

Rancièreovo poimanje nesuglasnosti nasuprot teorije deliberativne demokracije

Šanjug, Ivan

Master's thesis / Diplomski rad

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:417703>

Rights / Prava: [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2021-04-19**



Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Ivan Šanjug

**RANCIÈREOVO POIMANJE NESUGLASNOSTI NASUPROT
TEORIJE DELIBERATIVNE DEMOKRACIJE**

Diplomski rad

Mentor: doc. dr. sc. Goran Sunajko

Zagreb, lipanj 2020.

Sadržaj

1. Uvod.....	1
2. Rawlsovo tumačenje javnog razuma	3
2.1 Osnova političkih odnosa u dobro-uređenoj ustavnoj demokraciji	4
2.2 Krićka razmjena između Habermasa i Rawlsa	8
3. Habermasovo poimanje idealne govorne situacije	11
3.1 Univerzalne pretpostavke za argumentaciju	13
3.2 Uloga konsenzusa u komunikativnom djelovanju	15
4. Demokracija temeljena na nesuglasnosti	17
4.1 Razumijevanje i ubrojivost govora	18
4.2 Politika i policija spram onog krivog.....	20
4.3 Naćelo jednakosti i poavnost demokracije	22
4.4 Demokracija spram konsenzualne doktrine	24
4.5 Rancièreova politićka estetika	26
5. Zaključak.....	29
Literatura.....	31

Rancièreeovo poimanje nesuglasnosti nasuprot teorije deliberativne demokracije

Sažetak

Rad preispituje teoriju deliberativne demokracije na temelju Rancièreeovog poimanja „nesuglasnosti“. Predstavljena su dva dominantna pravca teorije deliberativne demokracije - onaj Johna Rawlsa te onaj Jürgena Habermasa. Nasuprot teoriji deliberativne demokracije, Rancière tumači demokraciju kao pojavnost u sporu koji nastaje podizanjem zahtjeva za jednakošću od onih koji su dio zajednice, ali bez udjela u moći ili jednakim pravima. S njegovom teorijom otvara se prostor za preispitivanje dominacije deliberativne demokracije u trenutnim raspravama o demokraciji. Ispituje se mogućnost racionalnog promišljanja kao osnove demokracije u društvu sa složenim i ukorijenjenim nejednakostima te se suprotstavlja važnost konsenzusa naspram nesuglasnosti.

Ključne riječi: deliberativna demokracija, konsenzus, nesuglasnost, Jacques Rancière

Rancière's understanding of disagreement versus the theory of deliberative democracy

Abstract

This paper re-examines the theory of deliberative democracy based on Rancière's notion of "disagreement". Two dominant directions of the theory of deliberative democracy are presented - that of John Rawls and that of Jürgen Habermas. Contrary to the theory of deliberative democracy, Rancière interprets democracy as a phenomenon in a dispute that arises from the raising of demands for equality by those who are part of the community, but without a share in power or equal rights. With his theory, space opens up for re-examining the dominance of deliberative democracy in current debates about democracy. The possibility of rational thinking as the basis of democracy in a society with complex and ingrained inequalities is examined, and the importance of consensus versus disagreement is opposed.

Key words: deliberative democracy, consensus, disagreement, Jacques Rancière

1. Uvod

Pojam demokracija je često u modernom razumijevanju utopija narodnog samoupravljanja, iza koje se krije neutaživa težnja privatnih interesa svakog pojedinca. Mogućnost za razgovor između racionalnih pojedinaca u slobodnom javnom prostoru temelji su teorije deliberativne demokracije koja nastoji nadići tradicionalne poteškoće liberalne demokracije, koja je težnju za jednakošću filtrirala kroz natjecanje privatnih interesa među nejednakima. Razvoj teorije deliberativne demokracije, koja je krajem prošlog stoljeća postale žarište teoretiziranja o demokraciji¹, dobio je ključan poticaj kroz radove Johna Rawlsa² i Jürgena Habermasa³.

Međutim, obojica su kritizirali stavove drugoga zbog nedostataka u njihovim pristupima, pa je potrebno zasebno sagledati njihove verzije deliberativne demokracije. Rawls je kritizirao Habermasov pretjerano optimističan pogled u mogućnosti postizanja konsenzusa u vezi s važnim normama. Habermas je kritizirao Rawlsovo ograničeno tumačenje ideje „javnog uma“, kao skupa pravila potrebnog za adekvatnost zakonodavnih ishoda na važnim političkim pitanjima, koje nije uključivalo i neslužbene prostore političke diskusije. Njihovo poimanje „javnog uma“, kao načina rasuđivanja ili ključne ideje u njihovim koncepcijama političke legitimacije, uvelike se razlikuje. Za Rawlsa „javna“ upotreba povezana je s vladinim i kvazi-vladinim prostorima i funkcijama, na primjer s parlamentarnim raspravama, političkim kampanjama te sa samim aktom glasanja, s druge strane, Habermasova koncepcija javnog razuma uključuje i neslužbene prostore te su za njega ove neslužbene domene racionalnog diskursa zapravo temelji demokratske samouprave i političke autonomije.

Za razliku od takvih nastojanja, francuski filozof Jacques Rancière izvor demokratske politike traži u disenzusu (nesuglasnosti) između onih koji imaju udio u političkoj moći i onih koji ga nemaju, iako su dio zajednice. Rancièreovo problematiziranje demokracije koja se

¹ Popularnost teorije deliberativne demokracije navela je Johna S. Dryzeka da govori o „deliberativnom zaokretu“ u teorijama demokracije, John S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford, 2002. Više o povijesti deliberativne demokracije u: Antonio Florida, *From Participation to Deliberation: A Critical Genealogy of Deliberative Democracy*, ECPR, Colchester, 2017.

² John Rawls, *Political liberalism*, Columbia University Press, New York, NY, 1996.

³ Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, preveo na engleski William Rehg, MIT Press, Cambridge, MA, 1996, Jürgen Habermas, *Teorija komunikativnog delovanja I i II*, preveli s njemačkog Miroslav Milović, Zoran Đinđić i Života Filipović, Akademska knjiga, Novi Sad, 2017.

pojavljuje samo izvan postojećeg diskurzivnog poretka proširuje mogućnost uspostave novog demokratskog prostora koji bi učinio političkim skupine, teme i mjesta koja to dosad nisu bila. U *Nesuglasnosti* Rancière stvara sliku javne sfere koja je u suprotnosti s deliberativnom promišljanjima. Rancière tvrdi da su nesporazumi osnovna pretpostavka mogućnosti dijaloga, izvori politike u demokratskim društvima. „Nesuglasnost“ (fra. *mésentente*) on shvaća kao određenu vrstu govorne situacije u kojoj sugovornici istodobno razumiju i ne razumiju ono što drugi kažu. Prema Rancièreu, razgovor koji traži konsenzus neće poremetiti ono što se prihvaća kao razumno za izreći u nekom društvu. Za ometanje postojećih društvenih snaga potreban je disenzus, a ne stalni pokušaji oko dogovora⁴.

Kroz razuman razgovor, između onih koji su za takvo nešto sposobni, određene teme i prostori nalaze se izvan onog što se prihvaća kao političko. Cilj ovog rada je prikazati važnost Rancièreove dijagnoze problematičnosti deliberativnog nastojanja oko dogovora te pokazati kako njegova teorija daje mogućnosti nadilaženja postojećih ograničenosti tema i prostora koji se smatraju političkima. Kako Rancière nudi, društveni prostor je podijeljen između onih koji imaju logos i mogu doista govoriti sa spomenom te onih koji glasom mogu samo izražavati trenutno zadovoljstvo ili bol. Temeljem takve podjele u osjetilnome između onih koji obdareni govorom mogu izraziti svoje prigovore i onih koji samo glasom mogu jecati nastaje podjela između onih koji su sposobni vladati i onih koji nisu. Stoga ćemo u radu nastojati prikazati kako njegova kritika raspodjele osjetilnog osvješčuje da neki dijelovi zajednice, na primjer marginalizirane skupine, nemaju mogućnost da kao razumni govornici daju zahtjev za udjelom u političkome djelovanju.

⁴ Jacques Rancière, *Nesuglasnost: Politika i filozofija*, preveo Leonardo Kovačević, Fakultet političkih znanosti, Zagreb, 2015.

2. Rawlsovo tumačenje javnog razuma

Rawls je u *Teoriji pravednosti* pokušavao razviti poimanje pravednosti iz ideje društvenog ugovora, koju su zastupali Locke, Rousseau i Kant, koja bi se pokazala superiornijom spram duge i dominantne tradicije utilitarizma. *Teorija pravednosti* predstavlja strukturalne značajke koji bi trebale biti najprikladnija moralna osnova demokratskom društvu⁵. Pravednost kao poštenje (eng. *fairness*) prikazana je kao „sveobuhvatna liberalna doktrina“ u kojoj svi članovi „dobro-uređenog društva“ potvrđuju tu doktrinu. Budući da je, prema Rawlsovom priznanju, dobivena konceptualizacija „dobro-uređenog društva“ u suprotnosti s činjenicom razumnog pluralizma, odnosno da postoje razumne sveobuhvatne doktrine koje nisu međusobno pomirljive, on takvu verziju dobro-uređenog društva u *Političkom liberalizmu* smatra nemogućim. S neutralnom pozicijom prema suprotstavljenim svjetonazorima, Rawls razmatra drugačije pitanje:

„...kakva politička koncepcija pravednosti može pružiti zajedničku osnovu načela i ideala za vođenje javne političke rasprave oko koje se mogu složiti građani koji potvrđuju sukobljene religiozne i nereligiozne, a opet razumne sveobuhvatne doktrine?“⁶

Rawls ističe početnu poteškoću za bilo kakvu političku koncepciju pravednosti koja koristi ideju društvenog ugovora. Poteškoća je u tome što je potrebno pronaći neko gledište koje nije iskrivljeno „posebnim osobinama i okolnostima sveobuhvatnog pozadinskog okvira“, a iz kojeg se može postići pravičan dogovor između osoba koje se smatraju slobodnim i jednakim. „Izvorni položaj“ (eng. *original position*), s obilježjima koje Rawls naziva „velom neznanja“, jest, prema njemu, takvo gledište⁷. Budući da iz pozadinskih institucija bilo kojeg društva, iz kumulativnih društvenih, povijesnih i prirodnih tendencija, neizbježno nastaju pregovaračke prednosti neke grupe, nužno je izvorni položaj apstrahirati od njih, da se izbjegne utjecaj izvanrednih situacija društvenog svijeta. Slučajni utjecaji iz prošlosti ne bi trebali utjecati na dogovor o načelima koja trebaju regulirati samu strukturu društva u budućnosti. Samo tako je moguće postići pošten sporazum o načelima političke pravednosti. Rawls smatra izvorni položaj uređajem reprezentacije: on predstavlja ono što mi

⁵John Rawls, *A Theory of Justice – Original Edition*, Belknap Press, Cambridge, MA, 2005, str. vii-viii.

⁶J. Rawls, *Political Liberalism*, str. xxxv-xli.

⁷Vidi: J. Rawls, *A Theory of Justice – Original Edition*, Chapter III. The Original Position.

smatramo - ovdje i sada - kao poštene uvjete pod kojima predstavnici slobodnih i ravnopravnih građana mogu odrediti kriterije društvene suradnje⁸.

