokratična družba. Veliko filozofov meni, da ni mogoča razumna razprava o moralnih, etičnih ali političnih načelih, vsaj ne takšna, ki bi privedla do razumnega soglasja o njih, zato branijo različne vrste moralnega ipd. relativizma, skepticizma, subjektivizma ipd. Na drugi strani pa prav oni verjamejo v možnost razumne razprave in možnost razumnega soglasja o moralno-etičnih načelih. Kant je bil nedvomno eden največjih zagovornikov te možnosti, Rawls pa je v tem pogledu eden zglednih Kantovih naslednikov. Zanimivo pa je, da je Rawls skušal v svoji teoriji shajati brez apriorizma, torej s povsem empiričnimi in pragmatškimi metodami.

Po Rawlsu lahko moralna načela, stališča, vrednotenja in celo obsežne moralne teorije upravičimo s procesom presoje, kjer sistematsko obravnavamo širok obseg prepričanj in sodb in jih ocenjujemo po tem, kako se ujemajo med seboj oz. glede na to, ali lahko tvorijo koherenten sistem. V nasprotju s Kantom Rawls ni zahteval, da moramo moralne teorije upravičiti na brezpogojen ali aprioren način, temveč le toliko, da se izognemo moralnemu skepticizmu. Menim, da je Rawlsova metoda zanimiva in pomembna tudi zunaj etike, pravne in politične teorije, npr. v spoznavni teoriji in teoriji znanosti.

Do refleksivnega ravnotežja pridemo, če dosežemo za nas sprejemljivo soglasje (koherenco) med temi prepričanji. Ta koherenca zahteva, da so nekatera prepričanja najboljša opora, razlaga ali upravičenje za druga prepričanja, ne le za golo skladnost ali miselno ravnotežje med njimi. Pri iskanju takšne koherence se lahko spremenijo celo na pogled najtrdnejša začetna prepričanja ali pa privzamemo nova prepričanja. Tak premislek nam lahko pomaga v sklepanju o tem, kaj naj storimo, čeprav tega prej sploh nismo vedeli. Optimalno ravnotežje dosežemo tedaj, ko dosežemo takšna prepričanja, ki jih nismo več

pripravljeni spreminjati, ker so za nas bolj sprejemljiva ali vredna zaupanja kot vsa druga.

Problem tovrstnih koherentnih postopkov je v tem, da ni jasna meja med koherentno sistematizacijo in eksplikacijo prepričanj (npr. v okviru določenih bazičnih prepričanj, ki se zdijo manj problematična) ter dejanskim upravičenjem prepričanj. Gre za problem koherentizma, tj. ali je mogoče doseči objektivno veljaven kognitivni dosežek, če dosežemo kako obliko koherence med stališči, sodbami, domnevami, teorijami in kakšne oblike koherence so to. Če najdemo kako obliko kognitivne koherence in pot do nje, potem lahko pričakujemo, da to metodo lahko posplošimo tudi na področje vrednotenja, moralnih načel, norm itd. O Rawlsovi metodi reflektivnega ravnotežja nekateri kritiki menijo, da omogoča pravzaprav le sistematizacijo in organizacijo predhodnih oz. implicitnih moralnih prepričanj, ne pa legitimnega moralnega upravičenja (moralnih) prepričanj. Morda je tudi zaradi takšnih kritik Rawls po izidu knjige "Pravičnost kot poštenost" (1971, 1999a) čedalje bolj odstopal od "moralne teorije konsenza" v prid "politične teorije konsenza". V preprostejši verziji pomeni Rawlsova metoda reflektivnega ravnotežja gibanje naprej in nazaj v polju naših intuitivnih moralnih prepričanj o določenih moralnih vprašanjih ter o načelih ali pravilih, o katerih bolj ali manj verjamemo, da urejajo ta vprašanja.

Pri Rawlsu je celoten postopek še nekoliko bolj zapleten zato, ker je utopljen v idealizirano situacijo, kjer izbrani posamezniki, ki nekako reprezentirajo določeno družbo, skušajo priti do temeljnih načel, kako bodo čim bolj ustrezno uredili družbeno delovanje ljudi. Iščejo namreč neki skupni imenovalac med različnimi načeli, moralnimi teorijami, moralnimi fenomeni ipd. Pri tem naj bi abstrahirali od vseh svojih partikularnih interesov in prepričanj, prav tako tudi ne smejo ničesar vedeti o tem, kakšna bo njihova vloga v bodoči družbi ali kakšne so njihove predispozicije za kak (visok ali nizek) družbeni položaj. Rawls pravi, da so predstavniki pokriti z "zaveso neznanja" (veil of ignorance) (1999a: 11, 17). Tako so vsi predstavniki v enakem izhodiščnem položaju. Čeprav poskušajo urediti družbo tako, da bi jim to prineslo kar najugodnejši družbeni položaj in kar najboljše perspektive, morajo venomer upoštevati, da se lahko znajdejo v kar se da neugodnem položaju, in morajo na to računati, torej si morajo tudi v tem primeru zagotoviti čimbolj znosno življenje. Temu izhodnemu položaju pravi Rawls "izvorni položaj enakosti" (original position of equity). V tem položaju začnemo razmišljati, ali naša moralna prepričanja oz. prepričanja glede pravičnosti ustrezajo temu položaju ali ne, predvsem pa razmišljamo o tem, ali določena moralna načela podpirajo kake intuitivne sodbe o temeljnih družbenih institucijah, npr. o ustavnih določilih. Na primer trdno smo prepričani,

