



Sveučilište u
Zagrebu

Filozofski fakultet
Odsjek za filozofiju

Josip Ivanović

**IDEJA PRAVEDNOSTI
U POLITIČKOJ MORALNOSTI
LIBERALNOG EGALITARIZMA**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2016.



University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences
Department of Philosophy

Josip Ivanović

**THE IDEA OF JUSTICE
WITHIN THE POLITICAL MORALITY
OF LIBERAL EGALITARIANISM**

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2016



Sveučilište u
Zagrebu

Filozofski fakultet
Odsjek za filozofiju

Josip Ivanović

**IDEJA PRAVEDNOSTI
U POLITIČKOJ MORALNOSTI
LIBERALNOG EGALITARIZMA**

DOKTORSKI RAD

Mentor:

doc. dr. sc. Raul Raunić

Zagreb, 2016.



University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences
Department of Philosophy

Josip Ivanović

**THE IDEA OF JUSTICE
WITHIN THE POLITICAL MORALITY
OF LIBERAL EGALITARIANISM**

DOCTORAL THESIS

Supervisor:
Raul Raunić, PhD assistant professor

Zagreb, 2016

Sažetak

Rad predstavlja kritičko propitivanje ideje pravednosti u različitim razinama njezinog razumijevanja i primjene, s ciljem reafirmacije pravednosti kao moralne i političke vrijednosti odnosno njezina filozofijskog utemeljenja.

Prva od tri tematski objedinjene cjeline rada bavi se pregledom suvremenoga liberalnog egalitarizma s ciljem isticanja razlika u poimanju pravednosti unutar različitih liberalističkih teorija pravednosti. U tom smislu, u ovom dijelu se kategoriziraju teorije prema razlikama u objektu i domeni društvene pravednosti, prema različitim razinama apstraktnosti, odnosno shvaćanja društva, te prema različitim mjerama suzbijanja društvenih nejednakosti koje liberalizam nudi ili ograničava.

Drugi dio predstavlja teorijsku elaboraciju fenomena akumulacije kapitala koji ograničava egalitarna nastojanja da u postojećim kapitalističkim uvjetima takozvanoga slobodnog tržišta podignu razinu društvene jednakosti i pravedne redistribucije te valoriziraju liberalističke ideale kao što su jednakost šansi ili slobode pojedinca.

U sklopu drugog dijela predstavlja se i koncept tržišnog socijalizma te argumenti koje su razni autori dali u prilog ili protiv ovog koncepta liberalnog egalitarizma. Smisao uvođenja tržišnog socijalizma u raspravu ovog rada jest razmotriti razloge zbog kojih razni prominentni teoretičari i filozofi smatraju da bi tržišni socijalizam bio, primjerice, pravedniji sustav od postojećeg liberalno kapitalističkog ili kompatibilniji s čisto liberalnim načelima.

Treći, završni dio pomiče fokus analize pravednosti na sam pojam pravednosti kao moralne vrijednosti, njezinog statusa u horizontu moralne epistemologije, te nekolicinu pokušaja definiranja pravednosti koji su obilježili teorijsku raspravu o egalitarizmu i liberalnoj društvenoj pravednosti u zadnjih nekoliko desetljeća. Polazeći od kantovskog konstruktivizma u Rawlsovoj interpretaciji, preko brojnih kritika takvog pristupa moralu, ovaj dio opisuje i problematizira Dworkinov koncept integrirane (moralne) epistemologije. *Demetafizicirana etika* nije ogoljena do koncepcije *uzajamne koristi* – pokazat će se – niti da je takva etika izgubljena u danas popularnom *arhimedovskom skepticizmu*, no istovremeno će se osporiti neke postavke Dworkinovog objektivizma.

Rad završava sintetiziranjem zaključaka triju sadržajnih cjelina te daje definiciju pravednosti koju bi današnji dominantni diskurs o liberalnom egalitarizmu trebao prihvatiti s obzirom na mogućnost utemeljenja u horizontu društva i metafizike.

Ključne riječi:

pravednost, egalitarizam, moralni objektivizam, moralni skepticizam, Barry, Dworkin, Rawls

Summary

The paper presents a critical examination of the idea of justice, considering various levels of the concept's understanding and application. The aim is to reaffirm justice as a moral and political value in a sense that can be provided with a philosophical foundation.

The paper is divided into three major sections. The first section provides a critical overview of contemporary liberal-egalitarian theories in order to illustrate not only the diversity of different approaches but also a schism among them that holds back the development of a more comprehensive theory. As regards the disambiguation criteria of these theories, this part reflects upon the theories' different referents, their various levels of abstraction and understandings of justice, as well as different means of achieving a (more) just society.

The second part deals with the accumulation of capital that stands in the way of egalitarian aspirations to both strengthen equality and ensure just distribution, and to valorise the liberal ideals of equal opportunity and individual liberty within the capitalist context of a supposedly free market.

In the latter half of this section, the concept of market socialism is elaborated through several arguments in favour of and against this liberal-egalitarian concept. This concept is introduced in order to shed light on the reasons why numerous prominent theorists and philosophers held this conception as more just than the existing liberal-capitalist system or as more compatible with purely liberal principles and values.

The third section focuses on the idea of justice as a moral value itself, its moral-epistemological status, and its different popular conceptions that have played an important role in theoretical discussions concerning egalitarianism and liberal social justice over the past few decades. Beginning with the Kantian constructivism present in Rawls's version – through numerous critiques of that conception – this part describes and questions the concept of integrated moral epistemology offered by Dworkin. Following this, the author shows that a 'de-metaphysised' ethics can neither be equated with a conception of justice as *mutual advantage*, nor becomes lost in an *Archimedean scepticism*. However, some of the major aspects of Dworkin's moral objectivism are refuted in this section.

The paper ends with a conclusion synthesising the previous three sections. It defines justice as implied by Rawls's liberal egalitarianism but applies it to a broader moral-epistemological spectrum. Ultimately, the paper identifies the need for further research into this topic: work that would elaborate and answer these questions which lie on the horizon of both society and metaphysics.

Keywords:

justice, egalitarianism, moral objectivism, moral scepticism, Barry, Dworkin, Rawls

Sadržaj

UVOD.....	1
Metoda istraživanja.....	7
Relevantnost teme.....	8
I. DIO: RASPAD TEORIJA LIBERALNOG EGALITARIZMA	11
1.1. Razlike u objektu pravednosti	11
1.2. Razlike u razinama apstraktnosti	31
1.3. Granice političkog liberalizma	41
II. DIO: PREPREKE EGALITARIZMA	67
2.1. Pitanje nasljedstva.....	67
2.2. Akumulacija kapitala	71
2.3. Koncept tržišnog socijalizma.....	75
III. DIO: MORALNI OBJEKTIVIZAM I ODREĐENJE PRAVEDNOSTI	80
3.1. Ideja refleksivne ravnoteže.....	80
3.2. Problemi kantovskog konstruktivizma.....	83
3.3. Koncept integrirane epistemologije i autentičnosti	99
3.4. Pravednost kao uzajamna korisnost	106
3.5. Prevedenost kao nepristranost	111
3.6. Intersubjektivna usporedba koristi i štete.....	129
3.7. Meta-etički status pravednosti	136
ZAKLJUČAK	149
Bibliografija	154
Životopis i popis objavljenih radova autora	158

UVOD

Ovaj rad započet ćemo problematiziranjem suvremenih obzora teorije egalitarizma u kontekstu liberalne teorijske provenijencije. Kroz teorijski pregled društvene jednakosti, ali i pravednosti u svjetlu moralne vrijednosti, otvorit ćemo pitanje etičkog, odnosno filozofijskog utemeljenja egalitarizma. Središnja teza rada jest da se, uvjetno rečeno, populariziranjem *demetafiziciranih* moralnih koncepcija u kontekstu političkog liberalizma otvorila jedna nova epoha u poimanju morala u kojoj se društvena pravednost utemeljuje isključivo konsenzualno, odnosno definiranjem koncepcije pravednosti neovisno o koncepcijama dobra ili drugim koncepcijama utemeljenim na određenim metafizičkim postavkama koje se, međutim, ne mogu dokazati. Ovaj trend odvajanja političke pravednosti od metafizike – pokazat će se u radu – predstavlja pogrešan put koji nas udaljava od poretka u kojem su načela društvene pravednosti doista integrirana u političku moralnost ili ethos određenog društva. Sukladno, smisao u kojem Dworkin, a implicitno i Rawls, govore o demetafiziciranim koncepcijama s jedne strane predstavlja ustupak vrijednostima i koncepcijama koje imaju nedokazive projekcije u sferi metafizičkog dok, s druge strane, prešutno prihvaća stav da je političku pravednost u liberalno egalitarističkom kontekstu bespotrebno ili nemoguće metafizički utemeljiti i obraniti u vidu objektivne vrijednosti.

Naime, liberalno demokratska društva diljem svijeta deklarativno teže sekularnosti i uklanjanju teleoloških elemenata iz političke moralnosti (iako bismo analizirajući dominantne ideologije mogli vrlo vjerojatno zaključiti i suprotno na razinama koje nisu puko nominalne), a istovremeno se izvori njihova legitimiteta nalaze upravo u idealu slobode i jednakosti čovjeka.

Pravednost kao *prva vrlina društvenih institucija*¹ (Rawls, 1971: 3), predstavlja temeljnu vrijednost liberalnog egalitarizma jer ona pruža moralni smisao idealu građanske jednakosti, a istovremeno osigurava legitimacijsku osnovu idealu individualne slobode, koja kao derivat pravednosti, seže samo do granica do kojih bi ona (nepravedno) zalazila u tuđu sferu slobode. Društvena pravednost je, dakle, čvrsto isprepletana s moralnim vrijednostima, odnosno metafizičkim projekcijama slobode i jednakosti pojedinca, te

¹ Ovdje sintagma *društvene institucije*, kako ju je upotrebljavao Rawls, označava njezin širi smisao, te se odnosi na sve skupove praksi i pravila koja strukturiraju odnose i interakcije svim donekle ustaljenim oblicima zajedništava unutar društva.

predstavlja *razlog* ili *motiv* za prihvaćanje postojeće vlasti ili poretka, odnosno pristanak na društvenu kooperaciju uopće. Ovakvo shvaćanje, svojstveno liberalnim autorima i autoricama, može ponuditi metafizičko ili moralno-epistemološko utemeljenje pravednosti.

Na idejnoj razini, liberalna politička moralnost, u natjecanju s rasprostranjenim obuhvatnim i/ili isključivim svjetonazorima i doktrinama (primjerice nacionalizmom, vjerskim fundamentalizmom ili neoliberalizmom), nastoji pronaći uporište izvan vjere, epistemologije, odnosno metafizike, te ponuditi interpretaciju političkog i društvenog uređenja koje jednako uvažava sve osobe i njihove moralne koncepcije.² Pritom se javlja opasnost da se moralno zaleđe liberalizma shvati isključivo kao pragmatično rješenje za suživot različitih skupina te da se načela pravednosti shvate isključivo kao valuta koju mijenjamo zarad vlastitih koncepcija dobra, odnosno ostvarivanje *vlastitog interesa*. Nadalje, opasnost predstavlja i pogrešno kategoriziranje ili odustajanje od propitivanja svjetonazorskih koncepcija jer se nerijetko implicitno ili eksplicitno javlja mišljenje da je unutar moralnih nazora pojedinca gotovo nemoguće dokazati značaj načela društvene pravednosti koji bi bio jednak ili veći od značaja koji imaju drugi ciljevi ili vrijednosti unutar tih nazora. Međutim, po pretpostavci ovog filozofijskog pothvata, *privređivanje* kulturoloških ili identitetskih entiteta (kakvo se javlja, primjerice u multikulturalnim društvima) ne podrazumijeva put u *plitku ideologiju pragmatike*, već naprotiv, iziskuje propitivanje dogmatskih elemenata rasprostranjenih koncepcija i doktrina.

Kroz analizu glavne teze rada putem kriterija moralnog objektivizma i skepticizma, dolazi se do zaključka da je pravednost *ono jedino objektivno* u moralu jer se tiče isključivo međuljudskih odnosno društvenih odnosa, za razliku od koncepcija dobra ili različitih teleoloških koncepcija koje unose komponentu morala čije se metafizičko utemeljenje iz perspektive moralnog skepticizma ne može dokazati niti rangirati u odnosu na ostale.

John Rawls pravednost ne pokušava utemeljiti u metafizičkom smislu, niti je obraniti od moralnog skepticizma, već je opravdava političkim razlozima tumačeći je prije svega kao pragmatično rješenje koje omogućava suživot onih koji prate vlastite koncepcije dobra

² Terminološka raščlamba *doktrine*, *koncepcije* i *ideje* u ovom radu preuzeta je od Rawlsa. Termin *doktrina* označava svjetonazorski ili sveobuhvatni skup pogleda i vrijednosti, dok se termin *koncepcija* odnosi na političke koncepcije i njezine sastavne dijelove. Konačno, termin *ideja* upotrebljavat će se u općem smislu koje će svoje konkretnije značenje dobiti kroz kontekst u kojem se nađe, a da, naravno, ono označeno ne odgovara sadržaju pojma *doktrina* niti *koncepcija* (Rawls, 2001a: 573).

koje se razlikuju od osobe do osobe³, u ovom radu se nastoji pokazati da je moguće – u praktičnom smislu ne nužno, ali filozofijski odgovorno – pravednost utemeljiti metafizički kao objektivnu moralnu vrijednost.

Stoga, ovaj rad inzistira na distinkciji objektivnih i neobjektivnih moralnih vrijednosti, koje najčešće predstavljaju različite kulturne entitete (preuzete iz religija, specifičnih stilova života, ili drugih oblika nasljeđa) kojima je pripisana moralna vrijednost. Ako se različitim, a nerijetko i suprotstavljenim praksama i idejama, pripíše objektivni moralni značaj, onda se gubi predodžba o svrsishodnosti morala kakvu liberalni filozofi morala najčešće impliciraju kroz svoje teorije, te je u tom slučaju pogodniji termin *običajnost* u Hegelovoj interpretaciji.⁴

Objektivnost moralne vrijednosti, na način definiran u ovom radu, određena je dvama kriterijima. Prvi je da ono objektivno u moralu mora biti plod konsenzusa jer se moral tiče, kao što rekosmo, interpersonalnih odnosa te načela kojima su ti odnosi uređeni.⁵ Za ispunjenje ovog uvjeta, tek je od sekundarnog značaja činjenica da se u liberalno-demokratskom društvu nominalno nastoji minimizirati utjecaj političke koncepcije na one svjetonazorske koncepcije koje gaje pripadnici i pripadnice određenog društva, kako se ne bi kršio ideal uvažavanja autonomije i dostojanstva osobe.

Drugi kriterij objektivnosti jest da se određena moralna vrijednost ne može u cijelosti objasniti u izvan-moralnim kategorijama. Da pojasnimo: uzmemo li primjerice utilitarističku koncepciju dobra, vidjet ćemo da pojam *dobro* ne nadilazi sadržajne gabarite pojma *korisno*, te da se u ovom slučaju sadržaj jednog moralnog i izvan-moralnog pojma podudaraju te da se u konačnici ovdje ne radi o moralnoj kategoriji. Ako je određenu moralnu vrijednost ili normu moguće svesti na njezin učinak ili motiv, onda nema razloga da tu vrijednost smatramo objektivnom moralnom vrijednošću, niti moralnom vrijednošću uopće. Istovremeno, kada ne bi postojala nijedna moralna vrijednost koja se ne može svesti na sadržaj izvan-moralnog pojma, pojam morala bi

³ Ne smijemo, naravno, zanemariti načelo razlike koje bi bilo pogrešno tumačiti kao pragmatično rješenje, niti činjenicu da je sam Rawls svoju političku koncepciju pravednosti okarakterizirao kao ujedno i moralnu koncepciju.

⁴ Za detaljnijom elaboracijom razgraničenja moraliteta i običajnosti kod Hegela, vidi: Bubner, 1985 i Pažanin, 1987.

⁵ Drugim riječima, objektivne moralne vrijednosti ne mogu biti nametnute, a da one ne koreliraju s određenim sadržajem (osjećaju, intuiciji, sentimentu, navikama, savjesti ili sličnom, ovisno slučaju i interpretaciji) unutar svih osoba koje raspolažu kapacitetom potrebnim za moralnu refleksiju.

izgubio svoju specifičnost u odnosu na pojam običajnosti, ili skupa bihevioralnih obrazaca koje možemo nazvati kulturom.⁶

„Pravednost i dobro su podudarni barem unutar dobro uređenog društva” (Rawls, 1971: 395), tvrdi Rawls u *Teoriji pravednosti (A Theory of Justice, 1971.)*, a u koncepciji *pravednosti kao pravičnosti* koja se provlači kroz praktički cijeli njegov opus (od 1958. do 2001.) *pravedno* ima primat u odnosu na *dobro*, u smislu da vrijednosti koje proizlaze iz dobra, trebaju biti uređene prema pravilima i ograničenjima koje pravednost nalaže. Međutim, sukladno osnovnim načelima političkog liberalizma u Rawlsovoj interpretaciji, ne problematizira se pitanje objektivnosti moralnih vrijednosti niti njihovog metafizičkog utemeljenja koje supstancijalno definiraju moral jednog društva ili pojedinca. Stoga, ovaj rad nastoji postaviti svoje zaključke i na spoznajno-teorijskoj razini, te poduzeti korak koji Rawls nije poduzeo, ali od kojeg jedna filozofijska kritika egalitarizma i ideje pravednosti ne bi smjela odustati.

Da iskoristimo Rawlsovu formulaciju, cilj ovog pothvata mogao bi se smatrati dovršetkom Hobbesova obračunavanja sa spornim podjelama u društvu (podjelom između vjerskih sekta i Krune, aristokracije i srednje klase), pozivajući se na interes pojedinca (strah od smrti i težnja k sredstvima potrebnim za lagodan život). Iako Hobbes, prema tumačenju Rawlsa, nije smatrao takav psihologijski egoizam istinitim, već tek korisnim za politički argument u nedostatku boljeg uporišta (Rawls, 2001a: 422), napravio je značajan korak u demistificiranju društvene hijerarhije koja se temelji na nepravdi. Stoga, nakon više od tri i pol stoljeća, u promijenjenoj društveno-političkoj zbilji, rad nastoji pronaći i produbiti opravdanja za sudjelovanje u društvenoj kooperaciji i istaknuti značaj pravednosti u političkom i moralnom kontekstu, koji ona ima u odnosu na ostale vrijednosti. Naime, liberalizacijom društvenih odnosa i sekularizacijom političke moći, politička filozofija ima dužnost tragati za temeljima političkih koncepcija što podrazumijeva identificiranje i analiziranje moralnih vrijednosti i njihovog metafizičkog statusa. Za razliku od političkih disciplina koje se kolokvijalno pogrešno nazivaju političkim znanostima, politička filozofija predstavlja preskriptivnu disciplinu koja

⁶ Čini se da altruizam kao moralna vrijednost udovoljava oba navedena kriterija, no naklonost ili ponašanje s ciljem pomaganja drugome, kako se altruizam uvriježeno tumači, podrazumijeva koncepciju dobra koja definira što znači pomoći, a što odmoći drugome i koju nije moguće metafizički utemeljiti, kao što ćemo to nastojati dokazati kroz elaboraciju moralnog skepticizma u trećem dijelu rada.

istražuje i evaluira koncepcije onakvog političkog i društvenog uređenja kakvo *bi trebalo* biti, a da je istovremeno u stanju ponuditi prihvatljivo utemeljenje.

Antičku i suvremenu političku filozofiju⁷, uz određene iznimke, dijeli predmet njihova istraživanja: dok je antička tradicija težila razmatranju i utvrđivanju vrijednosti (dobro, dobar život ili *eudaimonia*) i gravitirala prvenstveno etici vrlina, suvremena, pod utjecajem Kantovog nasljeđa, orijentira se na pravednost u kontekstu deontologije ili na pravednost u kontekstu historijskog materijalizma, pod utjecajem (prije svega) Marxa i njegovog nasljeđa. U tom smislu ovaj rad treba shvatiti kao korak u tumačenju morala koji od vrijednosti u smislu dobra i zla, ide prema ideji pravednosti kao temelju.

Pod utjecajem Hobbesa i Kanta, suvremena zapadnjačka politička filozofija usvojila je sliku o mehaničkom, ne-teleološkom univerzumu u kojemu je nemoguće jednoznačno odrediti *dobro* za čovjeka. S jedne strane suptilno nadirući moralni skepticizam⁸ izaziva buđenje iz dogmatskog drijemeža, odnosno sustavno razotkriva metafizičku neutemeljenost raznih svjetonazorskih i moralnih koncepcija, dok s druge strane politički liberalizam odustaje od artikuliranja teleološkog karaktera morala. Posljedično, prema rasprostranjenom shvaćanju liberalnih autora, zadaća političke filozofije nije definiranje dobrog života koji bi osobe ili društvene skupine trebale živjeti, već definiranje načela pravednosti koja će tim osobama ili skupinama jamčiti uvjete i slobodu za samoodređenje i slijeđenje vlastite koncepcije dobrog života. Međutim, ukoliko politička filozofija ne želi ostati indiferentna spram pitanja objektivnosti vrijednosti kojima barata pri određivanju načela pravednosti suodnošenja osoba u društvu, ona mora propitivati i njihovo uporište u horizontu moralne epistemologije i metafizike.

⁷ U dvojbi između sintagmi „politička filozofija” i „filozofija politike”, u radu ćemo se povoditi raščlambom koju je predložio Jacques Rancière, te na njegovom tragu razumijevati političku filozofiju ne kao granu filozofije, već kao susret filozofije i politike. Međutim, taj susret nije nužan iz razloga što je „politika toliko važna da se [filozofija] mora umiješati. Ona postaje politička jer reguliranje racionalnosti situacije politike predstavlja preduvjet definiranja onoga što pripada filozofiji.” (Rancière, 1998: VII, prijevod J. I.).

S druge strane pak, na tragu ideje *metapolitike* Alaina Badioua, u radu se izbjegava „filozofija politike” jer ta sintagma kroz postojeću filozofsku tradiciju implicira značenje politike kao pukog predmeta promišljanja filozofije, iako je upravo većina te tradicije problematizirala *političko*, a ne *politiku*.

⁸ Ovdje se prije svega misli na golem utjecaj problema *jest – treba* (*is – ought*) formuliranog u *Raspravi o ljudskoj prirodi* Davida Humea 1739. godine, poznatog i pod nazivom *Humeova giljotina*. Hume je kroz ovaj problem obrazložio zašto se normativne tvrdnje ne mogu temeljiti (isključivo) na tvrdnjama o stvarima, odnosno kakve one jesu.

Rad nastoji integrirati tri sadržajno zasebne cjeline, koje se obrađuju u tri glavna dijela: prvi pod naslovom *Raspad teorija liberalnog egalitarizma*, drugi *Prepreke egalitarizma* te treći pod naslovom *Moralni objektivizam i određenje pravednosti*.

Prvi dio, poput sadržajnog uvoda, uključuje pregled suvremenih izdanaka teorije liberalnog egalitarizma te je usredotočen na njihove kriterije pravednosti, međusobne razlike i podjele koje su osnova njihove jasnije kategorizacije i razumijevanja.

Na tom će tragu korpus takozvanog egalitarizma sreće (*luck egalitarianism*, Richard Arneson, G. A. Cohen, Larry Temkin, John Roemer i drugi) biti izvrnut propitivanju usporedbom s prodemokratskim, ili relacijskim egalitarizmom (*relational egalitarianism*, John Rawls, Joshua Cohen, Elizabeth Anderson, Samuel Scheffler, Brian Barry i drugi) koji je, u maniri lijeve političke orijentacije, fokusiran na uređenje društva, odnosno na njegove institucije, za koje pretpostavlja da su zaslužne za proizvodnju unutarnjih odnosa društva. Ograničenost egalitarizma sreće na pravednost u distribuciji dobara i zanemarivanje moralnih i metafizičkih pitanja, doveli su do određene nesposobnosti liberalne teorije da se odupre kritici desnih libertarijanskih autora (prije svega, Friedricha von Hayeka i Roberta Nozicka), koji deklarativno daju primat slobodi pred jednakošću. Time je narušen ugled i utjecaj liberalnog egalitarizma od kraja prošlog stoljeća do danas.

Nadalje, nakon kritičkog osvrta na problematične momente u izdancima teorije liberalnog egalitarizma i ograničenja koja liberalno-kapitalistički model ima u osnaživanju jednakosti i sloboda osobe, u drugom dijelu rada otvara se pitanje nasljedstva i akumulacije kapitala kao glavnih prepreka egalitarizma. Kao odgovor na ove probleme, predstaviti će se koncept tržišnog socijalizma kao modela koji zadržava tržište koje njeguje konkurentnost, a da pritom sredstva za proizvodnju ostavlja, odnosno, vraća u javno vlasništvo.

Unutar završnog dijela koji sintetizira zaključke rada, prvo će se predstaviti koncept *refleksivne ravnoteže*⁹ (*reflective equilibrium*) Johna Rawlsa kao jedne teorijski plodonosne i popularne ideje moralne filozofije druge polovice 20. stoljeća. Uzimajući u obzir perspektive i slabosti demetafizicirane etike, u ovom odjeljku rekonstruirat ćemo

⁹ Iako se u hrvatskim prijevodima Rawlsa sintagma „reflective equilibrium” prevodi s „reflektivni ekvilibrij”, povodeći se *Hrvatskim enciklopedijskim rječnikom* i *Velikim rječnikom stranih riječi* Bratoljuba Klaića, odnosno natuknicama „refleksivan”, „reflektirati” i „ekvilibrij”, sintagma „refleksivna ravnoteža” upotrebljavat će se kao precizniji prijevod engleskog originala, čiji bi se smisao najbliže mogao odrediti i kao „introspektivna ravnoteža”.

liberalizam kao moralnu koncepciju osobe koju Dworkin brani, oslanjajući se dijelom na politički liberalizam Rawlsa. Naime, načela pravednosti političkog liberalizma poslužit će kao temelj Dworkinove koncepcije ljudskog dostojanstva.

U ovom dijelu problematiziraju se različita poimanja pravednosti kako bi se pokazalo da, s jedne strane demetafizicirana etika nije ogoljena do razine na kojoj bi se pojam pravednosti mogao tumačiti isključivo kao *uzajamna korist* (*mutual advantage*, svojstven suvremenom utilitarizmu koji je usvojio koncept ljudskih prava¹⁰), niti da je, s druge strane, takva etika izgubljena u takozvanom *arhimedovskom skepticizmu*. U tom smislu, predstaviti će se ideja *pravednosti kao nepristranosti* (*justice as impartiality*) koju Barry brani kao alternativu koncepcijama pravednosti koje je prethodno osporio (utilitarizam, tomizam i racionalizam).

U nastavku trećeg dijela analizirat će se stanovišta Ronalda Dworkina po pitanju metaetičkog statusa moralnih vrijednosti. Dworkinov moralni objektivizam bit će suočen s kritikom moralnog skepticizma kroz primjer kritike Johna Leslieja Mackieja. Suprotstavivši ova dva moralno epistemološka stava, rad nastoji vratiti fokus moralne i političke filozofije na raspravu od koje su se suvremene političke koncepcije toliko udaljile da konstruktivna rasprava među zagovornicima različitih političkih i moralnih koncepcija praktički nije moguća.

Metoda istraživanja

Teorijska rasprava sadržana u ovom radu polazi od kratkog, problemski fokusiranog pregleda suvremene literature političke i filozofijske misli, odnosno njihovih izdanaka na koje se dobar dio relevantne akademske debate oslanjao i referirao diljem svijeta, ali ipak prije svega onaj u anglosaksonskom jezičnom području.