2.1 Osnova političkih odnosa u dobro-uređenoj ustavnoj demokraciji

Dvije ideje koje se ne nalaze u *Teoriji pravednosti* potrebne su kako bi se zadovoljila činjenica razumnog pluralizma, to su ideja „razumnog preklapajućeg konsenzusa“ te ideja „javnog uma“. Umjesto da se suprotstavi religioznim i neliberalnim doktrinama sveobuhvatnom liberalnom filozofskom doktrinom, Rawls sada nastoji oblikovati liberalnu političku koncepciju koju bi neliberalne doktrine mogle podržati⁹. On ne pokušava uspostaviti ravnotežu između njih, niti pokušava postići kompromis prilagođavanjem političke koncepcije prema postojećim doktrinama u društvu. Preklapajući konsenzus, nije puko usuglašeno prihvaćanje određenih vlasti ili poštivanje određenih institucija utemeljenih na usklađivanju interesa raznih interesnih skupina. Budući da je politička koncepcija pravednosti moralna koncepcija te je potvrđena na moralnim osnovama, ona uključuje „načela pravednosti i prikaz političkih vrлина kroz koje su ta načela utjelovljena u ljudskom karakteru i izražena u javnom životu“. Svi oni koji potvrđuju političku koncepciju polaze iz vlastitog sveobuhvatnog pogleda i oslanjaju se na vjerske, filozofske i moralne osnove koje ona pruža¹⁰. *Politički liberalizam* ne pokušava dokazati da će se takav konsenzus doista formirati oko razumne političke koncepcije pravednosti. Najviše što Rawls nastoji učiniti je predstaviti samostalnu liberalnu političku koncepciju koja se ne protivi sveobuhvatnim doktrinama u njihovim temeljima i ne isključuje mogućnost preklapajućeg konsenzusa¹¹.

Javni um, kao druga ideja koja podržava razumni pluralizam, javlja se već u ranijim Rawlsovim djelima, ali u drugačijoj formi. U *Teoriji pravednosti* javni um je u obliku publiciteta dio sveobuhvatne liberalne doktrine, unutar koje se ne raspoznaju koncepcije koje se tiču samo političke sfere, dok je u *Političkom liberalizmu* on način razmišljanja o političkim vrijednostima kojeg dijele slobodni i ravnopravni građani, a koji ne krši sveobuhvatne doktrine građana, ako su te doktrine u skladu s demokratskom politikom. Dakle, ustavno demokratsko društvo *Političkog liberalizma* je ono u kojem „dominantni i kontrolirajući građani“ djeluju iz svojih nepomirljivih, ali razumnih sveobuhvatnih doktrina.

⁸ J. Rawls, *Political Liberalism*, str. 22-28.

⁹ Isto, str. xlv.

¹⁰ Isto, str. 144-149.

¹¹ Isto, str. xlv-xlvi.

Ove doktrine zauzvrat podržavaju razumne političke koncepcije (ne nužno i najrazumnije, kako napominje Rawls) koje određuju osnovna prava, slobode i mogućnosti građana u takvom društvu¹². Ovakvo oblikovanu viziju dobro-uređenog ustavnog demokratskog društva možemo uzeti kao Rawlsovu verziju deliberativne demokracije.

Za Rawlsa je javni um, kako ga opisuje u *Političkom liberalizmu*, karakterističan način rasuđivanja unutar konstitutivnih demokratskih društava potreban za formuliranje javnih ciljeva, postavljanje prioriteta među njima te donošenje odluka u skladu s time. Prema Rawlsovu poimanju javnog uma, koji zauzima ključno mjesto u njegovom projektu političkog liberalizma¹³, postoje jasne granice u njegovoj primjeni, čak unutar javne sfere. Javni um je, prema Rawlsu, javan na tri načina: prvotno to je razum građana kao građana, odnosno to je um javnosti; njegov predmet je dobro javnosti i pitanja temeljne pravde; njegova priroda i sadržaj su javni na osnovi principa društvene koncepcije političke pravde, te su transparentni na toj osnovi. Javni um se ne temelji na osnovi zakona, već je idealna koncepcija građanstva unutar demokratskog društva¹⁴.

No Rawls, unatoč početnoj širokoj konceptualizaciji, smatra da sferu javnog uma ipak treba shvatiti ograničeno, na uži skup pitanja i aktera. Pitanja koja ga se tiču primarno su „ustavne bitnosti“ i osnove pravednosti¹⁵, dok su pitanja oporezivanja, zaštite okoliša, financiranje određenih institucija i slična „netemeljna“ pitanja izvan njegova opsega. Uz to, javni um se ne odnosi na sve sudionike rasprava o javnim pitanjima, poput članova vjerskih organizacija, sveučilišta ili drugdje u civilnom društvu, već se prije svega odnosi na suce, izabrane političare, kandidate za politička mjesta te građane kada sudjeluju na glasanju, ako se glasanje tiče „ustavnih bitnosti“¹⁶.

U vezi s primjenom javnog uma u procesu glasanja, Rawls se pita: kada građani mogu svojim glasovanjem o temeljnim pitanjima ispravno izvršavati prisilnu političku moć jedni prema drugima? On ovdje traži načela i ideale pod kojima građani moraju provoditi tu moć, a

¹² John Rawls, „The Idea of Public Reason Revisited“, *The University of Chicago Law Review*, 64(3), 1997, str. 765-807, ovdje str. 806-807.

¹³ Ideja javnog razuma na temeljnoj razini specificira osnovne moralne i političke vrijednosti koje trebaju odrediti odnos ustavno-demokratske vlade prema svojim građanima i međusobni odnos među građanima. Isto, str. 766.

¹⁴ J. Rawls, *Political Liberalism*, str. 212-213.

¹⁵ „Ustavne bitnosti“ za Rawlsa se sastoje od dva polja: temeljna načela koja određuju opću političku strukturu i podjelu vlasti, te jednaka osnovna prava i slobode građanstva, poput pravo glasa, sloboda savjesti, sloboda mišljenja i udruživanja, koje mora poštivati zakonodavna većina. Dok se pitanja osnovne pravednosti odnose na osnovnu strukturu društva, ekonomske i socijalne pravde i ostalih stvari koje nisu obuhvaćene ustavom. Isto, str. 227-230.

¹⁶ Isto, str. 214-215

da bi svejedno mogli prema drugima postupati kao prema slobodnima i jednakima. Njegov odgovor je da se provođenje političke moći može smatrati ispravno i opravdano samo kad se vrši u skladu s ustavom na čije osnove svi građani mogu dati svoj pristanak, pod principima i idealima koji im se doimaju kao razumni i racionalni¹⁷. To Rawls naziva „liberalno načelo legitimnosti“, a budući da samo vršenje političke vlasti mora biti legitimno, ideal građanstva nameće moralnu, a ne pravnu, dužnost. To je dužnost „uljudnosti“ prema kojoj građani jedni drugima moraju biti sposobni objasniti kako načela i prakse koje zagovaraju i za koje glasaju mogu biti podržane političkim vrijednostima javnog uma¹⁸. Stoga Rawls ima visoka očekivanja od moralnog ponašanja građana unutar političke sfere.

Sadržaj javnog uma formuliran je onim što je Rawls nazvao politička koncepcija pravednosti“, a koju je okarakterizirao kao „široko liberalnog karaktera“. Pod liberalnim karakterom on navodi nekoliko stvari: time su određena osnovna prava, slobode i mogućnosti kakve poznaju ustavni demokratski režimi, ta prava i mogućnosti imaju poseban prioritet, poglavito u zahtjevima za općim dobrom, te uključuju mjere kojima se osiguravaju odgovarajuća namjenska sredstva svim građanima za učinkovito korištenje njihovih osnovnih sloboda i mogućnosti. Rawlsova koncepcija političkoga je tehnički termin s tri obilježja: neovisnost spram bilo koje sveobuhvatne religijske ili filozofske doktrine (pogledima na svijet), ograničena primjena samo na osnovnu strukturu društva, te u temeljima ima skup političkih ideja (vrijednosti) koje su implicitne u javnoj političkoj kulturi nekog demokratskog društva¹⁹. Time Rawls daje vrlo suženo shvaćanje političkoga, a time i vrlo limitiran prostor korištenja javnog uma. Zašto ne proširiti opseg javnog uma i domene primjene javne opravdanosti na sva pitanja kojima je potrebna prisilna zakonska regulativa, kao što primjerice predlaže Larmore?²⁰ Uzimajući tako suženu političku domenu, i pretvarajući pridjev „političko“ u puki tehnički pojam, kako napominje Gordon Finlayson, Rawls odvađa svoju koncepciju „političkog“ od povijesne aktualnosti, a time Rawlsova operativna ideja političkoga gotovo da i nema veze s politikom kako se to ona uobičajeno shvaća²¹.

¹⁷ Rawls racionalno i razumno uzima kao dvije odvojene, ali komplementarne ideje. Pojedinaac kao racionalno biće je primarno zainteresiran za osobne interese i odabir sredstva za njihovo postizanje. Pojedinaac kao razumno biće je primarno okarakteriziran posjedovanjem moralnog senzibiliteta za poštnu društvenu suradnju. Isto, str. 48-54.

¹⁸ Isto, str. 217-219.

¹⁹ Isto, str. 223-226.

²⁰ Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, str. 137. Prema: James Gordon Finlayson, *The Habermas-Rawls Debate*, Columbia University Press, New York, NY, 2019, str. 169.

²¹ J. Gordon Finlayson, *The Habermas-Rawls Debate*, str. 162.

Rawls je izložio granice mogućeg pomirenja putem javnog uma. Za njega postoje tri glavne vrste sukoba u društvu: prva vrsta su oni koji proizlaze iz sukobljenih sveobuhvatnih doktrina; zatim, oni koji proizlaze iz opterećenja presuda; konačno, široki spektar sukoba temeljen na različitom statusu, klasi, etničkoj pripadnosti, spolu i rasi. Politički liberalizam ublažava, ali ne može eliminirati prvu vrstu sukoba, jer su politički gledano sveobuhvatne doktrine nepomirljive. Također, sukobi koji proizlaze iz tereta presude uvijek ograničavaju opseg mogućeg dogovora. Međutim, zanimljivo je da Rawls smatra da njegov razumno-pravedan ustavni režim može riješiti treću vrste sukoba. Kao rješenje nastanka sukoba, ili barem njihovog nasilnog pojavljivanja, temeljenih na svemu od klasne pripadnosti pa do rase, Rawls tvrdi da je dovoljno prihvatiti principe pravednosti i prepoznati da su političke i društvene institucije u skladu s njima. Rawls u *Političkom liberalizmu* govori o idealnom stanju u kojem su takvi sukobi riješeni prihvaćanjem razumne političke koncepcije pravednosti, ali kako je takva koncepcija pravednosti te sukobe mogla riješiti ostaje izvan obzora promatranja²².

Rawls identificira ključan problem koje predstavlja bilo kakav pokušaj formuliranja sveobuhvatnih političkih teorija u činjenici razumnog pluralizma. Rawlsovo rješenje tog problema prilično je drastično. Ono uključuje usko ograničenje domene političkog, unutar koje djeluje javni um, uz to on nameće vrlo zahtjevne moralne dužnosti, pod razumijevanjem „uljudnosti“, prema građanskim postupcima i govoru unutar političke domene te podiže pitanje „praktičnog zadatka zaustavljanja“ (eng. *containment*) nerazumnih doktrina²³. Pitanje koje se može postaviti, s obzirom na zadatak zaustavljanja nerazumnih doktrina, jest je li država opravdana poduzimati korake za ograničavanje sudjelovanja „nerazumnih“ građana u političkom procesu? Za Rawlase nerazuman je svatko tko odbije suradnju s drugima prema uvjetima koje svi mogu prihvatiti kao pravedne te svatko tko odbacuje činjenicu razumnog pluralizma. On također napominje da su nerazumni ljudi spremni koristiti prisilnu moć države da suzbijaju doktrine koje nisu nerazumne²⁴, time ostavljajući slobodan prostor za gušenje doktrina koje, prema njegovim kriterijima, jesu nerazumne.