da sta religiozna nestrpnost in rasna diskriminacija nepravilni stvari. Glede tega verjetno vsaj v modernih družbah ni veliko nesoglasij in tu že velja nekakšno vsaj delno ravnotežje (prav tam: 17–18).

Takšna prepričanja sočasne fiksne točke, o katerih predpostavljamo, da jim mora ustrezati koncept pravičnosti. Vendar o drugih zadevah nismo tako prepričani, npr. o pravični delitvi bogastva in družbene moči. Tudi tu skušamo s postopnim medsebojnim usklajevanjem moralnih vrednotenj, moralnih načel in teorij priti do vsaj minimalnega, vendar stabilnega soglasja. Dodajamo ali spreminjamo premise razsojanja, pregledujemo, ali iz teh premis morda izhaja kaka zelo nezaželena posledica (ne pozabimo, da moramo v izvornem položaju vedno računati na možnost, da se bomo znašli v najbolj neugodnem položaju, in skušamo v naprej ta položaj kar se da ublažiti).<sup>1</sup>

V iskanju soglasja oz. ravnotežja prepričanj imamo na voljo, da spremenimo bodisi naše razumevanje izvorne situacije ali naša moralna prepričanja, načela ali teorije, ki so bilečasne fiksne točke v presoji. Gibljemo se sem ter tja med temi možnostmi in končno morda dosežemo tak opis izvorne situacije, ki izraža tako razumljive pogoje sožitja kot tudi daje načela, ki ustrezajo našim trdnim moralnim sodbam. To soglasje je *ravnatežje* zato, ker vsaj nekatera naša načela in presoje sovpadajo, *refleksivno* pa zato, ker vemo, katerim načelom ustrezajo naše presoje. Vemo tudi, kako naše presoje izhajajo iz danih načel. To je tedaj refleksivno ravnotežje (prav tam: 18).

Rawls ve, da tako ravnotežje ni nujno stabilno, kajti kaka naslednja raziskava pogojev, ki jih predpostavljamo v izvornem položaju, lahko vodi k spremembi doseženih prepričanj. Vendar smo vsajčasno dosegli koherenco v našem sistemu moralnih prepričanj in upravičili del prepričanj o družbeni pravičnosti. S tem smo dosegli tudi neko zaokroženo koncepcijo izvornega položaja. Nikjer v tem prizadevanju ne dosežemo poslednjih evidenc ali apriornih uvidov v strukturo pravičnosti in to tudi ni potrebno. Načela pravičnosti, do katerih je prišel Rawls sam ob uporabi svoje metode, torej niso nujne resnice, tudi niso izpeljiva iz nujnih resnic. Doseženo upravičenje koncepta pravičnosti bi bilo rezultat medsebojne podpore številnih razmislekov, ki bi se spojili v koherenten pogled (prav tam: 19).

Seveda se lahko vprašamo, pravi Rawls, čemu sploh potrebujemo povsem hipotetičen izvorni položaj in refleksivno ravnotežje. Saj dejansko nikoli ni doseženo, kajti realni ljudje ne morejo do konca abstrahirati od vseh svojih po-

<sup>1</sup> Po Rawlsu je najbolj razumno, da iščemo takšne opredelitve, ki omogočajo *maksimalne* rezultate ob *najneugodnejših* položajih (to je podobno t. i. metodi *maksimin* v teoriji iger, kjer je pogosto najboljša strategija tista, ki nam obeta najboljši rezultat izmed tistih, ki so najslabši v vsaki posamezni igralni situaciji (Rawls, 1999a: 133, op. 19).

