

Zgodovinski časopis

HISTORICAL REVIEW

ZČ | Ljubljana | 71 | 2017 | št. 3-4 (156) | str. 303-556



Izidor Janžekovič, *Mnogo hrupa za nič (2. del): Staroslovansko svetišče ali srednjeveški stolp na ptujskem gradu* • Peter Štih, *Gradež kot Aquileia nova in Split kot Salona nova? Lokalno zgodovino in oblikovanje krajevne identitete* • Maja Lukanc, *Ana Celjska (2. del)* • Anton Snoj, *»Maščevano bo tudi naše Kosovo!« Govori na osnovnošolskih patriotskih slovesnostih v kraljevi Jugoslaviji* • Ivan Smiljanić, *Spomenik Ulriku II. Celjskemu v Beogradu in njegova usoda* • Sašo Cmrečnjak, *Slovenska sprava: kritika v kontekstu razprave med komunitarizmom in liberalizmom* • Pantelis Charalampakis, *Once again on St. Ioannikios the Great and the Slavs of Bithynia*

Zgodovinski časopis

HISTORICAL REVIEW

ZČ | Ljubljana | 71 | 2017 | št. 3–4 (156) | str. 303–556



Izdaja
ZVEZA ZGODOVINSKIH DRUŠTEV SLOVENIJE
Ljubljana

GLASILO ZVEZE ZGODOVINSKIH DRUŠTEV SLOVENIJE

Mednarodni uredniški odbor: dr. Tina Bahovec (SI), dr. Bojan Balkovec (SI) (tehnični urednik), dr. Rajko Bratož (SI), dr. Ernst Bruckmüller (AT), dr. Liliana Ferrari (IT), dr. Ivo Goldstein (HR), dr. Žarko Lazarević (SI), dr. Dušan Mlacović (SI) (namestnik odgovornega urednika), dr. Božo Repe (SI), dr. Franc Rozman (SI), Janez Stergar (SI), dr. Imre Szilágyi (H), dr. Peter Štih (SI) (odgovorni urednik), dr. Marta Verginella (SI), dr. Peter Vodopivec (SI), dr. Marija Wakounig (AT)

Za vsebino prispevkov so odgovorni avtorji, prav tako morajo poskrbeti za avtorske pravice za objavljeno slikovno in drugo gradivo, v kolikor je to potrebno. Ponatis člankov in slik je mogoč samo z dovoljenjem uredništva in navedbo vira.

Redakcija tega zvezka je bila zaključena 20. oktobra 2017.

Prevodi: Saša Mlacović (angleščina)

Oblikovanje in oprema: Vesna Vidmar

Sedež uredništva in uprave: Oddelek za zgodovino Filozofske fakultete v Ljubljani, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija, tel.: (01) 241-1200, e-pošta: info@zgodovinskicasopis.si; <http://www.zgodovinskicasopis.si>

Letna naročnina: za leto/letnik 2017: za nečlane in zavode 32 €, za društvene člane 24 €, za društvene člane – upokojence 18 €, za društvene člane – študente 12 €. Cena tega zvezka v prosti prodaji je 16 € (z vključenim DDV).

Naročnina za tujino znaša za ustanove 45 €, za posameznike 35 € in za študente 25 €.

Plačuje se na transakcijski račun: SI 56020 1 000 12083935
Zveza Zgodovinskih društev Slovenije, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija
Nova Ljubljanska banka, d.d., Trg Republike 2, 1520 Ljubljana LJBASI2X

Sofinancirajo: Publikacija izhaja s finančno pomočjo Javne agencije za raziskovalno dejavnost RS

Prelom in tisk: ABO grafika d.o.o., Ljubljana, november 2017

Naklada: 780 izvodov

Zgodovinski časopis je evidentiran v naslednjih mednarodnih podatkovnih bazah: Scopus, European Reference Index for the Humanities (ERIHPLUS), Historical Abstracts, International Bibliography of the Social Sciences, ABC CLIO, America: History and Life, Bibliography of the History of Art, Ulrich's Periodicals Directory, Russian Academy of Sciences Bibliographies.

<http://www.zgodovinskicasopis.si>
info@zgodovinskicasopis.si



ISSN 0350-5774	
UDK	949.712(05)
UDC	

BULLETIN OF THE HISTORICAL ASSOCIATION OF SLOVENIA (HAS)

International editorial Board: Tina Bahovec, PhD, (SI), Bojan Balkovec, PhD, (SI) (Technical Editor), Rajko Bratož, PhD, (SI), Ernst Bruckmüller, PhD, (AT), Liliana Ferrari, PhD, (IT), Ivo Goldstein, PhD, (HR), Žarko Lazarević, PhD, (SI), Dušan Mlacović, PhD, (SI) (Deputy Editor-in-Charge), Božo Repe, PhD, (SI), Franc Rozman, PhD, (SI), Janez Stergar (SI), Imre Szilágyi, PhD, (H), Peter Štih, PhD, (SI) (Editor-in-Charge), Marta Verginella, PhD, (SI), Peter Vodopivec, PhD, (SI), Marija Wakounig, PhD, (AT)

The authors are responsible for the contents of their articles, they must also secure copyrights for the published photographs and figures when necessary. Reprints of articles, photographs, and graphic material are only allowed with explicit permission of the editorial office and must be cited as sources.

The editing of this issue was completed on October 20th 2017.

Translated by: Saša Mlacović (English)

Design: Vesna Vidmar

Headquarters and Mailing Address: Oddelek za zgodovino Filozofske fakultete v Ljubljani, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenia, phone: +386 1 241-1200, e-mail: info@zgodovinskiasopis.si; <http://www.zgodovinskiasopis.si>

Annual Subscription Fee (for 2017): non-members and institutions 32 €, HAS members 24 €, retired HAS members 18 €, student HAS members 12 €.

Price: 16 € (VAT included).

Subscription Fee: foreign institutions 45 €, individual subscription 35 €, student subscription 25 €
Transaction Account Number: SI 56020 1 000 12083935
Zveza Zgodovinskih društev Slovenije, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana,
Nova Ljubljanska banka, d.d., Trg Republike 2,
1520 Ljubljana LJBASI2X

Co-Financed by: Slovenian Research Agency

Printed by: ABO grafika d.o.o., Ljubljana, November 2017

Print Run: 780 copies

Historical Review is included in the following international databases: Scopus, European Reference Index for the Humanities (ERIHPLUS), Historical Abstracts, International Bibliography of the Social Sciences, ABC CLIO, America: History and Life, Bibliography of the History of Art, Ulrich's Periodicals Directory, Russian Academy of Sciences Bibliographies.

<http://www.zgodovinskiasopis.si>
info@zgodovinskiasopis.si



ISSN 0350-5774	
UDK	949.712(05)
UDC	

KAZALO – CONTENTS

Razprave – Studies

- Izidor **Janžekovič**, Mnogo hrupa za nič (2. del): Staroslovansko svetišče ali srednjeveški stolp na ptujskem gradu310–348
Much Ado About Nothing (2nd part): Slavic Sanctuary or Medieval Tower at Ptuj Castle
- Peter **Štih**, Gradež kot *Aquileia nova* in Split kot *Salona nova*?
Lokalno zgodovinopisje in oblikovanje krajevnih identitet350–381
Grado as *Aquileia Nova* and Split as *Salona Nova*?
Local Historiography and the Formation of Local Identity
- Maja **Lukanc**, Ana Celjska (2. del)382–427
Anna of Celje (Part II)
- Anton **Snoj**, »Maščevano bo tudi naše Kosovo!« Govori na osnovnošolskih patriotskih slovesnostih v kraljevi Jugoslaviji428–448
“Our Kosovo Shall Be Avenged as Well!” Speeches Held in Primary Schools at Patriotic Ceremonies in the Yugoslav Kingdom
- Ivan **Smiljanić**, Spomenik Ulriku II. Celjskemu v Beogradu in njegova usoda450–472
Monument to Ulrich II of Celje in Belgrade and Its Fate
- Sašo **Cmrečnjak**, Slovenska sprava: kritika v kontekstu razprave med komunitarizmom in liberalizmom474–510
Slovene Reconciliation: Critique in the Context of Discussion between Communitarianism and Liberalism
- Pantelis **Charalampakis**, Once again on St. Ioannikios the Great and the Slavs of Bithynia512–525
Ponovno o sv. Joanikiju Velikemu in Slovanih v Bitiniji

Kongresi in simpoziji - Congresses, Symposia

Znanstvena delavnica »Zahnheilkunde und Zahnärteschaft im Nationalsozialismus«. Aachen, 8. – 9. junij 2017 (Klemen Kocjančič)	528–530
---	---------

Ocene in poročila - Review and Reports

Herwig Wolfram, Tassilo III. Höchster Fürst und niedrigster Mönch (Peter Štih)	532–533
Miha Kosi, Matjaž Bizjak, Miha Seručnik, Jurij Šilc, Historična topografija Kranjske (do leta 1500) (Jernej Kotar)	534–537
Esad Kurtović, Izvori za historiju srednjovjekovne Bosne I/2. Izpisi iz zaduženja Državnog arhiva u Dubrovniku 1365–1521 (Ignacij Voje)	538–539
Oto Luthar, Marjeta Šašel Kos, Nada Grošelj, Gregor Pobežin: Zgodovina historične misli (Mateja Ratej)	540–541
Adam Zamoyski: Phantome des Terrors. Die Angst vor der Revolution und die Unterdrückung der Freiheit (Jože Maček)	542–545
Anali Zavoda za povijesne znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti LIV/1 (Jože Maček)	546–547

* * *

Navodila avtorjem prispevkov za Zgodovinski časopis	548–551
Instructions for Authors	
Letno kazalo Zgodovinskega časopisa 71, 2017.....	553–555
Annual Content of Zgodovinski časopis – Historical Review 71, 2017	

Razprave

Sašo Cmrečnjak

Slovenska sprava: kritika v kontekstu razprave med komunitarizmom in liberalizmom

CMREČNJAK Sašo, univerzitetni diplomirani filozof in zgodovinar, SI-1000 Ljubljana, Celovška cesta 103, saso.cmrecnjak@gmail.com

Slovenska sprava: kritika v kontekstu razprave med komunitarizmom in liberalizmom

Zgodovinski časopis, Ljubljana 71/2017 (156), št. 3-4, str. 474–510, cit. 111

1.01 izvirni znanstveni članek: jezik Sn. (En., Sn., En.)

Članek obravnava spravo kot enega izmed pristopov k tranzicijski pravičnosti ter poskuša podati odgovor na vprašanje, ali je mogoče koncepcije sprave, kot se pojavljajo v slovenskem spravnem diskurzu, smatrati za javno upravičene. Z namenom iskanja možne podlage te upravičitve je predstavljena razprava med dvema vejama sodobne politične filozofije, komunitarizmom in liberalizmom, o vprašanjih pravičnosti, družbene enotnosti in politične legitimnosti. Na podlagi razprave avtor poda oceno primernosti sprave kot posebnega pristopa k popravni krivic, izhajajočih iz druge svetovne vojne, za demokratično in pluralno politično družbo.

Ključne besede: sprava, tranzicijska pravičnost, komunitarizem, liberalizem.

CMREČNJAK Sašo, BA in Philosophy and History, SI-1000 Ljubljana, Celovška cesta 103, saso.cmrecnjak@gmail.com

Slovene Reconciliation: Critique in the Context of Discussion between Communitarianism and Liberalism

Zgodovinski časopis (Historical Review), Ljubljana 71/2017 (156), No. 3-4, pp. 474–510, 111 notes

Language Sn. (En., Sn., En.)

The article deals with reconciliation as one of the approaches to transitional justice and seeks to provide an answer to the question of whether the conceptions of reconciliation, as they appear in the Slovene reconciliatory discourse, can be regarded as publicly justified. Aimed at seeking possible underpinnings of this justification, a discussion related to the question of justice, social unity, and political legitimacy between two branches of contemporary political philosophy, communitarianism and liberalism, is presented. Based on the discussion, the author evaluates reconciliation's suitability as a specific approach to redressing grievances stemming from World War II for a democratic and pluralist political society.

Key words: reconciliation, transitional justice, communitarianism, liberalism.

1 Sprava kot vprašanje politične filozofije¹

Razmisleki, ki bi analizo diskurza sprave postavili v kontekst politične filozofije, so v slovenskem javnem prostoru zelo redki. Razlog za to je prepričanje, ki se je uveljavilo v javnem mnenju, da je sprava nekakšna splošna dolžnost oziroma moralni imperativ, ki je onkraj kritike. Sprava kot političen projekt se je tako večinoma izognila kritičnemu premisleku, ki bi analiziral vsebino njenih pobud in njeno utemeljitev, s tem pa tudi najbolj bistveni presoji: ali je sprava kot cilj javne politike sploh upravičljiva.

A prav zato, ker je sprava v javnosti že desetletja tako pomembna tema, je ta razmislek nujno potreben. Pri tem je bistveno, da jo prepoznamo kot politično vprašanje, s tem pa tudi kot temo politične filozofije. Spravne izjave naslavljajo vse člane družbe – pozivajo jih, kako naj dojemajo in obravnavajo druge, kakšen pogled na preteklost naj imajo, kako naj razumejo svojo vlogo v družbi ter določajo, kako naj delujejo institucije države. Posegajo torej na področje urejanja skupnih odnosov, na področje politike. Ta poudarek je, čeprav se zdi očiten, v javnih razpravah večinoma umanjkal. Kot politična tema je sprava razumljena kvečjemu v smislu, da jo »politika« (politične stranke) izrablja za svoje partikularne cilje. Ta očitek o politični izrabi izhaja iz razumevanja, da obstaja nekaj takšnega kot »čista«, nepolitična sprava. A vse spravne izjave, ne glede na njihovo vsakokratno ideološko ozadje, predlagajo določene posege v javno sfero in v odnose v družbi. Vse so torej politične.

Sprava kot političen projekt potrebuje upravičenje. Če naj jo sprejmemo kot cilj, h kateremu lahko upravičeno pozivamo vse člane družbe, moramo dokazati, da je utemeljena z načeli, ki so sprejemljiva za vse. Tej preiskavi se je pojem sprave v slovenskem javnem diskurzu skozi leta izmikal prav zaradi značaja družbenega imperativa, ki ga obdaja. Kritično podvomiti o njegovi vrednosti je postalo moralno sporno dejanje, ki se enači z zagovarjanjem razdora; vsako izražanje dvoma o spravi kot relevantnem cilju torej pomeni tveganje, da bo tisti, ki ga izreka, moralno diskvalificiran.²

¹ Članek je predelana različica drugega, filozofskega segmenta diplomskega dela *Slovenska sprava: zgodovinski pregled in kritika v kontekstu razprave med komunitarizmom in liberalizmom*, ki je bilo v letu 2015 nagrajeno s Prešernovo nagrado Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Avtor se ponovno zahvaljuje mentorjema dr. Igorju Pribacu in dr. Božu Repetu za strokovno pomoč in nasvete. Za prvi segment diplomskega dela, v katerem je predstavljen razvoj slovenskega spravnega diskurza, gl. Cmrečnjak, *Slovenska sprava*.

² Močnik, *Posprava*, str. 178.

Še toliko bolj je pojem sprave kot političen pojem treba analizirati zaradi njegove vsebinske nejasnosti. Medtem ko se zdi, da v javnosti obstaja konsenz, da je sprava potrebna, pa predstave o tem, kaj naj bi sprava sploh pomenila, nikakor niso enotne. Že to, da je ena izmed domnevno temeljnih nalog slovenske družbe, ki je stalnica javnih razprav, tako ohlapno opredeljena, je jasen pokazatelj, da se je spraven diskurz večinoma razvijal zunaj okvirov kritičnega razmisleka.

Analizo slovenskega pravnega diskurza bomo umestili v širši kontekst spora med liberalizmom in komunitarizmom. Ob soočenju argumentov bomo ocenili, ali zahteva po spravi zadošča pogoju javne upravičitve, torej če je kot političen pojem primerna, da jo privzamemo kot cilj družbe. A preden se lotimo te analize, je treba uvesti razlikovanje, za katero se zdi, da je v slovenskem javnem prostoru neupoštevano – namreč razlikovanje med pojmovanjem sprave kot opredelitvijo problema in pojmovanjem sprave kot enim izmed pristopov k reševanju tega problema.

Vsebinsko diskurz sprave v Sloveniji zajema vprašanje poprave krivic, povezanih z drugo svetovno vojno in njenimi posledicami. To je torej opredelitev problema, ki se ga morata družba in država lotiti. Treba je poudariti, da je sprava le eden izmed možnih pristopov k reševanju tega problema in da si lahko zamislimo tudi druge (bolj ali manj celovite) rešitve, ki pa sprave ne vključujejo – pristopov k tranzicijski pravičnosti, ki jih bomo obravnavali v nadaljevanju, je mnogo. Ta delitev je v Sloveniji večinoma opuščena; pojem sprave v slovenskem javnem prostoru zajema vse te pristope in se uporablja izmenično tako za označitev problema kot tudi njegove rešitve.