U radu se, dakle, polazi od teorijske razine te se preko praktičnih problema u društvu i problema definiranja intersubjektivne pravednosti dolazi do onoga što bismo u neoplatonističkoj maniri nazvali metafizičkim utemeljenjem pravednosti. Tu razinu

¹⁰ Dworkinova interpretacija povijesne političke paradigme jest da su nakon Benthamovog karakteriziranja prirodnih prava kao „nonsensa na štulama”, sljedbenici ovog mišljenja apsolutizirali suverenost parlamenta, zahvaljujući razvoju političke moralnosti koja je prije svega povijesno uvjetovana, utilitarizam danas „ustupa put priznavanju individualnih prava, koja sada nazivamo ljudskim pravima, dok istovremeno suverenost parlamenta prestaje biti evidentno pravedna” (Dworkin, 2011: 414, prijevod J. I.). Status parlamenta kao vrhovnog zakonodavca, kako se neupitno shvaćao nekada, danas je opet postalo aktualno pitanje političke moralnosti. Zakon je, naime, integriran skupa s moralnošću (2011: 414).

karakterizira komparativna analiza pojedinih implikacija različitih moralnih zaleđa političkih koncepcija, odnosno analiziranje političkih koncepcija u terminima meta-etike.

Ovakve interpretacije često se služe diskurzivnom analizom, odnosno komparacijom različitih teorija, na način da tumače značenje centralnih pojmova tih teorija i osvještavaju interpretativnu narav političke teorije, koncepcija i pojmova kojima ona barata. Naime, pretpostavka je moralnog objektivizma, kojeg rad propituje, da vrijednosti predstavljaju konstante preko kojih interpretacije u formi koncepcija (ali i teorija) mogu pridobiti popularnost, na način da te koncepcije bolje korespondiraju s objektivnim vrijednostima koje svi dijelimo. No, bio moralni objektivizam istinit ili bio on definiran na način da ne može biti neistinit, ovaj rad prihvaća (kao) činjenicu da su politička filozofija i politička teorija interpretativne discipline kojima interpretacija predstavlja jedinu metodu.

Iako rad ne zazire od podjele filozofske tradicije na analitičku i kontinentalnu, te se poziva na pripadnike i pripadnice jedne i druge tradicije, autori i autorice analitičke filozofske tradicije s američkog i europskog tla u većoj su mjeri zastupljeni jer se sam rad dobrim dijelom bavi upravo tim teorijskim nasljeđem, kao jednim od nekoliko predmeta koji se ovdje izučavaju.

Relevantnost teme

U skladu s onim što smo do sada rekli, sintagma „društvena pravednost” obilježava interpretativan pojam oko čijeg sadržaja ne postoji konsenzus. Kao i u slučaju drugih pojmova političke moralnosti, primjerice demokracije i slobode, radi se o pojmovima čija se tumačenja natječu u horizontu teorije liberalizma, na način da ih se promovira i pokušava nametnuti kroz isticanje osobitog značaja određene vrijednosti ili skupa vrijednosti, u odnosu na ostale vrijednosti koje su zajedničke svim liberalnim teorijama. Akademska debata o značenju i utemeljenosti fundamentalnih pojmova političke moralnosti predstavlja jedini način da se kroz kontinuitet uporabe klasičnih pojmova, kao preduvjet povijesne refleksije, ostvari razvoj teorije u smislu usavršavanja njezine odgovornosti spram društveno-političke zbilje određenog vremena.

Uz značaj koji propitivanje društvene pravednosti ima u liberalnim demokracijama diljem svijeta, u kontekstu Republike Hrvatske danas je također od osobite važnosti s obzirom na tenziju između struja demokratskog majoritarizma i konstitucionalizma, koja je

prisutna od njezinog međunarodnog priznanja do danas.¹¹ Naime, elaborirana debata o društvenoj pravednosti jedina može ponuditi nove, jasne i konzistentne interpretacije određenih vrijednosti političke moralnosti, neophodnih za postizanje društveno-političke stabilnosti i plodonosne političke kulture, a ultimativno i suzbijanje majoritarizma (tzv. većinske ili statističke koncepcije) modelima istinske deliberativne demokracije slične, primjerice, Dworkinovoj koncepciji partnerske demokracije u kojoj se građani tretiraju kao ravnopravni partneri kroz zaštitu njihovog dostojanstva i odgovornosti. Konačno, jedino je na ovaj način (a ne isključivo na drugim mjestima o tomu da se „pravednost mora uzeti ozbiljno”) moguće shvatiti ono što ni danas mnogi liberali ne razumiju ili ne ekspliciraju – da se sloboda i jednakost ne moraju međusobno potirati.

Budući da se rad ne bavi isključivo pojmom pravednosti u kontekstu političke moralnosti, već ga analizira i u razini moralne epistemologije, izvedeni zaključci, načela i problemi u mnogim se aspektima odnose, uz distributivnu¹², i na retributivnu¹³ pravednost.

U razini distributivne pravednosti, primjerice, elaboracija pojma i koncepcije pravednosti može doprinijeti ostvarenju ideala dobro uređenog društva, koje u definiciji Johna Rawlsa, karakteriziraju građani koji dijele koncepciju društvene pravednosti. Ukoliko ovaj uvjet nije zadovoljen, ili ako Rawlsov ideal nije realističan, doprinos rasprave o društvenoj pravednosti može uvelike usavršiti barem deliberaciju unutar zakonodavnih ali i sudskih tijela, što proširuje relevantnost ove teme, kao što rekosmo, i na razinu retributivne pravednosti.

¹¹ Više o ovom fenomenu u Hrvatskoj vidjeti članak Arsena Bačića iz 1998., *Ustavna demokracija između majoritarizma i konstitucionalizma*.

Od suvremenijih primjera ove tenzije treba spomenuti građansku inicijativu i referendum o pravu istospolnih parova na brak, pokrenutu u svibnju 2013. godine, te masovne prosvjede i kampanju za referendum o ograničavanju prava manjina na službenu uporabu pisma na određenim mjestima u javnom prostoru, koja je pokrenuta u studenom iste godine.

¹² Od imenice *distribucija* koja je prijevod engleskog *distribution* što je sredinom 14. stoljeća preuzeto iz starofrancuskog *distribution*, a što je preuzeto tijekom 13. stoljeća iz latinskog. Naime, *distributionem* (u nominativu *distributio*), što se danas prevodi kao *razdioba* ili *raspodjela* potječe od participa perfekta *distribuere*, koji je složen od prefiksa *dis-* (odnosno hrvatski *raz-*) i *tribuere* (hrvatski *darovati*, *dati* ili *ustupiti*).

¹³ Od imenice *retribucija* koja je prijevod engleskog *retribution* što je u kasnom 14. stoljeću preko starofrancuskog potekla od latinskog *retributionem* (u nominativu *retributio*), što se danas prevodi kao *vratiti*. Imenica u latinskom potječe od participa perfekta *retribuere* (*dati komu ono što mu pripada*), sastavljenog od prefiksa *re-* (*natrag*) i *tribuere*.

Naime, sudeći po reakcijama na presude, te po rasprostranjenoj akademskoj debati¹⁴, duboko je kontroverzan način na koji, primjerice, Vrhovni sud u SAD-u ili u Hrvatskoj, međunarodni sudovi (Međunarodni sud pravde i međunarodni kazneni sudovi) kroz svoja sudska vijeća odlučuju u konačnici preglasavanjem članova sudskog vijeća o primjeni *pravedne* kazne zbog kaznenog djela koje je (navodno) dokazano izvan svake razumske sumnje.¹⁵

Jednostavnije formulirano, iako elaboracija društvene pravednosti ne može jamčiti postizanje pravednijeg društva, ona zasigurno predstavlja preduvjet konstruktivne rasprave ili čak izgradnje konsenzusa oko pitanja *što društvena pravednost jest*, bez kojeg pak nema ni društvene pravednosti u bilo kojoj od mogućih interpretacija. No, hoće li se, uvjetno rečeno, usavršena koncepcija pravednosti popularizirati u skladu s Rawlsovim idealom dobro uređenog društva u kojem će građani dijeliti sličnije ili barem kompatibilne interpretacije pravednosti, ili će poput Dworkinovog prijedloga unaprjeđena nadzora ustavnosti¹⁶ doprinijeti donošenju pravednijih zakona, uspostavi institucija koje će njegovati jednakost šansi građana, tema je sociološkog istraživanja kojim se ovaj rad neće baviti.

Iz tih razloga, definiranih u kontekstu suvremene liberalne ideologije, problematizaciju društvene pravednosti karakterizira visok stupanj praktične, društveno-političke relevantnosti, uz relevantnost koju ovo pitanje uživa kao filozofijsko ili povijesno-filozofijsko pitanje u zapadnoj filozofskoj tradiciji (od Platona) i filozofskoj tradiciji istočnih civilizacija (u drevnoj Indiji od Veda i Kini od Konfucija).

¹⁴ Neki od istaknutih autora koji su se bavili ovim problemom u zadnjih nekoliko desetljeća su Jeremy Waldron, Ronald Dworkin, John Ely i Janos Kis.

¹⁵ Valja, naravno, dodati da su reakcije na presude koje su privukle pozornost šire javnosti često rezultat ostrašćenosti (kroz, primjerice, nacionalizam ili homofobiju) kao i da ustrojstvo sudova uključuje i određena tehnička rješenja koja ne mogu zadovoljiti sve uvjete koje bi teorija pravednosti implicitno nalagala. No, neovisno o tomu, analiziranje pojma pravednosti relevantno je i za utemeljenje načela retributivne pravednosti.

¹⁶ U američkom sustavu moderne demokratske države nadzor ustavnosti i zakonitosti poznat je pod sintagmom *judicial review* koja obilježava ocjenu ustavnosti zakona na koju imaju pravo svi sudovi u SAD-u, pod nadzorom Vrhovnoga suda, a koje se rješava kao prejudicijalno pitanje. Ishodi ovih procesa primjenjivi su na konkretan slučaj te ne obvezuje druge sudove. Ta praksa preuzeta je iz Europe u kojoj prvi put predviđeno osnivanje tijela za nadzor ustavnosti i zakonitosti, Ustavom Austrije iz 1920. godine.

I. DIO: RASPAD TEORIJA LIBERALNOG EGALITARIZMA

1.1. Razlike u objektu pravednosti

Mnogo je površnih i, sa stanovišta moralne epistemologije, neutemeljenih analiza dospjelo u diskurs suvremenih teorija društvene pravednosti, što je rezultiralo rastućom sumnjom u njihovu podobnost za suzbijanje ili obrazlaganje postojećih (dubokih) nepravednosti liberalno-demokratskog društva. Potreba za stvaranjem ili redefiniranjem pristupa liberalno-egalitarističke teorije mora pronaći vlastito utemeljenje jer ona u zadnjih nekoliko desetljeća gubi vezu s egalitarističkim društveno-političkim pokretima diljem svijeta. Društva u kojima su ravnopravnost i jednakost šansi ograničene kulturnom danošću (primjerice poput patrijarhata), ili pak golemim imovinskim razlikama, nemaju preduvjet implementacije doprinosa višedesetljetnog nasljeđa debatiranja o pravednoj distribuciji dobara. Konzekventno, javlja se stav prema kojem pojam društvene pravednosti ima jedino emotivne konotacije, ali ne i objektivan ili racionalan sadržaj. David Miller, primjerice, dijagnosticira rasprostranjenu skepsu spram koncepta društvene pravednosti, tvrdeći da bi se danas nekome moglo učiniti da „ne činimo ništa do empatičnog izražavanja podrške kada branimo političke mjere tvrdeći da će one promovirati društvenu pravednost” (Miller, 1999: IX, prijevod J. I.).

Pitanje društvene pravednosti, s druge strane, nije teza kojoj su potrebni argumenti kako bi se natjecala po plauzibilnosti s drugim konceptima ili vrijednostima jer društvena pravednost predstavlja težnju, cilj i moralno opravdanje borbe svih onih koje je politička zajednica svojim ustrojstvom zakinula ili stavila u nazadnji položaj. U tom smislu, dakle, pravednost iziskuje osvještavanje odnosa u društvu, njihovu moralnu evaluaciju kako bi mogla ponuditi *razlog* zbog kojeg bi netko bio voljan pristati na društvenu kooperaciju.

Stoga, možemo zaključiti da je predstavljanje egalitarizma kao fenomena kojeg teorijski treba utemeljiti i o kojem treba raspravljati – kao što to mnogi autori podrazumijevaju – vrijednosno pristrana pretpostavka. Tako je, čini se, teorijska obrana egalitarizma u određenom smislu pristajanje na diskurs ili zalaženje u diskurs koji ni sam nije neutralan spram pretpostavke da su ljudi jednaki i da zaslužuju jednake šanse u društvu, jer daje mogućnost i onima koji su igrom slučaja, ili uz pomoć obrazaca društvene hijerarhije, završili u povlaštenom položaju, da opravdavaju ili zagovaraju održanje društvenih nejednakosti.

Međutim, kako bi se moglo uvjeriti one koji brane koncepte koji perpetuiraju ili produbljuju društvene nejednakosti ako se argumentacija dvije strane u konačnici svodi na različite moralne vrijednosti? Dok egalitarizam referira na pravednost kao temeljnu vrijednost, drugi koncepti se pozivaju na slobodu pojedinca ili ekonomsku učinkovitost.

Ekstremne su i neplauzibilne teze o neodrživosti sustava koji bi privilegirao malo više slobodu (u desno-liberalističkom tumačenju) ili malo više jednakost od postojećeg sustava o kojem se raspravlja, stoga rasprava mora ostati u okvirima u kojima s punom (moralnom) odgovornošću biramo jedan od dva pravca, a ne tek iz straha da ništa osim opcije koju smo odabrali ne bi bilo održivo.

Ovakve kriterije, međutim, teorija često nije u stanju održati, zahvaljujući njezinom raspadu i niskom eksplanatornom potencijalu većine egalitarističkih teorija u znanstvenom i disciplinarnom smislu. Nije upitno da se egalitaristički koncepti, baš kao i, primjerice, libertarijanizam, baziraju na različitim moralnim koncepcijama. Suprotstavljene političke koncepcije nalaze svoje utemeljenje u moralnim koncepcijama koje primat daju različitim vrijednostima ili ih na različite načine interpretiraju, no takav relativizam upućivao bi na indiferentnost spram stvarnih prilika i/ili spram demokratske volje u suvremenom političkom životu. Tako primjerice, koncepcije koje promoviraju društvenu pravednost (liberalni egalitarizam, socijalizam ili neomarksizam), predstavljaju adekvatan odgovor na promjenu ekonomske i preraspodjelne paradigme nakon Hayeka, Friedmana i Nozicka, odgovaraju na demokratski definirane zahtjeve u društvu, te predstavljaju put za poticanje ekonomskog razvoja i stabilizacije diljem svijeta.¹⁷

Na taj način, dakle, zaključujemo da su teorijsko bavljenje egalitarizmom, holistički pristup društvenoj jednakosti, te integracija moralne i političke filozofije, zapravo odgovor na demokratsku potrebu artikuliranja stava i koncepcije koju bi preuzeli oni čiji su interesi u društvu zanemareni ili potisnuti sustavom, odnosno zadanim obrascima distribuiranja moći i dobara.

¹⁷ Studija Berga i Ostryja s Istraživačkog odsjeka Međunarodnog monetarnog fonda, objavljena u rujnu 2011. godine, kroz usporedbu rasta godišnjeg bruto dohotka po glavi stanovnika u razvijenim ekonomijama i ekonomijama u razvoju, pokazala je neutemeljenost popularne dvojbe između učinkovitosti, odnosno ekonomskog rasta, i ujednačene redistribucije koja nastoji smanjiti imovinske nejednakosti. Zaključak studije je da bi ujednačenija redistribucija, odnosno smanjenje imovinskih razlika i stabilni ekonomski rast mogli biti komplementarni fenomeni. Vidi: Berg, Andrew G.; Ostry, Jonathan D. (2011).

Teorijska rasprava na relaciji između liberalnog egalitarizma i marksizma, slažu se implicitno Fraser (1996) i Barry (1995: 214), predstavlja plodotvorni okvir teorijskog problematiziranja i promoviranja društvene pravednosti jer spaja potencijal *idealne teorije*, o kojoj će nešto kasnije biti više riječi, koja nudi aksiomatski vrijednosni okvir (odnosno moralno utemeljenje) te potencijal eksplanatornosti u kojem marksizam prednjači u odnosu na liberalni egalitarizam kada je riječ o društveno-ekonomskoj analizi društvenih razlika.

Budući da se egalitarizam u današnjem obliku javio i postao široko prihvaćen kao neizravna reakcija na određene pravce unutar neoklasične škole ekonomije, čiji su zagovornici (poput Hayeka i Friedmana) bili ekonomisti, distributivna pravednost često se percipirala kao sinonim za liberalni egalitarizam, što je izazvalo niz kritika koje su u konačnici dovele do proširenja domene egalitarizma na različite oblike društvene neravnopravnosti, odnosno nepravde.

„Primijenjena diskusija o pravednosti se prečesto fokusira na distribuciju materijalnih dobara i resursa,” tvrdi Iris Marion Young (1990: 19) potaknuta marksističkom kritikom liberalističke distributivne pravednosti, i dodaje da:

Dominaciju klase zasigurno donose agenti koji odlučuju u što će investirati svoj kapital – odlučuju o distribuciji; no, društvena pravila, prava, procedure i utjecaji koji predstavljaju kapitalistički način odlučivanja, su dobra koja nisu distribuirana. (Young, 1990: 21, prijevod J. I.).

Stoga, iako priznaje da distribucija materijalnih dobara predstavlja najvažniji aspekt društvene pravednosti, Young ističe značaj nepravednosti u društvu koje se ne daju riješiti redistribucijom te koje većina egalitarističkih koncepcija zanemaruje. Takve, uvjetno nazvane, nedistributivne probleme svrstava u tri kategorije: *struktura i procedure odlučivanja, podjela rada i kultura* (Young, 1990: 22).

Ekonomska dominacija jedne skupine, uočava Young, elaborirajući prvu kategoriju, nije posljedica pukog imovinskih razlika, već je ona barem u jednakoj mjeri posljedica korporativnih i pravnih struktura koje određenim osobama osiguravaju položaj odlučivanja o investicijama, zapošljavanju, proizvodnji, kamatnim stopama ili visini plaća koje utječu na živote milijuna ljudi.

Kategorija podjele rada, iako navedena kao nedistributivna dimenzija društvene nejednakosti, zalazi i u područje distributivne pravednosti. Naime, podjela rada odnosi se na unaprijed raspoređene poslove i pozicije po društvenim skupinama. Ovdje pripada i

problem neplaćenog rada koji je nešto kasnije ekstenzivno elaboriran u uglavnom lijevoj feminističinoj literaturi. U nedistributivnom smislu, podjela rada označava raspodjelu rada unutar samih zanimanja ili pozicija, odnosno definiranje prirode, vrijednosti ili smisla nekog rada i njihove međusobne odnose i hijerarhiju među zanimanjima ili pozicijama.

Treća kategorija nedistributivnih momenata društvene nejednakosti obuhvaća široko područje kulture, pokrivajući simbolično značenje i posebnu vrijednost koja se u društvu pripisuje određenim ljudima, akcijama ili institucijama u komunikaciji i samoizražavanju (Young, 1990: 23-24).

Nadalje, skicirajući vlastite koncepcije pravednosti koje će uključivati sve društvene nejednakosti koje je identificirala, Young navodi da se one odnose na dva oblika ograničenja društvene pravednosti: *potlačivanje (oppression)* i *dominaciju (domination)*.

Dok je središnja uloga Marxove teorije o eksploataciji nastojala objasniti na koji način opstaju društvene klase u odsustvu zakonskih i normativnih sankcija, ta ista funkcija izostaje kod većine autora egalitarističke teorije. Kako je moguće da u kapitalističkom društvu koje otklanja silom nametnute klasne podjele i koje promovira društvo slobodnih osoba, dominacija klase ipak opstaje, pita se Young (1990: 48), referirajući na suvremene pojave poput rada bez dostojne ili bez ikakve naknade (*izrabljivanje*), na implicitno dopuštanje nasilnog ponašanja nadređenima i odnošenje s prijezirom prema podređenima (*nasilje*), njihovo isključenje iz raznih oblika društvenog života (*marginalizacija*), prisiljavanje na posluš (*nemoć*), te lišavanje uvjeta za prakticiranje njihove kulture (*kulturni imperijalizam*). Te pojave Iris Young identificirala je kao pet oblika potlačivanja (*oppression*), tvrdeći da bi pravedno bilo ukinuti čvorište (ne)moći kako bi se prekinuo proces legitimnog cirkuliranja moći elite i osiromašenja radnika (Young, 1990: 48-63).

Young je, dakle, nastojala kategorizirati i podvesti nove oblike društvene nepravde u teorijsku analizu. Sličan zadatak odradila je nešto kasnije i Nancy Fraser koja je sustavno adresirala problem „lažne suprotnosti” među različitim teorijskim pristupima pitanju društvene jednakosti, nastojeći integrirati pristupe i ukazati na potrebu holističkog pristupa. Ona je u svom predavanju naslovljenom *Društvena pravednost u doba politike identiteta: preraspodjela, priznanje i participacija (Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation, 1996.)*, pokazala kako su pristupi

politike priznanja i preraspodjelne, odnosno redistributivne pravednosti fundamentalni i međusobno komplementarni.

Fraser započinje svoju raspravu opisom zatečenog stanja u egalitarističkoj teoriji, koje karakterizira disjunktivni odnos politike priznanja i distributivne pravednosti koji se je prema njezinom mišljenju manifestirao tako da politika priznanja poput teorijskog trenda istiskuje ekonomijski aspekt društvene nejednakosti, te se svodi na uglavnom identitetska pitanja ili pitanje moći. Nijedan od dva pristupa, smatra Fraser, nije dovoljno obuhvatan te ni rješenja koja nude nisu dovoljna da saniraju društvenu nepravdu.

Pod pristupom distributivne pravednosti Fraser ne podrazumijeva samo klasno fokusirane orijentacije (ili *klasne politike*), poput *New Deal liberalizma* ili socijalizma, već i određene oblike feminizma i antirasizma koji društveno-ekonomske transformacije i reforme smatraju rješenjem rodnih i rasno-etničkih nepravdi. No, ona odbacuje propali komunizam Istočnog bloka, odnosno komunizam staljinističkog tipa jer, kako tvrdi, „nije uspio spojiti svoje društveno-egalitarističke ciljeve s obvezama prema širim građanskim slobodama i političkim pravima” (Fraser, 1996: 5, prijevod J. I.).

S druge strane, Fraser politiku priznanja shvaća šire od politike identiteta, te uz teorije koje reinterpreteraju, odnosno *nanovo vrjednuju* nepravedno obezvrijeđene identitete, kao što to čine razni ogranci liberalnog feminizma i politike LGBTIQ identiteta, već i pristupe dekonstrukcije poput queer politike, kritičke „rasne” politike i dekonstruktivnog feminizma čija je odrednica odbacivanje esencijalizma koji je prisutan u pristupu politike identiteta (Fraser, 1996: 5-6).

Nakon definiranja ove dvije krovne kategorije ili pristupa, Fraser elaborira četiri ključna aspekta u kojima su oni prividno nesumjeraljivi ili čak suprotstavljeni.

Prva netočna pretpostavka je da dvije teorijske orijentacije pretpostavljaju različita shvaćanja društvene nepravde. Naime, politika preraspodjele fokusira se na nepravde definirane u ekonomijskim terminima jer se i sama teorija temelji na pretpostavci da su nepravde ukorijenjene u ekonomskoj, odnosno raspodjelnoj strukturi društva. Ova dijagnoza teško je dokaziva, no Fraser ima pravo do one mjere u kojoj distributivne teorije pravednosti pretpostavljaju da je preraspodjela sama dovoljna kako bi se društvene nepravde i nejednakosti uklonile. No, ta se pretpostavka, primjerice, ni Rawlsu ne može pripisati, iako se on fokusirao na distributivnu pravednost.

Predmeti ovih teorija, prema kategorizaciji autorice uključuju: (a) eksploataciju, odnosno prisvajanje produkta rada jedne društvene skupine od strane druge skupine, koja ni na koji način ne doprinosi ili barem ne uzvraća u jednakoj mjeri dobivenu vrijednost; (b) ekonomsku marginalizaciju, odnosno ograničenja određene skupine na nepoželjne ili nisko plaćene profile zaposlenja ili pak potpuna uskraćenost posla koji osigurava prihode; i (c) deprivaciju ili uskraćenost adekvatne osnove u materijalnom smislu, koja bi bila dovoljna za minimalni standard življenja.

S druge strane, među klasične predmete kojima se politika priznanja bavi, najčešće se ubrajaju razni društveni obrasci reprezentacije, interpretacije i komunikacije, koje je Fraser svrstala u kategorije: (a) kulturna dominacija, koja označava podređenost jedne skupine obrascima interpretacije i komunikacije druge kulturne skupine; (b) nepriznanje ili kulturna marginalizacija, odnosno činjenje nevidljivim kulture ili obilježja jedne skupine kroz autoritativne reprezentacijske, komunikacijske i interpretativne prakse; te (c) nepoštivanje, ili bivanje rutinski ozloglašen ili omalovažen u stereotipnim javim reprezentacijama i/ili u interakcijama svakodnevnog života. (Fraser, 1996: 7).

Prema drugoj netočnoj pretpostavci, koja kao i ostale proizlazi iz prve, dvije orijentacije nude različite načine i sredstva za rješavanje nepravde. Politika preraspodjele zahtijeva određeni oblik ekonomskog restrukturiranja koje bi uključivalo, primjerice, redefiniranje raspodjelne strukture prihoda, izmjene u podjeli rada na različitim razinama društvenosti, demokratiziranje ili redefiniranje procedura kojima se odluke o ulaganjima donose, te po potrebi i druge oblike transformacije osnovnih ekonomskih struktura koje nisu zahvaćene ovim mjerama.

S druge strane, teorijski pristup koji Fraser sumira pod krovni naziv „politike priznanja” traga za drugačijim rješenjima nepravde koji se nalaze u sferi kulture ili predstavljaju simbolične promjene u javnom imaginariju društva. Rezultat takvih mjera najčešće predstavlja reinterpretaciju ili nanovo vrjednovanje ranije marginaliziranih ili diskriminiranih identiteta određenih društvenih skupina. Multikulturalizam se primjerice, kao jedan od popularnijih izdanaka politike priznanja, temelji na izjednačavanju vrijednosti različitih identiteta kroz ideal kulturne raznolikosti i valoriziranje nepravdedno omalovaženih identiteta.

Inovativni ili radikalniji izdanci politike priznanja mogu uključivati i strukturne transformacije rasprostranjenih obrazaca reprezentacije, interpretacije i komunikacije na

način koji bi problematizirao pitanje moći koje se veže za postojeće identitete, preformulirao smisao identiteta ili odnosa među identitetima, te time utjecao na identitete svih unutar danog društva.

Nadalje, treća pretpostavka koju Fraser nastoji rastumačiti, govori da se dvije orijentacije povode za različitim predodžbama o kolektivitetu ili kolektivitetima koji trpe nepravdu. S jedne strane, kod raspodjelnog pristupa vrsta skupina koja se smatra žrtvom društvene nepravde jesu klase i skupine nalik na klase, koje okupljaju pojedince ekonomski uvjetovane prema njihovom specifičnom odnosu spram tržišta ili pak sredstava za proizvodnju.