sebnih interesov, predispozicij, presežkov ali mankov v znanju itd., pa tudi pri moralnih presojah so vsaj nekoliko pristranski. Rawls presenetljivo odgovarja, da moramo opis izvirnega položaja resno upoštevati, in to zato, ker tak opis bodisi (vsaj implicitno) sprejemamo, bodisi se damo pregovoriti s filozofskimi razmisleki, kajti vsak vidik tega opisa bi bil podprt z razlogi, ki bi bili sestavni del reflektivnega ravnotežja. Le potruditi se moramo, da zberemo skupaj in povežemo v eno koncepcijo več načel, ki smo jih pripravljene sprejeti kot razumljiva, potem ko opravimo potrebne razmisleke. Tako dobimo začetne robne pogoje (constrainse) socialne kooperacije. Pojem izvirnega položaja je s tega vidika sredstvo prikaza, ki poveže med seboj te robne pogoje in nam pomaga izveči iz njih pomembne posledice. Po drugi strani je po Rawlsu ta pojem tudi intuitivno dan in nam sugerira svojo lastno razdelavo. Ob pomoči intuitivnih vodil lahko jasneje orišemo svoje stališče, s katerim tolmačimo svoje moralne odnose. Zato potrebujemo koncepcijo, ki nam pomaga pri začetnem zamišljanju naših ciljev. Intuitivni pojem izvirnega položaja vsebuje to zamišljanje (prav tam: 19).

Rawls sam je v svojih kasnejših delih razlikoval med ožjim in širokim reflektivnim ravnotežjem (Rawls, 199b). Kadar se reflektivno ravnotežje veže na presojo določenega moralnega vprašanja in ne poseže po razmisleku o globalnih moralnih načelih, ne upošteva alternativnih moralnih teorij, gre še za ožje reflektivno ravnotežje. Če pa moramo usklajevati med seboj razne rezultate več in dokaj različnih delnih reflektivnih ravnotežij, pogosto zadenemo na nasprotja med načeli, nasprotja med moralnimi teorijami, kot so npr. med utilitarizmom in kantovsko moralo, tedaj iščemo obsežnejše in tudi globlje zastavljeno – široko reflektivno ravnotežje. Sprašujemo se, kateri koncept pravičnosti je bolj sprejemljiv. Ožje ravnotežje je večinoma deskriptivne narave, ustavi se pri nekakšnem dejstvu o soglasju na določeni točki razprave, ki nas nujno ne zavezuje, medtem ko se širše reflektivno ravnotežje realizira v normativnem rezultatu, ki nas nujno zavezuje v nadaljnjih presojah. Seveda gre pri Rawlsovi teoriji pravičnosti za iskanje širokega reflektivnega ravnotežja, ki zahteva precejšnjo kritičnost do naših prvotnih, naivnih moralnih prepričanj.<sup>2</sup>

Omejujem se le na problem utemeljitve oz. upravičenja prepričanj, predvsem moralnih prepričanj s pomočjo reflektivnega ravnotežja. Vsaj za moralno

<sup>2</sup> Rawls je v tem začetnem prikazu svoje metode omenil, da podoben pojem reflektivnega ravnotežja najdemo pri Nelsonu Goodmanu, vendar ga je ta uporabil za nekakšno šibko koherentistično upravičenje načel deduktivnega in induktivnega sklepanja. Rawls je sicer zgodnjo verzijo svoje metode predstavil že nekaj let prej v nekem sestavku o etiki (1951), zato se zdi, da sta oba avtorja svoje zamisli razvijala vzporedno (Goodman, 1955: 62–4). Ne le Goodman in Rawls, temveč številni drugi filozofi so si izoblikovali zamisli, podobne reflektivnemu ravnotežju (npr. Quinova ideja radikalnega prevoda in poddoločenosti teorij z izkustvom, Davidsonova ideja o načelu dobrotljivosti (charity principle)). Podobne koncepte najdemo pri pragmatistih (npr. pri Dummettu, Putnamu, Rortyju), še prej pa pri koherentistih (Neurath, Hempel, Blanchard, Rescher), pri holistični teoriji znanosti (Hanson, Kuhn, Feyerabend) ipd.