Friedman tvrdi da politički liberalizam dopušta ograničavanje prava nerazumnih ljudi, posebno njihovu slobodu izražavanja, kako bi zaustavio nerazumne doktrine i osigurao stabilnost poretka. Pristanak nerazumnih ljudi irelevantan je za legitimitet dobro uređenog

²² Rawls se u *Političkom liberalizmu* nije osobito bavio navedenim problemima, a ljudske „izvorne obdarenosti“ (eng. *natural endowments*) poput roda, rase i etničke pripadnosti on je smjestio unutar vela neznanja izvornog položaja, odnosno kao kontingencije koje se ne smiju znati da bi se postigao pošten dogovor. J. Rawls, *Political Liberalism*, str. lviii, 24-25.

²³ J. Gordon Finlayson, *The Habermas-Rawls Debate*, str. 179-180.

²⁴ J. Rawls, *Political Liberalism*, 60-61.

liberalnog režima, budući da legitimitet liberalnih demokratskih institucija ovisi isključivo o pristanku razumnih ljudi. Friedman zaključuje da država ima pravo izvršavati svoju prisilnu vlast nad nerazumnim ljudima bez njihovog pristanka, a oni koji se protive osnovnim slobodama „tretirati će se kao nosioci pošasti.“²⁵ Quong kritizira Friedmanino tumačenje Rawlsa te smatra da sama činjenica da netko poriče osnovna načela koja postoje u društvu zamišljenom političkim liberalizmom nisu dovoljan razlog za uskraćivanje njihovih osnovnih prava ili drugih sloboda, budući da bi to išlo protiv načela da su svi građani jednaki i slobodni. Quong nudi blažu varijantu prema kojoj nerazumne osobe imaju pravo na koristi državljanstva, ali ne smiju biti uključene u izbornu jedinicu javnog opravdanja, to jest ne mogu pridonijeti zakonodavnom procesu²⁶. Rawlsov pogled na javni um, doveden do svoje logičke krajnosti, stoga bi mogao imati značajan nedostatak isključivanja značajnog dijela građanstva iz sudjelovanja u demokratskim raspravama.

2.2 Kritička razmjena između Habermasa i Rawlsa

Habermas je iznio nekoliko kritičkih stavova spram Rawlsova projekta političkog liberalizma u članku „Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism“, koji je započeo njihovu razmjenu. Možda je najzanimljivija, s naše pozicije, njegova kritika preklapajućeg konsenzusa, budući da ideja konsenzusa igra važnu ulogu u Habermasovoj političkoj teoriji, a mora joj se posvetiti posebna pažnja i prilikom razmatranja nesuglasnosti (disenzusa). U spomenutom članku Habermas želi ispitati ima li preklapajući konsenzus kognitivnu ili tek instrumentalnu ulogu, to jest „da li prvenstveno doprinosi daljnjem opravdanju teorije ili ... poslužuje objašnjenju nužnog uvjeta socijalne stabilnosti.“²⁷

Habermas smatra da bi preklapajući konsenzus trebao imati kognitivnu ulogu, ali sumnja da mu ta uloga izostaje. Po njegovom čitanju, konsenzus dolazi u pitanje tek na drugoj razini, gdje se postavlja pitanje stabilnosti i na kojem konsenzus „samo izražava funkcionalni doprinos koji teorija pravednosti može dati mirnoj institucionalizaciji društvene suradnje“. Prema tome, smatra on, preklapajući konsenzus gubi svoje suštinsko epistemičko

²⁵ Marilyn Friedman, „John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People“, u: Marilyn Friedman, *Autonomy, Gender, Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2003, str. 163-178, ovdje str. 163-170.

²⁶ Jonathan Quong, *Liberalism without Perfection*, Oxford University Press, Oxford, 2011, str. 292-298.

²⁷ Jürgen Habermas, „Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism“, *The Journal of Philosophy*, 92(3), 1995, str. 109-131, ovdje str. 119.

značenje i prestaje biti potvrda ispravnosti teorije²⁸. Prema Gordon Finlaysonu, ključna točka kontrasta između Rawlsa i Habermasa je mnogo važnija uloga koju konsenzus ima u Habermasovoj političkoj teoriji, u kojoj je sklonost konsenzusu u diskursu nužan (i dovoljan) uvjet valjanosti moralnih normi. Prema tome, konsenzus za Habermasa predstavlja „kognitivno značenje“ valjanih moralnih normi, budući da su zahtjevi za valjanost spram ispravnosti analogni zahtjevima za valjanost spram istini., Habermas stoga ispravno primjećuje da konsenzus ima slabiju ulogu u *Političkom liberalizmu*, budući da podrška preklapajućeg konsenzusa političkoj koncepciji pravednosti sam po sebi nije pokazatelj istinitosti te koncepcije. To znači da, iako se građani mogu složiti u političkoj koncepciji, iz perspektive svojih sveobuhvatnih doktrina, oni se ne slažu iz istih razloga, pa stoga i zahtjev za valjanost nije ispunjen. Ono što nedostaje Rawlsovoj teoriji i ono što joj je potrebno da bi adekvatno objasnio „kognitivno“, iliti epistemičko, značenje demokratskog diskursa, prema Habermasu, jest zajednička perspektiva pravednosti među građanima i istinski moralni konsenzus.²⁹

Habermas tvrdi da je njegova teorija ujedno manje i više skromna od Rawlsove. Njegova teorija skromnija je u tome što daje veću ulogu sudionicima i građanima u određivanju smjera njihove demokracije, a sebi nameće samo ulogu određenja proceduralnih aspekata. Ona ostavlja više otvorenih pitanja jer više vjeruje procesu racionalnog formiranja mišljenja. Manje je skromna po tome što tvrdi da je istinita, a ne samo razumna. On smatra da je postavljanje tvrdnje o istini neizbježno, stoga se usuđuje baviti pitanjima generalne naravi te izaći izvan okvira političke filozofije. Čak i Rawls, unatoč svojoj „impresivno samostojećoj teoriji“, tvrdi Habermas, nužno dolazi u sukobe po pitanju koncepata poput racionalnosti i istine³⁰.

Svoj odgovor Habermasovoj kritici, Rawls je dao u članku „Political Liberalism: Reply to Habermas“, u kojem primarno brani svoje stavove, nudi odgovore na nerazumijevanja, ali i pokoji kritiku spram Habermasa. Njegova primarna kritika Habermasa, ujedno je ponovno postavljanje teoretske osnove *Političkog liberalizma*: „Od dvije glavne razlike između Habermasovog položaja i mojeg, prva je ta da je njegov opsežan

²⁸ Isto, 121.

²⁹ J. Gordon Finlayson, *The Habermas-Rawls Debate*, str. 156-158.

³⁰ J. Habermas, „Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism“, 131.

dok je moj iskaz političkog i ograničen na to.³¹ Za njega je politički liberalizam doktrina koja „spada u kategoriju političkog“ te „djeluje u potpunosti unutar te domene i ne ovisi o ničemu izvan nje.“ Drugim riječima, on tvrdi da je politička koncepcija pravednosti, kako je prikazana u *Političkom liberalizmu*, neovisna od bilo kakve sveobuhvatne doktrine - religiozne, metafizičke, moralne ili druge. Istodobno, ona ne može kritizirati bilo kakvu sveobuhvatnu doktrinu sve dok su te doktrine politički „razumne“³².

Rawls smatra Habermasovu političku teoriju, zajedno s gotovo svakom drugom političkom teorijom u dugoj povijesti političke misli, uključujući mnoge liberalne (u što valja uključiti i dijelove njegove vlastite *Teorije pravednosti*), sveobuhvatnom doktrinom, to jest ovisnom o doktrinarnim religioznim, metafizičkim i moralnim pogledima³³. Rawlsova poanta je u tome da će politička teorija koja počiva na takvim pretpostavkama biti otvorena za razumno odbacivanje. To bi bilo štetno za političku teoriju poput političkog liberalizma, koja nastoji stvoriti političku koncepciju pravednosti koja bi mogla poslužiti kao središte preklapajućeg konsenzusa i na toj osnovi donijeti socijalnu stabilnost³⁴. Međutim, nije nužno da se ista točka odnosi i na Habermasovu političku teoriju, koja nema tako izrečen praktični cilj. Habermasova teorija ima širi spektar i drugačije osmišljen cilj. Ona nastoji prikazati kako u biti birokratski postupak može donijeti ispravne zakone koji imaju pristanak svih građana, jer su građani imali priliku sudjelovati u širem zakonodavnom postupku. Habermasova teorija možda, kako tvrdi Rawls, na kraju više stavlja naglasak na demokraciju nego na liberalizam³⁵.

³¹John Rawls, „Political Liberalism: Reply to Habermas“, *The Journal of Philosophy*, 92(3), 1995, str. 132-180, ovdje str. 132.

³²Rawlsov politički liberalizam „apstinira“ od pogleda koji se tiču sveobuhvatnih doktrina, to jest različitih načina gledanja na svijet. Iako njegova politička koncepcija pravednosti može dijeliti razna mišljenja koja drže različite sveobuhvatne doktrine, ona o njima ne ovisi i do njih dolazi nezavisno. Isto, 133-134.

³³ Za Rawlsovu kritiku Habermasove teorije kao sveobuhvatne doktrine vidi: J. Gordon Finlayson, *The Habermas-Rawls Debate*, str. 175-183.

³⁴J. Rawls, „Political Liberalism: Reply to Habermas“, str. 179.

³⁵J. Gordon Finlayson, *The Habermas-Rawls Debate*, str. 198.

3. Habermasovo poimanje idealne govorne situacije

U „Three Normative Models of Democracy“, Habermas nastoji postaviti svoj model deliberativne demokracije u širu demokratsku teoriju. Svoje pozicioniranje započinje s rješavanjem napetosti između liberalne i republikanske koncepcije demokracije. Prema njemu, liberalna ili Lockeova demokratska teorija politiku shvaća kao posrednika između društva koje je organizirano kao „tržišno-strukturirana mreža privatnih osoba“ i upravne (administrativne) moći. Društvo određuje svoju upravu prema tome kako se njegovi interesi vežu na tržištu. Republikanski pogled dodaje, već uspostavljenim hijerarhijskim odredbama države i decentraliziranim odredbama tržišta, treću dimenziju, prema čemu je politika uključena i u proces formiranja samog društva. Ona je medij u kojem građani postaju svjesni svoje ovisnosti jedni o drugima i ujedinjuju se za opće dobro. Ključno polazište republikanskog pogleda je autonomna dimenzija „solidarnosti“ kao preduvjeta za samoodređenje, a samim time i za legitimno odlučivanje jer štiti javnu sferu od dominacije upravne vlasti i tržišnih snaga³⁶.