Središnji primjer ovakvog shvaćanja danas predstavlja Marxova paradigma eksploatirane radničke klase, odnosno društvene skupine čiji pripadnici moraju prodavati svoju radnu snagu kako bi osigurali sredstva za život. Identiteti unutar one društvene skupine koja priskrbljuje sebi materijalna sredstva potrebna za egzistenciju, dakle, u bazičnom su smislu podijeljeni na one koji rade i one koji ne rade.

Osim klasa u ekonomskom smislu, ovakvo tumačenje društva može percipirati i druge skupine koje se mogu odrediti kroz ekonomijske parametre, a da se primjerice radi o rasno određenim skupinama, odnosno da je izvor nepravedne preraspodjele pripadnost nekoj rasnoj, nacionalnoj ili kulturnoj skupini. Ovakve potlačene skupine, koje su kroz diskriminaciju izuzete iz regularnog odnosa najamnog rada, nerijetko su smatrani kao višak ili kao da su nesposobni sudjelovati u društvenoj kooperaciji.

Slično, kada se u teorijskoj razini svijest ili percepcija ekonomske sfere proširi s isključivo plaćenog na neplaćeni rad, mnoge ranije nepercipirane nepravde ili potlačene društvene skupine bile bi osviještene. Tako su, primjerice, tu pripale i rodno određene skupine, čime su žene odjednom postale nositeljice identiteta ili naličja ogromne društvene skupine koju, između ostalog, karakterizira velika ekonomska nepravda i nejednakost s ostalim članovima društva, budući da je neosporno kako je ženski rod opterećen najvećim udjelom u neplaćenom skrbničkom radu te da je time u značajno nepovoljnijem položaju od pripadnika muškog roda, posebice s obzirom na zapošljavanje i primanje naknade za rad (i cjelokupnu društveno-ekonomsku paradigmu kapitalizma), ali i s obzirom na brojne druge oblike izravnijih ili individualnih odnosa s muškarcima, u kojima su žene bile sustavno obespravljene. Na koncu, Fraser u ovu skupinu svrstava i

kategorije do kojih se dolazi teorijskom elaboracijom političke ekonomije u smislu sjecišta klase, rase i roda.

Za razliku od ovih kategorija, pristup politike priznanja zahvaća žrtve društvene nepravde kategorijama koje su sličnije Weberovim statusnim skupinama opisanim u njegovoj konceptualnoj ekspoziciji, odnosno prvom dijelu prvog toma *Privrede i društva: nacrt interpretativne sociologije (Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, 1922.)*¹⁸, nego marksističkoj klasi. Naime, kako Fraser ispravno uočava, kategorija kojom se povodi politika priznanja u većini slučajeva definirana je odnosima priznanja, umjesto odnosima proizvodnje (Fraser, 1996: 9). Žrtve društvene nejednakosti stoga karakterizira niži društveni ugled, te manje časti i prestiža u kojem mogu uživati u odnosu na druge društvene skupine.

Etnička skupina niskog statusa je, primjerice, jedan od čestih oblika Weberove paradigme, te je produkt dominantnog kulturnog obrasca interpretacije i vrednovanja koji označava i vrjednuje tu skupinu, nanoseći štetu pripadnicima i pripadnicama te skupine u smislu nepravednog društvenog položaja i umanjivanja šansi za pribavljanje društvenog ugleda. No, Weberova definicija statusne skupine uključuje i druge slučajeve. Politika priznanja koju Fraser kritizira po istoj ali proširenoj paradigmi obuhvaća, između ostalih, homoseksualce čiju seksualnost dominantna kultura interpretira kao izopačenu te je omalovažava, rasno definirane skupine s namjerom da ih se omalovaži; potom žene koje na razne načine trivijalizira, seksualno objektivizira i obezvrjeđuje i u političkom smislu marginalizira.

Konačno, bitno je naglasiti i da priznanje, u vidu rješenja kojeg ovaj pristup nudi, uključuje identificiranje i definiranje kompleksnih skupina koje nastaju kada se pri teoretiziranju o odnosima priznanja u terminima rase, roda i seksualnosti uzmu u obzir i novi parametri koji se odnose na kulturne kodove.

Prema viđenju Fraser, iz različitosti kriterija raslojavanja i razdiobe društvenih skupina proizlazi i četvrti krivi zaključak o fundamentalnim razlikama pristupa distributivne pravednosti i politike priznanja. S jedne strane politika distributivne pravednosti tretira razlike među statusnim skupinama kao nepravedne različitosti. Obilježja tih skupina dakako ne predstavljaju intrinzična svojstva skupina, nego *tek* društveno konstruirane

¹⁸ Za opis Weberovih statusnih skupina vidi Weber, 1978: 305-307.

posljedice nepravedne političke ekonomije. Rješenje distributivnog pristupa tako naizgled teži k ukidanju razlike, a ne k njezinom priznanju.

Politika priznanja, s druge strane, najčešće tretira razlike na dva načina: (a) kao već postojeće benigne kulturne varijacije koje je nepravedan interpretativni obrazac vrijednosno hijerarhizirao i stratificirao ih glede prestiža, ili (b) kao različitosti među skupinama koje ne prethode njihovoj hijerarhijskoj *transvaluaciji*, već koje su istovremeno stvorene s njima – kako tvrdi Fraser – kroz diskurzivni okvir binarnih oprečnosti.

Razumijevanje naravi različitosti u jednoj od ove dvije učestale varijante bitno uvjetuje teorijski zahvat, odnosno ishodište koje dana teorija nudi. Naime, rješenje politike priznanja u prvom slučaju, u kojem se hijerarhija tretira tek kao sekundarna pojava u kulturnoj razdiobi, podrazumijeva prihvaćanje ili čak veličanje kulturnih razlika među skupinama, dok u drugom slučaju politika priznanja, shvaćajući hijerarhiju kao pojavu koja nastaje simultano s kulturnom diferencijacijom, uključuje dekonstrukciju ustaljene predodžbe, razumijevanje, kao i osnovne termine u kojima se te kulturne razlike shvaćaju ili prikazuju u dominantnim interpretativnim obrascima. (Fraser, 1996: 9-10).

Sve od ranih pedesetih godina prošlog stoljeća, a posebice intenzivno od osamdesetih, pisalo se o problemima kulturne i rasne dominacije, paralelno s razvojem teorija koje se bave raspodjelom dobara, iskristalizirali su se pristupi politike preraspodjele i politike priznanja na način da su se istaknuti autori uglavnom bavili samo jednim od dva pristupa. Na ovaj način je došlo do jaza, a kasnije i do isključivog odnosa dvaju pristupa prema viđenju mnogih autora. Takav se isključivi odnos da jasno iščitati, primjerice, u teorijskoj raspravi između Charlesa Taylora i Briana Barryja.

Također, Richard Rorty u knjizi *Osvajanje naše zemlje: lijeva misao u Americi dvadesetog stoljeća* (*Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, 1997.) iznosi oštru kritiku na račun ljevičara koji se fokusiraju na kulturalne obrasce i razlike u društvu, zanemarujući time ciljeve koje pred sebe stavlja progresivna ljevica, baveći se ekonomskim pitanjima i nejednakostima koje prema Rortyju imaju daleko veću težinu. Rorty jednostavno ne vidi kako bi bavljenje kulturnim razlikama i hijerarhijom, po modelu afroameričkog građanskog pokreta, koji doduše jest bio iznimno uspješan, moglo poboljšati situaciju, primjerice, jednog bijelca iz predgrađa čija su radnička prava ugrožena (Rorty, 1997). Autori koje bismo podveli pod politiku priznanja

odvraćaju nas od stvarnih problema i odriču se univerzalističkih moralnih načela. Po ovom stajalištu Rortyjeva se pozicija djelomice podudara s Barryjevom koji, kao što rekosmo, brani poziciju liberalnog univerzalizma čija je bit inzistiranje na univerzalnim moralnim načelima koja barem deklarativno u Barryjevom slučaju izvire iz prosvjetiteljskog svjetonazora, nasuprot problematiziranju društvene pravednosti iz perspektive politike priznanja.

S druge strane, kritičari univerzalističkog pristupa i predstavnici politike priznanja kao što je Charles Taylor, zauzimaju stav prema kojem pristupi koji ne problematiziraju kulturne različitosti i hijerarhiju identiteta društvenih skupina mogu produbiti društvenu nepravdu tako što će univerzalizirati norme dominantne skupine. Autori i autorice ovog pristupa propituju granicu između zagovaranja univerzalnih moralnih načela i nametanja, odnosno asimilacije društvenih skupina koje su u određenom smislu inferiorne.

Nakon što je Fraser rekonstruirala neka od općih mjesta i pretpostavki kada je riječ o kategoriziranju različitih pristupa u problematiziranju društvene pravednosti, pokušala je integrirati dva pristupa i pokazati da ni jedan niti drugi ne mogu identificirati društvene nepravde bez onog drugog. U tom pothvatu Fraser je nasljednica Iris Young koja usprkos činjenici što je po sadržaju svog teoretiziranja bliža pristupu politike priznanja, ipak identificira i nepravde proizašle iz ekonomskih nejednakosti koje se trebaju ukloniti redistribucijom. No, ono po čemu je Fraser karakteristična i vrijedna veće pozornosti u ovom radu jest činjenica da se ona eksplicitno bavila različitostima između dva pristupa i elaboracijom potrebe njihova spajanja u integralnu teoriju društvene pravednosti, nastojeći time premostiti jaz ne samo unutar liberalne teorije već i između liberalističke i marksističke teorije.

U tom pothvatu, Fraser prvo pokazuje neobuhvatnost pristupa distributivne pravednosti. Blago simplificirajući ovaj pristup, Fraser obrazlaže njegovu idealtipsku varijantu koji pretpostavlja kolektivitet čiji su unutarnji odnosi u potpunosti uvjetovani političkom ekonomijom. Sustav pomoću kojeg će ovakav kolektivitet otklanjati društvene nepravde fokusira se na promjene u ekonomskoj strukturi, dok pitanje statusnog reda i društvene hijerarhije koja proizlazi iz njega ostavlja po strani. Stoga se svaka strukturalna nepravda, koju trpe članovi tog kolektiviteta, na koncu može pronaći u političkoj ekonomiji. Dogma ovog pristupa, formulirana u marksističkim terminima, iako se oni najčešće izbjegavaju kod liberalnih autora, jest da način klasne diferencijacije izvire iz političko-ekonomske strukture društva. Kao što smo ranije spomenuli, žrtvu ovakve nepravde predstavlja

društvena skupina karakterizirana ekonomskim uvjetima u kojima pripadnici te skupine moraju razmjenjivati svoj rad za određenu naknadu koja je pak definirana kroz aranžmane koje nalaže kapitalistička klasa, odnosno ona društvena skupina čiji pripadnici nisu prisiljeni ulagati vlastiti rad kako bi osigurala opstanak i koja povrh toga prisvaja suvišak koji nastaje kroz produktivnost radničke klase.

Iz ovih postavki jasno se nameće zaključak da se društvena nepravda krije u nepravednoj raspodjeli dobara koja, u Rawlsovoj terminologiji, proizlaze iz društvene kooperacije u kojoj će se udio dobiti onih koji rade ispostaviti kao neproporcionalno nizak u odnosu na ono što je uloženo u društvenu kooperaciju u svakoj postojećoj zajednici u kojoj kategorije poput jednakosti šansi imaju ikakvu moralnu težinu. Međutim, čini se da Fraser ispravno upozorava na činjenicu da su pripadnici radničke klase istovremeno najčešće i žrtve kulturalne nepravde, čak i kada se ona shvati kao neizravna posljedica nepravedne ekonomske strukture koja se iskazuje u tek naizgled neovisnom obliku nejednakosti. U svakom slučaju, s obzirom i na jedne i na druge oblike nepravde koji proizlaze iz nepravedne distribucije, rješenje koje nudi pristup preraspodjelne politike jest redistribucija a ne priznanje. Takvo rješenje nastoji ukinuti klasno izrabljivanje, odnosno nepravednu društvenu raspodjelu uvođenjem određenih načela na individualnoj (kao primjerice jednakost šansi) ili na kolektivnoj razini (kao što je načelo razlike), koja će povući za sobom restrukturiranje političke ekonomije s ciljem pravednije uređene klasne raspodjele tereta i dobiti od društvene kooperacije.

Neovisno o različitim rješenjima koja se nude u teorijama koje bismo uveli u skupinu distributivne politike, ona su u svom ključnom segmentu podudarna jer teže ukidanju različitosti. U marksističkoj teoriji takva se različitost ukida uspostavom besklasnog društva kroz samoukidanje radničke klase kao distinktivne skupine, dok se primjerice u Rawlsovoj varijanti liberalizma nastoji osigurati socijalna mobilnost pojedinca kroz jamčenje jednakosti šansi svim individuama, što na koncu također ukida, barem u određenom smislu, postojanje obespravljene društvene skupine ili klase.

S druge strane pak, kada društvenoj nepravdi pristupamo iz perspektive politike priznanja, kolektivitet je u većini slučajeva shvaćen kao hijerarhijski raslojen kroz ukorijenjene statusne redove koji nisu primarno produkt ekonomskog ustrojstva jednog društva. Distinktne društvene skupine, kojima ovaj teorijski pristup nastoji unaprijediti položaj, nastali su nepravednim institucionaliziranim kulturnim obrascima interpretacije i vrednovanja. Podudaranje rješenja ovih problema, koje okuplja teorije pod krovnu

kategoriju politike priznanja, jest kulturalno priznanje umjesto ekonomske preraspodjele. (Fraser, 1996: 12-13).

Međutim, kao što je radnička klasa, pored distributivne nepravde ujedno žrtva i statusne diskriminacije, tako su i ugrožene statusne skupine, poput pripadnika seksualnih manjina ujedno žrtve i nepravedne raspodjele dobara. Ove skupine su od egzemplarnog značaja u teoriji Fraser kako bi pokazala *dvovalentnu* prirodu diferencijacije određenih skupina u društvu koje smatramo žrtvama društvene nepravde.

Ključ u smirivanju ovakvih tenzija između dvaju različitih pristupa pravednosti leži u elaboraciji neizbježnih posljedica koje raspodjela dobara ima na hijerarhiju statusa i druga pitanja koja je do sada politika priznanja postavljala, te obratno, u elaboraciji posljedica koje društvena hijerarhija ima na raspodjelu dobara. Samo se na taj način može suzbiti nepravedno ili „pogrešno“ priznanje u nastojanju da se poboljša nepravedna distribucija i obratno. Nužno je, stoga, razmišljati integrativno o pitanjima društvene pravednosti. (Fraser, 1996: 67).

U svojoj kritici nasljeđa suvremenog liberalnog egalitarizma, nešto kasnije na tragu Nancy Fraser našla se i Elizabeth Anderson, također pokušavajući ukazati na navedeni jaz između dva pristupa. Naime, Anderson tvrdi da većina liberalno-egalitarističkih koncepcija, referirajući pritom na ono što smo obuhvatili pod *raspodjelnim pristupom*, definira društvenu nejednakost preusko jer se njihov fokus svodi na debatiranje o distribuciji djeljivih i privatno prisvojivih dobara, kao što su prihodi i resursi. Iako ovo pitanje jest od velikog značaja, sam predmet raspodjele nikako ne može osigurati blagostanje, niti društvenu pravednost (Anderson, 1999).¹⁹ Egalitarističke koncepcije u većini slučajeva vođene su jednim ciljem: kompenziranjem najslabije stojećih pripadnika i pripadnica društva za njihove nezaslužene nazadne položaje na društvenoj ljestvici distribucije dobara.²⁰ Takvim, vrlo specificiranim, pristupom autori svjesno ili nesvjesno

¹⁹ Ovdje se prvenstveno misli na one autore koje bismo prema kategorizaciji koju ćemo dotaknuti nešto kasnije svrstali u zastupnike *transcendentalnog institucionalizma*, dok bi se prema predmetu izučavanja ovih teorija kao i njihovoj namjeni one svrstale u *idealne teorije*, o čemu će također biti riječi.

²⁰ Načelo *maximum minimorum*, poznatije kao *maksim*, jest načelo za koje Rawls smatra da bi ga osobe, bez ikakva saznanja o sebi i svom položaju, odabrale u težnji za definiranjem pravednosti. Bit tog načela je maksimiziranje koristi onih najslabije stojećih u društva (Rawls, 1971: 154). Maksimin načelo je ujedno bit načela razlike prema kojem su razlike u društvu opravdane samo do one mjere do koje udovoljavaju maksimin načelu, odnosno da najslabije stojeći imaju više koristi od tih razlika nego da su te razlike manje (pod dodatnim uvjetom jednakosti šansi) (Rawls, 1971: 123).

ostavljaju po strani kompleksan izazov s kojim bi se morao suočiti svaki iole ozbiljan egalitaristički pothvat, bilo na teorijskoj ili praktičnoj razini. Naime, fokusirajući se na korekciju „tobožnjih kozmičkih nepravednosti”, tvrdi Anderson, suvremeni su autori izgubili iz vidokruga cilj kojem bi filozofijski egalitarizam prvenstveno trebao težiti (Anderson, 1999: 288).

Nakon djelomice neuspješnog pokušaja da se resursi integriraju u liberalnu moralnu filozofiju poput normativnih parametara, suočavanje s postojećim nejednakostima i eliminiranje efekata puke sreće (takozvane *prirodne lutrije*), bez identificiranja društvenih izvora nejednakosti i strukture društva koja marginalizira pojedince koji nisu imali sreće roditi se imućnima ili nadarenima, odnosno pojedince ili skupine koje nisu imale sreće roditi se u jednoj državi nego u drugoj (s čime se Anderson ovdje ne bavi), jest jednostavno površno interpretiranje zbilje. „Valjani cilj nije uvjeravanje da svatko dobiva ono što moralno zaslužuje, već stvaranje zajednice u kojoj ljudi stoje u odnosu jednakosti s ostalima” (Anderson, 1999: 288, prijevod J. I.).

Postoji, dakle, evidentna potreba za adekvatnim načinom poimanja biti nejednakosti, koja nadilazi puku korekciju redistribucije dobara.²¹ Rješenje problema društvene nejednakosti ne može se pronaći u raspodjeli dobara jer u pitanju nije samo posjedovanje određene, zadovoljavajuće količine dobara i resursa koji omogućavaju određeni standard materijalne egzistencije, već je u pitanju i sam odnos nadmoći, u kojemu neki pojedinac ili skupina daju dok neki drugi pojedinac ili skupina primaju.

Zanimljivo je da bi se s ovim zaključkom složio i Robert Nozick koji do njega dolazi iz jednog sasvim drugačijeg kuta gledanja te ga spominje pri argumentiranju neprihvatljivosti političkih i društvenih uređenja u kojima bi netko mogao biti u poziciji da odlučuje o resursima i dobrima, odnosno njihovoj raspodjeli. Nozick naime tvrdi da pojam distributivne (odnosno raspodjelne) pravde nije neutralan jer u slobodnom društvu pojedinci raspolažu svojim resursima, a do stjecanja se dolazi dobrovoljnim aktivnostima i razmjenom. „Nema *središnje* raspodjele”, tvrdi Nozick, jer „nijedna osoba ili skupina nema pravo na nadzor nad svim resursima niti pravo na zajedničko odlučivanje o tome kako bi ih trebalo raspodijeliti” (Nozick, 1974: 149, prijevod J. I.). Nozickovu libertarijansku koncepciju najbolje sažima njegova tvrdnja da „bez obzira na to jesu li

²¹ Takvu potrebu Anderson nastoji zadovoljiti konceptom *demokratske jednakosti*, ili relacijskog egalitarizma koji podrazumijeva izgradnju zajednice jednakih integriranjem načela distribucije sa zahtjevima jednakog uvažavanja (*equal respect*) (Anderson, 1999: 289).

prirodni kapaciteti ljudi proizvoljni s moralnog stajališta, ljudi imaju pravo na njih i na sve ono što iz njih proistječe” (Nozick, 1974: 226, prijevod J. I.).

No, vrativši se na Anderson, ona sugerira da je korisno prisjetiti se kako su kroz povijest egalitaristički politički pokreti postavljali svoje ciljeve te postaviti pitanje: što je bio nepravedan sustav kojemu su se ti pokreti suprotstavljali? Neegalitarni sustavi, odnosno svi do danas viđeni sustavi u kojima, primjerice, nisu sve odrasle osobe s određenim mentalnim kapacitetom bile slobodne i međusobno ravnopravne, nametali su različite oblike političkog i društvenog reda pomoću hijerarhije među skupinama, dok je taj red bio definiran bazičnim vrijednostima na kojima se takav sustav temelji. Nejednakost se, tako, ne odnosi jedino na način distribucije dobara, već i na odnose između superiornih i inferiornih skupina, zaključuje Anderson.

Iako Rawls nije definirao koje bi društvene institucije (osim obitelji) spadale u set osnovne strukture (*basic structure*) društva, njegova specifičnost u kontekstu liberalističke i analitičke tradicije političke filozofije krije se u identificiranju i pripisivanju primarnog značaja institucionalnoj strukturi jednog liberalnog društva. Ova predodžba jednog od najutjecajnijih i najcitiranijih suvremenih autora predstavlja veliki preobražaj u liberalističkoj političkoj filozofiji koja se bavi načelima društvene pravednosti. „Rawlsova inkorporacija pojma društvene strukture u vlastitu teoriju predstavlja nadolazak ere liberalne političke filozofije”, tvrdi Barry (1995: 214, prijevod J. I.), te dodaje da je time „prvi put značajna figura unutar uglavnom individualističke tradicije uzela u obzir nasljeđe Marxa i Webera prihvaćajući eksplicite da društva imaju šablone nejednakosti koje opstaju kroz vrijeme, te da sustavno raspoređuju ljude unutar svojih hijerarhija moći, statusa i novca” (ibid., prijevod J. I.).

Anderson, dakle slično Rawlsu, kroz svoju teoriju pokušava naglasiti ne samo značaj već i nužnost preusmjerenja fokusa liberalno-egalitarističkih teorija, koje bi se prema njenim riječima trebale suprotstaviti hijerarhijskim strukturama, polazeći od pretpostavke da smo svi u moralnom smislu jednako vrijedne osobe, bez obzira na naše urođene i, naravno, stečene sposobnosti. Suvremene teorije, koje Anderson kritizira, susreću se u konsenzusu oko stava da moralna vrednovanja osoba na osnovi rođenja ili stečenog društvenog statusa moraju biti odbačena. „Ne postoje prirodni robovi, plebejci ili aristokrati”, tvrdi Anderson te, opet na tragu Rawlsa, dodaje da se iz perspektive egalitarističkih pokreta sve odrasle osobe smatraju jednakim moralnim agentima, odnosno da „svi podjednako imaju moć razvijanja i primjenjivanja načela pravednosti,

oblikovanja i realiziranja koncepcije vlastitog dobra” (Anderson, 1999: 312, prijevod J. I.), što nije zajamčeno pravednom distribucijom dobara i što tek treba osigurati propitivanjem i korigiranjem odnosa u kojima se nametnuta ili naslijeđena hijerarhija iskazuje.

Bazične pretpostavke zastupnika egalitarizma o društvenoj i političkoj jednakosti temelje se, dakle, na dogmi univerzalne moralne ravnopravnosti. Ta dogma implicira dva velika cilja. Prvi je ukidanje potlačivanja, odnosno ukidanje društvenih odnosa u kojima jedna od strana dominira, eksploatira, marginalizira, ponižava ili se ponaša nasilno. Različitosti između društveno zadanih identiteta, udjela u radu (kroz podjelu rada), različitosti u karakteristikama individua, bilo poželjne ili nepoželjne osobine, nikada ne opravdavaju opisane nepravedne društvene odnose. S druge strane, drugi cilj dogme o univerzalnoj moralnoj ravnopravnosti predstavlja neprestano traganje za društvenim uređenjem u kojem će osobe stajati u odnosima jednakosti spram ostalih. Suvremeni egalitarizam nastoji organizirati suživot u demokratskoj zajednici, shvaćenoj kao kolektivno samoodređenje posredstvom rasprave među jednakima, u skladu s pravilima prihvatljivima za sve (Anderson, 1999: 313). Takav egalitarizam Anderson naziva relacijskim (*relational*) te se deklarativno svrstava u tabor njegovih zagovornika (Anderson, 2013).

Za razliku od takvog, prodemokratskog egalitarizma, koji se temelji na ravnopravnim odnosima i ravnomjernoj političkoj moći raspodijeljenoj među pojedincima, a koji podrazumijeva obvezu građana da opravdaju svoje postupke posredstvom načela koja su prihvatljiva za sve, takozvani egalitarizam sreće (*egalitarianism of fortune* ili *luck egalitarianism*) nastoji ispraviti nazadne položaje do kojih dolazi zbog okolnosti o kojima osoba ne može odlučivati. Tako se pravednost prije svega razumijeva kao zajamčena količina dobara, a tek implicitno kao odnos u kojem obje strane u jednakoj mjeri uživaju u određenim objektima redistribucije (prihodima i resursima), odnosno mogućnostima blagostanja koje izravno ovise o kvantiteti onoga što je moguće nadomjestiti društvenom preraspodjelom.²²

Egalitarizam sreće izdanak je teorije distributivne pravednosti u okviru kojeg se u zadnjih nekoliko desetljeća mnogo debatiralo o društvenoj pravednosti. Nedostatak tog pristupa,

²² O četiri aspekta neslaganja egalitarijanaca sreće i relacijskih egalitarijanaca Elizabeth S. Anderson govori u članku *The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians* iz 2013. godine.

smatra Anderson, predstavljaju osobe čiji bi položaj sustav ocijenio nazadnim, a koje istovremeno sebe ne percipiraju tako ili jednostavno ne žele priznati nazadnost svog položaja. Usprkos činjenici da je u fokusu egalitarizma sreće upravo ispravljanje nepravednih slučajnosti koje narušavaju mogućnost blagostanja, taj tip egalitarizma ima nepremostivih poteškoća u mjerenju blagostanja ili vrijednosti određenih karakteristika osobe. Subjektivne procjene tih vrijednosti izazivaju ili žaljenje ili nerazumijevanje posebnih potreba osoba u nezavidnom položaju te ne mogu doprinijeti konačnom otklonu te nepravednosti (Anderson, 1999: 333).

Iz ovog zaleđa proizlazi pitanje: trebamo li, u potrazi za koncepcijom pravednog društva, nastaviti potragu za sredstvima i načelima korekcije neravnopravnosti ili početi razmišljati o društvenom poretku koji je doista komplementaran s liberalnim moralnim načelima i koji ne marginalizira one koji nisu sposobni za natjecanje s drugima u utrci za većom dobrobiti? „Ako je neegalitarni sustav za osudu, ne bi li mu se egalitarijanac trebao jasno i nedvojbeno suprotstaviti te ne bi li ga trebao pokušati razgraditi umjesto da doprinosi njegovu perpetuiranju i izmjenjivanju njegovih žrtava?” (Temkin, 1993: 240, prijevod J. I.). Temeljni razlog koji motivira sudjelovanje u kompeticiji, čini se, isti je onaj koji stvara nejednakost u šansama, odnosno pristupačnostima uživanja istih prava: postojanje hijerarhije.