Razlikovanje med obema pomenoma je nujno predvsem zato, da se izognemo nesporazumu glede tega, upravičitev česa je predmet pričujočega razmisleka. Obravnavati spravo kot za demokratično državo primeren ali neprimeren pristop pomeni presojsati, ali je sprava primerna rešitev problema reševanja posledic druge svetovne vojne, ne pa presojanje, ali se je teh problemov sploh treba lotevati. V članku spravo obravnavamo kot enega izmed pristopov do reševanja te naloge, ne pa kot njeno opredelitev.

Ta poudarek bo postal jasen, ko bomo v nadaljevanju temo sprave umestili na področje tranzicijske pravičnosti, znotraj katerega spravo kot enega izmed možnih pristopov preučuje politična filozofija.

2 Tranzicijska pravičnost in sprava kot njen del

Pojem tranzicijske pravičnosti, kot se je razvil v politični teoriji, označuje problematiko, s katero se srečujejo družbe po oboroženih konfliktih (notranjih ali zunanjih) ali ob vzpostavitvi demokratičnega sistema po prehodu iz režima, ki je množično kršil človekove pravice.

Osnovni problem pri tem je, kako vzpostaviti demokratičen sistem, utemeljen na človekovih pravicah in vladavini prava, ter kako odpraviti krivice in njihove posledice, ne da bi v tranziciji povzročili nove. Dodatna težava je, da nov sistem ne more kar »začeti na novo«, torej zgolj izničiti nepravilne zakonodaje in odstraniti vzroke krivic, saj s tem zanemari bistveni aspekt krivičnosti, namreč to, da je, še

posebej v primeru dlje časa trajajočega sistematičnega izključevanja in odrekanja pravic nekaterim skupinam, vzpostavljena neenakost med člani družbe, ki se bo brez afirmativnih ukrepov ohranila tudi v prihodnje.

Cilji, ki jih zasleduje tranzicijska pravičnost, so torej mnogi. Med njimi najdemo: popis kršitev človekovih pravic pod prejšnjim režimom (ki je pomemben tako za sodni pregon krivcev kot tudi za javno pripoznanje, da je do kršitev sploh prišlo, saj je to s strani režimov nemalokrat zanikano); vzpostavitev delujoče pravne države (ki bo državljane obravnavala enako in bo s tem legitimna); pomoč žrtvam pri obnovi njihovih življenj (tako v materialnem kot psihološkem smislu); ustavitev nasilja in zagotovitev stabilnosti družbe.³

Zaradi mnogoterosti teh ciljev mora tranzicijska pravičnost upoštevati več vidikov pravičnosti: z vzpostavljanjem pravične delitve družbenih dobrin posega na polje distributivne pravičnosti, s kaznovanjem krivcev za kršitve človekovih pravic na področje kaznovalne oz. retributivne pravičnosti, s prizadevanjem za obnovo porušeni odnosov v družbi in pripoznanje žrtev kot enakovrednih članov družbe pa na področje obnavljalne oziroma restorativne pravičnosti.

Vsi ti aspekti pravičnosti imajo pomembno vlogo v tranziciji, problem pa je, kako naj se jih implementira. Vsak zase imajo namreč lahko v praksi velike probleme: odprava prejšnje, do nekaterih skupin pristranske razdelitve dobrin, lahko vodi v stanje, ki bo nepravilno do drugih; kaznovalna pravičnost se lahko spoprijema s problemom pomanjkljive pravne utemeljitve in prepovedjo retroaktivnosti zakonov, v situacijah, kjer v družbi še vedno obstaja možnost oboroženega konflikta, pa lahko kazenski pregon povzroči ponoven izbruh nasilja; obnavljalna pravičnost je nujno vezana na neko skupno identiteto – postavljena je torej pred vprašanje, kakšno identiteto in na kateri podlagi naj promovira, pri čemer pa tvega, da bo iz občestva izključila nekatere družbene skupine. Dodaten izziv za tranzicijsko pravičnost je tudi to, da se lahko pristopi v praksi medsebojno izključujejo: obnavljalna pravičnost na primer terja, da je kaznovanje do neke mere omejeno v imenu obnavljanja odnosov, kaznovalna pravičnost pa lahko, še posebej če je usmerjena proti prej prevladujoči skupini v družbi, omaja družbeno enotnost.⁴

Da so projekti tranzicijske pravičnosti nujno postavljeni pred izbiro, katerega izmed aspektov pravičnosti bodo poudarili oziroma v iskanje kompromisa med njimi, je vidno v različnih pristopih, ki so jih posamične države ubrale pri spoprijemanju s preteklimi krivicami. Medtem ko so se v zgodovini kot tipični pristopi k tranzicijski pravičnosti pojavljali predvsem retributivni ukrepi, kot sta kazenski pregon pred (posebnimi) civilnimi in vojaškimi sodišči ter prepoved opravljanja javnih in sodnih funkcij za pripadnike prejšnjega režima (lustracija), pa so se v osemdesetih letih, sprva predvsem v južnoameriških državah ob odpravi vojaških hunt, pojavile t. i. komisije resnice, katerih namen ni bil le razčiščevanje okoliščin kršitev človekovih pravic z namenom iskanja dokazov za sodni pregon njihovih povzročiteljev, temveč pristopiti k vprašanju odprave krivic predvsem

³ Eisikovits, *Transitional justice* (spletni vir; februar 2017).

⁴ Prav tam.

preko reintegracije žrtev z vzpostavitvijo javnega prostora, v katerem bi lahko žrtve izpovedale svoje trpljenje in preko javnega pripoznanja dosegle zadoščenje. Tak pristop naj ne bi učinkoval le individualno, temveč naj bi pripomogel tudi k procesu »nacionalne ozdravitve«. ⁵ Inherentna logika delovanja komisij resnice je torej ta, da je za uveljavitev tranzicijske pravičnosti treba vzpostaviti nekakšno skupno naracijo o (pol)pretekli zgodovini, ki bo osnova za skupno identifikacijo članov demokratične, vključujoče družbe. Na podlagi reafirmacije moralnega statusa žrtev naj bi se tudi odgovorni za zločine začeli zavedati zgrešenosti svojih dejanj in se pokesali, družba pa naj bi se poenotila v svojem obsojanju prejšnjega režima. Končni cilj iskanja resnice naj bi bila torej državljanska oziroma nacionalna sprava.

Zavezanost k spravi kot končnemu cilju svojega delovanja je eksplicitno navedla tudi najbolj znana tovrstna institucija, Komisija za resnico in spravo v Republiki Južni Afriki, ki je postala paradigmatski primer takega pristopa k tranzicijski pravičnosti. ⁶ Ker je zavestno razvijala pojem sprave in z njim tudi upravičevala svoje delovanje, si bomo v nadaljevanju ogledali njeno argumentacijo in tudi nekatere odgovore politične filozofije, ki se je s temo sprave v veliki meri ukvarjala prav preko obravnave implikacij in delovanja te komisije.

2.1 Primer Komisije za resnico in spravo v Republiki Južni Afriki

Komisija za resnico in spravo (*Truth and Reconciliation Commission*), ki jo je leta 1995 ustanovil parlament, ni bila prva take vrste, a je postala najbolj znana, saj naj bi ji uspelo zaustaviti konflikte v izredno težkih razmerah vzpostavljanja demokratične države po desetletjih sistematičnega kršenja človekovih pravic pod rasističnim režimom apartheida. Izhajala je iz zavedanja, da zgolj odprava izključevalne zakonodaje in sodni pregon zločincev (ki bi zaradi obsežnosti režimskega nasilja tudi nujno ostal nedokončan) ne bosta mogla odpraviti vseh krivic v družbi, ki je bila desetletja prizadeta s segregacijsko politiko. Ta je za seboj pustila razdeljeno družbo, v kateri mora zatirana večina sedaj mirno soobstajati z manjšino, ki je bodisi sodelovala pri krivicah ali pa imela od njih neupravičene koristi. Da bi po odpravi apartheida demokratičen in egalitaren sistem sploh lahko zaživel, je bilo po mnenju komisije treba med obema stranema »zgraditi most« oziroma ju povezati v enotno družbo. Kot svojo poglavitno nalogo si je zato komisija zastavila »spodbujanje narodne enotnosti in sprave«. ⁷

Poročilo komisije glede sprave ugotavlja, da jo je težko opredeliti: sama razločuje več »ravnih sprave«, med katerimi našteva individualno pomiritev glede krivic, spravo med žrtvami in storilci in spravo na ravni skupnosti. ⁸ Bistveno za vse ravni sprave je bilo po mnenju komisije odkriti resnico, pri tem pa je razločevala

⁵ Hayner, *Unspeakable truths*, str. 82.

⁶ Johnson, *Transitional Truth*, str. 69.

⁷ Truth and Reconciliation Commission of South Africa, *Report, Volume One* (spletni vir; februar 2017), str. 106.

⁸ Prav tam, str. 106–108.

med štirimi »pojmi resnice«: faktično oz. forenzično resnico (odkrivanje dokazov zločinov na individualni in sistemski ravni), osebno oz. »narrativno« resnico (osebni pogled žrtev in storilcev na dogodke), socialno oz. »dialoško« resnico (resnica, ki se izoblikuje na podlagi javne deliberacije) in »obnavljalno« resnico, ki jo je komisija opredelila kot umestitev preteklih dejstev v kontekst medosebnih odnosov in pomeni javno priznanje trpljenja žrtev.⁹ Kot predstavlja tranzicijska pravičnost posebno problematiko pojma pravičnosti v kontekstu prehoda iz nedemokratskega režima v demokratično družbo, torej tudi pojem resnice v tranziciji po mnenju komisije pridobi nov pomen – resnica kot »metafizična kategorija« je odpravljena in nadomeščena s pojmom »tranzicijska resnica«, katere vrednost se presoja glede na njen doprinos k vzpostavljanju družbene enotnosti oziroma sprave.¹⁰

Poudarek, ki ga je komisija dajala na obnavljalno pravičnost, je očiten na primeru njene najbolj kontroverzne pristojnosti – da osumljencem za kazniva dejanja podeli amnestijo. Prosilcem je bila odobrena, če so svojo odgovornost priznali na javnem zaslišanju, na katerem so se morali soočiti z žrtvami in njihovimi svojci, dokazati pa so morali tudi, da je bil njihov zločin motiviran politično, ne pa osebno koristoljubno.¹¹ Komisija se je jasno zavedala, da takšen način propagiranja sprave pomeni opuščanje kaznovalne pravičnosti, a je svoje delovanje utemeljevala s tem, da je to le eden izmed aspektov pravičnosti, ki k odpravljanju glavnega problema družbe (razdeljenosti in nevarnosti državljanske vojne) ne bi pripomogel v zadostni meri. Podeljevanje amnestije je argumentirala s tem, da je zločinec po javnem zaslišanju sicer res oproščen kazni, a mu je istočasno naložena pomembna odgovornost; za svoje dejanje ni več odgovoren državi, ampak celotni skupnosti.¹² Tako poudarjanje dolžnosti do drugih naj bi pri storilcih samih vzbudilo občutek dolžnosti do skupnosti, žrtve pa pozvalo, da svojim dolžnikom odpuščajo. S tem bi družba iz apartheida izšla kot trdna skupnost, doživela bi »moralno in duhovno renesanso«, ¹³ ki bi vzpostavila osebno in družbeno odgovornost. Odpoved individualnemu kaznovanju je tako morda res sporna, a po mnenju komisije je vztrajanje zgolj na kaznovanju formalizem, ki ne prispeva k temeljnemu cilju sprave. Ta bo dosežen, ko bo družba postala enotna skupnost. Ob tem argumentu za amnestijo se je komisija sklicevala tudi na njeno pragmatično vrednost: za spravo je potrebna resnica, do nje pa lahko pridemo le, če bodo krivci pri njenem iskanju sodelovali. Da bodo za to pripravljeni, je smiselno pričakovati le v primeru, če bodo za sodelovanje nagrajeni z amnestijo. Opuščanje kaznovanja naj bi tako po dveh poteh vodilo k istemu končnemu cilju sprave; k njej bo doprineslo s širjenjem resnice, istočasno pa se bo odgovornost krivcev prenesla s kazenskih institucij na celotno družbo, s čimer bo utrdila vezi med njenimi člani.

Argumentacija, ki jo je za svoja načela navedla komisija, je v politični filozofiji naletela na številne kritike, predvsem s strani liberalističnih avtorjev. Tako

⁹ Prav tam, str. 111–114.

¹⁰ Johnson, *Transitional Truth*, str. 81.

¹¹ Hayner, *Unspeakable truths*, str. 43.

¹² Johnson, *Transitional Truth*, str. 95.

¹³ Truth and Reconciliation Commission of South Africa, *Report, Volume One* (spletni vir; februar 2017), str. 132.

sta Amy Gutmann in Dennis Thompson opozorila, da je utemeljitev komisije z demokratičnega stališča nesprejemljiva, saj mora biti upravičitev v celoti izpeljana iz moralnih razlogov – komisija bi po njunem morala dokazati, da je moralna v principu (sklicevati bi se morala na dobro, ki je primerljivo s pravičnostjo, ki se deloma opušča), da je moralna v perspektivi (ponuditi bi morala razloge, ki so v največji možni meri sprejemljivi za člane družbe) in da je moralna v praksi (razloge, ki jih ponuja, bi morala udejanjati v lastnem delovanju, ne pa le zahtevati, da jih upoštevajo drugi).¹⁴ Če za katerega od svojih pristopov ne more navesti moralnih razlogov in se sklicuje le na zaželeno konsekvence, teh standardov upravičitve ni dosegla. Prav to pa velja za njeno obrambo amnestije: ob zavedanju, da je z njo žrtvovan zelo pomemben aspekt pravičnosti, je zanjo navedla le konsekvencialističen argument, da bo vodila do sprave, ki naj bi predstavljala vrhovno dobro.

Ne samo, da je takšna argumentacija nekonsistentna – napeljuje tudi na zaključek, da je sprava le pomožno in nezadostno sredstvo, s katerim se prikriva nezmožnost države, da bi v polni meri zagotovila pravičnost. Žrtvam v zameno za kaznovanje krivcev ponuja »obnovitev skupnosti«, s tem pa jih v resnici še dodatno obremeni, saj jih poziva, da se ne le odpovedo svoji legitimni zahtevi po kaznovanju, temveč krivcem celo oprostijo. Spravni projekt je s tem upravičeno odprt za očitek, da je »trojanski konj, s katerim se neprijetna preteklost in nekaznovanost prethotapita v trenutni politični red in spreminjata politične kompromise v transcendentalne moralne principe«.¹⁵

Navedeni pomislek ne prizadeva nujno vseh pristopov k spravi kot obliki tranzicijske pravičnosti, saj ta ni nujno vezana na opuščanje kaznovalne pravičnosti. Vsem pa je skupno, da imajo za cilj svojega prizadevanja družbeno enotnost – pri tem pa se postavlja vprašanje, na podlagi katerih vrednot naj bo ta enotnost vzpostavljena. Podoba družbe, ki jo je promovirala Komisija za resnico in spravo, je bila zamišljena kot skupna pripadnost ras, kultur in religij *mavričnemu narodu* (*rainbow nation*). Sprava, ki naj bi do nje pripeljala, se po opredelitvi komisije navezuje na »restorativne dimenzije raznih tradicij v Južni Afriki, kot sta judovsko-krščanska tradicija in afriške tradicionalne vrednote«.¹⁶ Med slednjimi ima poseben pomen pojem *ubuntu*, ki poudarja skupno človečnost in enotnost vseh narodov. Predsednik komisije, anglikanski škof Desmond Tutu, je videl njegovo vrednost predvsem v tem, da je sprejemljiv tako za črnsko kot tudi krščansko belsko populacijo, saj so njegove vrednote zelo podobne tistim, ki izhajajo iz krščanske doktrine.¹⁷ Krščanstvo pa je v delovanju komisije tudi navzven igralo pomembno vlogo: Tutu je v obravnave komisije uvedel krščansko obredje in molitve, mavrični narod pa je v njegovi recepciji »božje mavrično ljudstvo«.¹⁸

¹⁴ Gutmann, Thompson, *Why deliberative democracy*, str. 161–162.

¹⁵ VanAntwerpen, *Reconciliation Reconceived*, str. 43.

¹⁶ Truth and Reconciliation Commission of South Africa, *Report, Volume One* (spletni vir; februar 2017), str. 127.

¹⁷ Barkan, Karn, *Group Apology*, str. 15.

¹⁸ Truth and Reconciliation Commission of South Africa, *Report, Volume One* (spletni vir; februar 2017), str. 23.

Restorativna pravičnost, kot si jo je predstavljala komisija, je torej deloma utemeljena z verskimi vrednotami, prav tako pa tudi ideal družbe, ki jo tako dojeta sprava propagira; to je s stališča kriterijev upravičitve, ki sta jih navedla Gutmannova in Thompson, nesprejemljivo. Ocenjujeta, da je sprava, če pomeni pričakovanje, da bo celotna družba sprejela isti celovit moralni vidik, neliberalen in nedemokratičen cilj.¹⁹

Medtem ko se je komisija trudila pokazati, zakaj je upravičeno, da se retributivna pravičnost omeji v imenu pravičnosti, ki jo bo vzpostavila družbena harmonija, pa ni podala prepričljivega argumenta, ki bi razložil, zakaj je upravičeno izpeljevanje načel pravičnosti iz običajev skupnosti. S tem aspektom se kratko malo ni ukvarjala; narodno enotnost je privzela za vrhovno dobro, nato pa le poiskala vrednote, ki so po njenem mnenju za enotnost najbolj primerne. Vendar pa je argument za to nujen, če hočemo odgovoriti na ugovor o nedemokratični in nepravilni osnovi sprave; v nadaljevanju ga bomo poskušali najti z obravnavo razprave med komunitarizmom in liberalizmom.