Liberalna tradicija oblikovanja mišljenja i volje može se okarakterizirati kao „tržišno“ natjecanje između političkih aktera koji se suprotstavljaju kako bi stekli odobrenje birača. Prema republikanskom pogledu, tržišne sile ne utječu na formiranje mišljenja, umjesto toga, za politiku „paradigma nije tržište već dijalog“. Ona se tiče vrijednosti, a ne pukih preferencija. Habermas bez sumnje favorizira republikanski nad liberalnim modelom. On tvrdi da prvi s pravom shvaća politiku kao proces u kojem autonomni građani institucionaliziraju javnu upotrebu svog uma i, prema tome, uspostavljaju demokraciju. Liberalni model, nasuprot tome, favorizira konkurenciju za pretpostavljenu vlast. Budući da takva konkurencija slijedi pravila tržišne ekonomije, Habermas tvrdi da je njezin ishod „određen racionalnim izborom optimalnih strategija“. Takav liberalni model ne omogućuje razumnu raspravu i ne uključuje pluralistička stajališta koja građani imaju, zbog toga „gubi svako upućivanje na normativnu jezgru javne uporabe uma“. Bez obzira na svoju jasnu preferenciju republikanskog modela, Habermas tvrdi da je republikanska tradicija otišla predaleko u krivom smjeru time što je dala javnoj komunikaciji „komunitarno čitanje“, prelazeći tako „prema etičkom ograničenju političkog diskursa“³⁷.

³⁶Jürgen Habermas, „Three Normative Models of Democracy“, *Constellations*, 1(1), 1994, str. 1-10, ovdje str. 1-2.

³⁷ Isto, str. 3-4.

Ono što Habermas misli pod „komunitarnim čitanjem“ je ideja da je cilj politike otkrivanje onoga što građanstvo dijeli i koje bi odluke najbolje mogle kulturološki odgovarati. U suvremenom pogledu mogli bismo reći da se komunitarna politika odnosi na identitet. On tvrdi da je ovaj pristup previše idealan u svojoj normativnosti, jer bi prema njemu to značilo da legitimnost političkog odlučivanja ovisi o stupnju orijentacije javnosti prema razumijevanju dobrobiti zajednice. Polazeći od kantovskog položaja, Habermas drži da su moralna pitanja prije svega pitanja pravde, a ta pitanja treba riješiti u smislu onoga što bi bio odgovor prihvatljiv za sve. To je u suprotnosti s komunitarnim pristupom koji je usredotočen etička pitanja, jer su ona uvijek povezana s određenom koncepcijom dobrog života. Habermas tvrdi da je takav diskurs restriktivan, jer za njega zakoni u državi mogu biti legitimni su samo ako su kompatibilni s moralnim vrijednostima „koje zahtijevaju univerzalnu valjanost i nadilaze pravnu zajednicu“³⁸.

Istodobno, smatra Habermas, nužna razlika između politike i etike, koju republikanizam ne uspijeva jasno razlučiti, ne predstavlja nikakvu opasnost za intersubjektivno razumijevanje prava i politika:

„Međutim, budući da politički diskursi uključuju veliki dio pregovaranja s jedne strane i moralne univerzalizacije interesa s druge strane, demokratska procedura više ne može izvući svoju legitimirajuću snagu iz bilo kojeg prethodnog dogovora koji je dao politički etos određene zajednice. Demokratski postupak umjesto toga mora tražiti neovisno opravdanje. To dovodi u pitanje komunitarno čitanje republičke tradicije, a da ne dotiče intersubjektivnu jezgru njezinog pojma politike.“³⁹

Habermas je nastojao stvoriti teoriju deliberativne demokracije u kojoj ne postoje standardi valjanosti političkih odluka koji stoje iznad političkog procesa i određuju njegove ishode. Za njega dosljedno proceduralističko razumijevanje demokracije temelji se na intrinzično racionalnom karakteru samih demokratskih procesa kao pretpostavci racionalnih ishoda. Unutar takve formulacije, razum je utjelovljen isključivo u formalno-pragmatičnim uvjetima koji omogućavaju deliberativnu politiku, tako da se „ne trebamo se suočiti s razumom kao stranim autoritetom koji prebiva negdje izvan političke komunikacije.“⁴⁰ Svako nametanje, u teoriji ili praksi, suštinskog političkog standarda, to jest standarda neovisnog o procedurama, spriječilo bi u konačnici dijalošku osnovu na kojoj Habermas smatra da

³⁸ Isto, str. 5.

³⁹ J. Habermas, *Between Facts and Norms*, str. 285.

⁴⁰ Isto, str. 285-286.

politička normativnost mora počivati. S druge strane, prema Estlundu, Habermas smatra da pravi se politički proces ne može shvatiti neovisno o jamstvu određenih sloboda pojedinca, pa mora djelovati tako da održi te slobode. To dopušta određeni standard za izravno ocjenjivanje ishoda: uništavanje relevantnih sloboda bilo bi nelegitimno čak i ako bi to bilo odlučeno odgovarajućim postupkom⁴¹. Intuicija da postoje bolji i lošiji odgovori i da se oni mogu znati jest već potvrđena činjenicom da ne bi bilo smisla raspravljati o politici da nije tako. Postojanje standarda valjanosti mišljenja neovisnog o proceduri i mogućnost njegovog poznavanja upisana je i pretpostavljena u prirodi naših diskurzivnih razmjena i načina na koji smo međusobno uključeni u političke argumente. To je otprilike „transcendentno-pragmatični“ potez⁴², kako ga naziva Landemore, kojeg Habermas čini u *Teoriji komunikativnog djelovanja*.

3.1 Univerzalne pretpostavke za argumentaciju

Habermasovo tumačenje ispravnih postupaka racionalne političke komunikacije se oslanja na različite „idealizacije“. Sudionici u racionalnoj raspravi moraju imati jednake mogućnosti za kritiku, rasprava mora isključiti svaku prinudu, bilo izvan bilo unutar procesa sporazumijevanja, „izuzev prinude boljeg argumenta“. Drugim riječima, rasprava mora imati jedini cilj kooperativnog traženja istine⁴³. Habermas je ponekad za te idealizacije koristio pojam „idealna govorna situacija“ ili ekvivalentni koncept „idealna komunikacijska zajednica“. Habermas napominje da formulacija „idealna komunikacijska zajednica“ može zavesti na mišljenje da ona ima status ideala koji se može približno realizirati. No spomenute pretpostavke moramo uvijek već usvojiti kad god želimo postići međusobno razumijevanje te one „ne uključuju bilo kakvu korespondenciju ili usporedbu između ideje i stvarnosti“. Ekvivalentni koncept „idealne govorne situacije“ Habermas smatra manje otvorenim za nerazumijevanje. Stoga idealna govorna situacija nije regulativni ideal kojem treba težiti već niz univerzalnih pretpostavki za argumentaciju⁴⁴.

Habermas takvom traženju istine, odnosno razumijevanja, daje poseban značaj „komunikativnog djelovanja“, kojeg razlikuje od svakodnevnog egocentričnog djelovanja

⁴¹ David Estlund, „Democratic Theory“, u: Frank Jackson i Michael Smith (ur.), *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2005, str. 208-230, ovdje str. 223.

⁴² Hélène Landemore, „Beyond the Fact of Disagreement? The Epistemic Turn in Deliberative Democracy“, *Social Epistemology*, 31(3), 2017, str. 277-295, ovdje str. 284-285.

⁴³ J. Habermas, *Teorija komunikativnog djelovanja I*, str. 44-45.

⁴⁴ J. Habermas, *Between Facts and Norms*, str. 322-323.

koje je usmjereno prema vlastitom uspjehu. Idealna govorna situacija omogućuje sudioniku u raspravi spremnost da odbaci djelovanje prema vlastitom uspjehu i sudjeluje u nečem takvom poput traganju za ispravnim ili razumljivim⁴⁵. Komunikativno djelovanje Habermas vidi kao najtemeljitiiju vrsta djelovanja, kao „izvorni modus“, od koje su druge vrste djelovanja, u određenom smislu, izvedene. Na taj način, komunikativnom djelovanju je zajamčeno prvenstvo nad strateškim djelovanjem ili Habermasovim riječima, strateško djelovanje „parazitira“ na komunikativnom⁴⁶.

Razumijevanje između komunikativno djelujućih subjekata mjeri se na temelju zahtjeva za valjanosti (njem. *Gültigkeit*), kao osnovne jedinice argumentacije. Tvrdnje sa zahtjevom za valjanost, unatoč „masivnoj pozadini zajedničkog intersubjektivnog životnog svijeta“, pozivaju na zauzimanje jasnog da/ne položaja. One su stoga otvorene za kritiku i sadrže rizik neslaganja. U tom kontekstu, Habermas definira komunikativno djelovanje kao postupak argumentacije u kojem sudionici opravdavaju svoje zahtjeve za valjanost ispred „idealno proširene publike“ bez ograničenja u društvenom prostoru i povijesnom vremenu, a takva „neograničena interpretacijska zajednica“ bi morala biti uvjereni da je govorni čin opravdan i, prema tome, racionalno prihvatljiv⁴⁷. Valjanost koja se tvrdi za izjave konceptualno nadilazi prostor i vrijeme, ali je stvarna tvrdnja, u svakom slučaju, postavljena ovdje i sada, u specifičnom kontekstu u kojem njezino prihvaćanje ili odbijanje ima neposredne posljedice. Univerzalističko značenje zahtjeva za valjanosti nadilazi sve kontekste, ali jedino lokalni obvezujući čin prihvaćanja omogućava da zahtjevi valjanosti nose teret stvarne društvene integracije za svakodnevnu praksu povezanu s kontekstom⁴⁸.

Habermas ističe ključnu napetost koja se javlja između komunikativnog djelovanja i strateških interakcija, odnosno kako potraga za međusobnim razumijevanjem dolazi u sukob s osobnim interesima. Budući da se kompleksne interakcije modernih sekularnih društva ne mogu stabilizirati jednostavno na temelju „uzajamnog utjecaja kojeg akteri usmjereni na uspjeh imaju jedni na druge,“ Habermas smatra da se ona moraju integrirati komunikativnim djelovanjem. Time on kritizira liberalnu demokraciju u kojoj je interes za osobno bogaćenje primarna integrirajuća funkcija zbog puke činjenice da pojedinci svoje privatne interese ne mogu ostvariti sami. Natjecanje za pozicije moći, ostaje dio Habermasove formulacije

⁴⁵ Jürgen Habermas, „A Reply to my Critics“, u: John B. Thompson i David Held (ur.), *Habermas: Critical Debates*, The Macmillan Press LTD, London, 1982, str. 219-283, ovdje str. 263-265.

⁴⁶ J. Habermas, *Teorija komunikativnog delovanja* I, 329-330.

⁴⁷ J. Habermas, *Between Facts and Norms*, str. 323-325.

⁴⁸ Isto, str. 19-21.

politike unutar šire koncepcije deliberativne demokracije. No, budući da ekonomsko natjecanje postaje preopterećeno kao sredstvo socijalne integracije, u smislu da nije sposobno rješavati društvene konflikte i zbrinjavati društvene potrebe, Habermas predstavlja komunikativno djelovanje kao alternativno integracijsko sredstvo. Ipak, ono mora prevladati sljedeću ključnu prepreku:

„...kako se omalovaženi, interno diferencirani i pluralizirani životni svjetovi mogu socijalno integrirati ako istodobno raste rizik od razdora, posebice u sferama komunikacijskog djelovanja koje su otrgnute od svetih veza vlasti i oslobođeni okova arhaičnih institucija?“⁴⁹

Habermas kao moguće rješenje nudi „normativno reguliranje strateških interakcija“, odnosno dodavanje prisilne snage zakona tradicionalnom sustavu osobnih prava. Habermas primjećuje da se osobna prava, kako ih vidi moderni pravni sustav, temelje na legitimnom opsegu slobode pojedinca prilagođene strateškom slijeđenju privatnih interesa, to jest sloboda za osobno bogaćenje. Budući da je pravo isprepletano s ostalim integracijskim sredstvima, to jest novcem i administrativnom snagom (liberalna tradicija) te solidarnošću (republikanska tradicija), njegova vlastita integrirajuća dostignuća spoj su imperativa različitih podrijetla⁵⁰.