Iako je povijesno gledano liberalni poredak srušio više hijerarhijskih struktura od većine (ako ne i svih) ranijih oblika društvene organizacije, njegovim razvojem iščezla je legitimnost mnogih sredstava koja egalitarizam treba kako bi implementirao svoja osnovna načela. Tako se, naime, interveniranje u početni položaj pojedinca može učiniti antiliberalnom mjerom, a da, istodobno, određeni egalitarijanci s pravom prosvjeduju da niveliranje početnih položaja nije dovoljna mjera. Tvrdnja Dennisa McKarlieja da „većina ljudi implicitno pretpostavlja da bi netko, ako sebe smatra egalitarijancem, trebao biti *cjeloživotni egalitarijanac (complete lives egalitarian)*” (Temkin, 1993: 233, prijevod J. I.) točna je uzme li se u obzir Larry Temkin i njegova teza da se egalitarizam tiče slučajeva u kojima osoba A lošije stoji od osobe B, u smislu da je život osobe A u cijelosti lošiji od života osobe B u cijelosti.²³

²³ Interesantna je Temkinova komparativna analiza triju koncepcija egalitarizma: cjeloživotnog egalitarizma (*complete lives*), egalitarizma simultanih segmenata (*simultaneous segments*) i egalitarizma korespondirajućih segmenata (*corresponding segments*). Za razliku od cjeloživotnog, egalitarizam simultanih segmenata temelji se na težnji da se izjednače dobrobiti života svih suvremenika unutar određenih segmenata povijesti, dok korespondirajući predlaže

Zadiranje u početni položaj, međutim, po pretpostavci desnih liberala i libertarijanaca (prije svega Hayeka i Nozicka), otkriva tenziju između slobode i jednakosti – tenziju koja je u velikoj mjeri preslikana tenzija između libertarijanizma i liberalizma, jer je upravo ta tenzija polazište u argumentaciji mnogih libertarijanaca. Međutim, ako načela pravednosti proizlaze iz slobodne procjene pripadnika društva, egalitaristički zahvati u demokratskom društvu mogu biti legitimni, te se na taj način mogu odbaciti optužbe za egalitaristički teror. No, u traženju mehanizama legitimiziranja učinkovitih egalitarističkih mjera mora se posegnuti za moralnim opravdanjima. Jedan od takvih pothvata, vjerojatno i najuspješniji među izdancima Kantovog nasljeđa, predstavlja Rawlsova ideja refleksivne ravnoteže.

No, sukob slobode i jednakosti, kao i sukob pozitivne i negativne slobode, koje je Isaiah Berlin smatrao neizbježnima, nije moguće otkloniti na svim razinama i u svim interpretacijama tog (navodnog) sukoba. Ustvrditi, naime, da sukoba ne bi bilo kada bi se svi unaprijed odrekli nepredviđenih i nedopustivih izražaja svoje individualne slobode koja proizlazi iz njihove moći (koja pak ni sama nije pravedno raspoređena u društvu), odnosno, kada bi svi internalizirali moralna načela koja bi ih sprječavala u sukobu, praktički predstavlja hipotetsku tvrdnju da sukoba ne bi bilo kada ljudi ne bi htjeli da ga bude. Takva tvrdnja beznačajna je u vidu argumenta.

Za razliku od Kanta i Rawlsa, Dworkin je uvidio složenost ovog pitanja i zaključio da implementacija društvene pravednosti iziskuje teoriju *slobode* i teoriju *jednakosti resursa* kojima mora prethoditi naputak da se sloboda i jednakost ne smiju sudarati. Slobodu u građanskom smislu (*liberty*), valja razlikovati od potpune slobode (*total freedom*) koja predstavlja slobodu postupanja pojedinca na bilo koji način, bez ograničenja koja drugi pojedinci ili politička zajednica nameću.

Takvu, totalnu slobodu Berlin nije razlikovao od negativne slobode (*negative liberty*) koju je definirao kao slobodu pojedinca *od* uplitanja zajednice u postupke i život pojedinca, odnosno od prepreka i ograničenja uopće. U ovakvom tumačenju slobode, Berlin je bio vrlo blizak drugim istaknutim liberalima, kao što su John Stuart Mill i Herbert Lionel Adolphus Hart²⁴ (Dworkin, 2011: 367).

niveliranje dobrobiti unutar odgovarajućih segmenata ljudskog života, primjerice, djetinjstva, mladosti, odrasle i podmakle životne dobi (Temkin, 1993: 233-242).

²⁴ Hart je autor načela poznatog pod imenom *Hartovo načelo*, ili kasnije, budući da ga je Rawls preuzeo, popularizirano kroz teoriju pravednosti kao pravičnosti samo kao *načelo pravičnosti*,

No, slobodu u građanskom kontekstu, dakle i pozitivnu slobodu (slobodu za postupanje na određeni način i sudjelovanje u javnom i političkom životu) i negativnu slobodu, je nemoguće izjednačiti sa slobodom uopće (ili potpunom slobodom kakvu smo opisali maloprije) jer građanske slobode ne predstavljaju *kriterijalni koncept (criterial concept)*, što znači da ne postoji općeprihvaćeni kriterij prema kojemu bi različite osobe identificirale različite instance građanske slobode. Berlinovo izjednačavanje građanske slobode sa slobodom uopće je izraz njegove interpretacije slobode, a u konačnici odražava moralnu vrijednost koju Berlin zagovara. Ako prihvatimo tu koncepciju, tvrdi Dworkin, i zaključimo da nam takva koncepcija građanske slobode može donijeti nešto korisno, nužno ćemo dovesti jednakost, a time i demokraciju u sukob s građanskim slobodama jer ona nije moguća bez kaznenog zakona i regulacije pod prijetnjom prisile. (Dworkin, 2011: 367).

Umjesto izjednačavanja s potpunom slobodom, građansku slobodu treba shvatiti kao *supstancijalnu slobodu (substantial freedom)*. Naime, ako nas vlast ograničava da ubijemo nekoga, daleko je prihvatljivija interpretacija, smatra Dworkin, da vlast time ne narušava naše dostojanstvo braneći nam da postupamo po svojoj volji, već upravo brani dignitet osobe koju štiti jer ju tretira kao jednakog građanina koji zaslužuje da mu život ne bude oduzet, odnosno da mu sloboda ne bude narušena, i to daleko više nego što bi u društvu u kojem je građanska sloboda izjednačena s potpunom slobodom. Nije moguće, dakle, izjednačavati građansku slobodu sa slobodom za ma kakvo postupanje, jer je bitno koji oblik ponašanja građanska sloboda štiti i osigurava po cijenu uskraćivanja drugih oblika ponašanja. Kriterij odabira jednih i drugih oblika ponašanja, međutim, predstavlja predmet moralne koncepcije do koje svaka osoba sama dolazi i s kojom ulazi u demokratsku deliberaciju, odnosno, u politički konsenzus kroz sudjelovanje u političkom životu.

Čini se da teoretiziranje o liberalnom egalitarizmu unutar analitičke filozofske tradicije ima suviše kratku povijest da bismo mogli predviđati o njegovom razvoju ili da bismo mogli jednoznačno odlučiti koji će od dominantnih pristupa prevladati. Iako je, primjerice, Barry ponudio uvjerljive argumente u svojoj kritici politike multikulturalizma iz perspektive liberalnog univerzalizma, ne postoji konsenzus oko interpretacija temeljnih

prema kojemu ako se dio pripadnika jedne skupine odrekne dijela svoje slobode kako bi osigurala kooperaciju od koje će svi njezini pripadnici imati koristi, taj dio pripadnika ima moralno pravo zahtijevati i od ostalih pripadnika da se odreknu dijela svoje slobode.

vrijednosti jednog liberalnog društva jer se one duboko mogu razilaziti kada dođe do konkretnijih pitanja glede esencijalnih aspekata društvenosti, a koja su i dalje prije svega ideološke naravi, kao što su, primjerice, odnos individualizma i kolektivismu ili odnos kulturnih različitosti prema moralnim načelima koja pretendiraju na univerzalnost – ili šire – prema pitanju istine uopće. Barry je ukazao na nepravednost i pristranost koje izviru iz politike identiteta te zagovara odbacivanje politike razlika kao antiprosvjetiteljske i neodržive. Liberalni egalitarizam, tvrdi, ne smije inzistirati na razlikama, već se treba usredotočiti na sličnosti, stoga se ne bi smjeli podržavati „skupi osobni ukusi” i bezuvjetno štiti pravo na razliku kulturnih i religijskih skupina jer „kulture jednostavno nisu vrsta entiteta kojem se prava mogu pripisati” (Barry, 2001: 67, prijevod J. I.).

Ideja da je liberalizam nezainteresiran ili čak neprijateljski nastrojen spram različitosti često se podupire navođenjem Rawlsove teorije pravednosti, tvrdi Barry. Česta zablude da je Rawlsova teorija primjenjiva jedino na bestjelesna bića, a ne i na osobe s realnim predanostima i vezama, počiva na nerazumijevanju motiva i metoda Rawlsove teorije. Meta mnogih kritičara, tvrdi Barry, bila je ideja da bi načela pravednosti trebala biti ona koja bi, za reguliranje zajedničkog života odabrali ljudi kojima su ispod *vela neznanja* (*veil of ignorance*) privremeno uskraćene informacije o njihovu urođenom i društvenom identitetu. Rawlsovo pozivanje na izvorno stanje, tvrde neki kritičari, pokazuje da on ne uočava kolika je važnost roda, etnokulturnog identiteta, vjerskih odnosa, tjelesnih i intelektualnih sposobnosti u generiranju i perpetuiranju društvenih razlika i nepravdi. Rawls, međutim, upravo fiktivnim odbacivanjem različitosti želi pokazati da je bitno da ih teorija pravednosti tretira na odgovarajući način, jer su različitosti „krive” za nepravedne odnose između osoba i jer su te različitosti u tretmanu različitih osoba i same društveno iskonstruirane, dok su te osobe prema liberalno-egalitarističkoj pretpostavci jednaki moralni agenti što se u interpretaciji društvenih razlika ne smije izgubiti iz vida. Njegov najznačajniji doprinos teorijskom problematiziranju društvene pravednosti jest da dogovor među osobama predstavlja temelj pravičnog odnosa tek kada ga pravičnim smatraju sve osobe (stranke), bez obzira na njihove osobne značajke, sposobnosti i obveze (Barry, 2001: 82).

Ovakva kritika paradigmatički je ekvivalent kritike analitičke političke filozofije i *idealne teorije* na kojoj je Rawls inzistirao, a čiju ćemo obranu iznijeti nešto kasnije u radu. Ona je uperena protiv univerzalno-normativnog pristupa koji je prisutan i u teorijama

racionalnog izbora, kao i svim ostalim teorijama koje obuhvaćaju element metodološkog individualizma kojim ćemo se detaljnije baviti u trećem dijelu rada.

Bit kritike je da je implicitno shvaćanje identiteta, odnosno, kako Young opisuje referirajući se na nekolicinu istomišljenika, shvaćanje „logike identiteta” izražava konstrukt smisla i operiranja razuma, kojeg prije svega karakterizira težnja za njihovim objedinjavanjem pri refleksiji stvari te reduciranjem objekata promišljanja na njihovo jedinstvo. Pri pokušaju da se razumu da središnja uloga, ili da ga se smatra samodostatnim ili apsolutnim u određenom smislu, prešutno se podrazumijeva identificiranje i referiranje na *ono univerzalno*, na opće načelo ili zakon koji regulira određene promjene o kojima je riječ, odnosno u kontekstu morala, evaluiranje moralnih načela i ponašanje u stvarnom životu. Razum nastoji svesti stvari na njihovu bit, jednostavnu formulu te klasificirati određene aspekte identiteta preko kojih će ih svrstati unutar ili izvan određene kategorije koja je pak i sama konstrukt stvoren kao posljedica takvog shvaćanja identiteta. Young je slikovito sažela takav pristup identitetu riječima:

Logika identiteta nastoji konceptualizirati entitete u terminima supstance umjesto u terminima procesa ili odnosa: supstanca je sebe-isti entitet koji leži ispod promjena, koji može biti identificiran, pobrojan, izmjeren. Svaka konceptualizacija smješta utiske i tokove iskustvenog u određeni red koji ih objedinjuje i komparira. Međutim, logika identiteta ide iza pokušaja da se poslože ili kompariraju pojedinosti iskustvenog. Ona konstruira totalizirajuće sustave u kojima su kategorije koje objedinjavaju i same objedinjene pod načelima, u kojima vlada ideal reduciranja svega na osnovno načelo. (Young, 1990: 98, prijevod J. I.).

Stoga, nastavlja Young, logika identiteta kakvu implicitno plasiraju teorije poput Rawlsove, potiskuje razlike koje nastaju uslijed konkretnih događaja, ali i promjenjivu diferencijaciju o kojoj označivanje i smisao ovise. Razum i diskurs smješteni su u raznoliki, odnosno heterogeni svijet koji preokrene ili izjalovi ideje koje proizlaze iz totalizirajućeg shvaćanja. Identificiranje, kao proces pridavanja identiteta, vrši se kontrastiranjem određenog objekta u odnosu na pozadinu ili ostale objekte. Nijedan izričaj nema smisla dok se ne izdvoji i ne diferencira u odnosu na ostale s kojima može imati sličnosti u nekim aspektima. No, sličnost nikada nije istost, jer se ona može jedino spoznati kroz razliku.

Na taj način logika identiteta zanemaruje činjenicu da drugost nije apsolutna drugost i promatra objekte u odsustvu zajedničkih atributa i drugih oblika međuodnosa i povezanosti, reducirajući ih na određeno jedinstvo (Young, 1990: 98). Logika identiteta

pretvara jedva različite objekte u *apsolutno drugo*, stoga ona neminovno stvara dihotomiju apsolutiziranjem različitosti.

Ova logika je u povijesti Zapadne misli stvorila ogroman broj ovakvih, međusobno isključivih opreka koje tvore cijele filozofije: subjekt/objekt, tijelo/duh, priroda/kultura. Ove dihotomije su složene prema dihotomiji dobro/loše, čisto/nečisto. Prva strana dihotomije je uzdignuta u odnosu na drugu jer označava objedinjeno, ili sebi-identično, dok druga strana leži izvan objedinjenog, poput onog kaotičnog, neformiranog, transformirajućeg, koje se uvijek nalazi pod prijetnjom da pređe granicu i razbije jedinstvo dobra. (Young, 1990: 99, prijevod J. I.).

Ideal kojeg promovira postojeći društveni bonton, smatra Young, nalaže da razlike među društvenim skupinama ne bismo trebali uzimati u obzir pri odnošenju jednih prema drugima, posebice u formalnim, impersonalnim suočavanjima, dok bismo općenito u svim nepoznatim okruženjima i situacijama trebali zanemarivati činjenice o spolu, rasi, etnicitetu, klasi, fizičkim sposobnostima i životnoj dobi jer ovi atributi ne bi smjeli utjecati na naše odnošenje prema drugima. (Young, 1990: 132).

1.2. Razlike u razinama apstraktnosti

Razlaganje društvene neravnopravnosti na njene izvore i empirijske posljedice ostalo je dobrim dijelom teorijski dezintegrirano i zbog jaza između teorija takozvanog *transcendentalnog institucionalizma* (*transcendental institutionalism*) i *komparativnih teorija* koje polaze od stvarnih društvenih okolnosti (*realization-focused comparison*) i koje su fokusirane na primjenjive mjere, što ih čini bližim društveno-političkim pokretima na empirijskoj razini (Sen, 2009: 5-8).²⁵

Zastupnici pristupa transcendentalnog institucionalizma (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Rawls, Nozick, Dworkin) fokusirani su na identificiranje temeljnih načela pravednosti kojima bi se jedno društvo ili njegove institucije trebali povoditi. Taj pristup prevladava u suvremenoj analitičkoj političkoj filozofiji. S druge strane, komparativni je pristup, uvjetno rečeno, orijentiran na društvenu zbilju danog vremena. Polazeći od stvarnih društvenih nepravdi, predstavnici tog pristupa (Smith, Condorcet, Bentham, Wollstonecraft, Marx, Mill), uza sve razlike o ideji pravednosti, uspoređuju stvarne okolnosti društava i predlažu primjenjive promjene u otklanjanju nepravdi koje smatraju očiglednima i najtežima (Sen, 2009: 7).

²⁵ Članak Raula Raunića „Politika identiteta i demokratska pravednost” govori o sličnom razlikovanju, ali na razini tumačenja osobnog identiteta. Suprotstavljenost dvaju pristupa, konstruktivističkog i socijalno-kulturnog, ima dalekosežne implikacije u suvremenoj političkoj filozofiji.

Slična je, no ne i sasvim podudarna podjela političko-filozofijskih teorija i pristupa na idealne (*ideal* ili *strict compliance theory*) i neidealne teorije (*nonideal* ili *partial compliance theory*).²⁶ Kritika idealne teorije, koju je kao pojam Rawls obrazložio kako bi ponudio okvir i ulogu svojoj teoriji, otvorila je pitanje uloge političke filozofije te podijelila autore u dvije skupine. U prvu spadaju oni koji, kao Rawls (1971: 8-11), smatraju da će uvijek postojati potreba za idealnom teorijom koja će biti primjenjiva tek kada (a) sve njene pretpostavke budu zadovoljene (*full compliance* – odnosno u kontekstu Rawlsove teorije – tek kada bude izgrađena jedinstvena koncepcija pravednosti koju prihvaćaju svi unutar dobro uređenog društva) i (b) kada povijesne, društvene i ekonomske okolnosti budu naklonjene (*favourable circumstances*), odnosno budu omogućavale implementaciju načela i zaključaka te teorije.

U drugu skupinu spadaju autori poput Sena, koji takve teorije smatra nepotrebnima.

Odgovori koje transcendentalni pristup pravednosti daje ili može dati poprilično su posebni i drugačiji od načina na koji ljudi raspravljaju o nepravdi i pravdi, primjerice nepravednosti poput gladi, nepismenosti, mučenja (...). Fokus takvih angažmana nastoji ići putem unaprjeđivanja pravednosti ili reduciranja nepravednosti u svijetu otklanjanjem tih bespravosti, te ne teži isključivo za trenutačnim ispunjavanjem cijelog skupa savršeno pravednih društvenih aranžmana koje određene transcendentalne teorije zahtijevaju (Sen, 2006: 218, prijevod J. I.).

Young se slaže sa Senom kada tvrdi da je teorija univerzalnog normativnog sustava, koja je i sama idealna teorija (kao uostalom i sve teorije koje smo ranije svrstali u skupinu teorija transcendentalnog institucionalizma), u usporedbi s kritičkom teorijom društva koju ona zastupa „jednostavno preapstraktna da bi bila korisna”. U analizi i ocjeni postojećih institucija i praksi, idealna teorija pokušava razviti koncepciju pravednosti koja je istodobno i neovisna o društvenom kontekstu i usmjerena k stvarnim društvenim problemima te stoga ona neminovno mora zakazati u jednom od ta dva aspekta, tvrdi Young. Idealnoj teoriji nedostaje supstancijalnih pretpostavki o društvu da bi se supstancijalni zaključci iz nje mogli izvući, jer „normativni sudovi pravednosti su o nečemu, ali bez društvene ontologije mi ne znamo o čemu” (Young, 1990: 25).

S druge strane, uvođenjem ove distinkcije Rawlsova namjera bila je distancirati svoju teoriju pravednosti od onih koje su usmjerene na konkretne probleme, poput retributivne pravednosti, doktrine pravednog rata ili legitimiranja različitih načina kojima se

²⁶ Tekst Zofie Stemplowske i Adama Swifta (2012) detaljno objašnjava podjelu idealne i neidealne teorije koja se prije svega oslanja na Rawlsovu podjelu s početka *Teorije pravednosti*, na *potpuno* (*full* ili *strict*) i *djelomično* (*partial*) zadovoljavanje uvjeta (*compliance*) postavljenih danom teorijom (Rawls, 1971: 8-11, vidi i Rawls, 1993: 55-57).

nepravedan režim treba korigirati. Ta pitanja tiču se neidealne teorije koje je također nužna. Naime, cilj neidealne teorije je otklanjanje stvarnih prepreka u društvu koje stoje na putu implementacije načela i zaključaka idealne teorije, koja u Rawlsovom slučaju nastoji odgovoriti na pitanje: što je pravednost u kontekstu liberalno-demokratskog poretka.

Idealna teorija, međutim, mora ostati unutar određenih granica apstrakcije, u području koje je Rawls nazvao *realističnom utopijom*. Ona treba uzeti u obzir stvarna svojstva ljudske psihologije kako bi usvajanje definiranih načela bilo opravdano očekivati od racionalnih osoba koje neće pristati na dogovore koje ne mogu održati ili ih mogu održati tek uz velike poteškoće (Rawls, 1971: 145).

Uz brojne kritike koje Rawlsovu teoriju ocjenjuju preapstraktnom ili nespojivom sa stvarnim društvenim problemima, postoji i struja kritike koja tvrdi da je Rawls pogriješio time što je dopustio upliv stvarnih okolnosti pri definiranju (idealne) teorije pravednosti, te da Rawlova teorija ne udovoljava kriterijima fundamentalnog, filozofijskog pothvata. Takva je kritika Geralda Allana Cohena, koji tvrdi da konstruktivizam (s posebnim osvrtom na Rawlsovu varijantu) zanemaruje činjenicu da je ovisan o fundamentalnijem načelu pri izvođenju načela pravednosti koja ovise o faktima, odnosno naklonjenim okolnostima. To fundamentalno načelo koje bi trebalo ponuditi temelj konstrukciji egalitarizma, a koje samo nije ovisno ni o kakvim faktima, samo možda neće biti načelo pravednosti, no Cohen ne pokušava naći odgovor na to pitanje. (Cohen, 2008: 279-302).²⁷

U knjizi *Spašavanje pravednosti i jednakosti (Rescuing Justice and Equality, 2008.)* G. A. Cohen elaborira tezu da su najviša ili ultimativna načela (*ultimate principles*) neosjetljiva na fakte, te da ona ne odražavaju fakte izravno nego mogu biti samo reakcija na druga načela. „Načela mogu odražavati fakte ili odgovarati na njih samo utoliko što je ta reakcija ujedno i odgovor na načelo koje pak također nije odgovor na fakt” (Cohen, 2008: 232). Pojednostavljeno rečeno, Cohenova teza je da načela koja odražavaju fakte moraju, da bi uopće odražavala fakte, odražavati načela koja ne odražavaju fakte.

²⁷ Iako Cohenova platonistička kritika uočava metafizičku neutemeljenost racionalističkog konstruktivizma, njegova kritika Rawlsa djelomice zanemaruje dvije činjenice: (a) da Rawlsovi aksiomi, odnosno temeljne pretpostavke usvojene iz liberalne ideologije, nalažu da su svi građani slobodni i ravnopravni, te da (b) Rawls iznosi *teoriju pravednosti* (u kontekstu liberalne demokracije), a ne *nagovor na pravedno društvo*.

Cohen elaborira svoju tvrdnju sljedećom postavkom: ako pretpostavimo da je F tvrdnja o činjeničnom stanju, odnosno određenom faktu na osnovi koje osoba afirmira svoje načelo N, te ako upitamo tu osobu zašto uzima F kao potvrdu ili razlog za N, njen odgovor će nas dovesti do višeg načela koje možemo označiti kao N1. Budući da je N1 više načelo od N, ono bi odoljelo nijekanju načela N, a istovremeno služi kao razlog zbog kojeg F uopće afirmira ili ide u prilog načelu N. Stoga je, potvrda jednog načela uvijek neko drugo, više načelo koje dodjeljuje faktu svojstva pomoću kojih ono pruža uporište nekom načelu. (Cohen, 2008: 234).²⁸

Međutim, činjenica da je N1 neovisno o F, ne jamči da je N1 potpuno neovisno o bilo kojim faktima kao što sugerira Cohenova teza. Stoga, kako bi dokazao tu tvrdnju, postavlja tri premise svog argumenta.

Prva premisa je da kad god imamo slučaj da F podupire N, uvijek postoji objašnjenje *zašto* ili *kako* F predstavlja razlog za N. Ova premisa se i sama oslanja na općenitije ili više načelo da uvijek postoji objašnjenje „zašto svaki temelj utemeljuje ono što utemeljuje” (Cohen, 2008: 236), koje je pak uzeto kao evidentno.

Prema drugoj premisi, objašnjenje (koje postoji prema prvoj premisi i) koje je ponuđeno kao afirmacija prve premise implicira više načelo N1 do kojeg bismo mogli držati i kada bismo F zanijekali.

Treća premisa, konačno, jest tvrdnja da lanac pozivanja na višu premisu nije beskonačan već da on završava u jednom ultimativnom načelu koje se ne oslanja ni na jedan fakt. Neplauzibilno je naprosto, tvrdi Cohen, da bi takvo ispitivanje išlo u nedogled, odnosno da ne bi imalo kraja. Osoba koja drži do nekog načela bez da ga može utemeljiti u nekom konačnom slijedu načela, ne može tvrditi da ima jasnu viziju i razumijevanje svog načela, a time ni razloga zbog kojeg uopće drži do tog normativnog načela. (Cohen, 2008: 237).

Treba također imati u vidu, kako i sam Cohen naglašava, da se argument koji tvrdi da svako načelo implicira više načelo sve do ultimativnog načela koje je samo neovisno o faktima, ne podudara s Humeovim načelom – koje smo ukratko objasnili ranije u radu –

²⁸ Cohen nudi primjer kako bi približio ovu elaboraciju: netko drži do načela da bismo trebali ispuniti svoja obećanja (N) jer kada se ljudi koji obećavaju drže svojih obećanja, bivaju uspješniji u slijeđenju svojih projekata (F, no ne mora nužno biti jedini fakt na koje se prvobitno načelo oslanja). Tako, F ide u prilog N samo pod uvjetom da se implicira više načelo (N1) koje bi se ugrubo mogao formulirati kao trebali bismo poticati ljude da slijede svoje projekte. Stoga N1 čini F u biti relevantnim. (Cohen, 2008: 234).

prema kojem nijedna *jest*-tvrđnja ne vodi po sebi ni do jedne *trebalo bi*-tvrđnje (Cohen, 2008: 249).

Konačno, kroz neslaganje između Cohena i Rawlsa moguće je eksplicirati različitosti u uporabi termina pravednosti. Cohen pravednosti pristupa kao filozofijskom idealu, odnosno objektivnoj vrijednosti koju spoznajemo intuitivno te koju možemo precizno identificirati kroz proces refleksije. On ju vidi, dakle, kao ideju ili vrijednost koju tek treba locirati u relaciji spram drugih vrijednosti, te koja je nedostižna u stvarnom svijetu, ali koja svakako može služiti kao ideja vodilja (Cohen, 2008: 254). S druge strane, Rawls uzima pojam pravednosti kroz njezinu društvenu funkciju (što i sam naslov Rawlsova članka i sugerira: *Pravednosti kao pravičnost: politička, ne metafizička* (*Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 1985.)) koja se očitava u razrješenju stvarnih i potencijalnih situacija u koje ulaze stranke s različitim interesima ali djelomice zajedničkim ciljem – pravednom društvenom kooperacijom. No, deklarativnim ograđivanjem od epistemoloških ili metafizičkih pitanja Rawls nije učinio svoju teoriju „istinitijom” u političkoj razini, u kojoj ju je htio promovirati, niti ju je učinio imunom na filozofijsku kritiku tim više što je Rawls svoju teoriju okarakterizirao kao idealnu teoriju koja služi neidealnim teorijama kao vodilja i cilj.

Analizirajući odnos idealne i neidealne teorije, pojedini autori izveli su zaključak da suvremena politička filozofija zapostavlja područje neidealne teorije, odnosno aspekte društvene pravednosti koji se na empirijskoj razini percipiraju kao ugroženi, te da politička filozofija ne pruža prijedloge institucionalnih aranžmana niti predlaže bilo kakve postupke nekoj stvarnoj osobi (Stemplowska; Swift, 2012: 387).