A ker je namen članka v prvi vrsti analizirati slovenski pravni diskurz, bomo pred tem pregledali, kaj lahko na podlagi obravnave sprave kot teme tranzicijske pravičnosti zaključimo na primeru njene implementacije v Sloveniji in uvedli razločevanje pojmovanj slovenske sprave, ki bo omogočilo, da analiziramo njihovo upravičitev.

3 Slovenska sprava in razločitev njenih opredelitev

Medtem ko se je v drugih državah vprašanje tranzicijske pravičnosti odprlo po menjavi oblasti oziroma odpravi prejšnjega režima, se je slovenska sprava kot pristop k spoprijemanju s krivicami, povzročenimi s strani režima, pojavila že desetletja pred osamosvojitvijo. Še posebej v recepciji izseljenskih zagovornikov sprave²⁰ je vsebovala tudi idejo tranzicije – sprava naj bi delovala kot priprava oziroma kot predpogoj za izhod iz komunizma in ustanovitev suverene nacionalne države.

V delovanju civilne družbe se je sčasoma uveljavila tudi v domovini in postajala vse bolj pomembna politična tema, ki se je do druge polovice osemdesetih razvila do te mere oziroma prišla do tako širokega družbenega konsenza, da jo je morala vsaka politična opcija v času dejanske tranzicije in demokratizacije enostavno sprejeti, tudi če ni v celoti pristajala na njena izhodišča. V tej luči gre razumeti to, da je Predsedstvo v svoji prelomni izjavi leta 1990 vprašanje (narodne) sprave nasloвило, a istočasno poskušalo njen pomen preusmeriti z nacionalne na državljansko osnovo ter jo zamenjati z izrazom »umiritev«. Pristop k tranzicijski pravičnosti je bil torej v Sloveniji določen že vnaprej; vsebinsko ga niso opredelile in vodile državne institucije (kot smo videli na primeru Južne Afrike). Razvijal se je skozi dialog, ki so ga vodili posamezniki in organizacije civilne družbe med seboj in z državo, pri tem pa se nikoli ni vzpostavilo enotno pojmovanje sprave.

¹⁹ Gutmann, Thompson, *Why deliberative democracy*, str. 174.

²⁰ Gl. Cmrečnjak, *Slovenska sprava*, str. 385–388.

Rezultat tega je, da slovenska sprava predstavlja kakofonijo izjav, ki sam pojem pušča odprt do te mere, da se njegova vsebina skozi čas spreminja tudi pri istih avtorjih. Vse pa se ujemajo v dveh segmentih, ki smo ju v prejšnjem poglavju izpostavili kot bistveni komponenti sprave kot pristopa k tranzicijski pravičnosti: vse izpovedujejo vrednoto resnice in terjajo družbeno enotnost.

Resnica, katere pripoznanje se zahteva, je bila izvirno resnica o povojnih pobojih. S to zahtevo se je tema narodne sprave pravzaprav začela razvijati – avtorji v emigraciji, prav tako pa tudi Edvard Kocbek in Spomenka Hribar, so kot osnovni imperativ postavili razkritje desetletja zamolčane usode domobrancev, ki naj se utrdi v kolektivnem spominu. S krepitvijo javnega delovanja predstavnikov protipartizanske strani je sčasoma zahteva po resnici začela vključevati tudi obsodbo komunizma kot totalitarnega in zločinskega sistema, istočasno pa tudi rehabilitacijo domobranstva kot upravičenega in častnega odpora. Medtem ko je to pri delu spravnih pozivov vodilo v zahteve po homogenizaciji kolektivnega spomina, pa so nekateri avtorji svarili prav pred tako zlorabo pojma sprave.²¹

Vsem slovenskim spravnim izjavam je skupno tudi, da kot bistveno zahtevo izpostavljajo obnovev porušeni odnosov v družbi. S tem je v slovenski spravi kot obliki tranzicijske pravičnosti dan primat restorativni pravičnosti. Tudi ko se v imenu sprave zahtevajo ukrepi, ki bi zadostili drugim aspektom pravičnosti, se to počne v imenu doseganja enotnosti družbe oziroma naroda. Ta cilj je torej intrinzičen, vse druge zahteve pa le sredstvo za njegovo doseganje. Vendar pa v Sloveniji za razliko od primera Republike Južne Afrike ni prišlo do širšega spoznanja o možni koliziji med restorativnim in retributivnim pristopom. Med vprašanji poprave materialnih krivic in posledic vojne, kaznovanja odgovornih, povrnitvijo moralnega statusa žrtvam in vzpostavitvijo enotnosti družbe ni postavljena nobena ločnica – vse te teme se umeščajo pod skupen, difuzen pojem sprave. Tako je možno, da so se v imenu istega cilja predlagali tudi diametralno nasprotni ukrepi; tako predlagatelji lustracije kot predlagatelji amnestije so se sklicevali na spravo.

Državljanstva oziroma narodna enotnost, kot jo propagirajo posamezni avtorji spravnih izjav, se seveda razlikuje glede na njihovo ideološko ozadje in politično provenienco, vse pa se strinjajo o izvoru razdora – ta naj bi bil v spopadu med drugo svetovno vojno. Za slovensko spravo je zato značilna diahronija, ki je posledica zgoraj omenjenega dejstva, da je vsebina slovenskega pojmovanja tranzicijske pravičnosti starejša od samega procesa tranzicije: sprava naj bi razreševala problem družbenih delitev v sedanjosti, vsebinsko pa je vezana izključno na dogajanje, ki je bilo že v letu 1990 oddaljeno 45 let. Razlaga tega neujemanja se običajno sklicuje na to, da se vse do pluralizacije v osemdesetih letih teme povojnih pobojev v javnosti ni smelo odpirati, s tem pa se njihovih posledic za družbo tudi ni moglo odpraviti. Čeprav to drži, pa s tem še ni razloženo, zakaj naj bi se spraven proces osredotočil le na to področje. Takšno razumevanje sprave je redukcionistično – sprava naj bi pomenila celovito prenovo družbenih odnosov, govori pa le o delitvah, ki so posledica druge

²¹ Gl. Cmrečnjak, *Slovenska sprava*, str. 394.

svetovne vojne.²² Teza, da je prav tragedija te vojne najpomembnejši izvor sporov v sedanji slovenski družbi, je bila kratko malo privzeta.

Vsekakor pa pri tem ne smemo zanemariti, da diskurz sprave sam spodbuja polarizacijo, ki jo nominalno poskuša presegati; to je jasno ob dejstvu, da tema druge svetovne vojne v javnosti najbolj razdvaja prav takrat, ko se obravnavajo izjave in dejanja, ki naj bi k njej doprinesli.²³ To se morda zdi paradoksalno, a postane smiselno, ko razmislimo o tem, kaj izražanje potrebe po spravi pomeni. Teza o nedoseženi spravi je namreč samouresničujoča. Kaže se kot deskriptivna, a je hkrati tudi normativna. Naslovnikom sporoča, da se motijo, če mislijo, da je v družbi dosežena zadostna mera enotnosti in sprave, ter jih s tem nagovarja, da naj se razumejo kot nespravljene s svojimi sodržavljani, s tem pa jih tudi navaja, da naj se identificirajo z eno izmed sprtih skupin. Povedano drugače: izjava o nujnosti sprave je lahko smiselna le na podlagi sprejetega mnenja, da je družba (usodno) razdeljena, to podlago pa si spravne izjave ustvarjajo kar same.

Projekt sprave je projekt vzpostavljanja družbene enotnosti, kot tak pa predstavlja obliko perfekcionizma, saj določa, kakšni so zaželeni odnosi v družbi, z aktivnim spodbujanjem tega ideala pa terja tudi paternalizem – državljanke poučuje, kako naj gledajo na sodržavljane, kako naj razumejo svojo vlogo v družbi in kako naj vrednotijo zgodovino. Zahtevana je torej omejitev osebne avtonomije v imenu družbene enotnosti, še posebej z ozirom na to, da se sprava vedno zahteva glede na vrednote, ki niso nujno skupne vsem članom družbe. S tem se pojmovanje družbe v pravem diskurzu približuje pojmu skupnosti. Pri obravnavi primera Republike Južne Afrike smo videli, da to lahko vodi v posledice, ki so s stališča demokracije nesprejemljive, zato je treba zagotoviti prepričljiv argument, ki bo dokazal, da je omejitev osebne avtonomije, ki jo sprava zahteva, pravična in s tem upravičeno privzeta kot oblika javne politike.

Preden poiščemo možne argumente upravičenja slovenske sprave in jih ovrednotimo, moramo uvesti razločevanje, saj je slovenski spraven diskurz, kot smo videli, zelo heterogen. V posameznih pozivih je sprava koncipirana na različne načine, s čimer je tudi njena upravičitev utemeljena glede na različne razloge. Argumentacija, ki velja za eno pojmovanje, zato ne velja nujno tudi za druga.

Ta pomislek ne velja le za slovenski primer; politična filozofija se je pred njim znašla tudi pri obravnavi drugih spravnih projektov. Bashir in Kymlicka sta tako predlagala razločevanje med tremi pristopi oziroma pojmovanji sprave: spravo kot religioznim projektom, spravo kot narodotvornim projektom in spravo kot projektom človekovih pravic, pri čemer pa poudarjata, da v tej delitvi niso zajeti vsi možni pristopi in da se navedeni med seboj velikokrat mešajo.²⁴

Takšna delitev spravnega diskurza se zdi smiselna in je, če jo nekoliko prilagodimo, uporabna tudi za obravnavo slovenskega primera. Vpliv katoliške religije na

²² Ta redukcionalizem slovenskega spravnega diskurza tudi onemogoča, da bi se vanj vključila odprava posledic drugih kršitev človekovih pravic, ki pa dejansko so stvar same tranzicije – najbolj očiten primer tega je izbris iz registra stalnega prebivalstva leta 1992.

²³ Gl. Cmrečnjak, *Slovenska sprava*, str. 414–415.

²⁴ Bashir, Kymlicka, *Struggles for Inclusion*, str. 13.

pojmovanje sprave je v Sloveniji zelo prisoten, zato je ta kategorija uporabna tudi za naš namen. Sprava kot narodotvoren projekt je opredeljena glede na specifično vsebino prizadevanj južnoafriške komisije resnice, katere namen je bil spodbujati nastanek nove narodne identitete. V slovenskem primeru sprava ni imela teženj po uveljavitvi nove narodne zavesti, se je pa močno oprla na že obstoječo in jo poudarjala, pri čemer jo je poskušala deloma navezati tudi na druge identitete (na primer na versko pripadnost); to razumevanje bomo opredelili kot nacionalističen pristop. Tudi tretje pojmovanje, ki ga navajata Bashir in Kymlicka, torej sprava kot projekt uveljavitve človekovih pravic, najdemo v slovenskih spravnih izjavah. K navedenim kategorijam velja na primeru Slovenije dodati še eno, ki je močno prisotna: ker je sprava kot pristop k tranzicijski pravičnosti v Sloveniji pomenila prehod iz socialističnega sistema, se je pri nas uveljavilo tudi razumevanje sprave, po katerem ta pomeni celovito odstranitev posledic komunizma in revizijo zgodovine. V nadaljevanju bomo z namenom kasnejše analize njihove upravičitve opredelili te štiri koncepcije sprave ter pokazali, da niso nujno medsebojno izključujoče in se v obravnavanih spravnih izjavah velikokrat prepletajo.

3.1 Sprava kot verski projekt Katoliške cerkve

Sprava, koncipirana na tak način, temelji na odpuščanju, kot ga razume katoliška teologija. Ne predstavlja političnega kompromisa med nasprotujočimi si stranmi in tudi ne zgolj poprave krivic: »Prizadevanje za mir in narodno spravo mora torej iti dlje od meje, ki jo začrtuje pravičnost: je sad ljubezni.«²⁵ Sprava pomeni predvsem »vrniti dostojanstvo človeku, tako tistemu, ki je bil žrtev krivic, kot krivcu, ki ima dovolj poguma in moči, da prizna svoje slabo dejanje.«²⁶

Odpuščanje, ki je za to potrebno, je vernikova dolžnost, v kateri sledi Kristusovemu vzoru in izhaja iz božjega odpuščanja človeku. Sprava je zato utemeljena na spravi med človekom in bogom, »ki je osnova in vzor za ravnanje med ljudmi«,²⁷ in je brez vere nemogoča, saj je brez nje nemogoče krščansko odpuščanje. Po teološkem razumevanju je v človekovi naravi, da za krivice terja kaznovanje, in v njeni opustitvi vidi krivičnost, to pa vodi v večni krog maščevanja in povračil, ki ga je človek sam nezmožen prekiniti. Le z vero v Kristusa in s sledenjem njegovemu vzoru je mogoče spreobrnjenje od maščevalnosti in začetek ozdravitve.²⁸ Do sprave lahko po tem pojmovanju pride le v tem smislu:

»Sprava je možna zato, ker je najprej Božje, potem šele človekovo delo. Odpuščanje moramo razumevati iz njegove soteriološke (odrešenjske) korenine: obstaja namreč samo eno resnično in pristno odpuščanje, to je Božje odpuščanje. Sprava je mogoča, če vanjo pritegnemo Boga in če upremo pogled v Kristusovo smrt in vstajenje.«²⁹

²⁵ Rozman, *Vizije in meje*, str. 82.

²⁶ Jamnik, *Sprava, proces osvobajanja*, str. 81.

²⁷ Krašovec, *Obračun ali sprava*, str. 279.

²⁸ Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza*, str. 14.

²⁹ Prav tam, str. 8.

A odpuščanje ni le pasivno dajanje odveze, ki bi krivca razbremenjevala odgovornosti, ampak ga, nasprotno, obvezuje, da »spremeni svoj odnos do žrtve in ji s tem prizna njeno pravico.«³⁰ Odpušča lahko samo prizadeti – »žrtev sama ali sožrtev«.³¹ Cerkev vidi svojo vlogo v pravem procesu prav v tem, da je zagovornica in razlagalka volje žrtev povojnih pobojev, obenem pa tudi samo sebe razume kot žrtev. Brez njenega odpuščanja zato sprava, kot jo sama razume, ne more biti dosežena; z državo mora sodelovati kot enakovredna partnerica.³²

Ta vloga v družbi in v pravem procesu ji je bila s strani države v veliki meri priznana. Slovesnost v Rogu leta 1990, ki naj bi bila temeljni pravni akt, je bila vsebinsko skoraj v celoti katoliški obred, primat Katoliške cerkve v pravem diskurzu pa je viden tudi ob dejstvu, da sta obe večji pravni obeležji v Rogu in na Teharjah, ki ju je postavila država, sakralna objekta.

Odpuščanje, potrebno za spravo, pa za Cerkev ni brezpogojno – pogojeno je s poprejšnjim priznavanjem resnice. Ta zahteva je postajala skozi čas v cerkvenih pravnih izjavah vse bolj pomembna in vsebinska,³³ s tem pa se pozivi vrha Cerkve navezujejo na pojmovanje sprave kot obračuna s komunizmom, ki ga bomo opredelili kasneje. Povezani so tudi z nacionalistično opredelitvijo sprave, saj ima RKC v svojem samorazumevanju bistveno vlogo za skrb nad slovenskim narodom in njegovo duhovno blaginjo. Slovence razume kot »Marijin narod«, katerega zgodovino vodi bog.³⁴

3.2 Sprava kot nacionalističen projekt

Ta opredelitev sprave izhaja iz razumevanja slovenskega naroda in njegovih interesov kot osrednjega subjekta javne politike in temelji na enačenju slovenske družbe s slovenskim narodom; Republiko Slovenijo razume kot državo Slovencev, problem političnega razdora v družbi, ki naj se preseže s spravo, pa kot problem znotraj naroda. Nacionalizem v tej konceptiji sprave je etnonacionalizem, kot se je izoblikoval v osemdesetih letih 20. stoletja.³⁵

Odprava posledic druge svetovne vojne pomeni odpravo posledic, ki jih je vojna imela *za narod*. Krivice in zločini, ki so se zgodili med in po njej, imajo po tem razumevanju še posebej tragične razsežnosti, ker so jih deloma zakrivali Slovenci nad Slovenci. To naj bi ustvarilo v narodu razdor, ki ga je treba preseči, da bi slovenska družba in država lahko delovali ali sploh imeli prihodnost.

Sprava kot nacionalističen projekt je na različnih točkah svojega razvoja predstavljala uveljavitev vseh treh temeljnih idealov nacionalistične ideologije:

³⁰ Prav tam, str. 11.

³¹ Petkovšek, *Odpuščanje kot geopolitična sila*, str. 108.

³² Rode, *Spomin, zavest, načrt*, str. 137.

³³ Gl, Cmrečnjak, *Slovenska sprava*, str. 398–399 in str. 406–407.

³⁴ Kramberger, *Homilija ob posvetitvi*, str. 124.