3.2 Uloga konsenzusa u komunikativnom djelovanju

Legitimnost prava ne oslanja se, dakle, ni isključivo na prava pojedinca, ni na kreposnu državu suverenoga naroda, već mu je potrebno posredovanje komunikativnog djelovanja putem diskurzivnog načela koje glasi: „Važe upravo one norme djelovanja s kojima bi se mogli suglasiti svi eventualno pogođeni pojedinci kao sudionici racionalnih diskursa.“⁵¹ Stoga, konačni cilj komunikativnog djelovanja jest postizanje konsenzusa među sudionicima⁵².

Konsenzus je bio jedna od glavnih meta napada Habermasovih kritičara. Oni su često upozoravali da bi deliberativna teorija trebala više pažnje posvetiti tome kako bi konsenzus, u mjeri u kojoj se on postiže, mogao imati štetne učinke na kvalitetu naknadnog raspravljanja.

⁴⁹ Isto, 25-26.

⁵⁰ Isto, 33-40.

⁵¹ Walter Reese-Schäfer, „Jürgen Habermas i deliberativna demokracija“, *Politička misao* 41(4), 2004, str. 3-21, ovdje str. 9.

⁵² Jürgen Habermas, *The inclusion of the other*, MIT Press, Cambridge, MA, 1998, str. 286.

Takva kritika dodatno je pojačana isticanjem, pa i od strane Habermasa, da je važan razlog zašto deliberacija daje šire, legitimnije i epistemički utemeljenije ishode taj što uključuje heterogena gledišta u deliberativnom procesu. Međutim, što se više neka skupina približava idealu racionalnog konsenzusa o nekom pitanju, to će konsenzus postajati veći teret za buduće rasprave o tom pitanju, budući da će kroz deliberaciju heterogeni pogledi biti „stopljeni“ u jedinstvenu suglasnost. Ovdje su kritičari ukazali na rizike konformizma i argumentativne stagnacije⁵³.

S vremenom je Habermas izvršio velike izmjene u pogledu postizanja konsenzusa. Prvotno ga je smatrao približno ostvarivim ako se nadiđu empirijske prepreke ili barem u načelu ostvarivim. U novijim spisima on priznaje da je racionalni konsenzus ne samo empirijski, već i teoretski nemoguć. Realizacija racionalnog konsenzusa, uviđa Habermas, prekinula bi svu komunikaciju: „ovo entropijsko stanje definitivnog konsenzusa, koje bi učinilo suvišnom svu daljnju komunikaciju, ne može se predstaviti kao smisleni cilj“⁵⁴. Sama mogućnost ostvarenja konačnog konsenzusa ukinula bi pogrešivost u deliberaciji, procesu koji bi trebao dovesti do konsenzusa. Ako je racionalni konsenzus uvjet komunikativnog djelovanja ili njegova nužna pretpostavka, onda je stanje postignutog racionalnog konsenzusa uvjet njegove nemogućnosti, jer bi se time okončao sav diskurs⁵⁵.

⁵³ Vidi: Henrik Friberg-Fernros i Johan Karlsson Schaffer, „The consensus paradox: Does deliberative agreement impede rational discourse?“, *Political Studies* 62(S1), 2014, str. 99-116, ovdje str. 105-110.

⁵⁴ Jürgen Habermas, „Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law“, u: Michel Rosenfeldt i Andrew Arato (ur.), *Habermas on law and democracy. Critical exchanges*, University of California Press, Berkeley, CA, 1998, str. 381-452, ovdje str. 418.

⁵⁵ Vidi: Lasse Thomassen, *Deconstructing Habermas*, Routledge, New York, NY, 2007, prema: Katarzyna Jezierska, „With Habermas against Habermas. Deliberation without Consensus“, *Journal of Public Deliberation*, 15(1), 2019, str. 1-28, ovdje str. 7.

4. Demokracija temeljena na nesuglasnosti

Francuski filozof Jacques Rancière je u svojim razmatranjima o politici i filozofiji bio inspiriran, kako je sam napisao, promjenama u političkoj praksi i političkom razmišljanju uslijed nemirnih godina s prijelaza iz 60-ih u 70-te. On je to razdoblje okarakterizirao općim slabljenjem revolucionarnih perspektiva i socijaldemokratskih pokreta, što je u angloameričkom svijetu stvorilo brutalnu tvrdnju o prvenstvu tržišnih zakona, dok je u Francuskoj i nekoliko drugih europskih zemalja zavladao mekša verzija - konsenzus. Rancière je potonje shvatio kao tendenciju političkih stranaka da se pobliže usklade jedna s drugom, ali i kao rast vizije politike kao realnog odgovora na jasne podatke o zajednici čiji dijelovi mogu biti precizno numerirani i čiji se problemi mogu objektivno definirati. Pri tome, posebnost francuske situacije u toj potrazi za neutralnim prikazom političkog pratila su dva fenomena: bogata filozofska literatura koja je opravdavala službeni realizam s obiljem referenci na veliku tradiciju politike (od antičkih Grka) kao potrage za općim dobrom, te spektakularni uspon rasističke i ksenofobične krajnje desnice, što je ponovno probudilo oblike radikalne alternosti koji su trebali biti „zakopani“ konsenzualnom doktrinom. Rancière stoga tematizira taj „neobični trokut“ konsenzusa, povratka Grcima i povratka rasizma⁵⁶.

U svome djelu *Nesuglasnost: politika i filozofija*, Rancière izlaže kritiku deliberativnog postizanja konsenzusa i predlaže drugačije shvaćanje demokracije prema kojoj su nesporazumi njena osnova. Time je njegova pozicija u suprotnosti s Habermasovim utemeljenjem demokracije na osnovnoj pretpostavci da je racionalan dijalog moguć ili Rawlsovim podizanjem osnovnih načela koje svi građani mogu prihvatiti kao razumne i racionalne. Rancièreov primarni fokus jest prikazati kako je nesuglasnost zasnovana na nesporazumu između povlaštenih i obespravljenih, koji se iz neravnopravnih pozicija međusobno bore oko ravnopravnije raspodjele. Pritom, dogovor se ne postiže za istim stolom budući da njihove neravnopravne pozicije uopće nisu prepoznate kao politički problem. Neravnopravnost koja se ne može razumjeti kao problem, nikada nije prihvaćena kao stvar pregovora, pa oni nadređeni uvijek tvrde da ne postoji dio zajednice bez jednakog udjela u pravima, budući da bi to značilo da doista postoji politika, kako ju shvaća Rancière⁵⁷.

⁵⁶Jacques Rancière, „Work, Identity, Subject“, u: Jean-Philippe Deranty i Alison Ross (ur.), *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*, Continuum, London, 2012, str. 205-216, ovdje str. 212.

⁵⁷J. Rancière, *Nesuglasnost: politika i filozofija*, str. 21-22, 30-32.

4.1 Razumijevanje i ubrojivost govora

Rancière tvrdi da pretpostavka o mogućnosti racionalnog dijaloga orijentiranog prema konsenzusu, kako je to predstavio Habermas, ne uzima u obzir specifičnu vrstu nesporazuma - nesuglasnost. Prema Rancièreu, nesuglasnost nije jednostavno nerazumijevanje koje proizlazi iz nejasnih riječi, istoznačnica ili iz različitosti između jezika, već se temelji na razlikama u moći tamo gdje postoji sukob oko same govorne situacije i sposobnosti onih koji izlažu objekt spora:

„Nesuglasnost ne označava sukob između onog tko kaže bijelo i onoga tko kaže crno. Ona je sukob između onoga tko kaže bijelo i onoga tko kaže bijelo, ali ne misli na istu stvar ... Ekstremna situacija nesuglasnosti je ona u kojoj X ne vidi zajednički objekt koji mu Y predstavlja zato što ne razumije da zvukovi koje Y odašilje tvore riječi, i to sklopove riječi slične njegovim.“⁵⁸

Rancière pokazuje granice razumijevanja u habermasovskim terminima kao racionalnosti orijentirane na konsenzus i predlaže pozitivno razumijevanje nesuglasnosti kao putu prema pravednijoj govornoj situaciji i izmijenjenim društvenim odnosima. Krajnja situacija nesuglasnosti koju Rancière opisuje u suprotnosti je spram Habermasove idealne govorne situacije koja, kao što je prethodno prikazano, djeluje bez razlike u moći. U Rancièreovom prikazu političkog dijaloga oni na vlasti mogu slušati, ali „ne mogu čuti“ što im govore neravnopravni jer ih oni ne prepoznaju kao govoreća bića.

Rancière na primjeru varljivog izraza „razumiješ li?“ predstavio razliku između razumijevanja iskaza i razumijevanja ubrojivosti nečijeg govora. Dvoličnost pitanja sastoji se u činjenici da je zajedničkim izrazom „razumiješ?“ dan nalog i pitanje koje treba razjasniti. Za Rancièrea, „razumiješ li?“ izraz je koji nam govori da „razumijevanje“ znači dvije različite stvari: razumijevanje problema i, u govornim situacijama s asimetričnim odnosima moći, razumijevanje naredbe. Osoba na poziciji moći koristi idiome moći da bi zajednički jezik nametnuo kao jezik naredi. Oni koji pristaju na razumijevanje, daju svoj pristanak na odnos nejednakosti između onih koji daju naredbe i onih koji ih izvršavaju. No razumijevanje može rezonirati i na drugačiji način, napominje Rancière, tako da druga strana prepozna laž da postoje dva jezika te da je jezik podijeljen „na one koji zapovijedaju i na one koji se pokoravaju“ lažna negacija zajedničkog jezika⁵⁹. Ovom kritikom Rancière prikladno ilustrira

⁵⁸ Isto, str. 10-11.

⁵⁹ Isto, str. 49-50.

situacije mogućih asimetrija moći, što Habermasova pretpostavka idealne govorne situacije teoretski onemogućuje.

Rancière, na temelju postavljenog, upućuje kritiku Habermasu da on ne uspijeva razlučiti razliku između argumentativne racionalnosti koja stvara zajednicu od običnog govora o partikularnim interesima. Habermas onima s koji vodi raspravu prigovara da kao promatrači, iz trećeg lica, stupaju na scenu argumentacije i komunikacije čime se zamrzava komunikativna racionalnost, čiji se rad odvija u prvome licu koje treba prihvatiti točku gledišta drugog lica⁶⁰. No Rancière primjećuje da je komunikativna racionalnost kroz takvu opreku blokirana od govorne situacije koju takvom oprekom Habermas nastoji nadići – „najobičniju racionalnost dijaloga o interesima“. Treće lice izravni je i neizravni sugovornik isto toliko koliko i lice koje promatra i objektivira. Budući da često sa sugovornicima govorima u trećem licu, kao na primeru govora iz pristojnosti ili identificirajućeg trećeg lica u kojem jedan pripadnik skupine govori za sve pripadnike te skupine (npr. „radnici neće prihvatiti...“). Treće lice od ključne je važnosti za logiku političke rasprave budući da ona nikad nije samo običan dijalog. Rancière napominje da se takav skup jezičnih igara u trećem licu razlikuje od „mreže prosvijetljenih duhova koji raspravljaju o općim problemima“⁶¹.