Daniel McDermott u članku u kojem brani perspektivu analitičke političke filozofije, na sličnom tragu elaborira potrebu za „podjelom posla” među teorijama. Politička filozofija bi se trebala baviti isključivo normativnim načelima u razini neidealne teorije i to na način da prestane tražiti konačne odgovore o moralnim faktima, te da testira svoje normativne teze kroz učinkovitost načela koje te teorije stipuliraju (McDermott, 2008: 18).

S druge strane, traganje za temeljima moralnih načela među činjenicama koji bi se znanstveno mogli dokazati, česta je zabluda moralne i političke filozofije, tvrdi McDermott. U nedostatku argumenta kojim bi dokazao da je taj pristup osuđen na propast, McDermott smatra da se on temelji na neprihvatanju činjenice da su normativno i empirijsko dvije potpuno zasebne stvari, te nudi analogiju:

Iščekivati dan kada će znanstvenici identificirati fizikalne temelje određenih moralnih načela je poput iščekivanja dana kada će znanstvenici identificirati fizikalne temelje pravila gramatike (McDermott, 2008: 20).

Tako je politička filozofija zadužena za pronalazak odgovora na pitanje *što treba učiniti*, i to ne kroz puko elaboriranje ideja već kroz nastojanje da testira svoja stipulirana načela kroz političku teoriju. Mjere i načela političke filozofije osuđena su na propast ukoliko ona ne uspiju pronaći podršku u političkoj teoriji, zaključuje McDermott (2008: 25).

Rawlsova teorija je također nastala u sličnom uvjerenju. Naime, norme kojima se povodi osnovna struktura društva Rawls razlikuje od onih koje se odnose na obrasce ponašanja pojedinaca, između ostalog jer se njegova teorija odnosi na liberalno-demokratska društva koja poštuju pluralizam vrijednosti.

U *Političkom liberalizmu* (*Political Liberalism*, 1993.) dodatno se specificira fokus njegove teorije na institucionalnu podjelu rada između dvije vrste društvenih normi koje se implementiraju u dvama različitim oblicima društvenih institucija. U prvu skupinu spada osnovna struktura koja obuhvaća prije svega institucije koje definiraju društvenu pozadinu te uključuju sve mjere koje su potrebne za kontinuiranu korekciju tendencije imovinskog raslojavanja (primjerice kroz oporezivanje prihoda i nasljedstva). Institucije prve skupine preko zakona i praktičnih smjernica tvore skup pravila za drugi oblik društvenih institucija, koji obuhvaća transakcije i sporazume među pojedincima i asocijacijama u društvu, nalažući im poštivanje načela pravednosti a istovremeno ostavljajući im prostora slobode da prate svoje ciljeve uz što manje ograničenja (Rawls, 1993: 268).

Međutim, Rawls ostaje vrlo nekonkretan i neprecizan u svojim terminima kada ga se stavi pred zahtjeve kakve predlaže McDermott, naime, da politička filozofija mora pronaći podršku u političkoj teoriji. Rawlsova teorija s nespecificiranim skupom institucija osnovne strukture društva (koje su predmet načela pravednosti koja je kroz svoju teoriju stipulirao)²⁹, s neodređenom primjenom načela razlike koja dijelom proizlazi iz problema

²⁹ Pitanje osnove strukture je predmet neslaganja među interpretatorima Rawlsa. Naime, jedna struja smatra da set institucija osnovne strukture obuhvaća strukture koje se mogu provoditi zakonom, odnosno pod prijetnjom prisile, dok drugi smatraju da se pod institucijama osnovne strukture misli na običaje i obrasce kojima se pojedinci vode pri svakodnevnim interakcijama, primjerice, institucija (tj. društvena konvencija) obećanja. Cohen tu nedorečenost Rawlsa smatra fatalnom po njegovu teoriju. Vidi: Cohen, 2008: 125.

U podnaslovu koji slijedi, 1.3. *Granice političkog liberalizma*, elaborirana je feministička kritika Rawlsovog koncepta obitelji koju je na jednom mjestu eksplicitno svrstao u institucije

osnovne strukture³⁰ te s pretpostavkama glede ljudske psihologije koje su kroz pokuse ostale nepotvrđene³¹, predstavlja tek, u određenom smislu, kompromisno rješenje. Ova teorija zadržala se u prostoru nepragmatične (ili Rawlsovim rječnikom, idealne) teorije koja se istovremeno odbija baviti dubljim spoznajno-teorijskim pitanjima, ili barem nastojanjem da dokaže zašto pravednost *jest* pravičnost i zašto ona ima centralnu ulogu u odnosu na druge vrijednosti koje su (također) dio obuhvatnih, ali i neobuhvatnih moralnih doktrina, kao što su to primjerice vrijednost samoodržanja, blagostanja ili koje bi se pak i same trebale oslanjati na metafizičke ili epistemološke pretpostavke. Teorija pravednosti, ni društvena niti interpersonalna ne može biti cjelovita ne obuhvati li takva pitanja.

Umjesto toga, Rawls i sam priznaje da se rigoroznim dedukcijskim rezoniranjem može zaključiti da je pod velom neznanja moguće pozvati se na beskrajno mnogo različitih razmatranja koja će uroditi različitim koncepcijama pravednosti. Dok ne možemo zaključiti popis mogućih načina razmatranja odnosa pod velom neznanja, nećemo moći predvidjeti koji će biti ishod takvog procesa, tvrdi Rawls, sugerirajući da je najbolje objašnjenje koje možemo ponuditi u obranu odabira liberalnih načela pravednosti (koja će kasnije biti predstavljena u radu) to da su ona najvažnija načela te da rezultat nijednog drugačijeg razmatranja pod velom neznanja ne bi mogao poljuljati razloge zbog kojih smo odabrali upravo ta načela. (Rawls, 2001: 133-123).

Nadalje, Rawls govori o pravednosti u tri različita konteksta, koji bi, i kada bi se doveli u istu razinu, možda bili inkompatibilni. Prvi kontekst je unutar izvornog položaja (odnosno pod velom neznanja) u kojem se po pretpostavci ove teorije, osobe nepristrano i ne riskirajući pretjerano odabiru dva načela pravednosti. Drugi kontekst je odnošenje razložnih građana u dobro uređenom društvu, a treći „ona perspektiva – između tebe i

osnovne strukture (Rawls, 1971: 7) dok ju je na drugom mjestu izuzeo iz institucija u kojima bi se načela pravednosti mogla primijeniti prisilom (2001a: 595-601).

³⁰ Problem, naime, dijelom proizlazi iz prethodno opisane dvojbe oko pitanja treba li se načelo razlike shvatiti striktno ili labavo, a dijelom i iz upitne primjene načela razlike. (Vidi: Cohen, 2008: 118-119).

³¹ Rawlsova predviđanja o odabiru načela razlike pod velom neznanja, trojica sveučilišnih profesora iz SAD-a i Kanade ispitali su kroz pokuse ponovljene u preko stotinu navrata diljem svijeta, simulirajući veo neznanja prema Rawlsovim uputama. Rezultati istraživanja pokazali su da su pojedinci spremni sklopiti društveni ugovor, no načelo redistribucije koje su u velikoj većini odabrali bilo je ono koje je Rawls nazvao *intuicionističkom doktrinom* (Rawls, 1971: 34-40). Naime, ispitanici su odabrali opciju koja jamči određeni minimum najslabije stojećima, no istovremeno maksimiziranje koristi prosječno stojećih. Vidi: Frohlich; Oppenheimer; Eavey, 1987.

mene – iz koje pravednost kao pravičnost, i ma koja druga politička koncepcija, biva podvrgnuta propitivanju” (Rawls, 1993: 27, prijevod J. I.).

Od osoba pod velom neznanja očekuje se, dakle, da budu nepristrane, od građana u dobro uređenom društvu da budu razložni, a od nas koji promišljamo o koncepcijama – reflektivni. Problem je, međutim, što nedostaju odgovori na sljedeća pitanja: (a) nepristrani između kojih razmatranja i koncepcija, (b) razložni s obzirom na što i (c) reflektivni pri evaluiranju kojih moralnih vrijednosti i političkih koncepcija. Bez ovih odgovora, nema istinskog (ili dokazivog) utemeljenja koncepcije pravednosti kao pravičnosti, i to ne samo na metafizičkoj već ni na političkoj razini.

Tako dolazimo i do zaključka na koji je Sen uputio govoreći o nedostacima dokazivanja posredstvom kontraktualističke procedure (Sen, 2009: 69-71). Rawls u izvornoj verziji svog utjecajnog članka *Pravednost kao pravičnost (Justice as Fairness, 1958.)* tvrdi da utilitarizam potrebuje obuhvatnu svjetonazorsku ili moralnu doktrinu koja bi sadržavala i pojam dobra kako bi mogla tvrditi da je određena koncepcija ili aranžman optimalan jer osigurava najviše dobra najvećem broju građana. Međutim, ako se isti prigovor uputi njegovoj pravednosti kao pravičnosti, dolazi se do supstance te koncepcije i njezine ovisnosti o koncepcijama dobra.

Rawls, naime, daje središnju ulogu ovom pitanju te obrazlaže pet značenja ideje dobra unutar svoje koncepcije društvene pravednosti. Liberalne koncepcije društvene pravednosti nisu neutralne spram koncepcija dobra, kako bi to neki kritičari mogli pretpostaviti. Nadalje, Rawls uvjerava da koncepcija pravednosti kao pravičnosti ne bi mogla biti potpuna politička koncepcija ako bi se zadržala na instrumentalnoj vrijednosti prvenstva koja uživaju individualna prava nad supstantivnim koncepcijama dobra. Koncepcija društvene pravednosti koja bi bila postavljena bez predviđanja kakve bi koncepcije dobra mogle biti prihvatljive ili kompatibilne, ograničavale bi dopuštene koncepcije dobra preusko, ne ostavljajući prostora za nove ili različite koncepcije dobra od one koju takva (politička) koncepcija društvene pravednosti nužno implicira.

U tom smislu, Rawls u svojoj interpretaciji političkog liberalizma navodi pet koncepcija dobra kompatibilnih s političkom koncepcijom pravednosti koju nudi: (a) *ideja dobrote kao racionalnosti (goodness as rationality)*, (b) *ideja primarnih dobara (primary goods)*, (c) *ideja dopustivih obuhvatnih koncepcija dobra (permissible comprehensive conception*

of the good), (d) *ideja političkih vrlina (political virtues)*, te (e) *ideja dobro uređenog (političkog) društva (the good of a well-ordered society)*. (Rawls, 1993: 176).

Međutim, sukladno s ranijom konstatacijom da nijedna politička koncepcija ne može biti potpuna bez predviđanja koje bi koncepcije dobra mogle biti podvedene pod nju, Rawls zaključuje da se „pravednost kao pravičnost sama ne može pozvati na neki širi pogled i ustvrditi da povlači granice [između prihvatljivih i neprihvatljivih obuhvatnih koncepcija dobra ili stilova života] na pravom mjestu” (Rawls, 1993: 174, prijevod J. I.).

Ono što je također bitno u ovom kontekstu, a čime se i Rawls posebno bavio, jest pitanje je li politička koncepcija pravednosti *pravična* spram koncepcija dobra ako je arbitrarno naklonjena određenim koncepcijama dobra dok ostale vodi u nestanak.

Prije svega, na tragu Berlina i Rawlsa, treba napomenuti da ne postoji društvo koje uključuje sve oblike života i u kojem nisu ni na koji način isključeni neki oblici života koji u konačnici odražavaju neke moralne vrijednosti. Međutim, to ne znači da je ono time arbitrarno pristrano ili nepravedno. (Rawls, 1993: 197).

Jedna od najčešćih primjedbi jest konstatacija da je politički liberalizam naklonjen individualizmu, no taj prigovor Rawls otklanja tvrdnjom da bi politički liberalizam bio (nepravedno) pristran u tom smislu tek kada bi onemogućavao da se kolektivi (samo)organiziraju, uspostavljaju i jačaju. Naime, u političkom liberalizmu, snažan naglasak postavlja se na obrazovanje djece kroz koje nadolazeće generacije moraju osvijestiti da imaju slobodu savjesti i mogućnost izbora vlastite koncepcije dobra, kao i, u konačnici, slobodu udruživanja. (Rawls, 1993: 199).

Takvo objašnjenje, međutim, ni dalje ne osigurava izravnu ili uvjerljivu vezu između koncepcije pravednosti kao pravičnosti i njezinog moralno-epistemološkog izvorišta koje Rawls predlaže. Stoga, Sen ne prihvaća to objašnjenje, nego zaključuje da kontraktualistički pristup jednostavno ne može ponuditi argumente koji bi služili kao nagovor na koncepciju koju Rawls zagovara. Naime, Rawlsova teorija polazi od pretpostavke da će se konsenzusom pod velom neznanja doći do načela pravednosti koje je ponudio, te time ostavlja prazninu u argumentaciji zašto bi neistomišljenici trebali prihvatiti baš tu koncepciju pravednosti (osim one da bi se osobe pod velom neznanja htjele osigurati za slučaj da završe među najslabije stojećim građanima). Pravednost kao pravičnost, zaključuje Sen, iziskuje jedan supstantivniji pothvat jer procedura kojom se

dolazi do načela pravednosti kao i njihov sadržaj, tvrdi Sen, imaju nekoliko propusta koji umanjuju njihovu privlačnost.

Prije svega, ta procedura i njezini zaključci ne mogu ponuditi odgovor na pitanja koja kompariraju dvije ili više situacija u kojoj pravednost treba primijeniti, jer je usredotočena isključivo na savršeno pravedno društvo.³² Zatim, određenje institucija osnovne strukture društva kao jedini subjekt načela pravednosti, zanemaruje kompleksnost primjene tih načela unutar određenog društva, a ujedno time riskira ne-predviđanje štetnih posljedica u široj, globalnoj perspektivi. Slijedeći taj trag, Rawslova procedura oskudijeva i u sustavnoj proceduri ispravljanja parohijalnih vrijednosti koje mogu biti izrazito važne unutar jednog društva, a bezvrijedne unutar drugog. Rigidnost izvornog položaja koja ne dopušta usvajanje drugačijih načela (do ona dva koja predlaže Rawls) ili mijenjanje usvojenih načela nakon što se napusti stanje pod velom neznanja, onemogućava i prilagodba načela stvarnim okolnostima koje bi mogle iziskivati sasvim drugačija načela za ostvarivanje zadanih ciljeva. Konačno, zanemarivanjem činjenice da se ljudi pri ponašanju ne povode uvijek razložnim odlukama, teorija pravednosti i njezina dva načela vjerojatno su tek jedna drastično simplificirana inačica šire i obuhvatnije (no i dalje potencijalno idealne) teorije pravednosti. (Sen, 2009: 90).

Kroz ove Senove prigovore postaje jasnije da se Rawslova koncepcija pravednosti kao pravičnosti temelji na aserciji o pravednosti, koja nije nužno kriva, ali koja se opravdava pretpostavkom da će iz izvornog položaja jednoglasno proizaći načela pravednosti i to u onakvom obliku kakvom ih je Rawls smatrao najprikladnijim (Sen, 2009: 105).

Naravno, Rawlsa kao ni druge autore filozofijske misli ne treba tumačiti izvan konteksta ukoliko se nastoji bolje razumjeti shvaćanje termina i značaja njegove teorije, te treba imati u vidu da je ona nastajala u vremenu kada se društvena pravednost u liberalnom svijetu uglavnom branila apsolutiziranjem privatnog vlasništva te dokidanjem etatizma kao intervencije države.

S druge strane, pak, filozofiji se ne smije pristupiti relativiziranjem kroz povijesni kontekst jer bi se na taj način doveo u pitanje kredibilitet teze u ma kojem kontekstu drugačijem od onoga u kojem je ta teza nastala. Drugim riječima, stupanj univerzalnosti koji bi se očekivao od apstraktnog jezika kojim se Rawls služi bio bi suviše partikularan

³² Ovaj prigovor može se podvesti pod kritiziranje idealne teorije koju smo u prethodnom poglavlju naveli.

ili konkretan jer se radi o aserciji načela pravednosti koja se odnose isključivo na politički liberalizam. Takva argumentacija ne može opravdati značaj njegove teorije pogotovo s obzirom na prethodno utvrđenu činjenicu, da se radi o idealnoj teoriji koja treba služiti kao putokaz neidealnim teorijama i egalitarističkim intervencijama.

1.3. Granice političkog liberalizma

Problematizacija društvene pravednosti u kontekstu liberalizma, naravno, ima svoje pretpostavke i ograničenja koja nalažu poštivanje temeljne vrijednosti liberalizma: jednako uvažavanje svih pojedinaca kroz jamčenje preduvjeta njihove autonomije, odgovornosti i samopoštovanja.

Međutim, *differentia specifica* različitih interpretacija liberalizma krije se najčešće upravo u poimanju društvene pravednosti i skupu dopuštenih načina na koji se ona može usustaviti i osigurati.

Ono filozofijsko u političkim koncepcijama pravednosti jest upravo element moralnosti koji se pak utemeljuje u političkoj antropologiji. Ako izuzmemo moral, zakon ostaje jedini oslonac društvene pravednosti koja se ni aproksimativno ne bi mogla odrediti bez krovne koncepcije dobra. Dimenzija moralnosti ima funkciju motiva u ostvarivanju i provođenju pravednosti koja se, naravno, od koncepcije do koncepcije različito interpretira.³³

Na isti način ovu genealogiju vidi i Ronald Dworkin, tvrdeći da zakon predstavlja ogranak političke moralnosti koja sama predstavlja granu opće moralnosti osobe koja je pak i sama samo grana na stablu praktičke filozofije, odnosno teorije koja traži odgovor na pitanje: kako živjeti dobro? (Dworkin, 2011: 5).

Uz različite varijacije kod različitih autora, implicitno ili eksplicitno, traži se *ono dobro*, a kada se ono nađe – odnosno, točnije rečeno, pretpostavi – na njemu se mogu graditi pravedne institucije. Za suvremene liberalne koncepcije karakteristično je da ideju dobra definiraju kroz slobodu pojedinca (koja mu pripada po prirodnom pravu) da slijedi vlastitu koncepciju dobra, neovisno od ostalih pojedinaca i njihovih koncepcija dobra, pod uvjetom da se međusobno ne isključuju ili potiru. Politički liberalizam, dakle, iziskuje politički aparat (liberalno-demokratsku državu) koji će nepristrano osiguravati

³³ Dok, primjerice, Nozickov desni libertarijanizam ideologizira, odnosno uvjetno rečeno *moralizira* slobodu pojedinca i koncept privatnog vlasništva, Dworkinov liberalizam stavlja u prvi plan dostojanstvo ljudskog života, kojemu pripisuje objektivnu vrijednost.

uvjete svim pojedincima da prate vlastitu koncepciju dobra, a da pritom ne intervenira u taj proces na način koji bi omalovažao pojedinca kroz zanemarivanje njegove individualne odgovornosti za vlastiti život i vlastitu koncepciju dobra.

Jürgen Habermas, primjerice, govoreći o legitimitetu kojeg je unutar liberalno-demokratskog poretka nužno očuvati zaključuje:

Bez religijske ili metafizičke potpore, zakon koji se provodi pod prijetnjom prisile i koji je skrojen kako bi se koristoljubivo upražnjavala individualna prava, može očuvati svoju društveno-integrativnu snagu samo ukoliko adresanti zakonskih normi mogu istovremeno razumjeti sebe, kao kolektivitet, kao racionalne autore tih normi. (Habermas, 1996: 33, prijevod J. I.).

Liberalni koncept autonomnog upravljanja temeljen na političkim načelima za koje se može pretpostaviti da bi ih građani imali razloga prihvatiti, oslanja se na moralni temelj kojega crpi iz koncepta prirodnog prava, a koji u formi liberalnih političkih načela nalaže da se (a) jednako uvažava svaka osoba i (b) poštuju odgovornost i prava svake osobe da učini svoj život vrijednim u svojim očima (Dworkin, 2011: 2).

Istovremeno, Habermas upozorava da ne smijemo tumačiti načelo jednakog uvažavanja svih osoba, kao što to koncept prirodnog prava u liberalnoj interpretaciji nalaže, poput ma kojeg drugog političkog načela čija valjanost proizlazi iz puke političke volje. Konsenzus oko specijalne težine načela jednakog uvažavanja, koji je nužan kako bi se liberalno samoupravljanje kroz demokratsku proceduru omogućilo, nerijetko će biti u oštroj ili nepomirljivoj suprotnosti s obuhvatnim moralnim koncepcijama pripadnika društva, odnosno što je daleko važnije, s obrascima ponašanja, odnošenja i života koje te koncepcije nalažu. Naime, kako Charles Larmore upozorava, građani se mogu identificirati s potrebama koje koncept liberalnog građanstva iziskuje, te mogu percipirati sebe kao autore načela kojima je uređena politička zajednica u kojoj žive, isključivo pod uvjetom da sebe percipiraju kao već ograničene zahtjevom jednakog uvažavanja drugih (Larmore, 2008: 162).

Na tom tragu, nepristrano osiguravanje uvjeta za praćenje različitih koncepcija dobra, također je podložno različitim interpretacijama u liberalnom kontekstu. Čini se da različite koncepcije liberalnog egalitarizma na različitim mjestima povlače granicu na kojoj nepristranost spram individualnih koncepcija dobra završava, a mjera osiguravanja ravnopravnosti počinje. Određivanje te granice, međutim, potrebuje niz složenih obrazloženja i pretpostavki koje nerijetko svojim velikim dijelom predstavljaju *credo* određene teorije.

Kada je riječ o granicama političkog liberalizma i, uvjetno rečeno, nadanja da se bez izravnog interveniranja može očuvati društvena pravednost, od egzemplarnog je značaja rasprava Rawlsa sa Susan Moller Okin i Carole Pateman, koju ćemo nastojati ovdje rekonstruirati uz prethodnu kratku kontekstualizaciju rasprave.

Rawls, kao i drugi kontraktualisti, smatra da je za (a) definiranje potreba građana dobro uređenog društva te za (b) utvrđivanje načela pravičnosti u kooperaciji slobodnih i jednakih građana i (c) slobode koja bi trebala biti zajamčena svim pripadnicima tog društva, potrebno uvesti koncept izvornog položaja. Izvorni položaj (ili konstrukcija koja paradigmatski i funkcionalno odgovara konstrukturu prirodnog stanja u klasičnim kontraktualističkim teorijama) ključni je element ideje *pravednosti kao pravičnosti* (*justice as fairness*), jer predstavlja misaoni eksperiment kojim se mogu pronaći, ali i opravdati, načela društvene pravednosti koja bi i građani, pretpostavlja se, svojevolumno usvojili.

Implicitni smisao ideje izvornog položaja jest, dakle, da su uvjeti promišljanja i deliberacije ključni za ishod, zaključke i/ili načela koja proizlaze pod tim uvjetima.³⁴ Naime, moraju se isključiti sve moguće prednosti, mane, prisile, prinude, obmane ili prevare stranaka prije no što one daju svoju suglasnost određenom načelu ili obliku odnošenja s drugim strankama.

Rawlova inačica prirodnog stanja sadržana je u konceptu o *velu neznanja* (*veil of ignorance*) koji uz pomoć apstrakcije prepoznaje i odbacuje prednosti ili hendikepe stranaka pod utjecajem povijesnih okolnosti, privilegije koje proizlaze iz imovinskih razlika i/ili kulturnog koda određenog društva, te prirodne nadarenosti (nasumično raspodijeljenih prirodnom lutrijom). Te prednosti i hendikepi ne smiju imati utjecaja na genezu načela koja bi, u Rawlsovom modelu, trebala regulirati institucije osnovne strukture.

Pod velom neznanja, dakle, osobe su lišene znanja o svim elementima koji bi im u društvu mogli biti na prednost ili na štetu, ali su lišene i vlastite koncepcije dobra (Rawls, 1971: 454) kako ni one ne bi utjecale na načela pravednosti liberalnog društva koje stranke nastoje konstituirati.

³⁴ O utjecaju uvjeta pod kojim stranke ulaze u situaciju u kojoj žele definirati ili uspostaviti pravedan odnos, bit će govora u trećem dijelu koji se bavi moralnim objektivizmom u određenju pravednosti.

Dio Rawlsove teorije na koji se fokusira kritika Okin i Pateman bavi se ulogom obitelji u usađivanju osjećaja za pravednost prilikom odgoja potomaka (na koju Rawls polaže bitan naglasak jer se dobro uređeno društvo može održati samo ako ono ima uporište u osjećaju pravednosti njegovih pripadnika), te ulogom glave obitelji koja zauzima položaj autoriteta. Obitelj kao inkubator moralnosti, prema ovom modelu, osigurava početak moralnog razvoja pojedinca koji se proteže kroz tri razvojne faze: *faze moralnosti autoriteta, faze moralnosti skupine i faze moralnosti načela*.³⁵

Ono što također treba imati u vidu kako bi se bolje razumjela potreba za ovakvim modelom jest da opis obitelji odražava konkretan primjer primjene jednog od dva načela pravednosti (za koje Rawls vjeruje da bi ih stranke usvojile pod velom neznanja) na jednu od institucija osnovne strukture društva (Rawls, 1971: 462-463). Naime, drugo načelo pravednosti, formulirano u prvom izdanju *Teorije pravednosti*, nalaže da društvene i ekonomske nejednakosti trebaju biti uređene na način da je razložno očekivati da idu u korist svih, te da su one vezane za položaje i službe pristupačne za sve (Rawls, 1971: 60), odnosno u konačnom revidiranom obliku, da društvene i ekonomske nejednakosti moraju udovoljiti dva uvjeta: (a) da su vezane za službe i položaje pristupačne za sve pod uvjetnima pravične jednakosti šansi, te (b) da te nejednakosti idu na najveću korist najslabije stojećim članovima društva (tzv. načelo razlike) (Rawls, 2001b: 42).

Stoga, unutar Rawlsove koncepcije položaj glave obitelji kao autoriteta, i nekoga tko je u povlaštenom položaju u odnosu na ostale članove obitelji, nije nužno rodno nepravedan, kako se to interpretira u feminističkoj kritici, ako se uzme u obzir uvjet da on mora biti pristupačan za sve (odrasle i) u moralnom smislu zrele osobe, te da je on nejednak samo u odnosu na potomke, odnosno moralno (još) nezrela ljudska bića. Konačno, Rawls ne podrazumijeva nikakav poseban oblik obitelji u smislu da je ona monogamna, heteroseksualna ili slično, sve dok ona obavlja svoje dužnosti u smislu moralnog odgoja i ne sudara se s drugim političkim vrijednostima (Rawls, 2001a: 596b).

³⁵ Ovdje valja napomenuti i, jedan naočigled irelevantan zaključak, da jednakost šansi u Rawlsovoj *Teoriji pravednosti* nije sinonim za brisanje hijerarhijskih ili klasnih struktura nastalih nejednakim prihodima kroz generacije (što je dalo povoda kritici sa stajališta politike identiteta i kritici G. A. Cohena). Ovaj model razvojnih faza moralnosti oslanja se na značaj obitelji u ostvarivanju, no ostavlja otvorenom mogućnost da se institucija obitelji dovede u pitanje, ako jedno šire istraživanje pokaže da su drugi društveni aranžmani poželjniji (Rawls, 1971: 463).

Međutim, Okin smatra neosnovanim i Rawlsovo oslanjanje na moralnost obitelji jer on ne razmatra mogućnost da obitelj nije pravedna, niti mogućnost razvoja osjećaja za pravednost kod pojedinca koji bi odrastao izvan obitelji. Rawlsova teorija pravednosti u određenom smislu (koji ističe Okin) oslanja se na kružni argument jer ona jednostavno podrazumijeva učenje djece moralu, te usađivanje osjećaja za pravednost potomcima uzima kao pretpostavku odnosno uporište ozbiljenja pravednog društva.