³⁵ Kovačič, *Zagate z nacijo*, str. 224–225.

nacionalne avtonomnosti, nacionalne enotnosti in nacionalne identitete.³⁶ Pred osamosvojitvijo se je vprašanje sprave povezovalo z ustanovitvijo suverene nacionalne države, za to pa naj bi bila potrebna tudi uresničitev drugega ideala, torej nacionalne enotnosti, katere pomanjkanje, kot ga vidijo zagovorniki narodne sprave, ostaja temeljni nerešen problem še danes in se tako ohranja tudi v spravnih pozivih po osamosvojitvi. Tretji ideal – nacionalna identiteta – pomeni »skrb za kolektivni značaj in njegove zgodovinsko-kulturne temelje.«³⁷ V spravnih izjavah je ta ideal prisoten v tezah o narodovem karakterju, ki se mnogokrat navezuje na katoliško veroizpoved (kar to razumevanje prepleta s konfesionalnim tipom sprave), pogoste pa so tudi sodbe o neprimernosti komunizma kot ideologije za slovenski narodni značaj, kar se navezuje na revizionistični tip sprave, ki ga bomo opredelili kasneje.

Nacionalistično pojmovanje sprave pa nastopa tudi v sekularni obliki in v izjavah, ki zavračajo revizionizem. V slednjih je vrednost NOB nemalokrat poudarjena prav v njegovem doprinosu k zgodovinskemu interesu slovenskega naroda. Nacionalistična koncepcija sprave torej presega delitev na politično desnico in levico in je prisotna pri obeh. Iz tega razloga je tudi najbolj pogosta in zato je spravi diskurz v javnosti največkrat označen prav s sintagmo »narodna sprava«.

Pogosto se v izjavah to razumevanje poskuša uravnotežiti s pojmovanjem sprave kot uveljavitve človekovih pravic in ga s tem povezati s pojmom državljanstva, kar je značilno predvsem za izjave državnih institucij, pri čemer pa ostaja izražena nesimetričnost med obema pojmovanjema. Predmet spora, ki naj bi ga proces sprave presegal, je namreč vedno opredeljen kot *narodova* zgodovina, s čimer je določen tudi subjekt sprave, ki ostaja implicitno nespremenjen tudi takrat, ko je ob narodni enotnosti kot cilj sprave poudarjeno tudi enako upoštevanje interesov vseh državljanov. V tem smislu se za označevanje sprave, čeprav je razumljena kot stvar državne politike, ni uveljavil izraz »nacionalna sprava«, ki bi impliciral bolj odprto kategorijo identifikacije, kot je narod.³⁸

3.3 Sprava kot odprava komunizma in revizija zgodovine

Sprava, razumljena na ta način, vidi delitev, ki jo je treba preseči, kot izključno posledico komunistične revolucije. Preseganje delitve zato pomeni odpravo vsega, kar je označeno kot kontinuiteta revolucije in komunizma. S tem namenom naj bi se v imenu sprave izvedla lustracija, prepovedala uporaba komunističnih simbolov in na ravni države sprejela deklaracija, ki bi komunizem obsodila kot totalitaren in zločinski sistem.

³⁶ Vsebinsko opredelitev ideologije nacionalizma povzemamo po: Smith, *Nacionalizem*, str. 39.

³⁷ Smith, *Nacionalizem*, str. 41.

³⁸ Vladna izjava iz leta 2001 istočasno pravi, da je sprava »dejanje nacionalnega samospoštovanja in nacionalnega ponosa« in pogoji, da Slovenci postanejo »velik narod«. Vlada RS, Izjava (spletni vir, februar 2017), str. 1–2.

Opisani ukrepi, ki jih zagovorniki take sprave predlagajo, sodijo predvsem k retributivnim ukrepom, ki pa so, kot smo izpostavili pri obravnavi tranzicijske pravičnosti, z restorativno naravo sprave kot tranzicijskega projekta v neskladju. Razlog, da takšno pojmovanje kljub vsemu vztraja pri diskurzu sprave, je v tem, da teži tudi k odpravi posledic, ki naj bi jih komunizem imel na osebne odnose in mišljenje ljudi. Obnovitev odnosov je razumljena kot očiščenje od komunistične indoktrinacije, ki pa »ne zadeva le ljudi, direktno vpletenih v bivši totalitarni komunistični sistem, pač pa vse, saj smo tako ali drugače okuženi s tem virusom.«³⁹

Jože Pučnik, vodja Demosa in predsednik parlamentarne preiskovalne komisije, je spravo dojemal kot projekt odprave »duhovne deformiranosti«, ki se ga moramo lotiti »s konkretnimi ukrepi, da spremenimo posledice revolucionarnih posegov v bistvo slovenskega naroda«,⁴⁰ med te ukrepe pa je prišteval vsestransko kulturno prenovo, spremembo v razmerju političnih sil in inventuro obstoječega zgodovinopisja.⁴¹

S kulturno prenovo, ki jo zahteva protikomunistično razumevanje sprave, se to pojmovanje mnogokrat navezuje na konfesionalno spravo, s tem, ko za subjekt prenove razume narod, pa tudi na nacionalistično.

Osnova procesa prenove je revizija zgodovine, saj naj bi zgodovinopisje v desetletjih po vojni ustvarilo izkrivljeno in neresnično interpretacijo druge svetovne vojne v Sloveniji (ki jo ta pogled razume predvsem kot državljansko vojno) in povojnega obdobja. V prvi vrsti to pomeni razkritje zločinske in totalitarne narave komunizma, ki je NOB prevzel kot krinko za izvedbo revolucije, ter rehabilitacijo kolaboracije z okupatorjem kot legalnega in legitimnega dejanja obrambe pred komunizmom.⁴² Rehabilitacija domobranstva pomeni priznanje, da je bil njegov resnični interes zagotoviti demokratično in suvereno Slovenijo in da je kot tako predstavljalo gibanje, katerega cilji so se, kljub porazu v vojni, dovršili z demokratizacijo in osamosvojitvijo Slovenije:

»Vedno bolj postaja jasno, da je vse, kar je dotolčenec hotel, bilo to, da ostanemo v Evropi; da so tisti, ki so padli na Turjaku ali v Grčaricah (...) in tisti, ki ležijo po še ne prešteti brezni in jaških, padli za liberalno, krščanskodemokratsko, socialdemokratsko Slovenijo.«⁴³

Revizija torej vzpostavlja kontinuiteto med medvojnimi dogajanjem in političnim razvojem v osemdesetih letih, pri čemer implicira identiteto med opozicijo in medvojnimi protipartizanskim blokom. Tako pojmovana sprava pomeni homogenizacijo javnega mnenja na podlagi tega, kar smatra za *pravilno* interpretacijo druge svetovne vojne, in terja, da njen pogled privzame in predpiše tudi država.

³⁹ Juhant, *Sprava kot projekt*, str. 15.

⁴⁰ Pučnik, *Sprava kot izhodišče*, str. 137.

⁴¹ Prav tam, str. 146.

⁴² Gl. Cmrečnjak, *Slovenska sprava*, str. 404–406.

⁴³ Stanovnik, *Slovenska sprava*, str. 54.

3.4 Sprava kot projekt uveljavljanja ideje človekovih pravic

Ta koncepcija spravo razume kot vzpostavljanje pluralizma in kulture človekovih pravic; stanje sprave naj bi pomenilo dejansko enakopravnost ljudi in pravno državo. Obnovitev družbenih odnosov kot cilj sprave si prizadeva doseči preko vztrajanja na z ustavo zajamčenih pravicah in svoboščinah, krivice iz preteklosti pa razume kot kršitve človekovih pravic.

Izrazita je v vseh državnih izjavah,⁴⁴ vsaj deloma pa se nanjo sklicuje večina spravnih deklaracij – vendar pa običajno ne nastopa samostojno. V večini primerov se navezuje tudi na druge vrednote, praviloma na narodno enotnost. Enakopravno upoštevanje pravic je torej v spravnih izjavah dojeta kot eden izmed aspektov sprave, ki pa je vsebinsko širša. Spomenka Hribar je to opredelila kot razločevanje ravni sprave: na družbeni ravni ta predstavlja dejansko enakopravnost ljudi, na politični pa pravno državo, vendar se s tem njen pomen še ne izčrpa, ker je »primarno zadeva srca in torej človekovega odnosa do sočloveka in sveta.«⁴⁵

To je tudi razlog, da to pojmovanje, čeprav je po svojih prizadevanjih istovetno z načeli pravne države, vztraja pri spravi kot posebnem diskurzu. Jamčenje enakih pravic in svoboščin šteje za nujen pogoj sprave, a politični odnos razume kot vsebinsko bolj opredeljen.

4 Liberalizem in komunitarizem o vprašanju pravičnosti

Koncepcije slovenske sprave, ki smo jih opredelili, kot subjekt sprave razumejo skupnost, utemeljeno bodisi na skupni veroizpovedi, skupni narodni pripadnosti ali skupnemu političnemu prepričanju; izjema v tem pogledu je četrti pristop k spravi, ki s poudarjanjem kategorije državljanstva in človekovih pravic spravo razume kot utrjevanje pravne države in državljanskih pravic, kot njen subjekt pa politično skupnost državljanov.

Večina spravnih izjav torej napeljuje k temu, da država opusti nevtralnost do posameznih pojmovanj dobrega in v imenu vrednote enotnosti družbo obravnava kot skupnost, katere skupno dobro je opredeljeno glede na versko, narodno ali politično pripadnost. Kot smo izpostavili zgoraj, je takšno ukrepanje s stališča demokratične države, ki naj bi branila družbeni pluralizem, sporno in potrebuje argumentacijo, ki se bo sklicevala na skupne politične vrednote. Da bi jo našli, bomo v nadaljevanju predstavili vsebino razprave med dvema skupinama teorij politične filozofije – komunitarizmom in liberalizmom. Ta izbira je smiselna, saj se je dialog med obema izoblikoval prav okrog vprašanja, kakšno naj bo razmerje med skupnostjo in državo. Ker pa je komunitarizem v veliki meri nastal kot reakcija na pojmovanje pravičnosti, ki ga je John Rawls opredelil in argumentiral v svojem temeljnem delu *A Theory of Justice*, bomo najprej predstavili njegovo vsebino.

⁴⁴ Gl. Cmrečnjak, *Slovenska sprava*, str. 396–397, str. 401–402 in str. 411–414.

⁴⁵ Hribar, *O razločevanju ravni*, str. 1668.

4.1 Rawlsova »pravičnost kot poštenost«

V sodobni ameriški politični filozofiji je vse do sedemdesetih let 20. stoletja prevladoval utilitarizem, ki družbeno ureditev presoja na podlagi načela koristi. V razpravi o njem se je izkazalo, da ga je, če naj bo moralno sprejemljiv, treba dopolniti z neko obliko teorije pravičnih deležev, ki bi prepričevala, da bi z utilitarizmom upravičevali žrtvovanje interesov posameznika v imenu koristi večine. Da bi lahko razvili politično teorijo, ki ljudi obravnava kot enake, jih je treba dojemati kot imetnike določenih pravic in svoboščin. Težišče razprave v politični filozofiji se je zato obrnilo k vprašanju, kakšna naj bo vsebina teh pravic, torej k iskanju utilitarizmu alternativnega pojmovanja pravičnosti.⁴⁶ Eden izmed bistvenih doprinosov k temu projektu je prišel z Rawlsovim delom *A Theory of Justice*.

Njegov namen je bil oblikovati pojmovanje pravičnosti, temelječe na načelih, ki bi bila sprejemljiva za vse člane družbe. Rawlsov pristop za oblikovanje teh načel je kontraktualističen – vpraša se, katera načela, po katerih naj bo urejena družba in njene institucije, bi sprejele svobodne in razumne osebe v izhodiščnem položaju. Da bi bila izbrana načela univerzalna, Rawlsov miselni eksperiment določa, da osebe, ki v njem izbirajo, ne poznajo svojega pojmovanja dobrega v življenju in svojih interesov, svojih naravnih danosti ter položaja, ki ga bodo zasedli v družbi, ki bo produkt dogovora v izhodiščnem položaju (da so torej za »tančico nevednosti«).⁴⁷ Iz tega izpelje, da bi osebe v taki situaciji izbrale dve temeljni načeli pravičnosti: prvo, načelo svobode, po katerem mora vsakdo imeti enako pravico do najboljše možnega celovitega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki je združljiv s podobnim sistemom svoboščin za vse; in drugo, načelo razlike, po katerem morajo biti družbene in socialne neenakosti urejene tako, da so v največjo korist tistim, ki so v najslabšem položaju, ter so vezane na javne službe in položaje, ki so dostopni vsem pod pogoji nepristranske enakosti možnosti.⁴⁸

Dogovor o teh dveh načelih v izhodiščnem položaju je seveda hipotetičen. Rawls ne predpostavlja, da je do njega v zgodovini dejansko prišlo, vendar pa to na njegovo veljavnost tudi nima vpliva. Mišljen je kot kriterij, po katerem naj presojamo uveljavljene družbene institucije in njihovo delovanje ter odnose v njih. Pokaže nam, katera načela bi bila sprejeta, če bi ljudje o njih odločali v situaciji, v kateri bi bili popolnoma enaki, torej v popolnoma pošteni situaciji; posledično so poštena tudi načela pravičnosti, ki jih bodo izbrali. Iz tega razloga Rawls svoje pojmovanje pravičnosti imenuje *pravičnost kot poštenost*.⁴⁹ Takšno pojmovanje naj bi po njegovem mnenju ponujalo najbolj egalitarno in smiselno podporo temeljnim pojmom liberalizma in političnim vrednotam, iz katerih izhajajo ustavne ureditve modernih demokratičnih držav.

⁴⁶ Kymlicka, *Sodobna politična filozofija*, str. 91.

⁴⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, str. 137.

⁴⁸ Prav tam, str. 60.

⁴⁹ Prav tam, str. 11–12.

4.2 Komunitaristična kritika liberalizma

A Theory of Justice je vse od prve objave leta 1971 bistveno zaznamovala področje politične filozofije. Vplivala ni le na liberalizem, kateremu je dala novo osnovo, temveč tudi na njegove kritike. Med te sodijo tudi komunitaristi, ki so kot bistveno napako izpostavili, da je Rawls v svojem razmišljanju spregledal izvor našega samorazumevanja, ki je v skupnosti, s tem pa neustrezno izpeljal svoje pojmovanje pravičnosti.

Poudarjanje ideala skupnosti v politični filozofiji ni bilo novost – najdemo ga tudi v marksistični teoriji. A medtem ko so marksisti skupnost dojemali kot nekaj, kar bo z izgradnjo socialistične družbe šele nastalo, so imeli komunitaristični avtorji, kot so Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre in Michael Walzer, v mislih že obstoječe skupnosti, dojete kot oblike skupnih družbenih praks, kulturnih tradicij in skupnih družbenih dojemanj.⁵⁰ Novi komunitarizem, ki se je razvil kot reakcija na liberalistično politično filozofijo, je bil torej konservativen v tem smislu, da si je prizadeval skupnost ohranjati in varovati. Pri tem se je naslanjal na Aristotelovo idejo pravičnosti, ki je ukoreninjena v skupnosti, katere primarna vez je skupno razumevanje dobrega, in Heglovo pojmovanje človeka kot zgodovinsko pogojenega bitja.⁵¹ Komunitaristična kritika sodobnega liberalizma se ujema s Heglovo kritiko klasičnega liberalizma v tem, da liberalni pristop kritizira kot preveč abstrakten in individualističen in namesto tega predlaga pojmovanje, po katerem je dobro posameznikov povezano z njihovo skupnostjo in družbenimi ter političnimi vlogami, ki jih v njej zasedajo.⁵² Naloga politične filozofije naj bi tako bila, da ljudem pokaže, da so vloge, ki jih zasedajo, upravičene, in da jih tako spravi z njihovim svetom.⁵³

Jedro komunitaristične kritike je torej v razumevanju sebstva. Liberalistično naj bi bilo zgrešeno, saj posameznika razume kot racionalnega individuuma, ki svobodno izbira, medtem ko komunitarizem trdi, da lahko »človeško vedenje razumemo le, če upoštevamo posameznike v njihovem socialnem, kulturnem in zgodovinskem kontekstu«, ⁵⁴ torej tako, da jih obravnavamo kot člane skupnosti, ki jim pripadajo. Univerzalno razumevanje človekovih potreb in človeškega razuma, kot ga je izoblikoval liberalizem, je po mnenju komunitarističnih avtorjev abstraktno ter nezgodovinsko in zato nezadostno, da bi z njim lahko presojali obstoječe družbene in politične ureditve. Predvsem pa naj bi liberalizem spregledal, kako se sebstvo državljanov, okoli katerega oblikuje svojo politično teorijo, konstitu-

⁵⁰ Kymlicka, *Sodobna politična filozofija*, str. 300.

⁵¹ Gutmann, *Komunitaristična kritika liberalizma*, str. 114–115.

⁵² Kymlicka, *Sodobna politična filozofija*, str. 300.

⁵³ Takšno spravno vlogo politične filozofije je v svojih kasnejših delih navajal tudi Rawls, a z bistveno razliko: medtem ko komunitarizem cilja na to, da bo »spravo s svetom« dosegel preko tega, da bo družbo razlagal kot skupnost, Rawls opozarja, da je tisto, s čimer se morajo ljudje sprijazniti prav to, da demokratična družba ni in ne more biti skupnost – politična filozofija mora pokazati, zakaj je to nujno in tudi politično dobro; gl. Rawls, *Pravičnost kot poštenost: reformulacija*, str. 22.