upravičenje se zdi razumno zahtevati, da mora temeljiti na takšnih ključnih moralnih načelih ali teorijah, ki so relativno neodvisne od konteksta upravičenja, tj. njihova trdnost in veljava mora biti znana že od prej. Prav tako pričakujemo, da so subjekti, ki skušajo priti do reflektivnega ravnotežja, moralno kompetentni in korektni v svojih elementarnih moralnih razsodbah. To pričakovanje je podobno pričakovanju o tem, da so subjekti, ki skušajo doseči soglasje glede hipotez ali teorij o empiričnem svetu, korektni v svojih empiričnih zaznavah in elementarnih deduktivnih in induktivnih izpeljavah iz svojih opažanj. Brez te predpostavke je namreč vse nadaljnje prizadevanje za doseganjem kognitivnega ravnotežja v stališčih (posameznika ali več posameznikov) brezplodno oz. na majavih tleh, vsekakor ne doseže upravičenja prepričanj. V nasprotju z razsojanjem v primeru dejstvenih trditev, kjer smo prima facie upravičeni verjeti, da so naše ali tuje zaznavne sodbe pravilne, če so bile do sedaj razmeroma adekvatne, pa v moralnem primeru nismo prima facie upravičeni verjeti, da so naše ali tuje elementarne moralne razsodbe pravilne, četudi so bile do tedaj vsaj na pogled korektne. Nimamo namreč na voljo kake “vzročne zgodbe” ali tej podobne zgodbe, ki bi nam jamčila naše prima facie ocene pravilnosti elementarnih moralnih ocen in bi npr. govorila o tem, kako te ocene vzročno izhajajo iz delovanja določene opažene situacije na nas in o tem, da so naši odzivi na ta opažanja praviloma zanesljivi (Daniels, 1979, 2004). Vse predobro vemo, kako močno smo v moralnih ocenah podrejeni svojim interesom, predsodkom, nagnjenjem do določenih oseb in zavračanju drugih oseb itd. Celó če privzamemo Rawlsovi zamisli izhodne situacije in zavese neznanja, ne moremo a priori izključiti določenih sistematskih pristranosti v naših elementarnih moralnih ocenah situacij. Lahko jih le do določene mere nevtraliziramo, če privzamemo za kompetentne rzsodnike le takšne osebe, ki so se do sedaj izkazale za razmeroma korektne presojevalce moralnih situacij, pa še tu ne moremo izključiti svojih skritih pristranosti pri ocenjevanju korektnosti teh oseb (vključno z vedno spornim ocenjevanjem samega sebe).

Medsebojna odvisnost moralnih prepričanj in ocen od moralnih načel in teorij je veliko večja kot pri empiričnih sodbah. Zato v območju moralnega ne moremo niti načeloma deliti “izkustvenih” od “teorijskih” stavkov (sodb), kot to lahko vsaj do neke mere uspešno počnemo v znanosti oz. na območju empiričnega raziskovanja. Vsaj zaznavne sodbe so dokaj neodvisne od sprejetih teorij (razen od najelementarnejših implicitnih teorij vsakdanjega sveta), tako da so čutna opažanja različnih opazovalcev relativno invariantna, četudi zagovarjajo različne teorije. Nasprotno pa so moralna prepričanja neločljiva od moralnih teorij, o katerih razpravljamo pri doseganju reflektivnega ravnotežja. Posameznik nenehoma tehta svoje moralne ocene, opažena dejstva ter ustrezna

moralna načela in teorije, da bi prišel do konkretnih sodb. To pomeni, da so sodbe, ki od tod izhajajo, močno odvisne od ozadnih moralnih teorij najrazličnejšega reda splošnosti. To pomeni, da moralna prepričanja in presoje, ki jih upoštevamo kot bazična v procesu reflektivnega uravnoteženja, niso bolj gotova, kot so gotove moralne teorije, o katerih teče razprava in primerjava. Delno se to kaže tudi v splošno znanem in širokem nesoglasju med ljudmi glede konkretnih moralnih presoj. Iščemo seveda kako dovolj splošno in trdno upravičeno teorijo, ki bi nam pomagala rešiti nesoglasja med moralnimi presojami, medtem ko v empiričnem raziskovanju ponavadi uporabljamo trdna in splošno sprejeta empirična opažanja za to, da razsodimo, katere empirične hipoteze in teorije so bolj vredne zaupanja kot druge.

Te razlike med iskanjem reflektivnega soglasja v empiričnem raziskovanju in v moralni domeni kažejo, da gre za različne strategije. Predvsem se le v omejeni meri lahko zanesemo na moralno kompetenco rabsodnikov. To dejstvo ogroža že ožje reflektivno ravnotežje, še toliko bolj pa široko ravnotežje. Problem je tu pereč zlasti zato, ker široko reflektivno ravnotežje upošteva različne, kar najsplošnejše alternativne moralno relevantne teorije in ne le tistih teorij, ki jih implicitno predpostavljamo, ko razsojamo o moralnih situacijah. Ob tem upoštevamo še razne druge teorije zunaj moralnega območja, ki pa so pomembne za oceno stabilnosti predlaganih moralnih stališč, npr. psihološke teorije, socialne teorije itd. Te "zunajmoralne" teorije morda lahko igrajo podobno vlogo rabsodnika med različnimi moralnimi teorijami, kot jo igrajo opažena ključna dejstva v vrednotenju različnih empiričnih teorij. To metodo medteorijskega vrednotenja moralnih hipotez in teorij je predlagal Norm Daniels v svojem sestavku o širokem reflektivnem ravnotežju v etiki (1979).