„Penjač koji savjetuje dugog penjača kojom opremom i rutom da se služi, zauzima položaj onoga koga savjetuje, te mu preporučuje ono što i sam smatra planom,” tvrdi Rawls i dodaje: „penjači imaju dužnost uzajamne pomoći” (Rawls, 1971: 406). Ovaj primjer, međutim, ne predstavlja argument već analogiju za model intergeneracijskog transfera moralnih sudova kakve Rawls pretpostavlja.

Okin smatra da ljudi često ne vide svoju obavezu ili nemaju uvjete za moralni odgoj potomaka. Također, djeca nemaju sposobnost propitivanja zapovijedi ili načela svojih roditelja, već tu sposobnost sami razvijaju tijekom zrele dobi. Razvoj osjećaja pravednosti kod djeteta dodatno je otežan jer je ono u obitelji okruženo neravnopravnim ulogama. Na koncu, Okin se pita zašto Rawls nije opisao primjer jedne pravedne obitelji (Okin, 1989: 99-100).

Međutim, uloga obitelji u opisu teorije pravednosti ne završava s prvom fazom moralnog razvoja pojedinca. Faza moralnosti skupine također pridaje središnju ulogu obitelji, no u ovom stadiju dijete percipira i društvenu skupinu (koja može uključivati i zajednice širokih razmjera, poput nacionalne) ili društvene skupine s kojima dijete stupa u doticaj. Slično kao i unutar obitelji, i u ovoj skupini se pretpostavlja pravednost koju dijete može usvojiti i prema kojoj je svim članovima te skupine, koji izvršavaju svoje dužnosti i obveze, osigurana korist od nje same koja je stvorena zajedničkim aktivnostima, odnosno kooperacijom. U tom slučaju, takva skupina će biti viđena kao poželjna jer stvara osjećaj prijateljstva i povjerenja među svojim članovima (Rawls, 1971: 467-468).

Treća faza, moralnost načela, složenija je od prethodne. Ona podrazumijeva ravnopravne pripadnike društva koji razumijevaju i samovoljno prihvaćaju načela pravednosti, odnosno sposobnost tumačenja zakona i odredbi bez međusobnih konfrontacija što je moguće tek nakon što pojedinac uspostavi ljubav i (uzajamno) povjerenje spram roditelja i pripadnika neke druge skupine kojoj također pripada te stekne osjećaj za pravednost. Konačno, kada se moralnost načela usvoji, naši moralni stavovi više ne ovise o dobrobiti

i dopustu pojedinaca ili skupina (kao što je to bio slučaj u prvoj i drugoj fazi moralnog razvoja), a moralni sentimenti odražavaju neovisnost o slučajnim okolnostima i smisao koji autonomno možemo usvojiti u izvornom položaju koji sugerira Rawls pod Kantovim utjecajem (Rawls, 1971: 475).

Kritika Okin temelji se na tendencioznoj interpretaciji Rawlsa³⁶, ali otkriva činjenicu da se njegova interpretacija društvene pravednosti oslanja uvelike na sfere života u koje ni idejno ne bi trebala imati upliva (primjerice u hijerarhiju unutar obitelji). Dakako, često se pri kritiziranju Rawlsove teorije zanemaruje činjenica da je riječ o moralnoj koncepciji, te da se ona gradi na *osjećaju za pravednost* kao antropološkoj pretpostavci, a ne o dokazu njegove objektivnosti ili nagovoru njega. Također, često se gubi iz vida da je ta koncepcija dio *realistične utopije*.³⁷ Rawls ne opisuje status quo, već iznosi svoju teoriju o uvjetima pod kojima bi se mogao ostvariti ideal dobro uređenog društva, te ukazuje da egalitaristički credo ne može biti ostvaren na razini zajednice koja je dužna individuama jamčiti slobodu stvaranja vlastite koncepcije dobra i koncepcije pravednosti, već da je nužan i mehanizam internalizacije društvenih načela pravednosti i izgradnje moralnog osjećaja unutar svake osobe.

O neravnopravnosti unutar obitelji, dakako, potrebno je govoriti kao prepreci na putu do uspostave društva u kojem bi vladali pravedni odnosi u smislu liberalnog egalitarizma. Međutim, *Teorija pravednosti*, a potom i *Politički liberalizam*, jasno pokazuju da Rawls inzistira na tome da podjela uloga u obitelji mora biti postignuta međusobnim dogovorom njezinih članova. Naime, iako politička načela ne uređuju život obitelji, ona postavljaju ograničenja koja jamče temeljna prava i slobode, a „budući da su supruge jednako građanke kao njihovi muževi, one imaju sva ista temeljna prava” (Rawls, 2001a: 597). *Politički liberalizam*, u interpretaciji kakvu sugerira Rawls, prestao bi biti i politički i liberalizam, kada bi propisivao i intervenirao u uređenje obitelji. Prema tome, nominalni stav na ideološkoj, ali i praktičnoj (zakonskoj) razini mnogih zemalja diljem svijeta, da podjela rada ne smije biti rodno diskriminatorna te da mora biti rezultat slobodnog odabira, nije moguće implementirati zbog nelegitimnosti sredstava kojima bi se takva jednakost mogla osigurati unutar liberalnog poretka u Rawlsovoj interpretaciji, koji

³⁶ Nakon iznijete kritike, Okin u nastavku knjige *Justice, Gender and the Family* iznosi stajalište po kojemu Rawlsov izvorni položaj ima značajan potencijal u utemeljenju feminističke kritike i otkrivanju nepravednosti koje su posljedica rodnih razlika.

³⁷ O obilježjima *idealne* i *neidealne teorije*, i opravdanosti jednog pristupa u odnosu na drugi bilo je govora pod podnaslovom 1.2. *Razlike u razinama apstraktnosti*.

nastoji osigurati „pravične uvjete društvene kooperacije građana kao slobodnih i jednakih ali podijeljenih dubokim doktrinarnim sukobima” (Rawls, 1993: XXV, 68).³⁸

Čini se, dakle, da sfera legitimne intervencije političkog liberalizma prestaje na granici između javnog i privatnog – podjele koja se da naslutiti još kod Aristotela, ali koja se je u punom smislu pojavila tek s liberalizmom – te da je ta postavka često uzeta kao dogma ili preduvjet. Međutim, ona je dovedena u pitanje (ili čak osporena, ovisno o interpretaciji) s feminističkom kritikom liberalizma i sa simbolički vrlo značajnim sloganom Carol Hanisch „osobno je političko” iz 1969., koji je postao simbol drugog vala feminizma.

Na sličnim temeljima se zasniva i kritika Carole Pateman u knjizi *Spolni ugovor (The Sexual Contract)* iz 1988. u kojoj se autorica uz ranije kontraktualiste osvrće i na Rawlsa. Pateman tvrdi da sklapanje ugovora između glava obitelji prešutno isključuje žene, te da su teoretičari društvenog ugovora redovito previdjeli značaj spolnog ugovora i posljedice patrijarhalnog prava nad ženama. Kontraktualisti, tvrdi Pateman, „ženska bića podvode pod naizgled univerzalnu, spolno neutralnu kategoriju 'pojedince'” (Pateman, 2000: 53).³⁹

Na ovom se tragu u međuvremenu, poput ortodoksije feminizma, prihvatio stav da je liberalizam ideologija zaštite privatne sfere, u smislu da se liberali nastoje povući iz javnog propitivanja stvari koje se tiču privatnog, odnosno u ovom slučaju, obitelji.

No, Brian Barry smatra da je taj zaključak „povijesno netočan do razine izopačenosti” (Barry, 2001: 130, prijevod J. I.). Točno je, tvrdi Barry, da je javno u prošlosti bilo poput „lige kućanstava” koja su bila zastupljena u javnoj sferi preko glava obitelji, odnosno muškaraca koji su imali glavnu riječ, a nekada i vlasništvo nad suprugom i potomcima (i robovima u robovlasničkim društvima). Međutim, liberalizam upravo iz sfere političkog

³⁸ No, postoje i drugačija gledišta i to sve češće u novijoj literaturi, koja zauzimaju stav da intervencije koje bi osigurale pravednost i na razini obitelji, nisu samo dopuštene već i legitimne i potrebne iz perspektive političkog liberalizma. Shodno, ispravljanje neravnopravnosti koje proizlaze, primjerice, iz rodne diskriminacije u podjeli rada, razumije se kao zaštitu jedne od osnovnih vrijednosti političkog liberalizma: jednakost individua. Vidi: Schouten, 2013.

³⁹ Kritika Pateman čini se neosnovanom uzmemo li u obzir da je zanemarila da pomoću vela neznanja, kako Rawls tvrdi u tekstu prvobitno objavljenom 1985. godine, „možemo imati ne zamućenu sliku o onome što pravednost iziskuje kada je ona shvaćena kao shema kooperacije među slobodnim i jednakim osobama od jedne generacije do druge” (Rawls, 2001a: 402, prijevod J. I.) te da ni u ranijim formulacijama vela neznanja nije bilo naznaka da on ne iziskuje odbacivanje znanja o rodu osobe, kao što iziskuje zanemarivanje ostalih značajki koje bi joj u stvarnom svijetu – dakle s postojećim diskriminacijama u društvu koje se žele suzbiti – mogle utjecati na položaj u društvu.

prema sferi privatnog (ako prihvatimo tu distinkciju) pokušava suzbiti rodnu diskriminaciju, stoga je pogrešno optuživati liberale za izazivanje ili perpetuiranje nepravdnosti u privatnoj sferi, smatra Barry.

Nadalje, citirajući *Podređenost žena (The Subjection of Women, 1869.)* Johna Stuarta Milla, Barry navodi da je muž prije razdoblja kršćanstva odlučivao o životu i smrti supruge bez da ga se zakonski moglo pozvati na odgovornost. Kasnije se u starom Rimu također odvajala privatna i javna sfera pri čemu je žena ostala zarobljena u privatnoj sferi. Upravo su, tvrdi Barry, liberali oni koji su se borili za ravnopravnost žena, njihovu zaštitu i pravo na sudjelovanje u javnom životu zajednice. Mill je, dakako, bio jedan od tih liberala.

Ono što Barry, međutim, ne razumije ili ignorira, a liberalni feminizam previđa (ili pak u određenom smislu također ne razumije), jest problem da se upravo prividnom ili pukom formalno-pravnom liberalizacijom postigao upravo suprotan učinak od onoga zbog kojeg Barry aplaudira Millu, te koji je postupno doveo do repatrijarhalizacije društva, a na koji je Emma Goldman još 1910. godine ukazala pišući o tada novostečenom biračkom pravu žena:

Žene Australije i Novog Zelanda mogu glasovati i pomoći pri donošenju zakona. Jesu li uvjeti rada bolji tamo nego što su u Engleskoj, gdje pripadnice sufražetskog pokreta vode herojsku borbu? Postoji li većeg majčinstva, sretnije i slobodnije djece? Jesu li tamo žene prestale biti seksualna roba? Je li se žena emancipirala od puritanskog morala koji nije jednak za muškarce i žene? Zasigurno ništa od navedenog, ali će se obična priglupa političarka usuditi odgovoriti na ova pitanja afirmativno. (Goldman, 1910: 80, prijevod J. I.).

Granica između privatnog i javnog povučena je prije svega iz razloga što liberali smatraju nelegitimnim pravo države da uskraćuje prava koja su zajamčena liberalnim načelima, ali i kako bi se osigurala sfera tolerancije koju, kao Barry skupa s velikim dijelom liberala, smješta u središte liberalizma kao političke ideologije. Stoga, inzistiranjem na ovoj podjeli liberali „žele nametnuti istu samonegirajuću uredbu na neliberale” (Barry, 2001: 131, prijevod J. I.).

Snaga Rawlsove koncepcije političkog liberalizma jest upravo u pretpostavci da su život i (pravedna) društvena kooperacija mogući i bez slaganja oko dubokih pitanja (kao što rekosmo: *politički, a ne metafizički*), a motiv i cilj apstrahiranja koncepcije pravdnosti jest upravo stvoriti samostalnu racionalnu teoriju, neovisnu o specifičnim povijesno-društvenim okolnostima. Politički život Rawlsova političkog liberalizma, dakle, uređen je načelima koja će građani neovisno o različitim svjetonazorskim ili religijskim

uvjerenjima najviše imati razloga prihvatiti. Međutim, kada je riječ o suzbijanju nepravdi koje su duboko ukorijenjene kulturnim nasljeđem (primjerice patrijarhat), čini se da se konsenzus mora postići i oko pitanja koje politički liberalizam ostavlja po strani jer nerijetko svjetonazorske (ili obuhvatne) koncepcije pojedinaca nose u sebi rodnu, rasnu, etničku ili vjersku nepravdu, odnosno hijerarhiju.

Etika prava, piše Young referirajući na teoretičare transcendentalnog institucionalizma, slabo odgovara odnosima unutar obitelji i odnosima unutar sfere privatnog života, jer se u tim odnosima ne traži odmak ili nezavisnost, već suosjećanje i naklonost među osobama u određenim kontekstima (Young, 1990: 96), a distributivne koncepcije pravednosti često implicitno pretpostavljaju posesivno-individualistički koncept osobe, te podrazumijevaju kapitalistički društveni kontekst (Young, 1990: 74).

Nadalje, čini se da neinterveniranje u društvene nepravde nije pitanje samo elegancije liberalizma kojom on nastoji polako ali sustavno osloboditi sve pripadnike liberalno uređenog društva, već to predstavlja duboku kontradikciju s temeljnim vrijednostima liberalizma poput *jednakog uvažavanja*, poštovanje *dostojanstva* i *odgovornosti* ili prava na vlastitu koncepciju dobra svih (slobodnih i jednakih) individua u liberalnom društvu.

Sličnog shvaćanja bio je i G. A. Cohen, eksplicitno postavivši pitanje o tomu koje su to točno nejednakosti koje prolaze test prihvatljivih razlika koje načelo razlike dopušta, odnosno implicira. Rasprostranjena pretpostavka je da bi te razlike trebale služiti poput poticaja – kako onima talentiranima da dobiju nadprosječnu naknadu za svoj rad, tako i slabije stojećima da nastoje napredovati u smislu materijalnog blagostanja.

Rawls, naime, tvrdi da načelo razlike nije zamišljeno kako bi kažnjavalo sposobnije za to što su sretnije nadareni, već pokazati da ukoliko želimo imati više koristi od te sreće, moramo trenirati i educirati svoje nadarenosti, te ih iskoristi u prosocijalne svrhe. Na taj način bi i najslabije stojeći imali koristi od njihovog talenta (Rawls, 2001b: 158).

Prešutno, dakle, korist – ili blagostanje u širem društvenom kontekstu – postaje valuta za koju se pravednost može legitimno zamijeniti u dobro uređenom i pravednom društvu. Naime, iako se liberalna politička pravednost temelji na osiguravanju jednakih političkih prava, ista jednakost ne može se pripisati i njezinim načelima raspodjele osnovnih dobara, bogatstva i resursa. Ovakvo shvaćanje pravednosti daje joj svrhu i postavlja je u odnos spram drugih vrijednosti i u konačnici, iako vrlo nedefinirano, u odnos spram koncepcije dobra.

Međutim, Cohen je argumentirao da mogućnost *odabira* koju uživaju bolje pozicionirani pripadnici društva, odnosno oni koji na tržištu rada dobivaju višu naknadu za svoj rad, svakako predstavlja njihovu veliku prednost u odnosu na slabije stojeće pripadnike društva.

Viša plaća donosi više materijalne neovisnosti, koja pak omogućava talentiranim biranje hoće li raditi više ili manje, hoće li raditi za jednog ili drugog poslodavca. Međutim, pod pojmom „talentirani”, u kontekstu kapitalističkog sustava (kojeg Cohen učitava Rawlsu)⁴⁰, ne treba podrazumijevati ništa više do onih koji imaju nadprosječan kapacitet da na tržištu rada zarade veću naknadu, jer se njihov talent vrednuje isključivo u okviru tržišta a ne u okviru urođenih ili naučenih talenata. Sve što se može ustvrditi za talentirane jest da stoje u poziciji na kojoj dobivaju veću naknadu za svoj rad, te da oni mogu prilagoditi vlastitu produktivnost proizvoljno (Cohen, 2008: 120).

Nadalje, uzmemo li u obzir neki složeniji posao koji iziskuje nekakvu prirodnu nadarenost, ali istovremeno nije posebice naporan ili neugodan, nameće se pitanje je li viša naknada za takav rad doista nužna mjera za poboljšanje položaja najslabije stojećih ili bi brisanje tih razlika u plaćama ipak išla u njihovu korist (Cohen, 2008: 122).

Valja, dakle, imati na umu da ne postoji mehanizam u liberalno-kapitalističkom društvu, koji bi kontrolirao koji su to talenti koje društvo želi nagraditi. Pritom, da bi se prihvatilo argument o arbitrarnosti talenata koje će tržište nagrađivati, kako Cohen naglašava, nije nužno pretpostaviti da prirodne nadarenosti prosječnog fizičkog radnika padaju ispod prirodnih nadarenosti prosječnog izvršnog direktora neke tvrtke. Međutim, Cohen zaključuje da Rawlsova pozicija prešutno podrazumijeva da tržište opravdano nagrađuje više one koji su svakako bolje stojeći upravo zbog posjedovanja osobina koje tržište privilegira, što je proturječno namjeri Rawlsove teorije, koja je upravo i nastala s ciljem kako bi nivelirala razlike koje slobodno tržište produbljuje.

Cohenov prigovor o arbitrarnosti (uvjetno rečeno) talenata koje će društvo nagrađivati ima dvije slabosti. Prva proizlazi iz zanemarivanja ili omalovažavanja činjenice da Rawls

⁴⁰ Ekonomski aspekti društva u kojem bi Rawlsova teorija pravednosti mogla biti primjenjiva, posebice s obzirom na dva načela pravednosti, odnosno prioritet prvog načela (slobode) u odnosu na drugo načelo (jednakosti), bili su dobrim dijelom zanemareni u izvornoj verziji *Teorije pravednosti*, ali ih je Rawls nastojao pojasniti u predgovoru revidiranog izdanja tog djela, izdanog 1999., te u knjizi *Pravednost kao pravičnost: Prepravak (Justice as Fairness: A Restatement)* iz 2001. godine. No, ovim pitanjem baviti ćemo se ekstenzivnije nešto kasnije u radu.

pretpostavlja jednakost šansi (velikim dijelom ako ne i isključivo) kao model u kojem će prirodni talenti (ili skup vještina koje kolokvijalno nazivamo talentima) biti njegovani bez obzira na financijsku situaciju osobe koja ih posjeduje. Tako, primjerice, svima (doista) intelektualno nadarenima ili talentiranima mora biti osigurana mogućnost visokog obrazovanja. Stoga, bilo da su talenti arbitrarno određeni, ili štoviše, koje god vještine društvo počne nagrađivati, svi pripadnici društva koji imaju potencijal za razvijanje tog talenta bit će nagrađivani bez diskriminacije. Ovu slabost Cohenovog prigovora samo dodatno pojašnjava primjer o fizičkom radniku koji ne zaostaje u prirodnim talentima za nekim tko se nalazi na položaju izvršnog direktora određene tvrtke. Uostalom, nagrađivanje prirodnih talenata predstavlja jednako arbitrarno načelo iz perspektive pravednosti, jer osobe ne mogu biti zaslužne za svoje urođene osobine, već samo za razvijanje svojih potencijala.⁴¹

Druga slabost Cohenovog prigovora velikim dijelom proizlazi iz propusta iz kojeg je i prva slabost nastala. Naime, da bi se ustvrdilo da su talenti koje tržište nagrađuje relativni u odnosu na prirodne talente, a potom to predstavilo kao očiglednu ili samorazumljivu manu te koncepcije, prethodno je nužno pridati neku vrijednost prirodnim talentima i efektima koje oni proizvode u odnosu na ostale. Cohen prešutno aludira na nagrađivane talente i poslove od kojih društvo (a s njime i najslabije stojeći građani, zbog kojih su razlike u nagrađivanju i bile dozvoljene) nema *stvarne koristi*. Uistinu, nije teško navesti brojne primjere multinacionalnih brandova i kompanija za koje ni mnogi liberali ne bi smatrali da su od društvene koristi, ali kako bi zabrana istih bila duboko antiliberalna mjera, preostaju samo mjere koje je i sam Rawls predvidio, a od kojih su samo neke: javno dostupno obrazovanje, Millov koncept radničkog samoupravljanja u tvrtkama i suzbijanje akumulacije kapitala u rukama malog broja ljudi.

Također, u ovom kontekstu valja spomenuti i ideju *javnog uma* (*public reason*), koju su Rawls i Habermas preuzeli od klasičnih kontraktualista (Hobbes, Rousseau i Kant), a koja služi upravo kao okvir i vodilja moralnog diskursa i demokratske rasprave u društvu, pomoću kojih se promišljeni i prihvatljivi stavovi mogu širiti u društvu. Vrijednost zaključaka javnog uma osigurava kriterij javnosti i činjenica da su građani sposobni

⁴¹ G. A. Cohena smo na početku rada svrstali među zagovornike egalitarizma sreće što znači da on zagovara reparaciju za sve manjkavosti koje su proizašle iz arbitrarne selekcije (odnosno uglavnom kao posljedica prirodne lutrije). Međutim, Cohenovo stajalište glede egalitarizma ne može poslužiti kao premisa u argumentu kojim želi pokazati nedosljednost Rawlsove pozicije, jer oko drugih aspekata teorije također ne dijele mišljenje.

postići konsenzus oko normativnih načela koja opravdavaju njihove daljnje postupke, stavove i uvjerenja.

Rawlsov model trebamo shvatiti na način da s jedne strane postoji tržišna ekonomija u kojoj svi agenti nastoje maksimalizirati vlastitu korist (Rawls, 1971: 7), dok s druge strane imamo državu koja provodi progresivno oporezivanje prihoda kako bi onima najslabije stojećima mogla pružiti najveću materijalnu podršku, opravdavajući tu mjeru (umjesto oporezivanja koje bi sve u društvu potpuno izjednačilo) činjenicom da bi zbog koristoljubivosti talentiranih, odnosno ukidanjem njihovih poticaja, svi u konačnici lošije stajali u društvu. Međutim, Cohen smatra ovakav model nespojivim s duhom Rawlsove ideje, jer ne postoji skup pravila (oporezivanja) koji bi bio dovoljan da načelo razlike u zadovoljavajućoj mjeri implementira, te je teško zamislivo da bi Rawlsova dva načela pravednosti mogla biti uspješno provedena isključivo po sili zakona.

To međutim ni sam Rawls nije očekivao. Kao i Cohen, Rawls smatra da je za poštivanje načela pravednosti i pravila koja će brinuti o društvenoj pravednosti uz zakon potreban i *egalitaristički ethos* koji će preko pukog poštivanja pravila upravljati i onim aspektima ljudskog djelovanja koja nisu uređena zakonskim mjerama. Cohen u tom smislu, za razliku od Rawlsa, inzistira da egalitaristički ethos mora biti prisutan u obliku motivacije unutar svake individue, jer će društvo individua koji sebe uvijek stavljaju ispred ostalih (pri određenju zasluga u distribuciji dobara) kontinuirano sabotirati egalitarno uređenje u smislu zakonskih i institucionalnih aranžmana (Cohen, 2008: 123-124). S druge strane Rawls na sličnom tragu ukazuje na potrebe internalizacije načela koje uređuju društvo i nužne odgovornosti koju pojedinac treba razviti.

Štoviše, učinak samoupravljanja, u kojem jednaka politička prava imaju svoju pravičnu vrijednost, jest osnaživanje samopouzdanja i osjećaja političke kompetentnosti prosječnog građanina. (...) Kako se od njega očekuje da glasuje, od njega se očekuje i da ima političko mišljenje. (...) Imajući objasniti i opravdati svoje poglede drugima, on se mora okrenuti načelima koja drugi mogu prihvatiti. (Rawls, 1971: 234, prijevod J. I.).

Rawls, dakako, ne želi inzistirati na ovom usvajanju jer bi se to kosilo s pravilima političkog liberalizma jer se radi o propisima glede ponašanja pojedinca, koja bi predstavljala dio obuhvatne doktrine koja ne može u cijelosti biti dio preklapajućeg konsenzusa, bez kojeg pak nema ni političkog liberalizma. No, njegova strategija za postizanje pravednog društva nije transformacija ekonomskog i doktrinarnog ustrojstva društva i pojedinca, već otkrivanje razločnosti načela pravednosti, te harmoniziranje društvene kooperacije.

Ključne razlike u gledištima Rawlsa i njegovih kritičara, međutim, treba tražiti u specifičnostima ili konkretnim primjerima u kojima Rawlsovo djelo oskudijeva. Naime, načelo razlike stoji u ambivalentnom odnosu spram egalitarističkog ethosa: s jedne strane ono podrazumijeva nužne razlike u funkciji poticaja talentiranima (a zbog stvaranja većeg ukupnog društvenog bogatstva), dok s druge strane ono zahtijeva solidariziranje s najslabije stojećima.

Načelo razlike nije moguće pretpostaviti bez egalitarističkog ethosa jer on predstavlja jedini motiv dobro stojećih da se odreknu dijela svojih prihoda, što znači da izraženost ili intenzitet takvog ethosa određuje i koliki su poticaji potrebni da se dobro stojeći ne bi osjećali sputanim u pružanju svog dijela doprinosa društvenoj kooperaciji. Rawlsovu teoriju, ako izuzmemo skup primarnih dobara poput javno financiranog zdravstva i školstva koji su preduvjet jednakosti šansi, moguće je svesti na trivijalnu tvrdnju da je u liberalnom društvu potreban egalitaristički ethos (odnosno adekvatna moralna koncepcija i moralni osjećaj koji će se u jednoj obitelji usaditi u potomke) kako bi se društvo učinilo pravednijim, te da će ono biti za onoliko pravednije koliko bolje stojeći pripadnici tog društva procijene da bi bilo potrebno (pravedno) da je pravednije. Iako se, naravno, ne radi o pukom apelu na savjest dobro stojećih, načela pravednosti prema kojima se trebaju ustrojiti osnovne strukture društva bitno ovise, kako o procjeni dobro stojećih tako i o procjeni najslabije stojećih, do koje mjere su spremni dopustiti jednakost u ekonomijskom smislu zarad općeg napretka ili blagostanja društva. Jednostavnije rečeno, jednakost dolazi na red tek onda kada se zadovolje zahtjevi dobrostojećih i tek u onoj mjeru u kojoj zahtjevi dobrostojećih, odnosno talentiranih, za „zasluženom motivacijom“ u vidu veće naknade za rad biva zadovoljen. Te procjene ne dopiru do osoba ispod vela neznanja, no isto tako, pod velom neznanja nemoguće je definirati jasnu granicu na kojoj načelo razlike dopušta ekonomske razlike u društvu, a ona će u konačnici odražavati istinska načela pravednosti jednog liberalnog društva.

No, paradoksalnost načela razlike tu ne staje. Kada je riječ o Rawlsova dva načela pravednosti, među interpretatorima često je zanemaren značaj prioriteta prvog načela pravednosti, koje jamči jednaku shemu temeljnih sloboda svim građanima, spram drugog, koje sadrži dva pod-načela: jednakost šansi i načelo razlike. Ovaj, takozvani leksički redosljed (*lexical order*), podrazumijeva da u situaciji u kojoj bi došlo do konflikta između dva načela pravednosti, prava pojedinca prethodila bi pravima društvene skupine, što u konačnici znači da ona imaju veću težinu u moralnom smislu.