⁵⁴ Avineri, de-Shalit, *Uvod*, str. 2.

ira. Državljan kot svobodni individuum oz. avtonomni moralni dejavnik »lahko svojo identiteto doseže in ohrani le v določeni vrsti kulture«, ⁵⁵ torej le v odnosu do skupnih praks, značilnih za družbo, katere del je (to je t. i. družbena teza). Naše samorazumevanje in naše pojmovanje dobrega je vedno vezano na skupnost. Če je ta vez pretrgana, posameznik ostane brez osnove, na kateri lahko deluje in razvija svoje sposobnosti – kot pravi Michael Sandel:

»Zamisliti si osebo, nesposobno takšnih konstitutivnih vezi, ne pomeni zamisliti si idealno svobodnega in racionalnega akterja, ampak osebo popolnoma brez značaja, brez moralne globine. Imeti značaj namreč pomeni zavedati se, da se gibljem v zgodovini, ki je nisem niti izbral niti ji ne zapovedujem, a kljub temu prinaša posledice za moje izbire in vedenje.« ⁵⁶

Komunitarizem iz te osnove izpelje, da ima skupnost intrinzično vrednost, da je kot »telo s skupnimi vrednotami, normami in cilji, kjer ima vsak član skupne cilje za svoje lastne« ⁵⁷ dobro po sebi in kot taka vredna posebne obravnave in varovanja v družbi. Na normativni ravni je to pomenilo, da je komunitarizem poskušal prej prevladujoč primat pravic in načelo liberalne nevtralnosti, po katerem država ne daje prednosti nobeni skupnosti ali posebnemu pojmovanju dobrega, zamenjati s politiko skupnega dobrega. Torej s politiko, ki je perfekcionistična, saj predpostavlja neko določeno pojmovanje dobrega, in paternalistična, ker v imenu uveljavitve tega dobrega omejuje izbiro in v imenu državljanov presoja, kaj je dobro za njih. Prav v tem smislu so zahteve po spravi korelat komunitarizma: spravo razumejo kot skupno dobro skupnosti, ki ga naj privzame vsa politična družba, tudi s podporo države.

4.3 Komunitaristični pogled na odnos med skupnostjo in pravičnostjo

Vsem komunitarističnim avtorjem je skupno prepričanje, da je treba liberalna načela pravičnosti preoblikovati tako, da bi bile bolj upoštevane skupne prakse in razumevanja dobrega v družbi, razlikujejo pa se glede tega, v kakšni obliki in do katere mere naj bi skupnost diktirala politično družbo oziroma pojmovanje pravičnosti, glede na katerega delujejo njene institucije. V grobem lahko razločujemo tri teze: 1.) skupnost nadomešča potrebo po načelih pravičnosti; 2.) skupnost je vir načel pravičnosti (pravičnost bi morala temeljiti na skupnih družbenih pojmovanjih in ne na univerzalnih in nezgodovinskih načelih); 3.) skupnost bi morala imeti večjo vlogo pri določanju vsebine načel pravičnosti (pravičnost bi morala manj poudarjati pravice posameznika in bolj skupno dobro). ⁵⁸

V prvi, najbolj zaostreni obliki, kot jo najdemo na primer pri Michaelu Sandelu, naj bi kreposti, kot sta radodarnost in solidarnost znotraj skupnosti, zamenjale pravičnost, ki jo dojema kot zgolj »popravno krepost«. Pripadnost isti skupini

⁵⁵ Taylor, *Atomizem*, str. 43.

⁵⁶ Sandel, *Proceduralna republika*, str. 22.

⁵⁷ Avineri, de-Shalit, *Uvod*, str. 6.

⁵⁸ Kymlicka, *Sodobna politična filozofija*, str. 301.

torej sama vzpostavlja dobre odnose, pravičnost pa je nepotrebna, če so ti odnosi stabilni; njena funkcija je zgolj pomožna – je korektiv, če se odnosi v skupnosti zrušijo. Če pa pravičnost povzdignemo v načelo, ki naj vedno ureja medosebne odnose, po Sandelu pravičnost ni več krepost, ampak slabost, ki škoduje moralnemu položaju posameznikov, saj tam, kjer so prej njihovi motivi izhajali iz medsebojne naklonjenosti, uvaja dolžnost upoštevanja pravic.⁵⁹ Če se od medosebnih odnosov terja, da so pravični, je s tem narejena redukcija raznovrstnih pripadnosti (družini, skupnosti, narodu ...), saj te pripadnosti »dopuščajo, da nekaterim dolgujem več, kot od mene zahteva ali celo dovoljuje pravičnost, in to ne zaradi dogovorov, ki sem jih sam sklenil, ampak, ravno nasprotno, zavoljo bolj ali manj trajnih vezi in pripadnosti, ki, vzete skupaj, delno definirajo, kakšna oseba sem.«⁶⁰ Pravičnost kot obče načelo se lahko po Sandelu uveljavi le na račun posebnih odnosov, ki pa so jedro skupnosti.

A tako zastavljena alternativa je, kot opozori Kymlicka, neosnovana: ne samo, da pravičnost ne onemogoča ljubečih odnosov in solidarnosti, temveč celo zagotavlja, da so pristni in da je odločitev za solidarnost res prostovoljna.⁶¹ Pravičnost in skupnostna solidarnost se torej ne izključujeta.

Komunitarizem zato ni nujno v nasprotju s pojmom pravičnosti, seveda pa je drugo vprašanje, kako določa njegovo vsebino. Po drugi komunitaristični tezi o pravičnosti je le-ta vedno nujno opredeljena glede na tradicionalne običaje, ki jih najdemo v neki družbi. Ljudje za pravično smatrajo tisto, kar za pravično velja v skupnosti, ki ji pripadajo. Podobno, kot si je po komunitaristični kritiki liberalnega razumevanja sebstva nemogoče predstavljati posameznika, ločenega od njegovega okolja, je nemogoče postaviti univerzalna načela pravičnosti, abstrahirana od vsakokratnih zgodovinskih okoliščin. Takšno razumevanje pravičnosti v svoji kritiki Rawlsa zagovarja Walzer. Abstraktna teorija pravičnosti po njegovem ni le nesmiselna, ker spregleda partikularnost družbenih pomenov in s tem kontekst, v katerem je razumljen pojem pravičnosti v družbah (k čemur sodi tudi vrednotenje družbenih dobrin, ki se od družbe do družbe razlikuje), ampak ima celo nedemokratične tendence, ker iskanje univerzalnega načela pravičnosti pomeni iskanje edine resnice, ki bi se ji naj pokoravali vsi.⁶²

Walzer torej zagovarja obliko kulturnega relativizma, ki pa hitro zaide v težave. Če je univerzalno pojmovanje pravičnosti nemogoče, je nemogoče tudi kritiziranje praks drugih družb, ki se nam zdijo že po intuiciji nepravilne. Isti problem se pojavlja tudi znotraj samih družb; te so namreč nujno sestavljene iz več skupnosti, torej iz več virov načel pravičnosti. Njihova presoja je mogoča le na podlagi nekega skupnega kriterija, katerega možnost pa Walzer zavrača. Prav zaradi heterogenosti družbe je vprašljivo, kaj naj bi Walzerjevo skupno družbeno pojmovanje pravičnosti sploh bilo. Ker po njegovem to izhaja iz skupnosti, se je torej treba odločiti za načela ene skupnosti, druge pa zavrniti. Očitek o nedemokratičnih

⁵⁹ Sandel, *Liberalism*, str. 35.

⁶⁰ Sandel, *Proceduralna republika*, str. 22.

⁶¹ Kymlicka, *Sodobna politična filozofija*, str. 302.

⁶² Jamnik, *Komunitarizem*, str. 240–241.

tendencah se tako vrača nazaj proti Walzerju, le da je tokrat veliko bolj osnovan: medtem ko so načela pravičnosti kot poštenosti izbrana prav zato, ker so smiselna za vse, ne glede na njihove osebne okoliščine, pa Walzerjevi skupni družbeni pomeni ne morejo biti opredeljeni drugače kot tako, da pojmovanje nekaterih skupnosti privzamemo, druge pa zanemarimo. Drugega načina določanja načel pravičnosti iz prepričanj, lastnih samo nekaterim skupnostim, v pluralni družbi ni. A tudi če pustimo te pomisleke ob strani, lahko trdimo, da je Walzer zgrešil že v svoji osnovni trditvi, da je pojmovanje pravičnosti izpeljano iz skupnih družbenih pojmovanj. Tako razumevanje namreč obrača relacijo med pravičnostjo in skupnimi pomeni na glavo. Suženjstvo na primer ni krivično, ker ga obsojamo, ampak obratno – obsojamo ga, ker mislimo, da je krivično.⁶³

Tretja komunitaristična teza o pravičnosti ne zanika, da je pravičnost lahko skladna z ideali skupnosti in tudi ne, da so načela pravičnosti lahko univerzalna, vendar pa poudarja, da je pri presoji družbenih institucij nujno treba upoštevati, na kakšen način se oblikujejo naše vrednote in naši interesi – posameznike je torej treba upoštevati v kontekstu skupnosti, kateri pripadajo. Nevtralna liberalna država pa ljudi obravnava, kot da so izvzeti iz teh kontekstov. Politično družbo obravnava kot skupek samostojnih posameznikov, od katerih ima vsak svoje pojmovanje dobrega in trdi, da je treba ščititi vsakega od teh interesov, vendar na način, da ni poudarjen nobeden izmed njih, saj bi to pomenilo izključevanje drugih pojmovanj dobrega. Ta »atomizem«, kot ga imenuje Charles Taylor, pomeni primat pravic nad dobrim, kar pa je nedosledno: pravic po Taylorju namreč ni mogoče utemeljiti brez družbene teze. Tako izpelje, da:

»pomeni zagovarjanje pravice veliko več, kot le postaviti prepoved. Vključuje pomemben pojmovni temelj, idejo moralne vrednosti določenih lastnosti ali sposobnosti, brez katerega bi bilo nesmiselno. Tako bi bil, na primer, naš položaj nerazumljiv in nesmiseln, če bi človeškim bitjem pripisovali pravice glede na specifične človeške sposobnosti (kot je pravica do lastnega prepričanja ali svobodne izbire življenjskega stila ali poklica), obenem pa bi zanikali, da moramo te sposobnosti razvijati, ali celo menili, da je nepomembno, ali so bile v nas samih ali drugih realizirane ali zadušene.«⁶⁴

Liberalizem s primatom pravic poudarja le negativni vidik svobode, torej določa le omejitve poseganja v svobodo drugega. A da bi pravice sploh imele smisel, je treba po Taylorju omogočiti, da se sposobnosti in lastnosti, ki jih pravice varujejo, ohranjajo in razvijajo – to pa je v skladu z družbeno tezo mogoče le v družbi, ki te sposobnosti aktivno podpira, ne pa le prepušča »kulturnemu trgu«, tako kot nevtralna država.

⁶³ Kymlicka, *Sodobna politična filozofija*, str. 303.

⁶⁴ Taylor, *Atomizem*, str. 32.

4.4 Družbena enotnost in politična legitimnost v komunitarizmu

Iz družbene teze izpeljana nekonsistentnost primata pravic oziroma nevtralne politike vodi po komunitaristični kritiki v težave, ki jih ima liberalizem z zagotavljanjem dveh ključnih lastnosti, nujnih za delovanje družbe: enotnostjo družbe in legitimnostjo njenih institucij. Ker ideal nevtralne države po mnenju komunitarističnih kritikov ne poudarja skupne identitete, s katero bi se lahko državljani poistovetili, jim tudi ne daje dobrega razloga, da bi bili pripravljeni nositi bremena liberalne pravičnosti. Vsaka družba namreč od svojih članov terja, da se do neke mere žrtvujejo za druge: plačevati morajo davke, služiti v vojski in nasploh upoštevati nekatere omejitve svoje svobode. Avtoritarne države lahko ta red vzdržujejo s prisilo, svobodne družbe pa morajo najti drug način. Edino, kar še preostane, je to, da se državljani prostovoljno poistovetijo s svojo družbo, da imajo »njene politične institucije za podaljšek samih sebe«. ⁶⁵ To, kar zagotavlja, da so ljudje pripravljeni omejevati svojo svobodo v imenu svobode drugih in da institucije družbe smatrajo za legitimne, je torej neko skupno pojmovanje dobrega.

Liberalizem potrebe po neki obliki skupnega pojmovanja dobrega ne zanika. Rawls, ki družbo pojmuje kot sistem sodelovanja, ki podpira dobro njenih posameznikov, je oblikoval načeli pravičnosti na način, da v največji meri koristijo vsem članom družbe, ne glede na to, kakšni so njihovi interesi in pojmovanje dobrega. Dravljani razumejo, da so nekatera bremena, ki jim jih ta načela nalagajo, upravičena z recipročno koristjo. ⁶⁶ Liberalna nevtralna država posameznih pojmovanj dobrega ne presoja kot bolj ali manj vredne, zato, ob pogoju, da so združljivi z načeli pravičnosti, vsi veljajo za enakovredne. Skupno dobro, kot ga razume liberalizem, je tako izpeljano iz povezave med preferencami državljanov. Povezuje jih skupen interes, da se ohranjajo institucije, ki varujejo njihovo pojmovanje dobrega. ⁶⁷ S tem liberalna identiteta ni prazna, kot ji očita komunitarizem; državljanom je skupno podpiranje ustave in njenih političnih vrednot.

A ključen problem take argumentacije je po mnenju komunitaristov prav v tem, da temelji na napačni razlagi tega, kako ljudje razumejo sami sebe in svoje interese – nasprotuje namreč družbeni tezi, kot smo jo opredelili zgoraj. Skupna politična načela, ki jih liberalizem smatra za garant enotnosti, tako sama po sebi nikakor niso zadostna; različni interesi in pojmovanja dobrega, ki jih imajo posamezniki, morda res lahko *soobstajajo* v družbi, a problem je v tem, da si jih posamezniki ne delijo. Prav to pa po komunitarizmu potrebujemo, če hočemo imeti družbeno solidarnost in enotnost ter politično legitimnost. ⁶⁸ S tem ko liberalizem poudarja posameznika, si sam izmakne podlago, na kateri bi lahko izpeljal dolžnosti državljanov drug do drugega. Sandel zato trdi, da liberalna politika dejansko ne more delovati po lastnih načelih, ampak se mora zanašati oziroma »parazitirati« na pojmu skupnosti, ki pa ga sicer zavrača. ⁶⁹

⁶⁵ Taylor, *Philosophical Arguments*, str. 187.

⁶⁶ Rawls, *A Theory of Justice*, str. 178–179.

⁶⁷ Kymlicka, *Sodobna politična filozofija*, str. 316–317.

⁶⁸ Prav tam, str. 364–365.

⁶⁹ Sandel, *Proceduralna republika*, str. 23.

V praksi to počne tako, da se ob tem, da poudarja pravice in svoboščine vseh državljanov, ne glede na njihovo siceršnje pripadnost različnim skupnostim, sklicuje na neko širšo pripadnost, način življenja oz. skupno dobro. Tipična oblika tega je nacionalna država, v kateri so posamezniki opredeljeni istočasno kot sodržavljeni in pripadniki istega naroda; državljanstvo zagotavlja posameznikom pravice in svoboščine, narodna pripadnost pa enotnost, ki je potrebna, da bi družba delovala. Liberalne nacionalne države tako iščejo ravnovesje med principom pravic in principom skupnosti,⁷⁰ saj zgolj iz liberalnih načel pravičnosti ne morejo izpeljati legitimacije, ki bi bila za državljane sprejemljiva.

Vendar pa takšna komunitaristična dopolnitev liberalne države z vrednotami, izhajajočimi iz skupnosti, ne rešuje težav, ki jih očita liberalizmu; proti njej lahko navedemo dva argumenta. Prvi je ta, da države pač niso nacionalno (ali drugače) homogene in da je zato lahko enotnost na ta način vzpostavljena in ohranjena le v eni skupini, medtem ko so druge marginalizirane. Ker pa je osnovni namen zagotoviti enotnost družbe kot celote, ta pristop ne more biti učinkovit, še manj pa pravičen, saj zapostavlja nekatere člane družbe.

Drugi argument postavlja pod vprašaj, ali je izpeljevanje enotnosti s poudarjanjem skupne pripadnosti sploh učinkovito, tudi če se osredotočimo na samo eno skupino v družbi. Zakaj naj bi do sodržavljana, ki je pripadnik iste skupnosti kot jaz, čutil kaj večjo moralno odgovornost kot do drugih sodržavljanov? Komunitaristi odgovarjajo, da zato, ker s tem, ko podpiram njegove pravice, posredno podpiram tudi svoje cilje, saj si jih deliva.⁷¹ Vendar, kot smo izpostavili zgoraj, imamo določene skupne cilje z vsemi sodržavljeni, tudi če ne pripadamo isti skupnosti oz. kulturi. Če je komunitarizem očital liberalizmu to, da so skupna prepričanja o pravičnosti preohlapna, da bi lahko bila družba enotna, mora dokazati, da so vezi, ki povezujejo člane skupnosti, dovolj močne, da enotnost v družbi zagotovijo. Vendar pa to, vsaj kar se tiče skupnosti naroda, očitno ne drži. Dober primer tega je prav pojem narodne sprave. Zahteva se jo na podlagi ugotovitve, da so odnosi v narodu propadli. Če bi bil narod res skupnost, v kateri je solidarnost zagotovljena že sama po sebi, ne bi mogel priti v situacijo, kjer je potrebna sprava. Ker si narodna skupnost, razen splošnih in ohlapnih idealov avtonomnosti, enotnosti in identitete, ne deli nobenega določnega pojmovanja dobrega, so lahko njeni pripadniki neenotni glede vseh ostalih vprašanj. Narod oziroma nacija sam iz sebe torej ne more izpeljati solidarnosti.