Kot ugotavlja tudi Daniels, je ta metoda občutljiva na raven upravičenja dodatnih teorij, ki jih potrebujemo za primerjavo raznih moralnih teorij, kajti če dodatne teorije niso bolj veljavne kot moralne teorije, ki jih primerjamo, potem bo nesporazum med moralnimi presojami še večji kot sicer. Tako so določene teorije osebe in teorije o družbeni vlogi pravičnosti morda vsaj tako sporne, kot so moralne teorije (utilitarizma, liberalizma, kantovska etika ipd.). Poleg tega je sam Rawls zavrnil to metodo primerjave, ker je v svoji metodi iskanja reflektivnega ravnotežja izločil vse neodvisne filozofske in druge teorije, ker so po njegovem mnenju moralne teorije v veliki meri neodvisne od drugih delov filozofije (Rawls, 1999b). Seveda se lahko zgodi, da so kake podporne teorije na široko sprejete v znanstveni ali filozofski javnosti, čeprav zanje ni dovolj trdnih argumentov (oz. obstajajo močni protiargumenti). V tem primeru se v moralnih razpravah lahko nanašamo nanje in tako morda lahko dosežemo sporazum med različnimi stranmi v razpravi, tega pa morda ne bi dosegli

brez nanašanja na podporne teorije. Toda jasno je: takšno soglasje ne pomeni *racionalnega upravičenja* za kako moralno teorijo, o kateri dosežemo soglasje. Pomeni le *racionalni sporazum* o njeni sprejemljivosti v luči podpornih teorij.

Kako naj razumemo Danielsovo zahtevo, da naj bodo ozadne teorije v razpravi upravičene neodvisno od moralnih teorij, o katerih teče razprava v iskanju širokega reflektivnega soglasja? Po njegovem mnenju to pomeni najprej, da so ozadne teorije širše kot obseg veljavnosti moralnih načel oz. teorij, o katerih razpravljamo. Ta širši obseg mora zajemati tudi primere, ki so drugačni od primerov, o katerih trenutno teče razprava. Po Danielsu so Rawlsove ozadne teorije v tem smislu neodvisne, vendar je to vprašljivo, ker poteka celotna Rawlsova razprava na zelo splošni ravni izvorne situacije, ki zajema zelo širok razred situacij, ki jih vrednotimo s stališča maksimalnega minimuma. Če dosežemo morda široko reflektivno ravnotežje o moralnih prepričanjih, potem to kaže prej stopnjo odvisnosti naših moralnih presoj od podpornih filozofskih (ali drugih obsežnih) teorij, v katere zaupajo udeleženci razprave, kot pa stopnjo objektivnega upravičenja moralnih načel oz. teorij. Toda mogoče je, da imata dve različni teoriji enako dobro podporo v podpornih teorijah in se enako dobro ujemata s splošno sprejetimi moralnimi prepričanji oz. ocenami posameznih situacij. V tem primeru soglasja ni mogoče doseči in noben test koherence med teorijami nam ne bo pomagal naprej. Edina stvar, o kateri udeleženci razprave imajo soglasje, je *soglasje o nesoglasju*. Pa tudi tedaj, ko imata dve različni moralni teoriji pri različnih predstavnikih ali skupinah predstavnikov podporo v različnih filozofskih teorijah, ni mogoče doseči soglasja.

Zaradi težav z doseganjem dejanskega upravičenja moralnih teorij s pomočjo reflektivnega ravnotežja se je tudi Rawls sam postopoma oddaljeval od predstave, da je doseženo ravnotežje v moralnih presojah celo v idealnih razmerah izvornega položaja porok obsežnih moralnih presoj. Po Rawlsu tedaj naloga reflektivnega ravnotežja ni iskanje razlogov, ki pričajo v prid določenih moralnih načel ali teorij, temveč političen cilj, namreč, da vzpostavimo soglasje o temeljni ureditvi demokratične družbe, o temeljnih vrednotah in načelih, ki bi jim prostovoljno sledila večina socialno kompetentnih članov takšne družbe. Rawls je uvedel tudi nov pojem, ki je širši od pojma reflektivnega ravnotežja, namreč pojem "pokrivajočega soglasja" (*overlapping consensus*). To soglasje nam omogoča, da razumemo, kako lahko ustavna ureditev v razmerah pluralizma moralnih, verskih, filozofskih in političnih nazorov ustvari družbeno stabilnost in enotnost, namreč tako, da kljub globokim delitvam nazorov v družbi ponuja javno priznanje razumne politične koncepcije pravičnosti (Rawls, 1993: 56). Pojem prekrivajočega soglasja je eden nosilnih konceptov Rawlsove poznejše koncepcije v "Političnem liberalizmu" (1996).