Prvo načelo pravednosti glasi: „Svaka osoba ima jednako pravo na neotuđivo pravo na potpuno prikladnu shemu jednakih temeljnih sloboda, koja je kompatibilna s jednakom shemom sloboda za sve.” (Rawls, 2001b: 42). Skup temeljnih sloboda koje jamči ovo načelo obuhvaća političke slobode, slobodu savjesti, slobodu udruživanja, slobodu i integritet osobe, slobodu kretanja, pravo na posjedovanje osobne imovine⁴², te prava koja osigurava vladavina prava (kao što je primjerice zaštita od arbitrarnog uhićenja i pravo na pravično suđenje) (Rawls, 1971: 61).

Drugo načelo, nazvano i načelo jednakosti, jamči jednakost mogućnosti, odnosno jednakost šansi za uspjeh svim osobama sličnih prirodnih nadarenosti i ambicija u nepristranoj kompeticiji za položaje u društvu koji će im osigurati veće blagodati.

Redoslijed važnosti, dakle, koji Rawls predlaže počinje načelom slobode, nastavlja se načelom jednakosti šansi, a završava načelom razlike.

U članku koji se bavi pitanjem prioriteta između dvaju načela (odnosno načela i dva podnačela) pravednosti, Wojciech Załuski, profesor filozofije na Jagielonskom sveučilištu u Krakowu, tvrdi da Rawlsova dva načela ne mogu biti posložena po redu u kojem ih je on zamislio. Da bi potkrijepio svoju tezu, Załuski predstavlja tri različite situacije, odnosno konteksta u kojima se načela pravednosti mogu primijeniti (o kojima sam Rawls nije govorio).

Kontekst K1 podrazumijeva usporednu procjenu različitih skupova osnovne strukture, kontekst K2 oblikovanje osnovne strukture, te kontekst K3 procjenu ili evaluaciju različitih zakonskih regulativa. Slaganje redoslijeda načela u ova tri konteksta, ima različite implikacije: u K1 i K3 ono je moguće ali neplauzibilno, dok je u K2 ono nemoguće. (Załuski, 2013: 145).

U situaciji koju nalaže K1, postoje najmanje dvije opcije različitih osnovnih struktura – S1 i S2 – među kojima se vrši odabir na osnovu komparativne analize koja se pak vrši kroz prizmu dvaju načela pravednosti i to na način da se propituje adekvatnost različitih opcija prema kriteriju postavljenog redoslijeda. Skup osnovne strukture koja udovoljava načelu slobode u najvećoj mjeri biva najviše rangiran od ponuđenih opcija. Naravno, ako

⁴² Osobna imovina, u kontekstu seta temeljnih prava i sloboda, predstavlja materijalnu bazu koja je dovoljna za neovisnost i osjećaj samopoštovanja osobe, koji su pak preduvjet za adekvatnu primjenu i razvoj moralnog kapaciteta osoba. Ovo pravo ne uključuje posjedovanje prirodnih resursa i sredstava za proizvodnju, kao ni udio u vlasništvu nad njima. Vidi: Rawls, 2001b: 114.

imamo primjerice dva seta osnovne strukture koji u jednakoj mjeri daju prioritet načelu slobode, osnova procjene bit će načelo jednakih šansi, te isto tako, u situaciji da je i to načelo podjednako zadovoljeno, na koncu će načelo razlike poslužiti u odabiru optimalnog seta osnovne strukture.

Ova jednostavna procedura, međutim, može rezultirati privilegiranjem seta koji je sveukupno daleko nazadniji od nekog drugog ponuđenog. Da pojasnimo: ako S1 u postocima izraženo udovoljava načelima pravednosti (prvom načelu te dvama podnačelima drugog načela), primjerice 90 % – 20 % – 30 %, dok s druge strane imamo S2 koje udovoljava načelima 80 % – 80 % – 80 %, po kriteriju koje je Rawls zadao, S1 će imati prednost iako bismo, po svemu sudeći, S2 ocijenili kao osnovnu strukturu koja uspješnije njeguje društvenu pravednost.

Referirajući na K2, načela pravednosti uzeta su u razmatranje pri oblikovanju optimalne osnovne strukture društva. Pravilo leksičkog redoslijeda u toj hipotetskoj situaciji nalagalo bi da načelo slobode bude prvo u potpunosti uvaženo, te da se tek potom odabiru ili oblikuju institucije koje će brinuti o jednakosti šansi i dobrobiti najslabije stojećih. Tu dolazimo do srži problema kojeg Rawls nije predvidio. Naime, slično Cohenovoj zamjerki da je nemoguće utvrditi koje i koliko razlika prolazi test načela razlike, tako Załuski (po uzoru na Thomasa Poggeja) smatra da je praktički nemoguće odrediti kada je bilo koje od Rawlsovih načela u potpunosti uvaženo od strane institucija osnovne strukture (Załuski, 2013: 145).

Pogge, naime, tvrdi da „ne postoji izvedivi institucionalni nacrt pod kojim bi svako zajamčeno prakticiranje religije ili svako zajamčeno izražavanje mišljenja bilo neometano” (Pogge, 2007: 84, prijevod J. I.). Nadalje, kada zaštita jednog temeljnog prava padne ispod određenog praga, tada podizanje tog praga, prema Rawlsu, biva „beskrajno važnije” od bilo kog unaprjeđenja distribucije primarnih dobara. S druge strane pak, kada je taj prag zadovoljen, daljnje podizanje razine zaštite tih istih prava postaje irelevantno iz perspektive pravednosti, jer je načelo temeljnih sloboda zadovoljeno. Ovakav zaključak se čini apsurdan na prvi pogled, no bez stipuliranih pragova u zaštiti prava, „nešto ispod apsolutne zaštite [temeljnih sloboda i prava jamčenih prvim načelom], prvo načelo nikada ne bi moglo biti u potpunosti zadovoljeno, što čini leksički redoslijed neobranjivim” (Pogge, 2007: 85, prijevod J. I.).

Konačno, u situaciji kada bismo nastojali poštivati zadani redoslijed načela pravednosti pri evaluaciji zakonskih mjera i regulativa (K3), Załuski je nastojao približiti neplauzibilnost uvažavanja zadanog redoslijeda kroz primjer o moralnim vrijednostima, koji je adekvatan kao analogija, ali i kao model, jer zakonske mjere i regulative na koncu i štite određene vrijednosti.

Za potrebe argumenta kroz analogiju o vrijednostima, pretpostavimo da su vrijednosti sumjerljive, odnosno da ih je moguće smjestiti u savršenu hijerarhiju, te da je sve konflikte vrijednosti (poput onih koje bismo mogli sresti na putu k refleksivnoj ravnoteži) moguće razriješiti pozivanjem na tu hijerarhiju. U takvim uvjetima, dakle, kada dođe do konflikta vrijednosti V1 i vrijednosti V2, ako je V1 pozicionirana više na hijerarhiji V2 ćemo odbaciti kako bismo razriješili taj sukob. Međutim, ovakav „automatski transfer” iz apstrakcije u konkretnu hijerarhiju je neplauzibilan jer on „ne harmonizira s našim supstancijalnim moralnim intuicijama” (Załuski, 2013: 147).

Załuski je pokazao ovim primjerom da se Rawls pri zadavanju redoslijeda načelima pravednosti povodio uvjerenjem da ih je moguće provesti u stvarnoj evaluaciji zakona koji uređuje život zajednice. Kako bi potkrijepio svoju sumnju, navodi dva alternativna gledišta spram razrješenja konflikata među vrijednostima.

Prvo gledište potječe još od Berlina, prema kojem je nemoguće postaviti hijerarhiju vrijednosti jer su one nesumjerljive. Izbor između dvije vrijednosti, tvrdi Berlin, stvar su „egzistencijalne odluke” (Załuski, 2013: 148).

Drugo alternativno gledište formulirao je suvremeni njemački filozof prava Robert Alexy koji tvrdi da apstraktna hijerarhija vrijednosti ne postaje nužno i konkretna hijerarhija vrijednosti jer viša vrijednost može biti nadjačana nižom vrijednošću, odnosno netko može žrtvovati višu vrijednost zarad niže vrijednosti, ako time supstancijalno doprinosi realizaciji niže vrijednosti. No, u stvarnosti osobe često idu i korak dalje, te ne samo da ne odabiru realiziranje više vrijednosti, već postoje slučajevi u kojem bi odabrale nižu vrijednost i kada bi time tek zanemarivo štatile ostvarenju ili zaštitili više vrijednosti. Ovo gledište Załuski naziva i zdravorazumskim gledištem. (Załuski, 2013: 148).

Zaključak koji proizlazi iz pobližeg osvrta na eventualne posljedice Rawlsova inzistiranja na zadanom redoslijedu načela pravednosti jest taj da zaključci idealne teorije mogu biti neprimjenjivi ukoliko neidealna teorija ne može naći načina da, pri provedbi zaključaka ili načela idealne teorije, izbjegne dublja neslaganja te da u tom slučaju nekonzistentnost

treba tražiti u idealnoj teoriji – jedinom mediju kroz koji Rawls operira unutar svojih djela – jer njezine pretpostavke ne mogu biti zadovoljene (što je pak preduvjet koji je Rawls sam pripisao za idealnu teoriju).⁴³

Na koncu ovog dijela dolazimo do ključnog pitanja: koje su granice političkog liberalizma? Nakon što smo identificirali temeljne vrijednosti političkog liberalizma, kroz interpretaciju Dworkinovog (odnosno proširenog Rawlsovog) shvaćanja, kao autonomiju, odgovornost i samopoštovanje osobe, opisali smo aparat prisile koji treba tek osigurati preduvjete za njegovanje tih temeljnih vrijednosti liberalizma. Taj aparat je liberalno-demokratska država, koja pored svoje najosnovnije funkcije – zaštite svojih građana – treba brinuti o nepristranom osiguravanju uvjeta za slijeđenje vlastitih, svjetonazorskih koncepcija dobra svim svojim građanima.

Potom smo, slijedeći oscilaciju na relaciji između idejnih (ili moralnih) i, uvjetno rečeno, tehničkih aspekata političkog liberalizma, kroz koncept vela neznanja, pokazali da je za proceduralnu neutralnost potrebna supstancijalna moralna tvrdnja o pravednosti, naime da se pri razmatranju pitanja „koji bi to bio pravedan odnos između osoba” trebaju odbaciti kulturni, socijalni i biološki aspekti identiteta osobe koja traga za tim odgovorom.

Obitelj kao inkubator moralnog kapaciteta osobe u Rawlsovoj inačici liberalizma, pokazali smo, povlači ozbiljne sumnje i proturječnosti u pitanje može li se politička zajednica uplitati u genezu svojih temeljnih vrijednosti za koju vjeruje da se odvija u privatnoj sferi – u obitelji u koju liberalni poredak ne smije intervenirati – i da je ona nužna za stjecanje moralnog osjećaja koji će pod velom neznanja gravitirati dvama načelima pravednosti koje je Rawls sugerirao.

No, bila to obitelj ili neka druga društvena institucija koja će usađivati potreban osjećaj pravednosti, čini se, nije ni ključno pitanje pri širem promišljanju o Rawlsovoj teoriji ili liberalizmu uopće, sve dok se ostane u razini idealne teorije. Otvaranje tog pitanja bilo je potrebno kako bi se s konstruktivnom dubiozom ušlo u razmatranje tvrdnje da snaga političkog liberalizma leži upravo u postavci da on ne iziskuje slaganje oko „dubokih

⁴³ Rawls se djelomice ogradio od ovakvih slučajeva tvrdeći da mogu postojati „zamršeni slučajevi” u kojima neidealna teorija neće moći uvažiti zadani prioritet načela i kada neće naći zadovoljavajuće rješenje, „ali moramo pokušati odgoditi sudnji dan koliko god možemo, te pokušati urediti društvo tako da on nikada ne dođe.” (Rawls, 1971: 303, prijevod J. I.).

pitanja”, kako bi osigurao stabilnu društvenu kooperaciju u kojoj će svi istodobno nagrađivati, ali i bivati nagrađivani kroz pravednu društvenu kooperaciju.

Ideja o tome kako nije nužno slaganje oko metafizičkih pitanja, već da je dovoljno i oko onih političkih, predstavlja konstrukt kojeg je teško utemeljiti, ali koji može poslužiti kao aksiom vrlo pragmatične funkcije. Politički konsenzus umjesto univerzalizma određene doktrine nameće se kao prijeko potrebno rješenje pođemo li od ocjene da je gotovo nemoguće očekivati da će se u doglednom povijesnom razdoblju neki „duboki konsenzus” u društvu moći postići, s obzirom na pluralizam i značaj kulturnih aspekata identiteta osobe i svjetonazorskih različitosti zastupljenih samo unutar jedne nacionalne države, a kamoli unutar nadnacionalnih okvira.

Takva ocjena čini se vrlo kredibilnom uzmemo li u obzir, primjerice, povijest europskog kontinenta i brojne građanske i međunacionalne konflikte. Uistinu, nije potrebno sezati daleko u prošlost, pa ni do Drugog svjetskog rata, kako bi se ustanovio dugi niz konflikata na europskom tlu prouzročenih odsustvom kompromisnosti kakvu politički liberalizam zagovara: suzbijanje domene utjecaja (neslaganja oko) „dubokih pitanja”, zarad kompatibilnosti ili suživota u političkom životu.⁴⁴

Isto se odnosi i na Sjedinjene Američke Države. Slaganje oko političkih pitanja može osigurati stabilnost u društvu, iako ostaje pomalo nejasno kako bi se u nekoj demokratskoj raspravi mogao roditi istinski konsenzus oko nekog pitanja ako ne sezanjem za dubljim pitanjima ili preglasavanjem.

Nakon ovih nekoliko aspekata političkog liberalizma, kroz koje smo nastojali otkriti zadani okvir u kojem liberalni egalitarizam treba pronaći prihvatljive mjere kojima će valorizirati ili barem pridonijeti valoriziranju temeljnih vrijednosti (poput zaštite sloboda i jednakosti šansi), dotakli smo ali ne i elaborirali, važno pitanje o prihvatljivim ili nužnim imovinskim razlikama u društvu. Oko tog pitanja formulirali smo Cohenovu kritiku

⁴⁴ Europski kontekst je u ovom slučaju vrlo koristan za jedno dublje razmatranje, jer ideologija poput nacionalizma koja je dominirala dobrim dijelom političke i povijesne scene u Europi, počiva na pretjeranoj *kulturalizaciji identiteta* koja pak onemogućava pronalazak konsenzusa na praktičnoj razini jer pridaje, uvjetno rečeno, previše značaja identitetskim pitanjima nasuprot onim praktičkim.

O ovom pitanju vidi: Rade Kalanj (2010): „Identitet i politika identiteta”, u: *Hrvatski nacionalni identitet u globalizirajućem društvu*, Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo.

načela razlike, koje je Rawls iz neekspliciranih razloga smatrao nužnima, no za koje se da naslutiti da ispunjavaju funkciju poticaja talentiranima.

Konačno, kroz redosljed načela pravednosti, pokušali smo otkriti koja je bila Rawlsova namjera i zbog čega je inzistirao na problematičnom hijerarhiziranju načela pravednosti, no jednoznačnog odgovora nema. Umjesto odgovora, na tom tragu nižu se samo dodatna pitanja: koga štiti načelo temeljnih prava i sloboda, ako je bilo nužno naglasiti da ima prioritet u odnosu na načelo jednakih šansi – ili još više – u odnosu na načelo razlike? Isto tako, kome bi u stvarnom svijetu koristilo načelo razlike, ukoliko bismo ga pokušali primijeniti u smislu u kojem nam Rawls predlaže? Bolje stojećima, kroz legitimaciju većeg materijalnog bogatstva i autonomije koju uživaju, ili slabije stojećima, kroz propitivanje i eventualno smanjivanje imovinskih razlika u društvu?

Dok je Dworkin inzistirao na kapitalizmu kao ekonomskom uređenju koje pogoduje liberalnom egalitarizmu jer povijesna priča socijalizma i planske ekonomije poučava da su takva ekonomska ustrojstva nesavršena u valoriziranju temeljnih vrijednosti liberalizma (Dworkin, 2011: 356), Rawls je ostao suzdržan, tvrdeći da bi bilo ishitreno pretpostaviti ekonomski model koji bi pogodio načelima pravednosti, bez da su povijesne specifičnosti određenog društva poznate.

Po svojoj prilici, ne postoji opći odgovor na ovo pitanje budući da ono u velikoj mjeri ovisi o tradiciji, institucijama, silama u društvu unutar svake pojedine države, te o njenim specifičnim povijesnim okolnostima. Teorija pravednosti ne uključuje ova pitanja. (Rawls, 1971: 274).

No, kako je ovo pitanje privuklo daleko više pozornosti nego što mu je Rawls pridao u izvornoj verziji *Teorije pravednosti*, kasnijim referiranjem na ovu temu htio je otkloniti nagađanja među kritičarima koja je izazvala uzgredno spomenut i širem čitateljstvu tada nepoznat koncept *vlasničke demokracije (property-owning democracy)* koji je Rawls preuzeo od britanskog ekonomista, nobelovca Jamesa Meadea.

Nedugo prije smrti, Rawls je razradio ovo pitanje u djelu koje je objavljeno 2001. godine, te je svoju teoriju pravednosti usporedio s pet ekonomskih modela i društvenih poredaka s kojima se, kao svojevrsnim ekvivalentima, najčešće nalaze u paru, odnosno pet idealtipskih opisa institucija⁴⁵ u tim porecima, iz perspektive njihove podobnosti za poštivanje egalitarističkih načela pravednosti.

⁴⁵ Pod idealtipskim opisima misli se na opis stanja u kojima svaki od sustava funkcionira dobro, odnosno kada je njegovo funkcioniranje u skladu s interesima javnosti i temeljnim načelima tog sustava (i to ne samo na deklarativnoj razini). Ovakvi opisi apstrahiraju od političke

Prvi od pet opisanih modela je kapitalizam u kontekstu socijalne države (*welfare-state capitalism*), odnosno Rawlsovog shvaćanje iste, koja se greškom interpretatora (ali i zbog njegove nedorečenosti u izvornoj *Teoriji pravednosti*) smatrala podobnim za zadovoljavanje dva načela pravednosti unutar Rawlsove teorije. Stoga je, u kasnijem osvrtu uložio razmjerno više elaboracije u podobnost kapitalizma socijalne države u odnosu na ostale, kako bi izložio različite aspekte u kojima su drugi sustavi pogodniji za uvažavanje dva načela pravednosti koja obuhvaća njegova koncepcija pravednosti kao pravičnosti, u kojoj osim učinka aranžmana društvenih institucija bitnu ulogu ima i svrha, odnosno namjera takvih aranžmana da uvažavaju dva načela pravednosti.

Ukratko, kapitalistički sustav koji se javlja u obliku socijalne države ne priznaje pravičnost političkih sloboda, te iako donekle uvažava načelo jednakosti šansi, ona se ne pridržava nužnih pravila kako bi jamčila cilj toga načela. Zatim, kapitalistička socijalna država dopušta goleme nejednakosti u posjedovanju sredstava za proizvodnju i prirodnih resursa, što znači da je veći dio ekonomije, a time i političkog života, u rukama malog broja ljudi. Na koncu, iako naziv ovog modela sugerira osiguravanje određenog minimuma za pokrivanje osnovnih potreba svima u društvu, načelo recipročnosti u ekonomskim odnosima nije uvaženo. (Rawls, 2001b: 137-138).

Drugi sustav kojeg je Rawls razmotrio, bio je *laissez-faire* kapitalizam, odnosno *sustav prirodne slobode*, kako ga je nazvao u izvornoj verziji *Teorije pravednosti* (Rawls, 1971: 65-75). Ovaj sustav štiti isključivo formalnu jednakost, a odbacuje pravičnost političkih sloboda i načelo jednakosti šansi. Deklarativno, cilj ovog sustava su ekonomska učinkovitost i rast, koji su ograničeni samo minimalnom socijalnom zaštitom. Nešto oštriju kritiku političke ekonomije *laissez-faire* kapitalizma iznio je Dworkin, tvrdeći da takvo uređenje ne pokazuje jednako uvažavanje prema svim osobama, te prema tome ono ne udovoljava elementarnim uvjetima legitimne liberalne vlasti koja bi se trebala temeljiti na razložnom pristanku svih u društvu na takvu vlast, a ne na nemogućnosti izbora, ekonomskoj inferiornosti i odsustvu jednakih šansi. Karakteristično je za konzervativce, tvrdi Dworkin, da bi nejednake posljedice prirodne lutrije i puke sreće pojedinaca tijekom života, bilo nepravedno kompenzirati zarad stvarne jednakosti među građanima. Na to će, međutim, netaleantirani, žrtve sudbine nad kojom nisu mogli imati kontrole s razlogom

sociologije danog društva, te od stupnja učinkovitosti kojom takav sustav ostvaruje svoje ideale, jer su ovi modeli duboko ovisni o povijesnom i kulturnom kontekstu određenog društva. Vidi: Rawls, 2001b: 137.

ustvrditi da postoji ekonomski model drugačiji od laissez-faire kapitalizma, koji će istovremeno poštovati odgovornost onih koji su bolje prošli u prirodnoj lutriji i pokazivati jednako uvažavanje prema njima samima (Dworkin, 2011: 363).

Državni socijalizam s planskom ekonomijom, kao treća opcija, kojoj je Rawls pripisivao jednopartijsko vodstvo, krši jednakost temeljnih sloboda i prava, kao i pravičnost ovih sloboda (koja predstavlja ključni moment u koncepciji pravednosti kao pravičnosti), a usto, u Dworkinovoj interpretaciji, planska ekonomija kroz izjednačavanje imovinskog statusa svih, ili njihovo arbitrarno mijenjanje, krši i načelo poštivanja odgovornosti i prava osoba. Također, planska ekonomija podrazumijeva zanemarivanje demokratske procedure kao i tržišta, te je, smatra Rawls, nepodoban sustav za valoriziranje načela pravednosti.

Konačno dolazimo do dva sustava za koja Rawls smatra da sadrže aranžmane pogodne za zadovoljavanje dva načela pravednosti, a to su: vlasnička demokracija i liberalni socijalizam (Rawls, 2001b: 138).

Oba ova sustava, tvrdi Rawls, imaju ustavni okvir za demokratsku politiku, jamčenje temeljnih sloboda kao i pravičnosti političkih sloboda i pravične jednakosti šansi, te reguliraju ekonomske i društvene nejednakosti prema načelu uzajamnosti ili prema načelu razlike.

Vlasnička demokracija, međutim, kao i kapitalistička socijalna država, omogućava da većina ukupnog kapitala s kojim društvo raspolaže bude u privatnom vlasništvu. No, dok vlasnička demokracija ima pozadinske institucije koje nastoje disperzirati vlasništvo nad resursima i kapitalom, kapitalistička socijalna država dopušta bogaćenje malog dijela društva te pridonosi monopolizmu u ekonomiji i političkom životu (Rawls, 2001b: 139).

Smisao vlasničke demokracije nije puko asistiranje onih koji su nekim slučajem izgubili sposobnost za priskrbljivanje vlastitih resursa za život, već stvaranje uvjeta u kojima će svi građani moći upravljati svojim poslovima, na osnovi adekvatne razine društvene i ekonomske jednakosti.

Ako sve ide dobro, najslabije stojeći nisu oni neuspješni i nesretni – objekti naše milostinje i suosjećanja, a pomalo i našeg sažaljenja – nego oni kojima se duguje recipročnost kao pitanje političke pravednosti među onima koji su slobodni i jednaki građani kao i svi drugi. (Rawls, 2001b: 139).

Vlasnička demokracija je ustavna, a ne tek proceduralna demokracija koja predstavlja ozakonjenu volju većine, ma kakva ona bila. Vlasnička demokracija sadrži skup sloboda i prava, koji pak interpretiraju i osiguravaju državne institucije.

Kada je riječ o pravu na privatno vlasništvo, razlika u odnosu na državni socijalizam pod planskom ekonomijom je jasna, no odnos spram liberalnog socijalizma je nešto složeniji. Unutar liberalnog socijalizma, kakvim ga vidi Rawls, postoji slobodno tržište koje je nužno za održivo i produktivno natjecanje.

No, kakvo je to točno kontrolirano slobodno tržište? Rawls ne daje dulji opis svoje zamisli, ali nešto kasnije na istom tragu razmatra moguće prigovore sustavima koje favorizira (vlasnička demokracija i liberalni socijalizam), odnosno rekonstruira Marxovu kritiku liberalizma kako bi obranio sustav vlasničke demokracije i koncept pravednosti kao pravičnosti.

Jedan od prigovora jest tvrdnja da pojedina temeljna prava i slobode⁴⁶ izražavaju i štite uzajamni egoizam građana u civilnom društvu kapitalističkog sustava. No, u dobro uređenoj vlasničkoj demokraciji, tvrdi Rawls, ta temeljna prava i slobode (u sklopu prvog načela) specificirana su na način da zaštite više interese, dok pravo na vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju ne predstavlja temeljno pravo pa se stoga može ograničiti na način da ono, u postojećim uvjetima, predstavlja najučinkovitiji mogući način za poštivanje načela pravednosti. (Rawls, 2001b: 177).

Nadalje, prigovor liberalnom poretku iz marksističke perspektive tvrdi da ustavni poredak privatnih vlasnika štiti samo negativne slobode u smislu u kojem ih je opisao Isaiah Berlin. Međutim, vlasnička demokracija kakvom ju je skicirao Rawls, sa svojim pozadinskim institucijama koje brinu o pravičnoj jednakosti šansi, kao i o uvažavanju načela razlike, štiti ujedno i slobodu shvaćenu kao Berlinovu pozitivnu slobodu.

Konačno, Rawls razmatra Marxovu tezu o podjeli rada do koje nužno dolazi u kapitalističkim društvima, te brani svoju koncepciju riječima:

Primamljivo je pretpostaviti da bi svi trebali u potpunosti realizirati svoje moći te da na koncu mogu postati uzorci čovječanstva u malom. No, to je nemoguće. Odlika je ljudske društvenosti da smo po sebi samo dijelovi onoga što bismo mogli biti. (...) Kolektivna

⁴⁶ Ovdje se prije svega misli na *slobode modernih* (nacija), vrstu sloboda za koju je Benjamin Constant početkom 19. stoljeća tvrdio da je izborna u Francuskoj revoluciji, te koju je definirao u kontrastu spram antičkih sloboda. Slobode modernih uključuju neke od ključnih vrijednosti liberalizma, kao što su sloboda misli i savjesti, dok se antičke slobode prije svega odnose na mogućnosti sudjelovanja u javnom životu.

aktivnost društva, brojne asocijacije i javni život najveće zajednice koji regulira te asocijacije, podržava naše napore i potiče naš doprinos. (Rawls, 1971: 529).

Rawls dakle nema idejno rješenje za određene nepravde, za koje smatra da su nužne (poput zadnjeg primjera), ili za koje smatra da moraju biti predmetom dogovora i odnosa među pojedincima koje ne treba urediti unaprijed stipuliranim općim društvenim načelima pravednosti.

Dok bi Marx zasigurno smatrao da sustav u kojem postoji privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju ne može udovoljiti kriterijima koncepcije pravednosti kao pravičnosti, jer bi ono neminovno u nekom trenutku odvelo društvo u stanje u kojem se faktički ne zadovoljavaju zadana načela (pogotovo načelo razlike), Rawls sugerira da bi se taj potencijalni problem mogao nadići konceptom radničkog samoupravljanja kojeg je podržao i Mill. No, Rawls dodaje da je to tek jedan od elemenata koji bi kapitalističku ekonomiju postupno i bez nasilja pretvarao u ekonomiju pod radničkim upravljanjem.