Sandel se strinja, da se je nacija izkazala za »preveliko enoto, da bi lahko v njej krepili skupno samorazumevanje, ki je nujno za skupnost v formativnem ali konstitutivnem smislu.«⁷² Seveda je moč povezovalnosti skupne nacionalne identitete

⁷⁰ Primer tega je tudi Ustava Republike Slovenije, ki se na poseben pomen slovenskega naroda sklicuje v preambuli, na več mestih pa ga izraža tudi v normativnem delu. Soobstoje državljanskega in nacionalnega principa je jasno izražen v prvem odstavku tretjega člena Ustave: »Slovenija je država vseh svojih državljanov in državljanek, ki temelji na trajni in neodtujljivi pravici slovenskega naroda do samoodločbe«.

⁷¹ Kymlicka, *Sodobna politična filozofija*, str. 370.

⁷² Sandel, *Proceduralna republika*, str. 25.

različna glede na to, kako je ta identiteta razumljena; ameriška nacionalna identiteta, o kateri piše Sandel, je zato, ker vključuje več etnij, bolj ohlapna kot na primer slovenska etnonacionalistična. A ne glede na to, kakšno nacionalno identiteto si zamislimo, ne moremo hkrati ovreči obeh zgoraj navedenih ugovorov: poudarjanje »močne« nacionalne identitete načenja družbeno enotnost z marginalizacijo drugih narodnih skupnosti v državi, »šibka« pa ne zagotavlja enotnosti niti v eni narodni skupini. Isto lahko trdimo tudi za katerokoli drugo skupnost, ki je lahko utemeljena na kakšni drugi pripadnosti. Utemeljevanje legitimnosti institucij in družbene enotnosti na podlagi ene same skupnosti bo vedno zapadlo istim problemom.

Morda pa bi lahko našli skupno, vsem sprejemljivo podlago solidarnosti, ki bi bila močnejša od skupnega prepričanja o pravičnosti, če bi namesto propagiranja vrednot ene skupnosti našli vsem skupne cilje, na katerih naj temelji komunitaristična politika skupnega dobrega; vendar Sandel in Taylor ne navajata, kateri cilji naj bi to bili. Pravita le, da naj bi jih našli v »naših zgodovinskih praksah«, ⁷³ pri tem pa zanemarljivo, da tudi te prakse niso skupne vsem članom družbe, ampak le njenim delom – torej spet posamičnim, že obstoječim skupnostim.

Komunitarizem se tako ne glede na svoje poskuse, da bi skupno dobro predstavil kot nekaj vsebinsko različnega od vrednot posameznih skupnosti, vedno znova znajde na izhodišču, da pravzaprav predstavlja apologijo primata ene skupnosti nad drugimi. Takšno pojmovanje je neprimerno za pluralno družbo in ne predstavi nobenega dobrega argumenta, zakaj naj bi liberalni ideal nevtralne države nadomestili s politiko skupnega dobrega, kot si jo zamišlja komunitarizem. Zdi se, da so do te ugotovitve prišli tudi nekateri komunitaristični avtorji, ko so kot primerno raven za pravo komunitaristično politiko izpostavili lokalno raven, saj je le na njenem omejenem področju smiselno pričakovati, da bi lahko prišlo do takega konsenza o dobrem, kot ga komunitarizem terja. ⁷⁴ A ker je bil cilj razprave z liberalizmom ves čas določiti pogoje, pod katerimi naj bo urejena celotna politična družba, pomeni ta komunitaristični »umik« na lokalno raven pravzaprav priznanje, da njegovi ugovori niso uspeli predlagati rešitve, ki bi bila na ravni celotne družbe bolj smiselna od politike pravic in nevtralnosti.

Če je komunitarizem izhajal iz kritike liberalizma, ker naj bi ta napačno razumeval naravo sebstva, lahko sedaj rečemo, da je komunitarizem neprepričljiv, ker napačno razume naravo politične družbe. Nezdružljiv je z modernimi državami, ki so sestavljene iz mnogih skupnosti, katerih prepričanja o dobrem in interesi so med seboj tako različni, da jih ne moremo urediti v enoten sistem vrednot, ne da bi s tem kršili načela vsaj ene izmed njih.

A čeprav smo argumente komunitaristov zavrnili, so ti pokazali na nekatere šibke točke liberalizma oziroma specifično njegove opredelitve, kot jo je izpeljal Rawls. Izpostavili so, da pravičnost kot poštenost temelji na nekaterih filozofskih in metafizičnih predpostavkah, ki pa ne morejo biti sprejemljive za vse in so s tem odprte za iste očitke kot komunitaristično skupno dobro. Če sta torej vera ali

⁷³ Kymlicka, *Sodobna politična filozofija*, str. 372.

⁷⁴ Prav tam, str. 383.

nacionalizem nesprejemljiva kot podlaga javne politike, ker temeljita na predpostavkah, ki jih v pluralnih družbah nujno ne bodo sprejeli vsi njihovi člani, mora isto veljati za liberalizem in njegove predpostavke o naravi individuuma. Rawls je v svojih kasnejših delih to prepoznal kot veliko hibo svoje izpeljave v *A Theory of Justice*. Da bi se temu problemu izognil, je moral poiskati argumentacijo, ki bi bila neodvisna od filozofskih in religijskih doktrin; moral je torej dokazati, da je pojmovanje pravičnosti kot poštenosti »politično in ne metafizično.«⁷⁵

4.5 Rawlsov politični liberalizem

V terminologijo, ki jo je uporabljal v svojih kasnejših delih (v tistih, ki so nastala deloma tudi kot odgovor na razpravo s komunitarizmom), predvsem v *Political Liberalism*, ki je izšlo leta 1993, je Rawls uvedel pojem celovitega nauka, ki pomeni artikuliran sistem vrednot, ki pokriva vse aspekte življenja ter določa, kaj so vredni cilji v življenju, kakšni naj bodo medosebni odnosi in druge določitve.⁷⁶ Sem sodijo tako filozofski kot tudi moralni in religiozni celoviti nauki. Vrednote skupnosti, ki jih je komunitarizem poskušal prikazati kot družbeno skupno dobro, so takšni celoviti nauki – na njihovi osnovi pa, zaradi argumentov, ki smo jih predstavili, ne moremo oblikovati pravil, ki bi zavezovala celotno politično družbo.

Problem s pravičnostjo kot poštenostjo, ki se je izpostavil v razpravi s komunitarizmom, je ta, da je mogoče njeno opredelitev v *A Theory of Justice* razumeti kot splošen moralni koncept, ki izhaja iz metafizičnih predpostavk o univerzalni resnici in naravi individuuma,⁷⁷ torej kot celovit moralni nauk. Nanjo je zato mogoče nasloviti iste ugovore, kot smo jih navedli proti komunitarizmu.

Tako razumljena pravičnost kot poštenost je neubranljiva tudi za Rawlsa samega in za njegovo opredelitev družbe, skupnosti in razmerja med njima. Politično družbo je definiral kot pošten sistem družbenega sodelovanja skozi čas iz generacije v generacijo, skupnosti pa so njeni deli; so skupine oseb, ki jih »združuje izpovedovanje istega celovitega ali delno celovitega nauka.«⁷⁸ Politične družbe ne moremo enačiti s skupnostjo, saj je tudi v najbolj etnično, versko ali drugače homogenih družbah nemogoče, da bi vsi pristajali na isti celoviti nauk. Rawls to imenuje »dejstvo umnega pluralizma« in ga postavi za temeljno dejstvo, ki ga moramo imeti pred očmi, ko razpravljamo o družbeni pravičnosti. Vsak poskus, da bi družbo poenotili na podlagi enega celovitega nauka, nujno vodi v zatiralsko uporabo državne oblasti, kar Rawls opredeli kot »dejstvo zatiranja.«⁷⁹ Družba tudi ni in ne more biti združenje, torej skupina, v katero posamezniki vstopajo prostovoljno, saj se vanjo rodimo in smo njeni člani do smrti; družba je v tem smislu »zaprta.«⁸⁰

⁷⁵ Rawls, *Pravičnost kot poštenost*, str. 178.

⁷⁶ Rawls, *Political Liberalism*, str. 13.

⁷⁷ Rawls, *Pravičnost kot poštenost*, str. 177.

⁷⁸ Rawls, *Pravičnost kot poštenost: reformulacija*, str. 22.

⁷⁹ Prav tam, str. 57.

⁸⁰ Rawls, *Political Liberalism*, str. 12.

Vsi smo torej nujno člani družbe in v tej družbi so nujno ljudje, ki imajo drugačno pojmovanje dobrega kot mi. Načela družbene pravičnosti morajo biti sprejemljiva za vse, saj tisti, ki jih morebiti ne bi sprejeli, nimajo izbire glede članstva v družbi. Prav zato, ker morajo biti sprejemljiva za vse, pa ne smejo nasprotovati celovitim naukom, ki so prisotni v družbi – to tudi pomeni, da ne smejo biti istovetna z načeli, ki so lastna samo enemu celovitemu nauku.

Če je Rawlsov liberalizem mogoče razumeti kot celovit moralni nauk, ne more zadostiti tem pogojem. Da bi svoj projekt ubranil, je moral Rawls zato dokazati, da je takšna interpretacija napačna in da so njegova načela pravičnosti skladna z umnim pluralizmom. S tem namenom je uvedel pojem »politični liberalizem« in izpostavil, da je pravičnost kot poštenost *politično* pojmovanje pravičnosti, ne pa celovit moralni nauk.⁸¹

To pomeni, da je mišljeno kot specifično pojmovanje pravičnosti, primerno za presojanje političnih, socialnih in ekonomskih institucij države ter načina, na katerega skupaj tvorijo enoten sistem družbenega sodelovanja iz generacije v generacijo – torej za to, kar Rawls imenuje »temeljna struktura družbe«.⁸² Na novo opredeljen, »politični« liberalizem, je torej omejen zgolj na presojanje temeljne strukture družbe. Kar je izven nje, je izven presoje političnega liberalizma.

Zaradi te omejitve na polje političnega politični liberalizem ne potrebuje nobenih metafizičnih predpostavk, torej se izogne temi, ki je bila prej jedro spora med liberalizmom in njegovim svobodnim subjektom ter komunitarističnim pojmovanjem vpetega sebstva. Politični liberalizem izpelje svoje pojmovanje oseb iz tega, »kako so državljani uzrti v javni politični kulturi demokratične družbe, v njenih temeljnih političnih besedilih (ustavah in deklaracijah o človekovih pravicah) ter v zgodovinski tradiciji interpretacije teh besedil«,⁸³ torej kot svobodni in enaki. Tako pojmovane osebe po Rawlsu premorejo dve moralni zmožnosti: sposobnost za čut za pravičnost (ki pomeni zmožnost uporabljati načela politične pravičnosti, ki opredeljujejo poštene pogoje družbenega sodelovanja) in sposobnost za pojmovanje dobrega (ki pomeni sposobnost, da premoremo in revidiramo pojmovanje dobrega in si zanj racionalno prizadevamo). Ti zmožnosti sta povezani z dvema idejama, ki sta v pravičnosti kot poštenosti komplementarni: čut za pravičnost z idejo *umnosti*, ki pomeni pristajanje na potrebo po poštenem družbenem sodelovanju, sposobnost za pojmovanje dobrega pa z idejo *racionalnosti*, ki pomeni zmožnost smiselnega zasledovanja lastnih ciljev.⁸⁴ Pri taki opredelitvi oseb se ni treba sklicevati na metafizične ali psihološke predpostavke – mišljena je normativno in politično obenem⁸⁵ in ne kot splošno veljavna antropološka trditev. Če si zadamo za nalogo najti primerno definicijo pravičnosti, na podlagi katere bi lahko urejali delovanje institucij države, je pravzaprav irelevantno, kako posamezniki razumejo svoj položaj – ali je njihov jaz vpet v razumevanje dobrega, ki izhaja iz skupnosti ali ne.

⁸¹ Prav tam, str. xviii-xix.

⁸² Prav tam, str. 11.

⁸³ Rawls, *Pravičnost kot poštenost: reformulacija*, str. 40.

⁸⁴ Rawls, *Political Liberalism*, str. 48–52.

⁸⁵ Rawls, *Pravičnost kot poštenost: reformulacija*, str. 39–40.

Zavezani smo le k upoštevanju dejstva, da v politični družbi obstajajo posamezniki z različnimi nazori in različnimi interesi, torej dejstva pluralizma. Najti moramo pojmovanje pravičnosti, ki bo sprejemljivo za vse te posameznike, vendar ne na celotnem polju možnega človekovega udejstvovanja, ampak le na ožjem področju, kjer se ti različni nazori (nujno) srečujejo – v družbi oz. v njeni temeljni strukturi.

Primerno politično pojmovanje pravičnosti za demokratično pluralno družbo je po Rawlsu pravičnost kot poštenost, kot jo je opredelil in zagovarjal v *A Theory of Justice*; a sedaj ga je treba še utemeljiti v skladu z definicijami in dejstvi, ki jih je Rawls izpostavil. Argumentacijo je treba oblikovati na tak način, da bo dokazala, da je o njej možen splošen konsenz kljub dejstvu pluralizma.

4.6 Javna upravičitev

Celoviti nauki iščejo versko, filozofsko in moralno resnico. Pri tem izhajajo iz različnih predpostavk in prihajajo do drugačnih zaključkov, ki pa med seboj niso in ne morejo biti skladni. Političen konsenz, ki ga lahko v družbi v imenu stabilnosti sprejmejo med seboj, je tako lahko le pragmatičen dogovor med dvema ali več stranmi, torej neke vrste *modus vivendi*. A tak dogovor ne more biti osnova za dlje časa trajajočo stabilno delovanje družbenih institucij. Ker je dosežen zaradi nemoči, da bi ena izmed strani v družbi prevladala, imajo vse stranke v takem dogovoru interes, da svoj vpliv razširijo in da prevladajo. Dogovor je tako lahko kvečjemu začasen in bo odpravljen takoj, ko se bo razmerje sil spremenilo. To je bil problem komunitaristične izpeljave legitimacije oblasti: trditev, da bi morala država privzeti in braniti skupno dobro, odpira boj za interpretacijo vprašanja, dobro katere skupnosti je »skupno«, kar pa lahko, kot smo izpostavili zgoraj, vodi v marginalizacijo manjšin.

Tak političen dogovor je zato, kot pravi Rawls, »političen na napačen način«.⁸⁶ Politični liberalizem si obeta, da bo lahko konsenz v družbi dosegel na za vse sprejemljiv način, torej da bo zagotovil takšno javno osnovo za upravičitev, »ki jo vsi državljani kot umni in racionalni lahko sprejmejo, izhajajoč iz lastnih celovitih naukov«,⁸⁷ ne pa v nasprotju z njimi. Tako izpeljana upravičitev ne bo le dogovor, odvisen od spreminjajočih se okoliščin, ampak trajno soglasje, ki bo prestalo tehtno refleksijo. Da bi takšno javno upravičitev izpeljal, se Rawls sklicuje na tri ideje: idejo refleksivnega ravnavesja, prekrivajočega se soglasja in svobodnega javnega uma.⁸⁸

Refleksivno ravnavesje pomeni stanje, v katerem posameznik kot nosilec obeh moralnih zmožnosti na podlagi razmisleka o alternativah privzame pojmovanje politične pravičnosti in z njim uskladi tudi svoje druge pretehtane sodbe. Rawls predvideva, da v dobro urejeni družbi⁸⁹ vsi državljani izpovedujejo isto politično

⁸⁶ Prav tam, str. 240.

⁸⁷ Prav tam, str. 51.

⁸⁸ Prav tam, str. 48.