Rawlsu gre za usklajevanje v svobodnem "javnem umu" brez opiranja na vseobsežne moralne ali politične doktrine. V tem prizadevanju se lahko opremo na javno in široko podeljeno prepričanje o temeljni vlogi demokratičnih političnih vrednot in na dovolj obsežen sporazum, ki je primeren političnim in drugim vrednotam, ki jih izraža prekrivajoče soglasje (prav tam: 68). Prekrivajoče soglasje dosežemo na podlagi dobrih premislekov raznih prepričanj, in to prav skozi reflektivno ravnotežje. Iskanje reflektivnega ravnotežja je torej sestavni del družbenega prizadevanja za prekrivajoče soglasje, pri čemer se medsebojno podpirata in dopolnjujeta vsakokratna stopnja javne razprave o moralnih in političnih prepričanjih in vsakokratna dejanska stopnja soglasja glede načel družbenega življenja. Pri tem se opiramo na množico utrjenih moralnih prepričanj, kot je npr. zaupanje v religiozno netoleranco in zavračanje suženjstva ali rasizma in skušamo organizirati osnovne zamisli in načela, ki so implicitna v teh prepričanjih, v koherentno politično koncepcijo o pravičnosti (Rawls, 1996: 8). Skratka, skušamo doseči reflektivno ravnotežje o političnih koncepcijah pravičnosti, tj. takšno soglasje, ki se bo ujemalo z našimi temeljnimi moralnimi prepričanji na vseh ravneh splošnosti in z vsem potrebnim razmislekom (prav tam). Rawls poudarja še, da je bistvena značilnost reflektivnega ravnotežja to, da nobena prepričanja, na nobeni ravni splošnosti niso temeljna, temveč imajo vsa le začetno kredibilnost.

(Široko) reflektivno ravnotežje o pravičnosti lahko doseže posameznik, ko premišlja o načelih pravične družbe, ali pa več oseb, ki razpravljajo o tem. Vsakdo (natančneje, vsak občan, "citizen") mora pozorno preučiti vodilne koncepte pravičnosti, ki jih najde v filozofski (ali kaki drugi) tradiciji in tehta moč različnih filozofskih in drugih razlogov zanje. Pri tem upošteva svoja splošna prepričanja, najvišja načela in posebne presoje. Ožje reflektivno ravnotežje dosežemo tedaj, ko upošteevamo le svoja lastna prepričanja, široko ravnotežje pa tedaj, ko upošteevamo tudi relevantna prepričanja drugih oseb (prav tam: 384, op. 16). Po Rawlsu se v dobro urejeni družbi ljudje ravnavajo po javnih političnih koncepcijah pravičnosti oz. dosejajo potrebno široko reflektivno ravnotežje o njih. Tedaj prepoznajo, da se strinjajo z enako javno politično koncepcijo pravičnosti. Reflektivno ravnotežje je tedaj tudi splošni dosežek ljudi: vsakdo v svojih razmislekih o moralnih presojah potrjuje isto koncepcijo. Občani so tako dosegli splošno in široko ("polno") reflektivno ravnotežje. V takšni družbi *obstaja javni zorni kot* (point of view), iz katerega vsi člani družbe lahko razsojajo o politični pravičnosti, poleg tega pa vsi člani ta zorni kot *pripoznavajo drug drugemu*. Tedaj postane reflektivno ravnotežje povsem *intersubjektivni* dosežek: vsak občan upošteva razmisleke in argumente vseh preostalih občanov (prav tam: 384–5). Stabilno prekrivajoče se soglasje ljudi neke



družbe o (političnih) načelih pravičnosti predvideva torej polno in široko reflektivno ravnotežje občanov. A podobno velja po Rawlsu tudi za splošno prekrivajoče soglasje glede drugih ključnih družbenih vprašanj, tako da ni javnega upravičenja teh načel brez razumljivega prekrivajočega soglasja, tega pa ni brez polnega reflektivnega ravnotežja (prav tam: 388). Takšnemu prekrivajočemu soglasju pravi Rawls tudi “razumno prekrivajoče soglasje” in ga ostro razlikuje od vsakdanjega političnega soglasja strank ali politikov.

Po Rawlsu se prekrivajoče soglasje lahko na začetku vzpostavi kot goli modus preživetja, nekako tako, kot se je v zahodni Evropi po obdobju verskih vojn v 16. stoletju vzpostavila verska strpnost, tj. vzpostavilo se je prekrivajoče soglasje o vrednotah verske strpnosti. Vendar pa notranja logika in privlačnost tega soglasja za večino prebivalstva vodita k čedalje večji trdnosti in obsežnosti soglasja, namreč v obsežno prekrivajoče soglasje o vrednosti določenih liberalnih načel politične ureditve, ki implicirajo tudi določena moralna načela, ne da bi bilo potrebno pokritje teh načel s kako vseobsežno moralno teorijo (npr. z Millsovo ali Kantovo liberalno teorijo). Takšno soglasje je pogosto tako močno, da prevlada na drugimi nasprotnimi vrednotami, ki se skušajo uveljaviti v družbi (npr. nad religioznimi fundamentalizmi).