Primarna slabost Habermasovog stava koju Rancière razotkriva, kako napominju Russell i Montin, jest pretpostavka da je subjektivna dimenzija neizbježno strukturirana na egalitaran način. Habermas uzima kao nužnu pretpostavku egalitarističku strukturu komunikativnog stava, a time ne uspijeva shvatiti da komunikativno djelovanje uključuje ono što Rancière naziva podjelom osjetilnog (fra. *Le partage du sensible*). Habermas tretira okolnosti govorne situacije kao već utvrđene. Smatra se da sudionici koji sudjeluju u komunikativnom djelovanju prihvaćaju prostor, temu i status drugih govornika kao nesporne značajke govorne situacije, dok se spor tiče samo tvrdnji sa zahtjevima za valjanost. Suprotno tome, Rancièreov pojam raspodjele osjetilnog naglašava spoj kontingentnih pretpostavki koje organiziraju samu govornu situaciju u vezi s prostorom, temom ili subjektima govora⁶². Model komunikativnog djelovanja pretpostavlja partnere koji su već konstituirani kao takvi te diskurzivne oblike koji su uvjetovani govornom zajednicom. Specifičnost političkog neslaganja je u tome što njegovi akteri nisu prethodno konstituirani, kao što nije predodređen

⁶⁰ Vidi: Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*, preveo Igor Bošnjak, Globus, Zagreb, 1988.

⁶¹ J. Rancière, *Nesuglasnost: politika i filozofija*, str. 50-51.

⁶² Matheson Russell i Andrew Montin, „The Rationality of Political Disagreement: Rancière’s Critique of Habermas“, *Constellations* 22(4), 2015, str. 543-554, ovdje str. 547.

predmet ni scena same rasprave. Raspodjela dijelova i mjesta određena je načinom kojim se nešto zajedničko podvrgava pojedinačnom sudjelovanju. Na taj način raspodjela osjetilnog otkriva tko može imati udjela u onome što je zajedničko, po onome što pojedinci imaju činiti i prema vremenu i prostoru u kojem obavljaju svoje aktivnosti. Pored toga, ova raspodjela definira što je vidljivo, a što nije u zajedničkom prostoru, tko je obdaren zajedničkim jezikom te o čemu se može govoriti.

U *Nesuglasnosti* Rancière je preispitao staru Aristotelovu definiciju političke životinje kao govoreće životinje. On ovdje nije tražio „povratak klasicima“, niti povratak na starije gledanje na jezik koje će zanemariti Derridinu dekonstrukciju ili Lyotardov raskol (fra. *différend*). Rancièreovo polazište od Aristotelove govoreće životinje ne znači vraćanje ideji da se politika temelji na ljudskoj sposobnosti govora i razgovora, što je Aristotel suprotstavio pukom životinjskom kapacitetu glasa koji izražava zadovoljstvo i bol. Upravo suprotno, Rancière pokazuje da je taj čovjekov „zajednički“ kapacitet podijeljen od samog početka:

“Aristotel nam govori da robovi razumiju jezik, ali ga ne posjeduju. To je ono što nesuglasnost znači. Postoji politika jer govor nije isto što i govoriti, jer čak ne postoji dogovor o tome što smisao znači.”⁶³

Politička nesuglasnost nije rasprava između pojedinaca i njihovih suprotstavljenih interesa i vrijednosti. To je sukob oko toga tko govori, a tko ne, između onih koji se imaju baviti pitanjima pravednosti i onih koji mogu samo oglasiti svoju bol. Na temelju toga Rancière nudi svoje razumijevanje „klasnog rata“, ne kao sukoba skupina koje imaju suprotne ekonomske interese, već kao sukoba oko toga što je uopće „interes“. Za Rancièrea, to je „borba između onih koji su se postavili sposobnima upravljati društvenim interesima i onih koji bi trebali samo reproducirati svoj život.”⁶⁴

4.2 Politika i policija spram onog krivog

Rancièreova reinterpretacije politike čini govor temeljnim obilježjem političke zajednice, a poredak unutar zajednice očituje se u razlikovanju govora od glasa. Tradicionalno shvaćeno, politika se bavi organizacijom moći, distribucijom funkcija, legitimacijom i drugim stvarima povezanim s vođenjem države i društva. Rancière tako

⁶³ Jacques Rancière, „The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics“, u: Paul Bowman i Richard Stamp (ur.), *Reading Rancière*, Continuum, London, 2011, str. 1-17, ovdje str. 1-2.

⁶⁴ Isto.

razumijevanje politike uključuje u pojam koji on naziva „policija“, a koji se odlikuje stvaranjem poretka i uređenjem svih razina države i društva prema zadanim odnosima danog poretka. Taj pojam obično predstavlja običnu policiju, Rancièreovski rečeno „udarac pendrekom redarstvenih snaga“, no to je samo dio šireg poretka koji upravlja osjetilnim s pomoću čega se postižu pristanci te se održava dana raspodjela mjesta i uloga unutar sustava. Pojam policija korišten je „neutralno“, te se ne odnosi na državni aparat, budući da ta sintagma ovisi o opreci između države i društva kao ono koje frigidno nameće poredak svakodnevnoj životnosti⁶⁵.

Supsumirajući postojeće razumijevanje politike unutar pojma policije, Rancièreova novo shvaćena politika uspostavlja se kao njen egalitaran odgovor, kao djelatnost neprijateljska policiji. Dok policija nastoji održavati postojeći red političke zajednice osiguravanjem granica između govora i glasa, politika je protivljenje koje se pojavljuje kao promjena postojećih granica između glasa i govora. Rancièreovo shvaćanje politike zahtijeva prekide s postojećem konfiguracijom na način da stranke i dijelovi, ili nedostatak istih, budu definirani pretpostavkom koja nema mjesto u toj konfiguraciji – onog dijela koji nema udjela. Taj se prekid očituje u nizu radnji koje rekonfiguriraju prostor u kojem su definirani dijelovi ili nedostatak dijelova:

„Politička aktivnost koja premješta tijelo s nekog mjesta koje mu je doznačeno ili mijenja namjenu nekog mjesta; ona čini da se vidi ono što se nije moglo, da se čuje neki diskurs koji je prije bio čut kao buka.“⁶⁶

Politika i policija tvore dvije suprotstavljene logike te dva suprotstavljena gledišta, politika se temelji na egalitarnom remećenju poretka, a policija na hijerarhijskom uređenju. Kad se politika dogodi, događa se susret dvaju heterogenih procesa, u pojavnosti politike neki predmet ili pitanje postaje političko kao osnova spora između zahtjeva jednakosti i njegovog poricanja. Shvaćanje pojavnosti politike potrebuje preispitivanje određenih pojmova, prvotno to je pojam „moći“ koji omogućuje tvrdnju „sve je politika“, budući da sve uključuje nekakav odnos moći. On nam omogućuje da od izraza „sve je policijsko“, dođemo do iskaza „sve je političko“, no Rancière smatra da takvo rasuđivanje nije dobro, budući da ako je sve političko, onda ništa nije političko. Da bi nešto bilo političko potreban je susret policijske i egalitarne logike koji nikada nije unaprijed uspostavljen. Štrajk nema veće političko obilježje kada se putem njega dolazi u sukob s vlasti, od jednostavnog zahtjeva za povećanjem plaća.

⁶⁵ J. Rancière, *Nesuglasnost: politika i filozofija*, str. 33-35.

⁶⁶ Isto, str. 36.

Štrajk poprima političko obilježje kada preoblikuje mjesto rada u njegovom odnosu spram zajednice. Državne institucije, koje se obično uzimaju kao prvoklasno političko mjesto, nisu homogena mjesta. One također ovise o odnosu policijske i političke logike, iako to može prikriti njihov povlašteni status kao izravne poveznice spram *arche* zajednice. Ništa nije političko samo po sebi jer politika može postojati samo posredstvom načela jednakosti, koji politici nije vlastito⁶⁷.

4.3 Načelo jednakosti i pojavnost demokracije

Aksiom jednakosti, kao što su argumentirali Deranty i Ross, ima središnju ulogu u Rancièreovoj misli. Za Rancièrea jednakost se ne može dokazati induktivno ili deduktivno, već se može provjeriti u praksi samo lokalno i problematično. Takva praktična provjera jednakosti temeljna je karakteristika Rancièreove definicije politike i uključuje nužno „premještanje“ unutar postojećih diskursa. Praktična provjera jednakosti u djelovanju, najistaknutije je zastupljen u povijesnom liku, kojeg je Rancière ponovno probudio, revolucionarnom pedagogu iz devetnaestog stoljeća, Josephu Jacototu. Jacototova ideja o „jednakosti inteligencije“, kako je to istaknuo Rancière, predstavlja jednakost kao sam uvjet inteligencije. To je zato što se „inteligencija“ ne mjeri „uspoređivanjem znanja sa njegovim objektom“, već je „snaga da sebe shvatimo pomoću tuđe provjere“⁶⁸. Navođen Jacototom, Rancière tvrdi:

„Razum počinje ondje gdje završavaju diskursi ustrojeni s ciljem da budu u pravu, ondje gdje se prepoznaje jednakost: ne jednakost proglašena zakonom ili silom, ne pasivno prihvaćena jednakost, već djelatna jednakost, *potvrđena* svakim korakom pješaka koji, u ... trajnoj revoluciji u pogledu istine, pronalaze vlastite rečenice kako bi ih drugi mogli razumjeti.“⁶⁹

Rancière artikulira teoriju revolucionarne prakse koja istovremeno osporava društvene stavove i načine korištenja govora te teorije koje ih podržavaju. Opisana praksa jednakosti u činu komunikacije naglašava potrebu na rad na samom sebi, ali je ujedno, kako tvrde Deranty i Ross, implicitni opis Rancièreove vlastite metode. Prema tome, činovi govorenja i pisanja

⁶⁷ Isto, str. 37-39.

⁶⁸ Jean-Philippe Deranty i Alison Ross, „Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Evidence of Equality and the Practice of Writing“, u: Jean-Philippe Deranty i Alison Ross (ur.), *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*, Continuum, London, 2012, str. 1-14, ovdje str. 1-2.

⁶⁹ Jacques Rancière, *Učitelj neznanica: Pet lekcija iz intelektualne emancipacije*, preveo s francuskog Leonardo Kovačević, Multimedijalni institut, Zagreb, 2010, str. 90-91.

su moralna i politička djela jer pokazuju „namjeru komuniciranja“, to jest namjeru da drugog prepoznamo kao intelektualnog subjekta koji je sposoban razumjeti što mu neki drugi intelektualni subjekt želi reći⁷⁰.