⁸⁹ Torej družbi, katere temeljna struktura in državljani priznavajo in delujejo v skladu z istimi načeli politične pravičnosti.

pojmovanje pravičnosti, a ne vsi iz istih razlogov, saj vsak izhaja iz svojega celovitega nauka. Državljeni torej izpovedujejo dva različna, čeprav tesno povezana nazora: eden je vsem skupno pojmovanje politične pravičnosti, drugi pa eden od celovitih (ali delno celovitih) religioznih, filozofskih ali moralnih nauk. Ker so temeljne ideje pravičnosti kot poštenosti, ki jo Rawls predlaga kot najbolj smiselno pojmovanje pravičnosti, dobro znane in vzete iz javne politične kulture, omejene na temeljno strukturo družbe in ker za njihovo sprejetje ni treba predpostaviti nobenega določenega celovitega nauka, je za njih mogoče pričakovati, da se jim celoviti nazori ne bodo zoperstavljali, ampak jih podpirali. S tem je o načelih pravičnosti doseženo prekrivajoče se soglasje.⁹⁰

Tretja ideja, ki jo Rawls navezuje na javno upravičitev, je ideja javnega uma, ki je »oblika razmišljanja, primerna za enake državljane, ki kot kolektivno telo drug drugemu nalagajo pravila, za katerimi stoji državna oblast s svojimi sankcijami«.⁹¹ Določa dogovor o »smernicah za javno preiskavo ter o merilih za to, katere informacije in vednost so relevantne za razpravljanje o političnih vprašanjih, vsaj kjer te zadevajo ustavne temelje in vprašanja temeljne pravičnosti.«⁹² Razprava o teh temah je omejena s tem, da mora upoštevati dejstvo umnega pluralizma in liberalno načelo legitimnosti, po katerem morajo biti temeljne institucije in javne politike izpeljane v skladu z ustavo, »katere temelje lahko sprejmejo vsi državljani kot umni in racionalni«.⁹³ Celovitim naukom, bodisi religioznim ali filozofskim, je tako preprečeno, da bi jih opredelili kot javne razloge. Vendar pa to ne pomeni, da so iz javnega uma v celoti izrinjeni; razprava o njih in med njimi je zaželena, saj državljani tako drug drugega obveščajo o svojih stališčih in razlogih, zaradi katerih podpirajo javno politično pojmovanje pravičnosti. Prepoved celovitih nauk velja le v smislu, da niso javno sprejemljivi kot *edini* razlog, zaradi katerega naj bi uvedli neko politiko. Ko se odloča o bistvenih zadevah temeljne strukture, je treba izhajati iz razlogov, ki so zaobseženi v političnih vrednotah, kot jih izraža politično pojmovanje pravičnosti. V primeru pravičnosti kot poštenosti, kot jo predlaga Rawls, so to na primer politična in civilna svoboda, poštena enakost možnosti, družbena enakost in recipročnost, ustreznost temeljnih pojmov presojanja, sklepanja in dokazovanja, umnost ter nepristranskost.⁹⁴

V javni razpravi naj državljani torej ne bi le branili svojih osebnih, nejavnih prepričanj, temveč naj bi jih podali v skladu z načeli javnega uma in bili pri tem odprti za protiargumente ter zmožni sprejeti drugačne rešitve, kot so jih sprva zagovarjali. V bistvu ideje javnega uma torej ni podoba demokracije, v kateri se zgolj prešteva, katero mnenje je v družbi najbolj prisotno in se ga nato privzame kot javno politiko (t. i. agregativna demokracija), ampak svobodna javna razprava, v kateri se poskuša doseči skupen konsenz o skupnih zadevah na podlagi pravil,

⁹⁰ Rawls, *Pravičnost kot poštenost: reformulacija*, str. 52–56.

⁹¹ Prav tam, str. 126.

⁹² Prav tam, str. 123–124.

⁹³ Prav tam, str. 65.

⁹⁴ Rawls, *Political Liberalism*, str. 139.

kot so določena v ideji javnega uma; dobro urejena ustavna demokracija, ki jo ima Rawls v mislih, je zato deliberativna demokracija.⁹⁵

Rawls se zaveda, da bi bilo pretirano pričakovati, da je možno najti popolno soglasje o vseh političnih vprašanjih, izvedljivo in nujno pa je krčiti nestrinjanje glede vprašanj, ki se tičejo ustavnih temeljev, na primer o »temeljnih načelih, ki opredeljujejo splošno strukturo oblasti in političnega procesa; pristojnosti zakonodajne, izvršne in sodne veje oblasti; omejitve večinskega načela« ter o »enakih temeljnih državljskih pravicah in svoboščinah, ki jih morajo spoštovati zakonodajne večine, denimo o volilni pravici in pravici do udeležbe v politiki, o svobodi misli in združevanja, svobodi vesti, pa tudi o varstvih vladavine prava.«⁹⁶

Vsak premislek o teh vprašanjih mora iti skozi sito javne upravičitve in mora biti podan v skladu z javnim umom; zaradi pobud in zahtev, ki jih pravne izjave naslavlja na družbene institucije ter državljane in ki segajo na temeljno področje odnosov v družbi, to velja tudi zanje. V nadaljevanju bomo zato pregledali, ali lahko koncepcije sprave, kot smo jih opredelili, smatramo za javno upravičene.

5 Je sprava kot političen projekt upravičljiva?

Ob obravnavi komunitarističnega pristopa k legitimaciji javnih politik smo izpostavili, da se le-ta izteče v izključevanje in marginalizacijo ter ga zaradi tega zavrnilo kot neprimerne za pluralno politično družbo in državo, ki naj bi v skladu z ustavo obravnavala vse državljane enako. Kot bolj smiselno smo privzeli idejo javne upravičitve, kot je izpeljana v političnem liberalizmu, in izpostavili, da jo potrebujejo tudi pravne izjave kot oblika javne politike.

Čeprav večina teh izjav izhaja iz celovitih naukov, upravičenje ni samo po sebi nemogoče – kot smo videli, ideja javnega uma ne prepoveduje, da bi se v predlogih javne politike sklicevali na take nauke, vendar pa je to upravičeno le pod pogojem, da so pobude skladne s političnimi vrednotami, kot izhajajo iz pravičnosti kot poštenosti. S stališča teh pogojev bomo v nadaljevanju preverili javno upravičitev slovenske sprave.

5.1 Upravičljivost verskega tipa sprave

Sprava kot verski projekt izhaja iz celovitega religioznega nauka; tak nauk lahko postavlja propozicije, ki so notranje koherentne, a so lastne le določeni skupnosti – katoličanom. Drugi državljani teh propozicij ne morejo sprejeti, saj ne pristajajo na njihove podmene. Če so naslovniki takih pozivov samo verniki, torej člani iste skupnosti kot tisti, ki izjavo daje, načela pravičnosti niso kršena, saj ne gre za vstop v javno politično sfero oziroma na področje temeljne strukture družbe, ki

⁹⁵ Rawls, *The Idea of Public Reason*, str. 138.

⁹⁶ Rawls, *Pravičnost kot poštenost: reformulacija*, str. 50.

je predmet presoje javne upravičitve. Pozivi, da naj verniki sledijo vzoru Kristusa in odpuščajo drugim, naslavljajo zgolj tiste, ki se kot naslovniki prepoznajo sami.

A spravne izjave vrha Cerkve nikakor niso ostale zgolj pri tem. V skladu s pretenzijo cerkvenega vodstva, da govori v imenu celotnega naroda, se je množica naslovnikov razširila na vse Slovence, ob sodelovanju vrha države pa tudi na vse državljane Republike Slovenije. Spravna slovesnost leta 1990 je takšno stanje jasno vzpostavila; na komemoraciji, ki naj bi bila državnega pomena, je državniški vrh nastopil ob cerkvenem in tako versko skupnost priznal za partnerja pri reševanju tega vprašanja, s čimer se je država podredila Cerkvi kot moralni avtoriteti, v domeni katere je presojanje, kdaj bo pravici zadoščeno.⁹⁷ Tako vzpostavljeno razmerje je državne institucije postavilo v položaj, kjer je končni razsodnik njihovega delovanja verska skupnost, sprava kot cilj državne politike pa opredeljena glede na celovit religiozni nauk.

Takšen odnos je s stališča javnega uma seveda neupravičljiv, saj se Cerkev ne sklicuje na njegova načela, ampak na svoj celoviti nauk. Če ga poskuša uveljaviti v politični sferi, nasprotuje dejstvu umnega pluralizma. V Rawlsovi opredelitvi tak nauk ni umen:

»politično oblast javnosti – oblast, v kateri imajo vsi državljani enak delež – hoče uporabiti, da bi vsilil nazor, ki vpliva na ustavne temelje in za katerega je gotovo, da si bodo glede na bremena presoje (...) mnenja mnogih državljanov kot umnih oseb nespravljivo nasprotovala.«⁹⁸

Pri tem je irelevantno, ali imamo katoliško vero za »resnično« ali ne; »za idejo političnega liberalizma je ključnega pomena, da lahko povsem konsistentno trdimo, da bi bilo neumno uporabiti politično oblast za vsiljevanje našega lastnega celovitega religioznega, filozofskega ali moralnega nauka, ki ga seveda moramo izpovedovati kot resničnega ali umnega (oziroma ne neumnega)«.⁹⁹ Tudi člani družbe, ki imajo tako predstavo o spravi, bi morali razumeti, da argumentacija iz vere, ki je sprejemljiva za njih, ne more biti smiselna za nekoga, ki ne izpoveduje iste vere kot oni. Vera ne more biti osnova za javno upravičenje.

Do zaključka, da verski tip sprave ne more biti javno upravičen po kriterijih političnega liberalizma, pride tudi Daniel Philpott, ki religiozno obliko sprave sicer zagovarja in spravo nasploh razume kot izhajajočo iz religioznih pojmov.¹⁰⁰ Kljub temu meni, da lahko argument za religiozno spravo prilagodimo na tak način, da bo postal sprejemljiv za vse. Pri tem se opira prav na Rawlsovo idejo političnega liberalizma; tako kot je bil liberalizem kot celovit moralni nauk nesprejemljiv za vse in ga je bilo treba prilagoditi, naj bi bilo to mogoče tudi pri verskem tipu sprave. Tako predlaga »politično spravo«, ki naj bi bila, čeprav je utemeljena na pojmih iz abrahamskih religij, sprejemljiva za vse, saj so ti pojmi sami po sebi razumljivi tudi neverujočim, zaradi česar se pri tej opredelitvi sprave ni treba sklicevati na

⁹⁷ Pribac, *Razmišljanja, spomini in podobe*, str. 86.

⁹⁸ Rawls, *Pravičnost kot poštenost: reformulacija*, str. 235.

⁹⁹ Prav tam.

¹⁰⁰ Philpott, *Beyond Politics as Usual*, str. 14.

teologijo. Da bi bila takšna koncepcija sprejemljiva za liberalizem, se ta po Philpottu ne bi rabil odpovedati svojim načelom, ampak biti še bolj liberalen in se odpreti za religiozne pobude.¹⁰¹

A temu predlogu je v političnem liberalizmu že ugodeno; kot smo videli, ta ne prepoveduje, da bi kot javno politiko sprejeli pobudo, ki je prišla iz katerega izmed celovitih nauk, ampak to, da je sprejeta kot *edini razlog*, torej da ne oblikuje argumenta, ki bi izhajal iz političnih vrednot, ki jih izraža politično pojmovanje pravičnosti in je s tem splošno sprejemljiv. Philpottova »politična sprava« ne poda novega argumenta za spravo, le prilagojena je na tak način, da molči o svojem religioznem izvoru – s tem pa seveda ni nič bolj uskladjena s pogoji javnega upravičenja, kot je bila prej.

Na podoben način poskuša izpeljevati upravičenost svojih spravniških pobud tudi Cerkev v Sloveniji. Čeprav razume spravo kot del celovite moralne in duhovne prenove v skladu s svojim pojmovanjem morale, pa se v spravniških pozivih sklicuje tudi na druge upravičitve, predvsem nacionalistično – tudi tisti, ki nimajo religioznih nagibov, bi po njenem morali »priznati, da je sprava v interesu slovenskega naroda«.¹⁰² Izjava Slovenske pokrajinske škofovske konference iz leta 1990 v zaključku ugotavlja, da je sprava »temeljna etična dolžnost, ki obvezuje vse ljudi, kristjane pa na podlagi evangelija še na poseben način.«¹⁰³ A ob pomanjkanju argumenta, ki bi utemeljil, zakaj naj bi krščansko pojmovanje sprave zavezovalo kogarkoli drugega kot kristjane, ki jo prostovoljno sprejemajo, lahko zaključimo, da so k njej zavezani *le* kristjani, ne pa »še na poseben način«. Če ni mogoče podati argumentacije, ki bi bila smiselna za vse člane politične družbe, tega pojmovanja sprave ne moremo upravičiti kot sprejemljivega za javno politiko.

5.2 Upravičljivost nacionalističnega tipa sprave

Sprava, razumljena kot *narodna* sprava, je političen projekt, ki ga pravne izjave terjajo tudi od države. Vzpostavljajo enačaj med slovensko državo oziroma politično družbo in slovenskim narodom. S takšno določitvijo subjekta javne politike izključuje pripadnike družbe, ki so druge narodnosti.

To, da pravne izjave običajno niso odkrito šovinistične in ne poudarjajo večvrednosti slovenskega naroda v primerjavi z drugimi, principa ne spremenijo: vsako dajanje prednosti eni narodni skupnosti v javni politiki pomeni zmanjševanje vrednosti drugih. Za primer se ponovno obrnimo k letu 1990: Predsedstvo je glede pravne slovesnosti v Kočevskem rogu sprejelo stališče, da je to »slovenska notranja zadeva«¹⁰⁴ in da ljudje iz drugih republik sicer lahko izvedejo svoje žalne obrede, a ne ob isti priložnosti kot Slovenci in Katoliška cerkev. Cerkev je poskušala biti v svoji izjavi tega leta bolj vključujoča, a je s svojimi formulacijami ponovno

¹⁰¹ Prav tam, str. 41–42.

¹⁰² Rode, *Spomin, zavest, načrt*, str. 133.

¹⁰³ Izjava Slovenske pokrajinske škofovske konference, *Družina*, 25. 3. 1990, str. 3.

¹⁰⁴ Repe, *Viri o demokratizaciji*, str. 237.

izpostavila izključitev, inherentno narodni spravi: ob vseh Slovencih naj bi sprava zajela tudi »vse druge, ki živijo med nami«. ¹⁰⁵ K slovenski narodni spravi so torej priključeni tudi ljudje druge narodnosti, a na način, da so najprej izločeni iz skupnosti kot nekdo, ki ni njen del, ampak samo živi med njenimi člani. Tako je poudarjena primarnost enega naroda, drugi pa so priključeni kot preostanek.

Takšno neenako obravnavanje seveda ne more zadostiti ideji javnega upravičenja, saj zanika njena izhodišča, kot sta enakost državljanov in družbeni pluralizem. Dolžnosti, ki jih imajo državljani drug do drugega in ki so opredeljene z ustavo, izpeljuje iz narodne pripadnosti, torej iz kategorije, ki ni skupna vsem članom družbe. Državljanji so v pozivih k narodni spravi nagovorjeni ne kot sodržavljanji, ampak kot sonarodnjaki, ki jih k sodelovanju k skupnemu prizadevanju za dobro družbe ne vežejo njihovi individualni interesi, ampak njihova narodna pripadnost, ki jim v tem diskurzu določa moralne dolžnosti do drugih po etničnem ključu. Ne samo, da se politika narodne sprave ne sklicuje na politične vrednote (kar je za javno upravičitev potrebno), temveč jih neposredno krši.

5.3 Upravičljivost sprave kot revizije zgodovine

Kar to pojmovanje sprave zahteva, je predpisovanje ene politične doktrine celotni družbi. Državljanov, ki izhajajo iz »napačnega« političnega prepričanja, ne obravnava kot svobodnih in enakih oziroma jim ta status pogojuje s tem, da privzamejo politično prepričanje, ki ga predpisuje.

Vprašanje, kdo ima v boju za interpretacijo polpretekle zgodovine »prav«, je za presojo upravičenosti tega tipa pravne politike irelevantno: pomembno je le, ali lahko upravičeno terjamo od vseh članov družbe, da priznavajo le eno interpretacijo druge svetovne vojne, ki naj bi bila sankcionirana s strani države tudi v obliki uradnega dokumenta.

Kot smo videli, ideja javnega uma zahteva omejitev razpona tem, primernih za javno politiko, na tiste, ki so zaobsežene v javnem pojmovanju pravičnosti. Ta omejitev je potrebna, da bi bilo zadoščeno liberalnemu načelu legitimnosti, po katerem se sme politična oblast (ki je vedno prisilna) izvajati le po principih, ki so sprejemljivi vsem državljanom kot umnim in racionalnim. ¹⁰⁶ Iz tega razloga so iz javnega uma izvzeti celoviti nauki: njihova naloga je iskanje resnice kot take, glede nje pa v pluralni družbi nikoli ne more biti konsenza: »le s sprejetjem tega, da politika v demokratični družbi ne more biti vodena glede na to, kako posamezniki vidijo celostno resnico, je lahko uveljavljen ideal, izražen v principu legitimnosti: politično živeti z drugimi v luči razlogov, za katere je mogoče umno pričakovati, da jih sprejemajo vsi.« ¹⁰⁷ Resnica (v našem primeru o drugi svetovni vojni) ne more in ne sme biti predmet ali sredstvo legitimacije politike v temeljni strukturi.

¹⁰⁵ Izjava Slovenske pokrajinske škofovske konference, *Družina*, 25. 3. 1990, str. 3.

¹⁰⁶ Rawls, *Pravičnost kot poštenost: reformulacija*, str. 65.

¹⁰⁷ Rawls, *Political Liberalism*, str. 243.

To seveda ne pomeni, da je javna razprava o drugi svetovni vojni prepovedana, ampak ravno nasprotno – ostati mora odprta in svobodna. Prepoved zapovedovanja ene interpretacije služi ravno temu, da ohranja polje svobodne deliberacije in svobodnega znanstvenega diskurza, znotraj katerega se lahko soočajo različne interpretacije. Ključno pa je, da se zaradi posebne narave političnega odnosa zgodovina oziroma »zgodovinska resnica« ne uporablja kot sredstvo represivne oblasti države.