Po mojem mnenju sta izjemno pomembni inovaciji ali boljše, nova poudarka v razlagi reflektivnega ravnotežja v pozni Rawlsovi teoriji njegova politična konotacija in s tem razvezava od pričakovanja, da nam ponuja evalvacijo ali upravičenje moralnih teorij ter zahteva po splošnem in intersubjektivnem ravnotežju v presojah o politično-moralnih konceptih. Zlasti slednji element je po mojem mnenju doživel le malo interpretacij, lahko rečem kar, da je bil spregledan. Če uporabim sodobnejši teoretski besednjak, gre za zahtevo, da postane reflektivno ravnotežje o določenih družbenih in političnih načelih *skupno znanje* (common knowledge) vseh občanov dane (demokratske) družbe, tj. vsakdo ve, da vsakdo ve, da vsakdo ... ve, da ... se vzpostavi reflektivno ravnotežje. Skupno znanje se zdi na prvi pogled nedosegljivo, saj že njegov opis vsebuje iteracijo epistemskih predikatov v neskončnost, vendar ga lahko predstavimo brez uporabe neskončnih iteracij, npr. s pomočjo t. i. epistemskih fiksnih točk (Fagin idr., 1995: 34–5, 402–9).

Polno reflektivno ravnotežje naj bi bilo rezultat, ki izhaja iz sinteze dveh vzporednih procesov: procesa medsebojnega usklajevanja moralnih prepričanj, načel, teorij vsakega posameznika in procesa medsebojnega usklajevanja različnih posameznikov v javni sferi, tj. v območju javnih diskurzov. Iz dokaj razvite teorije skupnega znanja izhaja, da netrivialno skupno znanje (takšno, ki presega začetne predpostavke, ki jih “po defaultu” lahko pripišemo vsem članom kake skupine) potrebuje zanesljivo in transparentno komunikacijo med člani sku-

pine, določeno obliko simultanosti v odzivanju na skupne situacije in medsebojno primerljivo nanašanje članov skupine (ali vsaj njenih aktivnih članov) na okoliški svet, pri čemer pa mora biti že doseženo skupno znanje, da so ti pogoji izpolnjeni (prav tam: 176–183, 386–391). V našem primeru to pomeni, da morajo člani skupine, ki skušajo doseči popolno reflektivno soglasje o kaki zadevi, sproti in na javen ter transparenten način sporočati drug drugemu delne korake svojih refleksij ter upoštevati delne korake refleksij drugih članov ter seveda od tod izpeljati medsebojno primerljive posledice.

To se zdi nemogoč cilj, zlasti če upoštevamo realni čas in razmere realnih razprav, kjer osebe nimajo na voljo dovolj časa in dovolj možnosti, da bi vsem drugim podrobno sporočale vse korake svojih refleksij ter jih medsebojno primerjale in posploševale. Zato se moramo zadovoljiti z manj zahtevnim ciljem, nemara s tem, da so vsi člani skupine prepričani, da *ob podanih razmerah lahko dosežejo skupno znanje o širokem reflektivnem ravnotežju, če bi bila komunikacija povsem transparentna, če bi delovali simultano in bi se podobno odzivali na socialne situacije, o katerih razpravljajo*. To ni skupno znanje, pač pa epistemsko in družbeno manj zahtevno prepričanje vsakogar (prve stopnje) o nujnih pogojih za doseganje skupnega znanja (o pogojih za oblikovanje reflektivnega ravnotežja).<sup>3</sup> Ni treba, da je dejstvo, da obstaja znanje vsakogar o nekem stanju stvari, tudi samo znanje vsakogar. Slednje pa je nujno potrebno, če je doseženo skupno znanje o določenem stanju stvari.

Na podlagi znanja vsakogar, da lahko dosežemo skupno znanje o reflektivnem ravnotežju in o drugih nujnih pogojih za ohranitev skupnega znanja ter ob predpostavki, da večina diskutantov upravičeno verjame, da so razmere blizu nujnim pogojem za skupno znanje, lahko dosežejo *upravičeno prepričanje vsakogar* (prve stopnje), da imajo skupno znanje. Končni rezultat v teh (idealnih) razmerah bi bilo torej le *prepričanje vsakogar, da imajo skupno znanje o doseženem reflektivnem ravnotežju*, ne pa dejansko skupno znanje o tem. To pomeni, da doseženo reflektivno ravnotežje ne bi bilo povsem intersubjektivno, kot je zahteval Rawls. Vendar to sploh ni nujno za konstitucijo liberalne demokratične družbe. Za njeno ustavno konstitucijo povsem zadošča prepričanje vseh kompetentnih razpravljalcev, da je doseženo soglasje o temeljnih načelih liberalne demokratične ureditve in njihovo prepričanje, da je to soglasje skupno znanje.