Rancière je izložio bitnu razliku između govora o korisnome i štetnome te poretka pravde koji je svojstven politici, a time i podjela koje se tiče privatne koristi te onih koji se tiču zajedničke moći. U raspodijeli profita i gubitaka, odnosno privatne koristi i štete Rancière govori o „aritmetičkoj jednakosti“. S druge strane, kada govori o podijeli zajedničkog dobrog on predstavlja „geometrijsku jednakost“ koja teži skladu između vrijednosti koji svaki dio zajednice pridonosi s pravom koje mu ta dana vrijednost daje na zajedničku moć. Pitanje „što si mi krivo napravio, a što sam ja tebi krivo napravio?“ tiče se podjele profita i gubitka, što nije osnova za uspostavu zajednice. Pravda počinje tamo gdje se bavimo onim *zajedničkim*, podjelom formi vršenja i nadzora zajedničke moći. Nužno je da se jednakost na kojoj se temelji politička zajednica razlikuje od jednakost koja vlada na tržištu, inače bi se zajednica svela na ugovor između razmjenjivača dobara i usluga. Dakle, ne obična podjela interesa i naknada, već mjera po kojoj svaka strana (fra. *partie*) uzima onaj udio (fra. *lepart*) koji joj pripada⁷¹.

Da bi postojala politička filozofija, redosljed političkih ideala mora biti povezan s nekom izgradnjom gradskih „dijelova“, složenost zbroja tih dijelova može prikriti osnovni zabludu - ono krivo koje je stvar politike. Rancière od „klasičara“, Platona i Aristotela, preuzima shvaćanje da politika nije stvar veze između pojedinaca ili odnosa između pojedinaca i zajednice, politika proizlazi iz zbroja „dijelova“ zajednice, što je uvijek „loš zbroj, dvostruki ili krivi zbroj“. Aristotel je izložio tri prava (*axiai*) zajednice, odnosno tri poretka koji proizlaze ih njih, to su: oligarhija, odnosno bogatstvo malobrojnih, aristokracija, odnosno izvrsnost najboljih, te demokracija, odnosno sloboda naroda. Svakom poretku prijati pobuna ostalih dviju, pa je potreban točan spoj njihovih prava. Prijelaz s obične aritmetičke jednakosti na idealnu geometrijsku jednakost zahtijeva da se politički poredak poveže sa spojem „dijelova“ grada, u čemu se krije temeljni krivi zbroj, odnosno ono krivo koje je za Rancièrea konstitutivno za politiku⁷².

⁷⁰ J.-P. Deranty i A. Ross, „Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Evidence of Equality and the Practice of Writing“, str. 2.

⁷¹ J. Rancière, *Nesuglasnost: politika i filozofija*, str. 13-16.

⁷² Ono krivo zbog čega postoji politika nije krivnja koja se tiče odštete, već je uvođenje nečeg nesumjerljivog u razdiobu govorećih tijela. Rancière, *Nesuglasnost: politika i filozofija*, str. 16-17.

Za razliku od bogatih ili plemstva, narod nema nikakvo vlastito pozitivno svojstvo. Narod je „nerazlučiva masa“ kojoj ne pripada nijedno pozitivno pravo, ni bogatstvo ni vrlina, ali se ona prepoznaje u istoj slobodi kao i oni koji je posjeduju. Dakle, oni su slobodni *kao* i svi ostali, ali jednakost koja je zajednička svima *demos* si pripisuje kao vlastiti udio, a svoje ime, „ime za nerazlučivu masu ljudi bez svojstava“, izjednačava s imenom zajednice. Sloboda se tako broji kao zajednička vrlina:

„Ona omogućuje demosu ... za koje nam Aristotel kaže da 'nisu imali udjela ni u čemu', da se zahvaljujući istoznačnosti identificira s onim cijelim zajednice. To je ono temeljno krivo ... čija će 'manifestacija' presjeći svako izvođenje pravednog od korisnog: da narod prisvaja zajedničko svojstvo kao vlastito. Ono što on donosi zajednici je spor.“⁷³

Politika osporava postojeći poredak, pa tako u redosljedu dijelova politika igra ulogu pogrešnog koji mijenja raspodjelu vlasti i reda unutar političke zajednice. Prema tome, krivo također poprima novo značenje i predstavlja događaj politike, kao nesklad s uspostavljenim policijskim poretkom. Krivo predstavlja prijepor i izlaže na vidljivo granice policije, krivo su dijelovi koji se ne računaju kao govor, a njegovo pojavljivanje zahtijeva ponovno brojanje političke zajednice koja je od samog početka pogrešno uspostavljena. Rancière politiku vidi kao trenutke kada dio onih koji nemaju udio stekne govor, položaj, mjesto i prava u političkoj zajednici.

4.4 Demokracija spram konsenzualne doktrine

Rancière modernu „idiličnu“ verziju demokracije naziva „konsenzualna demokracija“, naglašavajući da je ta sintagma spoj oprečnih termina, a mogli bi smo ju također nazvati i „postdemokracija“. Postdemokracija označava paradoks koji „pod imenom demokracije ističe konsenzualnu praksu brisanja formi demokratskog djelovanja“. To je demokracija *poslije demosa*, bez pojavnosti politike, krivog zbroja i spora. Rancière konsenzus vidi kao određen poredak osjetilnog u kojem su suprotstavljene strane već zadane, a „brojanje njihova govora poistovjećujemo s njihovom lingvističkom izvedbom“, to jest nestanak svakog raskola u sporu i društvenih strana. Riječ je ukratko, zaključuje Rancière, o kraju politike. Konsenzus zahtijeva uključenje svih dijelova i njihovih problema, prema čemu je svaki pojedinac slika

⁷³ Isto, str. 19.

zajednice jednakih dijelova. Njegova suština leži u poništavanju neslaganja, u poništavanju viška subjekata, on se sastoji od redukcije politike na policiju⁷⁴.

Konsenzualni sistem je predstavljen on njegovih zagovornika, uključujući Rawlsa i Habermasa, kao svijet prava suprotstavljen svijetu ne-prava, svijetu identitetskog, religijskog ili moralnog barbarstva. No on je, prema Rancièreu, ekstremna karikatura razumskog sna:

„...svijet očišćen od prekomjernih identiteta, napučen realnim tijelima opskrbljenih obilježjima koje izražavaju njegove ime. S onu stranu *demos*, on navješćuje svijet koji tvore pojedinci skupine koji manifestiraju samo opću ljudskost.“⁷⁵

Takav sustav također se može promatrati kroz podjelu osjetilnoga, odnosno kako određeni „dijelovi“ imaju udjela u zajednici. Rancière vidi samo dvije moguće temeljne podjele: *demos* i *ethos*. Konsenzualni sustav nastoji stvoriti cjelinu koja je jednaka sumi svojih dijelova, u kojoj nema pogrešno ubrojenih. No Rancière je već pokazao da je to permanentna težnja nadređenih, pokazati da ne postoji dio bez udjela, to jest da ne postoji politika. On mijenja Rousseauovu poznatu krilaticu „čovjek je rođen slobodan, a posvuda je u okovima“ u „čovjek je rođen kao čovjek, a postao je neljudski“. Novonastalo „carstvo humanitarnosti“ počinje tamo gdje su ljudska prava odsječena od sposobnosti „polemičke singularizacije“, gdje se iskaz o jednakosti ne tumači u argumentaciji „onog krivog koji manifestira svoju učinkovitost spornosti“. Ljudskost se u takvom sistemu ne prepisuje polemički ženama, crncima ili proleterima, već se ljudska prava prepisuju bez izricanja, bez posredovanja, subjektu „čovjek“. Postoji neporeciva jednakost između svake figure ljudskosti, stoga su nijeme žrtve uvijek oboružane punim pravima. Žrtva je stoga uvijek netko kome je zanijekana ljudskost, no puki posjednika prava samo je najnovija figura onoga tko je isključen iz *logosa*. U konsenzualnom sustavu pojedinačno ime nije više na raspolaganju političkoj subjektivizaciji, upravo suprotno, apsolutna žrtva onemogućuje takvu subjektivaciju⁷⁶. Rancière daje primjer pejorativne oznake imigranata (fra. *immigré*), koji su u prošlosti imali drugo ime kao radnici migranti ili samo obični radnici. Današnji imigrant je najprije radnik koji je izgubio svoje drugo ime, odnosno koji je izgubio politički oblik svog identiteta i svoje drugosti, oblik političkog subjektiviziranja broja nebrojenih. Imigrantu tako samo preostaje sociološki identitet koji se potom preljeva u „antropološku golotinju“

⁷⁴ Isto, str. 88-90, 104-105.

⁷⁵ Isto, str. 110.

⁷⁶ Isto, str. 110-112.

drugačije rase i boje kože⁷⁷. Brisanje ovih političkih načina pojavljivanja i subjektifikacije spora rezultira naglim ponovnim pojavljivanjem stvarnosti drugosti koja se više ne može simbolizirati, u ime ljudskosti sprječava se promjena imena onog dijela koji nema udjela.

Politička demonstracija čini vidljivom ono što prije nije imalo razloga da bude viđeno. Demonstracija nastoji smjestiti jedan novi svijet u postojeći, na primjer, svijet u kojem je tvornica javni prostor, u onaj gdje se ona smatra privatnim, svijet u kojem radnici govore i njihov je govor ubrojiv, u onaj gdje su njihovi glasovi samo krikovi koji izražavaju bol. On nudi primjer radnika koji iznosi argument o javnoj prirodi spora o plaćama koji mora pokazati svijet u kojem se njegov argument uopće smatra argumentom. Takav svijet on mora pokazati onima koji nemaju referentni okvir koji bi im omogućio da vide taj spor kao javnu stvar. Politička argumentacija demonstracija je mogućeg svijeta koji istodobno zahtijeva da se argument može smatrati argumentom, da se subjekt smatra kvalificiranim za raspravljanje o određenom predmetu, prema adresaru koji je dužan čuti argument koji on „normalno“ nema razloga čuti. To je konstrukcija, kroz manifestaciju nesuglasja, jednog „paradoksalnog svijeta koji spaja dva odvojena svijeta“. Implicitna je logika bilo koje pragmatike komunikacije, tvrdi Rancière, da sugovornici čine vidljivim činjenicu da pripadaju zajedničkom svijetu kojeg drugi ne vide ili ne mogu iskoristiti⁷⁸.

4.5 Rancièreova politička estetika

Rancière u svojim dijelima iskazuje bliskost politike i estetike, koja je tipična za francusku političku filozofiju. Politički svijet ne može se razumjeti bez estetičke misli, a na određen način joj i predmetno pripada. Prema Sunajku, to nije estetizirani prikaz politike kao sklada i konsenzusa, već je način da se pokaže da je političko moguće samo kao krivo - „kao nesuglasno, koje konsenzualnu demokraciju pokazuje kao oksimoron“. Estetika, ne kao režim nadosjetilnog koji je dan samo teoretski i koji se tiče samo onih koji mogu umovati, već kao režim međusobnog osjećanja koji može dati uvid u podjelu osjetilnoga, ali i ponuditi zahtjev za demokratskom jednakošću. Demokracija može egzistirati samo uz preduvjet postojanja onih „krivih“ koji omogućuju trajno podizanje zahtjeva za jednakošću⁷⁹.

⁷⁷ Isto, str. 106.

⁷⁸ Jacques Rancière, „Ten Theses on Politics“, u: Steven Corcoran (ur.), *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, Continuum, London, 2010, str. 27-44, ovdje str. 38-39.

⁷⁹ Goran Sunajko, *Estetika ružnoga*, Naklada Breza, Zagreb, 2018, str. 205-208.