5.4 Upravičljivost sprave kot projekta uveljavljanja ideje človekovih pravic

To pojmovanje sprave si kot cilj zastavlja uveljavitev človekovih pravic, enakost in enakopravnost vseh državljanov in pravno državo. Za razliko od preostalih treh opredelitev sprave je torej vsebinsko skladna s političnimi vrednotami pravičnosti kot poštenosti; njen cilj je sinonimen z zahtevami, vsebovanimi v ustavnih temeljih.

Razlog, da kljub temu vztraja pri posebnem diskurzu sprave, je v tem, da se v praksi običajno sklicuje tudi na druge vrednote, kot so enotnost skupnosti ali ljubezen med ljudmi. S stališča javnega uma, vsaj kar se tiče pobud iz civilne družbe, to ni sporno. Rawls v svoji kasnejši reviziji pojma javnega uma omenja formo deklaracij kot obliko diskurza, ki sicer ni oblika javnega umevanja, a lahko kljub temu doprinese k »civilnemu prijateljstvu«, ¹⁰⁸ torej k dobrim vzajemnim odnosom v družbi. V mislih ima izjave, izhajajoče iz posameznih celovitih nauk, s katerimi državljanji obveščajo drug drugega, kako sami razumejo javno politično koncepcijo pravičnosti in iz kakšnih razlogov jo podpirajo, s čimer so v javnosti okrepljene skupne politične vrednote. ¹⁰⁹ Spravne izjave, ki si spravo razlagajo kot enakost vseh državljanov, bi torej lahko razumeli na tak način – kot obliko deklaracije, ki drugim sporoča, da vrednoto državljske enakopravnosti razume kot vsebovano v ideji sprave in jih poziva, da jo tudi sami dojemajo kot tako.

A takšna oblika javnega diskurza je primerna za civilno družbo – za posameznike, skupnosti in združenja, ki izpovedujejo neki celovit nauk. Ker pa je tukaj vprašanje, ali je sprava upravičena kot oblika javne politike, je treba pogoje javne upravičitve uporabiti striktno. Je torej upravičljivo, da država spoštovanje z ustavo določenih pravic in svoboščin javno deklarira kot projekt sprave?

Kot smo že videli, imajo spravne deklaracije obliko paternalističnih pozivov, ki ljudi poučujejo, kako naj razumejo svojo vlogo v družbi in kako naj gledajo na druge; a da bi bila uspešna, mora pridobiti njihovo privolitve. Ta »pogoj privolitve« ¹¹⁰ pomeni, da je paternalistična politika sama po sebi nemočna in da ne more imeti vpliva, če državljanji niso že pripravljeni sprejeti njene vsebine. Pozivanje k spravi je zato nesmiselno, saj jo bodo tisti, ki jo zavračajo, zavračali še naprej, njenih zagovornikov pa ni več treba pozivati.

To velja za vse spravne pozive, a je še posebej problematično, če s pojmom sprave razumemo upoštevanje ustavnih določil. Takšni pozivi namreč napeljujejo na

¹⁰⁸ Rawls, *The Idea of Public Reason*, str. 155.

¹⁰⁹ Prav tam.

¹¹⁰ Kymlicka, *Sodobna politična filozofija*, str. 310.

napačno razumevanje političnega odnosa,¹¹¹ saj vzbujajo občutek, da je spoštovanje ustavnih norm stvar prostovoljne izbire, kar pa ni. Država je ustavno zajamčene pravice in svoboščine dolžna varovati ne glede na voljo posameznikov. Ti so k spoštovanju njene avtoritete primorani in je ne sprejemajo prostovoljno, kot sprejemajo avtoriteto združenj, katerim pripadajo. Enakovrednost in enakopravnost sodržavljanov so torej dolžni spoštovati ne glede na svoja osebna prepričanja oz. svoj nejavni um.

Ko jih k temu država v obliki pravnega diskurza zgolj poziva, ne pa zahteva, si sama izpodbija avtoriteto, ki je nujna prav za uveljavljanje ustavnih določil; sama spodbuja pojmovanje politične družbe kot združenja, z navezovanjem na kategorijo narodnosti pa tudi pojmovanje politične družbe kot skupnosti, katere članstvo je opredeljeno glede na narodno pripadnost. Oboje pomeni napačno razumevanje političnega odnosa, ki ga institucije temeljne strukture ne bi smele spodbujati.

6 Zaključek

Kljub splošnemu konsenzu o tem, da je sprava eden izmed temeljnih ciljev slovenske družbe, ter mnogim deklaracijam, v katerih so predstavniki civilne družbe in države izrekli svojo zavzetost za spravo, se njenemu deklariranemu cilju nismo približali. Vprašanje na mestu je, zakaj je to tako. Zagovorniki sprave razlog običajno vidijo v tem, da si zanjo nismo prizadevali dovolj in da so bili izrazi pripravljenosti za spravo neiskreni. A namesto tega, da vedno znova resignirano ugotavljamo, da sprava še ni dosežena in da še dolgo ne bo, bi se morali vprašati, kaj ideal sprave sploh pomeni in pod kakšnimi pogoji ga je mogoče doseči. V razpravi smo poskušali dokazati, da problem ni v družbi kot subjektu sprave, ampak v pojmu sprave samem oziroma v tem, iz kakšnega razumevanja politične družbe izhaja.

Za pravne izjave je značilno, da politično družbo enačijo s skupnostjo, torej da enotnost, h kateri pozivajo državljane, razumejo kot enotnost skupnosti. Ker je takšno razumevanje odnosa med politično družbo in skupnostjo osnova, iz katere je v svoji kritiki liberalizma izhajal komunitarizem, smo poskušali možno upravičenje sprave kot cilja javne politike poiskati skozi razpravo med tema dvema vejama politične filozofije. Pri tem smo izpostavili, da se komunitaristična politika in njena utemeljitev politične legitimnosti ter družbene enotnosti iztečeta v izključevanje.

Isto velja za javno politiko, ki si prizadeva doseči narodno spravo: cilj enotnosti politične družbe zamenja s ciljem narodne enotnosti, s tem pa iz ozira odstrani državljane drugih narodnosti. Izključevanje je značilno tudi za versko in revizionistično pojmovanje sprave – družbo reducirata na skupnost, v katero niso vključeni vsi državljani.

Kot smo izpostavili, to ne velja, če s spravo razumemo uveljavitev človekovih pravic, torej če jo razumemo kot izhajajočo iz političnih vrednot. A takšno prizade-

¹¹¹ Rawls politični odnos opredeli kot izvajanje politične oblasti državljanov kot svobodnih in enakih nad seboj znotraj »zaprte« temeljne strukture; gl. Rawls, *Pravičnost kot poštenost: reformulacija*, str. 4.

vanje je nepotrebno – političnih vrednot, zapisanih v Ustavi, ni treba opredeljevati na drugačen način. Če si jih prizadevamo uveljaviti preko posebnega, pravnega diskurza, s tem ne pridobimo ničesar, temveč le spodbujamo njihovo napačno interpretacijo in napačno razumevanje narave političnega odnosa.

Iz tega razloga je nepotrebno tudi umeščanje projekta tranzicijske pravičnosti v kontekst sprave: zahtevi po popravni krivic, izhajajočih iz druge svetovne vojne, se ni treba sklicevati na nobene vrednote, ki niso že vsebovane v političnih vrednotah. Izpeljevanje potrebe po popravni preteklih krivic iz ideala sprave ni le nepotrebno, temveč tudi kontraproduktivno: ob vsakem sprejemanju zakonodaje, ki naj bi uredila to področje, se je med političnimi strankami in v civilni družbi razvnela razprava o celovitem vrednotenju vojnih dogodkov, glede katerega v pluralni družbi nikoli ne bo konsenza.

Odgovor na vprašanje o upravičljivosti sprave kot cilja javne politike, ki smo si ga zastavili v uvodu tega članka, je zato odklonilen: slovenska sprava je bodisi neskladna z dejstvom pluralizma bodisi je kot poseben diskurz, ki si prizadeva uveljaviti načela liberalne ustave, nepotrebna. Da bi bila politična družba enotna, pravična in stabilna, se ni treba sklicevati na nič drugega kot na politične vrednote, ki jih varuje Ustava.

Viri in literatura

Literatura

- Avineri, Shlomo, de-Shalit, Avner: Uvod. *Komunitarizem in individualizem*. Ljubljana: Sophia, 2004, str. 1–10.
- Barkan, Elazar, Karn, Alexander: Group Apology as an Ethical Imperative. *Taking Wrongs Seriously: Apologies and Reconciliation*. Stanford, 2006, str. 3–32.
- Bashir, Bashir, Kymlicka, Will: Struggles for Inclusion and Reconciliation in Modern Democracies. *The Politics of Reconciliation in Multicultural Societies*. Oxford, 2010, str. 1–25.
- Čmrečnjak, Sašo, Slovenska sprava: zgodovinski pregled. *Zgodovinski časopis* 70, 2016, str. 382–436.
- Dolenc, Bogdan: Sprava kot krščanska obveza in možnost. *Na poti k resnici in spravi*. Ljubljana, 1997, str. 7–19.
- Gutmann, Amy, Thompson, Dennis F., *Why deliberative democracy?*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Gutmann, Amy: Komunitaristična kritika liberalizma. *Komunitarizem in individualizem*. Ljubljana: Sophia, 2004, str. 114–129.
- Hayner, Priscilla, *Unspeakable truths: confronting state terror and atrocity*. New York: Routledge, 2001.
- Hribar, Spomenka, O razločevanju ravni mišljenja. *Nova revija: mesečnik za kulturo* 6, 1987, str. 1656–1681.
- Izjava Slovenske pokrajinske škofovske konference o narodni spravi. *Družina*, 25. 3. 1990, str. 3.
- Jamnik, Anton: Komunitarizem kot nov poskus utemeljitve etike. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana, 2009, str. 217–269.
- Jamnik, Anton: Sprava, proces osvoboditve in dejanje poguma. *Odrešenje in sprava, čemu? = Erlösung und Versöhnung, wozu?*. Ljubljana, 2009, str. 77–92.

- Johnson, Leigh M., Transitional Truth and Historical Justice: Philosophical Foundations and Implications of the Truth and Reconciliation Commission. *International Studies in Philosophy* 38, 2006, str. 69–105.
- Juhant, Janez: Sprava kot projekt slovenskega postkomunističnega dialoga. *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog?: spravni procesi in Slovenci*. Ljubljana, 2011, str. 13–41.
- Kovačič, Gorazd: Zagate z nacio (spremna beseda). V: Smith, Anthony D., *Nacionalizem: teorija, ideologija, zgodovina*. Ljubljana: Krtina, 2005, str. 213–233.
- Kramberger, Franc, Homilija ob posvetitvi slovenskega naroda Mariji. *Cerkev v sedanjem svetu: revija za pastoralna vprašanja* 27, 1993, str. 123–124.
- Krašovec, Jože, Obračun ali sprava?. *Bogoslovni vestnik* 59, 1999, str. 279–288.
- Kymlicka, Will, *Sodobna politična filozofija: uvod*. Ljubljana: Krtina, 2015.
- Močnik, Rastko: Posprava. *Vesela znanost I, II: zbornik predavanj 1988/98, 89/90*. Ljubljana, 1991, str. 165–184.
- Petkovšek, Robert: Odpuščanje kot geopolitična sila. *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog?: spravni procesi in Slovenci*. Ljubljana, 2011, str. 99–110.
- Philpott, Daniel: Beyond Politics as Usual: Is Reconciliation Compatible with Liberalism?. *The politics of past evil: religion, reconciliation, and the dilemmas of transitional justice*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006, str. 11–44.
- Pribac, Igor: Razmišljanja, spomini in podobe iz Slovenije. *Fojbe: primer psihopatološke recepcije zgodovine*. Ljubljana: Krtina, 2009, str. 73–99.
- Pučnik, Jože: Sprava kot izhodišče za civilno rast Slovencev iz naroda v državo. *Biti to, kar si / 33. študijski dnevi Draga 98*. Trst, 1999, str. 133–147.
- Rawls, John, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Rawls, John: The Idea of Public Reason Revisited. *The Law of the Peoples: with »The idea of public reason revisited*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2002, str. 129–180.
- Rawls, John: Pravičnost kot poštenost: politično, ne metafizično. *Komunitarizem in individualizem*. Ljubljana: Sophia, 2004, str. 177–194.
- Rawls, John, *Pravičnost kot poštenost: reformulacija*. Ljubljana: Krtina, 2011.
- Repe, Božo, *Viri o demokratizaciji in osamosvojitvi Slovenije. Del 2, Slovenci in federacija*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije, 2003.
- Rode, Franc, *Spomin, zavest, načrt Cerkev na Slovenskem*. Ljubljana: Družina, 1995.
- Rozman, Branko: Vizije in meje narodne sprave. *Čez prepad revolucije / 24. študijski dnevi Draga 89*. Trst, 1990, str. 81–112.
- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Sandel, Michael: Proceduralna republika in nevezani jaz. *Komunitarizem in individualizem*. Ljubljana: Sophia, 2004, str. 11–27.
- Smith, Anthony D., *Nacionalizem: teorija, ideologija, zgodovina*. Ljubljana: Krtina, 2005.
- Stanovnik, Justin, *Slovenska sprava*. Ljubljana: Družina, 1990.
- Taylor, Charles, *Philosophical Arguments*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1995.
- Taylor, Charles: Atomizem. *Komunitarizem in individualizem*. Ljubljana: Sophia, 2004, str. 28–48.
- VanAntwerpen, Jonathan: Reconciliation Reconceived: Religion, Secularism, and the Language of Transition. *The Politics of Reconciliation in Multicultural Societies*. Oxford, 2010, str. 25–47.

Spletni viri

Eisikovits, Nir, Transitional justice. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/justice-transitional/> (februar 2017).

Truth and Reconciliation Commission of South Africa, Report, Volume One, <http://www.justice.gov.za/trc/report/finalreport/Volume%201.pdf> (februar 2017).

Vlada RS, Izjava Vlade RS ob celovitem načrtu ureditve grobišč množičnih pobojev z dne 22. 11. 2001, http://www.vlada.si/fileadmin/dokumenti/si/projekti/projekti_do_2009/izjava-vlade-grobisca.pdf (februar 2017).

S U M M A R Y

Slovene Reconciliation: Critique in the Context of Discussion between Communitarianism and Liberalism

Sašo Cmrečnjak

Even though the content of the term reconciliation has never been harmonised and that different authors of reconciliatory declarations and calls for it imagined reconciliation in their own ways, throughout the years reconciliation established itself as a self-evident social imperative in the Slovene society. In such conditions the Slovene society (apart from a few rare exceptions) lacked critical contemplation on reconciliation as the society's goal, also with respect to the most basic question of whether reconciliation as a goal of the public policy is justifiable in the first place. The article aims to answer this question.

Reconciliation is presented as one of possible approaches to transitional justice, i.e. ways in which states seek to establish a just system and redress grievances stemming from conflicts or transitions from a nondemocratic to a democratic regime. Problems related to the harmonization of several aspects of justice that are typical of reconciliatory projects, namely the distributive, retributive, and restorative aspect, are pointed out. By discussing principles set out by the Truth and Reconciliation Commission in South Africa and the related concerns raised by liberal political philosophy, it is pointed out that reconciliation as an approach that places particular emphasis on the restorative aspect of transitional justice and seeks to transform a divided political society into a uniform community requires particular justification in order to be recognized as politically legitimate.

With intent to find such justification for Slovene reconciliation, the author draws attention to four definitions of reconciliation as they are found in the Slovene reconciliatory discourse: firstly, reconciliation as a religious project of the Catholic Church that understands reconciliation in the framework of the Catholic theology; secondly, reconciliation as a nationalist project that is based on equating Slovene society with the Slovene nation; thirdly, reconciliation as a project of doing away with communism and revision of history that comprehends reconciliation as a comprehensive reform and re-education of the society; and fourthly, reconciliation as a project of establishing the idea of human rights that perceives reconciliation as a state of citizen's equality.

In the further course of the article the author presents approaches to the questions of justice, social unity, and political legitimacy by authors of two branches of contemporary political philosophy: communitarianism and liberalism. By dealing with the discussion between them, the author points out that the communitarian approach to political legitimacy concludes with the exclusion of certain social groups, thus rejecting it as possible grounds for justification of reconciliation. He adopts political liberalism, as defined by John Rawls, and its concept of public justification as a more reasonable approach.

On the basis of the discussion at hand, the author examines in the conclusion of the article if the four stated conceptions of Slovene reconciliation meet the requirements of the liberal public justification. The religious, nationalist, and revisionist conceptions of reconciliation are rejected and deemed unsuitable for a democratic society because they require the society's uniformity on the grounds of comprehensive doctrines which are not shared by all members of the political society. Reconciliation, defined as a project of asserting the idea of human rights, is rejected because it stems from the misguided comprehension of the nature of political relations. Building on that, the author concludes that Slovene reconciliation is either in disharmony with the fact of pluralism or unnecessary as a separate discourse that strives to assert principles of the liberal constitution.

ISSN 0350-5774



9 770350 577002



ZČ | Ljubljana | 71 | 2017 | št. 3-4 (156) | str. 303-556