Morda je za konstitucijo liberarne demokracije dovolj še manj zahteven pogoj, namreč zgolj prepričanje večine vseh kompetentnih razpravljalcev, da

<sup>3</sup> Prepričanje vsakogar prve stopnje nekega stanja stvari ne implicira nadaljnjih iteracij prepričanja ali znanja, npr. tega, da je vsakdo prepričan, da je vsakdo prepričan o danem stanju stvari (prepričanje vsakogar druge stopnje). Podobno velja za znanje vsakogar o nekem stanju stvari. Tudi to zajema vse člane skupine, vendar ne implicira, da vsakdo ve, da vsakdo ve za dano stanje stvari. Skupno prepričanje oz. skupno znanje je posplošitev prepričanj (znanj) vsakogar na prepričanje (znanje) vsakogar poljubne stopnje.

so pogoji za razpravo dovolj blizu idealnim pogojem za doseganje skupnega znanja, namreč tako blizu, da doseženega soglasja o temeljnih politično-moralnih načelih pravične družbe ne more ogroziti nobena konkurenčna razprava ali partikularno reflektivno ravnotežje glede posebnih moralnih in političnih načel ali teorij. Dodaten pogoj za stabilnost liberalne demokratične družbe bi še bil, da naj bo večina (politično kompetentnih) občanov prepričana, da vodilne družbene institucije delujejo v skladu s temi načeli. V tem primeru lahko pričakujemo, da demokratična družba generira večinsko prepričanje svojih politično kompetentnih članov o reflektivnem soglasju glede temeljnih (politično-moralnih) načel pravične družbe in prepričanje, da temeljne politične institucije družbe delujejo v skladu s temi načeli. Ni pa seveda nujno nasprotno, kajti mogoče je, da v kaki družbi večina kompetentnih občanov verjame v temeljna politična načela pravičnosti in so tudi prepričani, da temeljne politične institucije družbe delujejo v skladu s temi načeli, a žal dejansko ni tako. Tu gre prav za razliko med znanjem in prepričanjem. Če bi med kompetentnimi člani družbe obstajalo skupno znanje o tem, kaj so temeljna načela pravične družbe, in če obstaja njihovo skupno znanje o tem, da temeljne politične institucije družbe delujejo v skladu s temi načeli, ne bi moglo priti do razhajanj med prepričanji večine občanov in dejanskimi razmerami. Dejstvo, da do teh razhajanj prihaja (in to dokaj redno), nam govori o tem, da imamo opravka le s (subjektivno upravičenimi) prepričanji vsakogar o tem, da je doseženo intersubjektivno reflektivno soglasje o načelih in o njihovi implementaciji v družbenih institucijah, ne pa s skupnim znanjem o tem ravnotežju in implementaciji načel. V realnih demokratičnih institucijah tudi ne moremo pričakovati več kot tovrstno prepričanje, kajti možnosti za sprevrženo delovanje vodilnih institucij države kljub najboljši volji in prepričanjem večine občanov je obilo. To dejstvo med drugim pomeni, da vedno lahko pričakujemo razlike med še tako trdnimi prepričanji večine občanov o temeljnih načelih demokracije in pravičnosti ter dejanskim delovanjem političnih institucij demokratične države in je zato Rawlsova zamisel intersubjektivno sprejetega širokega reflektivnega ravnotežja le nekakšen kantovski politični ideal oz. politična utopija.

## LITERATURA

- DANIELS, N. (1979): *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*. *Journal of Philosophy* 76.
- DANIELS, N. (2004): *Reflective Equilibrium*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*  
<http://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/>.
- FAGIN, R., HALPERN, J. Y., MOSES Y., VARDI, M. Y. (1995): *Reasoning About Knowledge*. MIT, Cambridge/M.
- GOODMAN, N. (1955): *Fact, Fiction, and Forecast*. Harvard Univ. Press, Cambridge/M.

RAWLS, J. (1993): "Ideja preklapajućeg konsenzusa". V: J. Rawls, O liberalizmu i pravednosti (ur. M. Matulović). Hrvatski kulturni dom, Rijeka.

RAWLS, J. (1996): Political Liberalism. Columbia University Press, New York.

RAWLS, J. (1971, 1999a): A Theory of Justice. Harvard Univ. Press, Cambridge/M.

RAWLS, J. (1999b): "The Independence of Moral Theory". V: J. Rawls, Collected Papers. Harvard Univ. Press, Cambridge/M.