Ako postoji pomak između Rancièreovog rada na politici i njegovog rada na estetici, on nije pomak s jednog polja na drugo. Njegovo teoretiziranje politike bio je pokušaj da se ona prikaže kao „stvar estetike“. Bitno je napomenuti da to nema nikakve veze sa „estetizacijom politike“ koju je Benjamin suprotstavio „politizaciji umjetnosti“⁸⁰. Politika, za Rancièrea, nije vršenje vlasti ili borba za vlast, već je to konfiguracija određenog svijeta, specifičan oblik iskustva u kojem se samo limitiran broj stvari čini političkim objektima, samo neka pitanja se smatraju političkim pitanjima i samo neki akteri djeluju kao politički subjekti. Njegova razmatranja pokušaj su da se estetska priroda politike redefinira na način da se politiku ne postavi kao specifični jedinstveni svijet, već kao konfliktni svijet. No ne kao svijet suprotstavljenih interesa ili vrijednosti, već kao „svijet konkurentskih svjetova“. Rancière je pokušao pokazati kako su postojanje političkog i postojanje estetskog snažno povezani. On napominje da su već u Platonovoj *Politeji* isključenje demosa s javne scene i isključenje kazališne forme strogo povezani. To ne znači, kako je često rečeno, da je Platon isključio umjetnost u korist politike. Isključio je i politiku i umjetnost, isključio je kako sposobnost obrtnika da budu „drugdje“ nego na „svom“ radnom mjestu, tako i mogućnost da pjesnici ili glumci igraju drugi identitet osim svog „vlastitog“ identiteta⁸¹.

Rancière također nastoji pokazati kako je moderna demokracija povezana s ovom novom raspodjelom osjetilnog koji odvaja specifično mjesto za umjetnost. Za umjetnost je predodređena specifična sfera iskustva koja suspendira oblike dominacije koji upravljaju drugim sferama iskustva. Ova iznimnost estetike preslikala se u paradoksalnu iznimnost politike. Estetska autonomija ima svoja specifična mjesta u kojoj pokazuje svoju iznimnost, s druge strane, Rancière politici nije dao njeno specifično mjesto. Politika se odvija u prostoru policije, kroz parafraziranje i ponovno postavljanje socijalnih pitanja, političkih problema i ostaloga. Rancière se pokušava suprotstaviti ideji čiste politike razmišljanjem o estetskoj i političkoj nesuglasnosti. Iznimnost politike je iznimnost prakse koja nema svoje polje, već svoju scenu mora graditi na polju policije. Umjetnost se postavlja kao specifična sfera koja postoji pod određenim iskustvom, ali niti jedna granica ne odvaja njene predmete i postupke od predmeta i postupaka koji pripadaju drugim sferama iskustva. „Globalna logika mog

⁸⁰ Benjamin je tvrdio da fašizam teži estetizaciji politike što masi omogućava da dođe do svog izraza, a bez da ostvari svoja prava. Vidi: Walter Benjamin, „Umjetničko djelo u razdoblju tehničke reprodukcije“, *Život umjetnosti*, 40(78-79), 2006, str. 22-32.

⁸¹ J. Rancière, „The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics“, str. 7-8.

rada,“ navodi Rancière, „ima za cilj pokazati da su čista politika i čista estetika osuđeni da se zajedno prevrću u radikalizaciji beskrajnog krivog ili beskrajnog zla“⁸².

⁸² Isto, str. 8-11.

5. Zaključak

Rancièere odbija pretpostavku da postoji specifičan oblik političke racionalnosti koji se može izvesti izravno iz suštine jezika ili iz aktivnosti komuniciranja, kao što zagovara Habermas. Postojanje apriornih ograničenja među govornicima koji nastoje stupiti u odnos međusobnog razumijevanja zahtijeva da oni te predmeti o kojima govore budu predodređeni. Nikakva rasprava unutar takvih okolnosti ne može se smatrati „političkom“. Rancièere kritizira tradicionalno shvaćenu politiku kao djelovanje koje konstantno nastoji suzbiti ono političko. Tradicionalno shvaćena politika kod Rancièerea uključena je pod pojmom „policija“, koja nije represivni instrument, već način raspodjele osjetilnog koji ne priznaje ni nedostatak ni višak. Društvo pod okriljem policije jest ukupnost koju čine grupe koje obavljaju njima dodijeljene funkcije unutar dodijeljenih prostora. Političko je ono što remeti ovaj poredak uvođenjem dodataka ili nedostatka. Politika je stoga sve, samo ne politička, budući da joj je primaran cilj ili stvoriti ispravnu proporcionalnost ili prikriti krivi zbroj u društvu. Unutar demokracije, političko je moguće samo kao pojavnost onog krivog te, unatoč pokušajima njegovog ispravljanja ili prikrivanja, ono ostaje stalna karakteristika ljudskog društva. Mogućnost političke razmjene Rancièere vidi samo ako se odbiju prethodna ograničenja, i to ne samo u vezi s predmetima rasprave, već i u vezi sa statusom samih govornika. To je osnova njegovog poimanja „nesuglasnosti“, prema kojem oni kojima nije priznat jednak status moraju ne samo argumentirati svoje stajalište, već i iznova stvoriti govornu situaciju u kojoj postaju vidljivi kao sugovornici.

„Konsenzualni diskurs“ u političkoj misli zamišlja političko djelovanje koje teži uspostavi ubrojivosti svakog pojedinačnog identiteta, sve s ciljem uspostave ekvilibrija. Ideal konsenzusa, kakvog zamišlja Rawls, prikazuje da ono bitno za zajednički život ovisi o objektivnoj ravnoteži prema kojoj se svi moramo orijentirati. Težnja konsenzusu može lako trpjeti mnogostrukosti u društvu, ali odbija priznati identitet onih koji poremećuju ispravnost zbroja, odnosno ekvilibrij. Rancièere često kao primjer poremećaja „dobrog“ zbroja ističe slučaj imigranata, pri čemu se konsenzualna doktrina vraća na prerogative liberalne demokracije, čije slabosti je trebala ispraviti, u zaštiti privatnih interesa, najčešće manifestiranih kao privatne imovine. Konsenzus, koji nastoji uravnotežiti specifične interese među skupinama s različitim vrijednostima negacija je demokratske osnove politike. Suština političkog, prema Rancièereu, je disenzus kao jaz u razumnom. To znači da se političko ne sastoji od sukoba interesa i vrijednosti među skupinama niti arbitraže države između njih.

Političko se sastoji u činu uspostave viška, u promjeni raspodjele u društvu, od činjenja vidljivim onoga što nije bilo viđeno, pružanja izazova onome što se smatra razumnim. Politička subjektivnost stoga upućuje na sposobnost promjene odnosa između vidljivog i izgovorljivog, to jest između odnosa riječi i tijela. Političko djelovanje kao činjenje razumljivim onoga što se nije kao takvo priznavalo te prepoznavanje kao sugovornika onih koji nisu imali taj status daje mogućnost proširenja onoga što se poima kao političko. Prema Rancièreovoj teoriji nestalnost sfere političkoga omogućuje da se novi prostori, akteri i predmeti shvate kao politički kada uspješno prikažu postojanje viška, to jest dijela zajednice bez udjela u pravima, te učine razumljivim ono što razumljivo prethodno nije bilo.

Literatura

- Benjamin, Walter, „Umjetničko djelo u razdoblju tehničke reprodukcije“, *Život umjetnosti*, 40(78-79), 2006, str. 22-32.
- Deranty, Jean-Philippe; Ross, Alison, „Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Evidence of Equality and the Practice of Writing“, u: Deranty, Jean-Philippe; Ross, Alison (ur.), *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*, Continuum, London, 2012, str. 1-14.
- Dryzek, John S. *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Estlund, David, „Democratic Theory“, u: Jackson, Frank; Smith, Michael (ur.), *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2005, str. 208-230.
- Florida, Antonio, *From Participation to Deliberation: A Critical Genealogy of Deliberative Democracy*, ECPR, Colchester, 2017.
- Friberg-Fernros, Henrik; Karlsson Schaffer, Johan, „The consensus paradox: Does deliberative agreement impede rational discourse?“, *Political Studies* 62(S1), 2014, str. 99-116.
- Gordon Finlayson, James, *The Habermas-Rawls Debate*, Columbia University Press, New York, NY, 2019.
- Habermas, Jürgen, „A Reply to my Critics“, u: Thompson, John B.; Held, David (ur.), *Habermas: Critical Debates*, The Macmillan Press LTD, London, 1982, str. 219-283.
- Habermas, Jürgen, *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*, preveo Igor Bošnjak, Globus, Zagreb, 1988.
- Habermas, Jürgen, „Three Normative Models of Democracy“, *Constellations*, 1(1), 1994, str. 1-10.
- Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms*, preveo na engleski Rehg, William, MIT Press, Cambridge, MA, 1996.
- Habermas, Jürgen, „Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism“, *The Journal of Philosophy*, 92(3), 1995, str. 109-131.
- Habermas, Jürgen, „Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law“, u: Rosenfeldt, Michel; Arato, Andrew (ur.), *Habermas on Law and Democracy. Critical Exchanges*, University of California Press, Berkeley, CA, 1998, str. 381-452.
- Habermas, Jürgen, *The Inclusion of the Other*, MIT Press, Cambridge, MA, 1998, str. 286.
- Habermas, Jürgen, *Teorija komunikativnog delovanja I*, preveli s engleskog Milović, Miroslav; Dindić, Zoran; Filipović, Života, Akademska knjiga, Novi Sad, 2017.
- Jezierska, Katarzyna, „With Habermas against Habermas. Deliberation without Consensus“, *Journal of Public Deliberation*, 15(1), 2019, str. 1-28.

- Landemore, Hélène, „Beyond the Fact of Disagreement? The Epistemic Turn in Deliberative Democracy“, *Social Epistemology*, 31(3), 2017, str. 277-295.
- Larmore, Charles, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Rancière, Jacques, *Mržnja demokracije*, preveo s francuskog Kovačević, Leonardo, Naklada Ljevak, Zagreb, 2008.
- Rancière, Jacques, *Učitelj neznanica: Pet lekcija iz intelektualne emancipacije*, preveo s francuskog Leonardo Kovačević, Multimedijalni institut, Zagreb, 2010.
- Rancière, Jacques, „The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics“, u: Bowman Paul; Stamp, Richard (ur.), *Reading Rancière*, Continuum, London, 2011, str. 1-17.
- Rancière, Jacques, „Work, Identity, Subject“, u: Deranty, Jean-Philippe; Ross, Alison (ur.), *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*, Continuum, London, 2012, str. 205-216.
- Rancière, Jacques, *Nesuglasnost: Politika i filozofija*, preveo s francuskog Kovačević, Leonardo, Fakultet političkih znanosti, Zagreb, 2015.
- Rawls, John, „Political Liberalism: Reply to Habermas“, *The Journal of Philosophy*, 92(3), 1995, str. 132-180.
- Rawls, John, *Political liberalism*, Columbia University Press, New York, NY, 1996.
- Rawls, John, „The Idea of Public Reason Revisited“, *The University of Chicago Law Review*, 64(3), 1997, str. 765-807.
- Rawls, John, *A Theory of Justice – Original Edition*, Belknap Press, Cambridge, MA, 2005.
- Reese-Schäfer, Walter, „Jürgen Habermas i deliberativna demokracija“, *Politička misao* 41(4), 2004, str. 3-21.
- Russell, Matheson; Montin, Andrew, „The Rationality of Political Disagreement: Rancière’s Critique of Habermas“, *Constellations* 22(4), 2015, str. 543-554.
- Sunajko, Goran, *Estetika ružnoga*, Naklada Breza, Zagreb, 2018.
- Thomassen, Lasse, *Deconstructing Habermas*, Routledge, New York, NY, 2007.