Rawls eksplicitno odustaje od težnje za dokazivanjem tvrdnje da je kapitalizam uz mehanizme upravljanja uopće izmirljiv s koncepcijom pravednosti kao pravičnosti (Rawls, 2001b: 178-179). To, međutim, donosi sumnju i u sud da je vlasnička demokracija, koju od liberalnog socijalizma odvaja dopust da veći dio ukupnog kapitala u društvu bude u privatnom vlasništvu, model kojeg bi trebalo favorizirati u uvjetima liberalne demokracije i kapitalizma. Čini se kako je Rawls analizirajući kratko, te ostavljajući po strani, dotaknuo glavne izvore ekonomske i društvene nepravde koje u liberalno društvo unosi kapitalizam u današnjem obliku. Iako i sam upozorava da pri potrazi za adekvatnim, pravednim društvenim modelom ne smijemo uspoređivati idealtip jednog sustava sa zbiljnošću drugog, već da moramo zbiljnost jednog sustava (ekonomskog i društvenog) uspoređivati sa zbiljnošću drugog (Rawls, 2001b: 178), Rawls ima poteškoće definirati ekonomski poredak koji bi istovremeno uvažavao načelo razlike i osiguravao bazu za autonomiju i samopoštovanje pojedinaca, a sve to istovremeno činio motiviran pravičnom vrijednošću takvog uređenja.

Naime, kapitalistička socijalna država može umanjiti postojeće nejednakosti kroz oporezivanje naslijeđenih dobara, te može suzbiti društvenu segregaciju prouzročenu rastućim jazom između visina prihoda najbolje i najslabije stojećih, kroz progresivno oporezivanje prihoda i kroz određenje minimalne naknade i resursa koji bi trebali zaštititi položaj najslabije stojećih. Međutim, te mjere ne bi bile u skladu s funkcijom načela razlike, koju mu koncepcija pravednosti kao pravičnosti pripisuje i zbog kojega ga usvaja.

Kapitalistička socijalna država, tvrdi Rawls, položaj najslabije stojećih nastoji poboljšati kako bi ostvarila društvo blagostanja, odnosno iz konzekvencionalističkih motiva. Ekonomski sustav kapitalističke socijalne države nastoji urediti društvene razlike na način da i najslabije stojećim građanima osigura određeni minimum, umjesto da izjednači blagostanje ili da izjednači šanse postizanja određene razine blagostanja koja bi bila iznad minimuma (Rawls, 2001b: 139). To, međutim, ne udovoljava uvjetima koncepcije pravednosti kao pravičnosti jer je njezin smisao izjednačavanje pojedinaca, kako bi se doista ostvarila pretpostavka, odnosno temeljni ideal liberalizma: sloboda i jednakost građana.⁴⁷

Tako vlasnička demokracija ili bilo koji drugi model koji uključuje privatno vlasništvo, kako bi udovoljili kriteriju pravednosti kao pravičnosti, moraju disperzirati kapital i usvojiti mjere koje će kontinuirano dovoditi građane na relativnu razinu koja se ne utvrđuje apsolutnim minimumom ili uvjetima blagostanja, već u odnosu spram najbolje i najslabije stojećih pripadnika društva.

Istovremeno, kroz disperziranje kapitala u privatnom vlasništvu, postiže se još jedan cilj koji za Rawlsa predstavlja veliki adut u odnosu na model liberalnog socijalizma (u kojem je vlasništvo uglavnom javno, s tim da sredstva za proizvodnju i prirodni resursi moraju biti u javnom vlasništvu). Ujednačeno raspoređeni kapital u privatnom vlasništvu, prema shvaćaju Rawlsa i Meadea, čini pojedince kooperativnim članovima društva u punom smislu riječi (Rawls, 2001b: 140), te na temelju ekonomske jednakosti demokraciju pretvara iz čistog modela suverenosti u društveno-ekonomsku jednakost, pravične društvene kooperacije, odnosno od proceduralnog tipa demokracije stvara supstancijalnu demokraciju koja bez uvažavanja načela razlike gubi svoju demokracičnost.

Disperziranje kapitala među osobama u političkom liberalizmu također predstavlja jedan od nužnih čimbenika naklonjenih okolnosti kako bi „svi građani imali dovoljno materijalnih sredstava da imaju efektivne koristi od temeljnih prava” (Rawls, 1993: 157, prijevod J. I.) koja im takav poredak jamči.

⁴⁷ Ovdje, u svojevrsnoj digresiji, trebamo eksplicirati zaključak koji se u ovom kontekstu nameće, naime, da liberalni egalitarizam, bilo u verziji pravednosti kao pravičnosti ili nekoj drugoj koncepciji pravednosti, predstavlja nužan dio liberalizma uopće, a ne tek jednu od podvrsta liberalizma. Naime, liberalizam koncipiran od svojih prvih autora – klasika liberalne misli – nastao je kao pothvat objašnjavanja, opravdavanja ili legitimiranja moći suverena u odnosu na građane, koji je katkad eksplicitno a katkad implicitno, bio rezultat pretpostavke da su svi rođeni slobodni i jednaki.

Stoga, možemo zaključiti da vlasničku demokraciju karakterizira i veći demokratski potencijal u odnosu na kapitalističku socijalnu državu, laissez-faire kapitalizam (odnosno, takozvani sustav prirodne slobode) ali i državni socijalizam pod planskom privredom.

Disperziranje kapitala i mjere kojima bi se Rawlsovo načelo razlike moglo udovoljiti, mnogi autori, među kojima su Simone Chambers, Will Kymlicka, Richard Krouse i Michael McPherson, vide kao radikalno stajalište spram pravednosti, ali prije svega spram liberalizma. No, takav radikalizam nije zanimao Rawlsa jer je svoju teoriju vidio samo kao propitivanje strategije opravdavanja i legitimiranja poretka koju je obuhvatio koncepcijom pravednosti kao pravičnosti (Chambers, 2006: 81).

Ukoliko na trenutak ostavimo po strani da Rawls o pravednosti kao pravičnosti govori kao moralnoj koncepciji koju tek treba usvojiti, čini se neupitnim da bi implikacije načela razlike bile radikalne po politički liberalizam u današnjem obliku. Ta činjenica ukazuje na jaz između jednakosti i političkog liberalizma koji je Chambers prepoznala kao posljedicu tenzije između Rawlsovog duboke predanosti jednakosti i vjerovanjem u demokraciju odanu konsenzusu kao temelju i izvoru pravednosti. (Chambers, 2006: 81-82).⁴⁸

Naime, postoje dvije danosti u liberalnom društvu koje igraju dvije sasvim drugačije uloge u oblikovanju tog društva: nejednakost i pluralnost. Pred prvim treba opravdati razinu jednakosti kojoj pravednost kao pravičnost teži, dok pred drugim treba opravdati ograničenje autonomije u smislu pristanka na načela društvene pravednosti (Chambers, 2006: 82).

Činjenica nejednakosti problematična je po Rawlsovom mišljenju, dok se činjenica pluralnosti u političkom liberalizmu tiče pogleda svih pripadnika liberalnog poretka. Čini se neosnovanim očekivati da bi u liberalnom pluralizmu mogao nastati konsenzus oko pitanja koliko je razlika korisno najslabije stojećim pripadnicima društva, tim više što se i među kritičarima to načelo percipiralo na najmanje dva različita načina. Kritičari s lijeve pozicije tvrde da je načelo razlike apologija ogromnih razlika u kapitalističkom društvu, dok je istovremeno evidentno da je načelo razlike daleko od desničarskog aforizma „plima podiže sve brodove” po kojemu bi unaprjeđenje ekonomije u konačnici trebalo dovesti do boljeg položaja i najslabije stojećih pripadnika društva (Chambers, 2006: 83).

⁴⁸ U Teoriji pravednosti, Rawls tvrdi: „Potpuno je valjano, dakle, da argument za načela jednakosti trebaju proizaći iz konsenzusa.” (Rawls, 1971: 581, prijevod J. I.).

Rawlsov neosporiv uspjeh kojeg je ostvario u svom posljednjem djelu, neovisno o političkim i ekonomskim modelima koje je predložio kao pogodne za ostvarenje pravednosti kao pravičnosti, jest implikacija da nijedan od pogodnih elaboriranih sustava (vlasničke demokracije i liberalnog socijalizma) nije dovoljan kako bi se načela društvene pravednosti implementirala. Društveni poredak i ekonomska paradigma moraju biti poduprti egalitarističkim ethosom, odnosno moralnom koncepcijom za koju Rawls vjeruje da bi bila ishodište moralne refleksije svakog racionalnog pojedinca.

Zaključno, u potrazi za najpravednijom političkom koncepcijom, nužno se javljaju pretpostavke glede pojedinca, kao sastavne čestice zamišljenog društva, poput obrasca ponašanja, interesa ili skupa vrijednosti. Od slučaja do slučaja, koncepcije društvene pravednosti oslanjaju se na različito tumačenje političke antropologije. Ako je ta antropologija pogrešna jer u sebi sadrži određeni esencijalizam ili jer je paradigmatski pogrešno postavljena, ne samo da ne postoji mogućnost realiziranja koncepcije pravednosti koja se gradi na takvog antropologiji, već takva teorija može imati i štetan učinak na način da nas udaljava od cilja koji smo si postavili.

Stoga, uz navedene kriterije po kojima se liberalne egalitarističke teorije razlikuju, bitan aspekt neslaganja predstavljaju i različite interpretacije ljudske naravi – kakva ona jest ili kakva bi ona trebala biti.

To je razina s koje implicitno ili eksplicitno polaze teoretičari društvenog ugovora. Naizgled neutralne tvrdnje da pojedince u društvu trebamo razumijevati kao „moralne osobe, racionalne individue s koherentnim sustavom ciljeva i sposobnosti osjećaja za pravednost” (Rawls, 1971: 329) moraju se dovesti u pitanje kako bismo se s većom izvjesnošću mogli oslanjati na teorije pravednosti. Stoga ćemo se u radu, kroz propitivanje same ideje pravednosti, vratiti na pitanje političke antropologije i moralne psihologije transcendentnog institucionalizma Rawlsa i Dworkina. U tome će nam od velike pomoći biti kritika Seyle Benhabib i elaboracija intersubjektivne moralnosti kakvu nudi Dworkin.

No uz propitivanje stanja same teorije liberalnog egalitarizma, kakvo smo ponudili u prvom dijelu rada, a prije adresiranja središnje ideje – pravednosti kao moralne vrijednosti – potrebno je podrobnije se osvrnuti na društveno-ekonomske prepreke koje onemogućavaju implementaciju egalitarnih načela i modela koji bi bili adekvatni za njihovo uvažavanje.

II. DIO: PREPREKE EGALITARIZMA

2.1. Pitanje nasljedstva

Problem komplementarnosti jednakosti u društvu i institucije nasljeđivanja imovine jedan je od važnih aspekata društvene pravednosti koji, ako mu se ne pristupi sustavno, u postojećem sustavu zapadnih zemalja dovodi do perpetuiranja i produbljivanja razlika u društvu. Unatoč načelu jednakosti šansi kojim se nastoji ublažiti neravnopravnost koja izvire iz nejednakih društvenih položaja koje pojedinci dobivaju rođenjem, načelo zaštite osnovnih prava i sloboda građana, kao što smo rekli ranije u radu, ima prioritet u odnosu na načelo jednakih šansi kod liberalnih autora. Stoga, da bi se utvrdilo zbog čega nejednakost koja proizlazi iz nasljedstva nije adresirana ili sankcionirana u suvremenim egalitarističkim teorijama, nužno je detaljnije propitati koncept individualnog, odnosno privatnog vlasništva kao temeljnog prava kao i propitati ekonomsko ustrojstvo društva koje pogoduje egalitarističkim liberalnim načelima. Konačno, predstavlja li veo neznanja o gled u kojem ćemo *tek* spoznati kako bismo se pravedno trebali odnositi prema onima koji uz svoju sudbinu i sposobnosti nisu naslijedili jednak društveni ugled i jednako materijalno nasljedstvo, a ne sredstvo za dostizanje društva u kojem moralno arbitrarne razlike neće utjecati na položaj njegovih članova?

Pođimo najprije od društvenih razlika koje liberalni egalitarizam dozvoljava, kako bismo vidjeli ima li nasljedstvo u tom smislu zeleno svjetlo ili čak posebnu funkciju u egalitarnom uređenju. Funkcionalističko opravdanje društvenih razlika kroz tezu o nužnosti stratifikacije, koja vuče svoje korijene od Lockeja, predstavlja konstrukciju koju mnogi liberalni autori, ponekad prešutno, prihvaćaju kao mehanizam koji jamči smisao slobodnom natjecanju i težnji za napredovanjem pojedinca na ljestvici društvene i imovinske hijerarhije. Pretpostavka je ove teze, naime, da ona društva koja karakterizira međuovisna podjela rada moraju različito nagrađivati različite poslove, kako bi osigurala učenje i stjecanje vještina koje se mogu bolje unovčiti na tržištu rada, što pak dovodi do društvene mobilnosti i društveno-ekonomskog progressa.

Međutim, ni ovakvo objašnjenje koje se povodi ekonomskim modelom ponude i potražnje, komplementarno s Benthamovim konzekvencionalističkim uvjetom da nejednakost bez posebne uloge koja bi ju opravdala predstavlja nepravdu, ili Rawlsovim uvjetom da su određene razlike prihvatljive do mjere u kojoj su one na opću dobrobit

svih, ne može ponuditi opravdanje društvenim razlikama koja proizlaze iz nasljedstva – kako u imovini, tako ni u prirodnim nadarenostima i društvenom statusu.⁴⁹

Stoga, ono što s izvjesnošću možemo ustvrditi jest da nejednakost šansi u društvu, koja proizlazi kao posljedica institucije nasljedstva imovine i društvenog statusa, predstavlja stanje koje egalitarizam treba suzbiti u izvoru ili u posljedicama tog stanja, kako bi pospješio produktivno natjecanje i kako bi društvenim razlikama dao smisao u moralnoj dimenziji zasluge. Međutim, unatoč egalitarističkim načelima na koje se neke od zapadnih kapitalističkih liberalnih demokracija deklarativno pozivaju ili koje sugeriraju⁵⁰, postojeći režimi oporezivanja nasljedstva u zemljama poput Velike Britanije ili Sjedinjenih Američkih Država ne odražavaju plan ukidanja, već eventualnog umanjivanja nejednakosti koja proizlazi iz nasljedstva. Dapače, u nekim slučajevima, kako je pokazala studija Anne Alstott objavljena na Harvardu, postojeće prakse koje proizlaze iz zakona i poreza u tim zemljama radikalno se razilaze od načela jednakih šansi koje pak predstavlja ključni aspekt liberalizma na vrijednosnoj razini, ali i, paradoksalno, glavno opravdanje da se ostavština uopće oporezuje prilikom nasljeđivanja.

Međutim, pravo na nasljedstvo na teorijskoj razini također predstavlja „živi fosil” i „anomaliju” liberalnog egalitarizma u očima autora koji su se kroz teorijska istraživanja bavili ovim pitanjem. Od libertarijanaca poput Milтона Friedmana do egalitarijanaca poput Rawlsa, autori su mahom zaobišli ili su se odbili baviti konceptom nasljedstva i njegovom ulogom kao značajnog sredstva ili načina redistribucije.

Baveći se problemom zanemarivanja pitanja vlasništva u teorijama liberalnog egalitarizma, nekadašnji sveučilišni profesor političkih znanosti u Texasu, Michel Levy primjećuje da taj paradoks, kako ga naziva, nije moguće pomiriti s vrijednosnim sustavom unutar tradicija u kojima je egalitarizam kao pozicija nastao. No, Levy također smatra da

⁴⁹ Jedno od rijetkih mjesta na kojima Rawls spominje nasljeđivanje bogatstva, nalazi se u *Teoriji pravednosti*, gdje tvrdi: „Nejednako nasljeđivanje bogatstva nije inherentno nepravednije od nejednakog nasljeđivanja inteligencije. Istina je da je prvo od ta dva po pretpostavci lakše kontrolirati, ali je esencijalna stvar da svaka razlika zadovoljava načelo razlike.” (Rawls, 1971: 278, prijevod J. I.)

⁵⁰ U *Izvešću Meadove komisije* iz 1978. godine, o stanju poreznog sustava Ujedinjenog Kraljevstva, koje je proizašlo kao plod temeljnog istraživanja tog sustava, predlaže oporezivanje nasljedstva kao jedan od glavnih sredstava za umanjivanje bogatstva, dinastičke moći ili nejednakosti. Sličan dokument u Sjedinjenim Američkim Državama predstavlja studija Williama Andrewsa o oporezivanju nasljedstva iz 1969. godine u kojoj se ovaj porez opisuje kao sredstvo suzbijanja akumulacije dinastičkog bogatstva jedne obitelji. Vidi: Alstott, 2007: 471-472.

bi bavljenjem ovim problemom autori ipak mogli barem umanjiti tenzije između egalitarnih načela i onih vrijednosti koje bi bile narušene u postojećem ethosu liberalnih društava kada bi se nasljedstvo kao institucija ukinulo (Levy, 1983: 546).⁵¹

Liberalni egalitarijanci uglavnom su prihvatili meritokratska načela pravednosti koja omogućavaju razlike ukoliko se one temelje na zasluženom doprinosu društvenoj kooperaciji. Istovremeno, ono što je u libertarijanizmu odbačeno, naime mogućnost uplitanja zajednica u razmjenu ili prijenos dobara među pojedincima, egalitarni sustavi prihvaćaju, ali pod uvjetom poštivanja temeljnih prava i sloboda pojedinca koje uključuju i slobodno raspolaganje stečenom imovinom.

Problem, međutim, kako primjećuje Levy, izvire iz dvije stvari od kojih je prva nekonzistentnost koja karakterizira liberalizam kao ideologiju, a ogleda se u dvojakoj vrijednosti (a) maksimalizacije individualne slobode i mogućnosti razvoja individue, te (b) tolerancije širokog dijapazona svjetonazora i životnih planova, koja u kombinaciji s drugom, prihvaćanjem nekog oblika kapitalističke ekonomije, nužno ostavlja tržišnoj razmjeni i privatnom vlasništvu ostvarenje tih dvaju ideala (Levy, 1983: 547).

Ova ideološka konstrukcija vuče svoje korijene još od Smitha i Benthama, tvrdi Levy, koji su inzistirali na slobodi u smislu zaštite pojedinca-vlasnika od konfiskacije imovine. Akumuliranje bogatstva, u svojstvu preduvjeta za uživanje u blagodatima ekonomske slobode, dobilo je na taj način poseban značaj u vidu sfere slobode kako su je i eksplicitno definirali određeni autori, poput Friedmana.

Ova struja *akumulacionista*, kako ih Levy zove, iz kasnog 18. i ranog 19. stoljeća odgovorna je za dimenziju liberalizma po kojoj je zakidanje ili ograničavanje prijenosa bogatstva od jednog pojedinca k drugom, čak i ako je ona predmet slobodne volje umrle osobe u vidu oporuke, strogo zabranjena (Levy, 1983: 550).

Postoje međutim i radikalniji zagovornici liberalno-egalitarističkih načela koji su inzistirali na konfiskaciji nezasluženo stečene imovine kako bi izbjegli narušavanje meritokracije. No, ti su autori uglavnom ostali izvan popularne struje egalitarizma. Orestor Brownson, Thomas Skidmore, Harry Call, Harlan Read, Hames Conant i Hal Varian bili su samo neki od neistaknutih autora koji su inzistirali na ukidanju ili

⁵¹ Za suvremenije teorije i društveno-ekonomske analize prava nasljeđivanja vidi: Ann Mumford (2007): "Inheritance in Socio-Political Context: The case for Sociological Discourse of Inheritance Law", u *Journal of Law and Society* (34/4), str. 567-593 i Vincent P. Pecora (2008): "Inheritances, Gifts, and Expectations", u *Law and Literature* (20/2), str. 177-196.

značajnijem suzbijanju prava na nasljeđivanje bogatstva i to po uzoru na Johna Stuarta Milla koji je s prezirom govorio o nejednakostima proisteklim iz naslijedenog bogatstva (Levy, 1983: 551-552).

Iako koncept materijalnog nasljedstva naizgled nema ideološku ulogu, on ipak ima svoju bitnu ulogu na praktičnoj razini, jer su upravo obitelji one koje u široj perspektivi, za razliku od pojedinaca, predstavljaju subjekte kapitalističkog rasta i akumulacije kapitala, subjekti koji osiguravaju nužni kontinuitet liberalno-kapitalističkog sustava. S ovom tezom slažu se razni autori: od sociologa Daniela Bella do feminističkih kritičarki Carole Pateman i Susan Okin, o kojima smo ranije govorili, a ona je ujedno predmet i brojnih socioloških istraživanja.

Pokazali smo, također, da je Rawlsovo razumijevanje obitelji puno pretpostavki koje bi se iz današnje perspektive ocijenile konzervativnima. Stoga, ne iznenađuje činjenica da je i pitanje nasljedstva, koje predstavlja važan aspekt jedne obitelji, ostavljeno neotvoreno. Ukidanje ili suzbijanje prava na nasljedstvo uistinu bi korjenito promijenilo načine života, odnose među generacijama unutar obitelji, individualnu koncepciju dobra te životni plan gotovo svih pojedinaca. Zato, nema osnovane sumnje da bi otvaranje pitanja sklada između egalitarnističkih načela, a posebice načela jednakih šansi, i zakonitog nasljeđivanja imovine, predstavljalo otvaranje Pandorine kutije koje bi, po svemu sudeći, rezultiralo teorijom koja bi bila vrlo nepopularna u zemljama koje su njegovale liberalnu tradiciju tijekom zadnjih nekoliko stoljeća, pod izlikom da je duboko neliberalna.

Konačno, iako nije nužno opravdano očekivati da jedna teorija bude u potpunosti cjelovita ili barem bez većih nedorečenosti, u slučaju Rawlsove teorije ipak je izražena određena manjkavost. Imajući u vidu da se kao autor doista ekstenzivno bavio određenim temama koje se tiču društvene pravednosti i političkog liberalizma, čini se da pitanje prava na nasljeđivanje nije tek jedno pitanje koje je ostalo izvan okvira Rawlsovih dijela, već društveni konstrukt i dio tradicionalnog shvaćanja obitelji koji je pao izvan dometa Rawlsova kritičkog promišljanja.

Pokazali smo, dakle, da akumulirano bogatstvo koje se uspije zasluženo pribaviti za vrijeme životnog vijeka pojedinca može narušiti fiktivnu jednakost početnih položaja u utrci za vlastitim životnim planom pripadnika društva, ukoliko se ono prenese na drugu osobu koja time dobiva nezasluženu prednost u toj utrci. Isti problem, međutim, javlja se

i na široj razini, kada jači ekonomski subjekti kroz nagomilavanje bogatstva, a zahvaljujući suvremenoj logici kapitala, dolaze do prednosti koja narušava tržišnu utrku.

2.2. Akumulacija kapitala

Fenomenom akumulacije kapitala i aspektima kapitalizma koji su nespojivi s liberalnim ili liberalno-egalitarističkim načelima bavili su se različiti autori. Važnost ove teme, kao i važnost pitanja o pravu na nasljedstvo, leži u činjenici da su se ova dva poretka – društveni i ekonomski – uvijek javljali u paru, kao dva aspekta istog društva.

Thomas Piketty u knjizi *Kapital u 21. stoljeću* (*Capital in the Twenty-First Century*, 2014.) objavio je rezultat mnogobrojnih ekstenzivnih istraživanja o cirkulaciji kapitala među različitim društvenim skupinama kroz povijesno razdoblje od kada postoji o tome pouzdana evidencija o bogatstvima i prihodima u nekoliko zemalja diljem svijeta. Ovo kapitalno djelo francuskog autora predstavlja ogroman doprinos u mjerenju i dokazivanju mnogih egalitarističkih tvrdnji, barem u vidu faktografije na koju se egalitaristička načela oslanjaju. Ono međutim, nije kritika kapitalizma kao proizvodnih odnosa na tragu Marxa, već kritika redistribucije koja je neegalitarna i čija je neegalitarnost karakterizirala kapitalizam sve do danas. Ukoliko se ova tendencija kapitalizma ne suzbije daleko progresivnijim oporezivanjem od onoga kakvo imamo danas, kapitalizam će uvijek dovoditi do produbljivanja imovinskog jaza između imućnih i siromašnih, što će u konačnici onemogućiti socijalnu državu. Piketty predviđa enormne napore suvremenih demokracija i nužnost inovativnijeg pristupa u zaustavljanju „neegalitarne spirale kapitalizma razlika i ponovnog uspostavljanja kontrole nad dinamikom akumulacije” bogatstva (Piketty, 2014: 471, prijevod J. I.).

Glavni problem kapitalizma, iz perspektive održivosti i egalitarnosti, Piketty otkriva kao „središnju proturječnost kapitalizma” kroz činjenicu da je stopa prinosa (ili kamate) na bogatstvo (uključujući naravno i kapital), koju je označio kao r , uvijek bila veća od stope rasta prihoda unutar određene ekonomije, odnosno društva, koju je obilježio kao g . Kako su dionice i prihodi od rasta kapitala porasli u odnosu na ukupne prihode jedne (rastuće) ekonomije, vlasnici kapitala su trebali samo ponovno investirati taj kapital kako bi postali još bogatiji. Jednostavnije rečeno, to znači da je akumulirano bogatstvo dokapitalizirano brže nego što je dana ekonomija rasla, što je u konačnici one bez kapitala, ili one koji su prihode ostvarivali od rada, ostavilo u daleko nepovoljnijem položaju (Piketty, 2014: 351).

Ova fundamentalna sila divergencije, kako Piketty naziva ovu pojavu, nužno dovodi do proizvoljnih razlika u društvu koje se produbljuju i koje potkopavaju meritokratsku osnovu demokratskih društava i čine ga neodrživim. Ova sila, dakle, koja se može okarakterizirati kao $r > g$ nije puka posljedice nesavršenosti tržišta, kao što su mnogi koji su polagali vjeru u slobodno tržište pretpostavili. Dapače, ova sila nema nikakve veze s nesavršenostima tržišta prema Pikettyju i ona neće nestati kada ono postane slobodnije ili još nepristranije i povoljnije za ekonomsko natjecanje. „Ideja da će nesputana kompeticija stati na kraj nasljedstvu i izazvati pomak k meritokratičnijem svijetu opasna je iluzija.” (Piketty, 2014: 424, prijevod J. I.).

Problem, međutim, nije samo u zabludi glede pravednosti slobodnog tržišta koju su i mnogi autori prije Pikettyja otkrili. U svom osvrtu na *Kapital u 21. stoljeću* David Harvey tvrdi da statističke regularnosti u kapitalizmu koje su nepobitno utvrđene ne predstavljaju objašnjenje, a kamoli zakon. Fundamentalna sila divergencije također je ostala neobjašnjena u smislu otkrivanja uzroka te sile i njezinog održavanja.

Na tragu Marxa, Harvey smatra plauzibilnijim objašnjenje sile divergencije kroz paradigmu o narušenom odnosu između rada i kapitala u smislu društvene moći. Naime, usprkos njegovim mnogobrojnim doprinosima jasnijem razumijevanju kapitala, Pikettyjeva interpretacija nas upravo udaljava od razumijevanja izvora nejednakosti koji se krije u kapitalizmu. Ništa od toga, tvrdi Harvey, nije pod diktatom matematičkih zakona već politike (Harvey, 2014), koja je pak i sama predmet moralnog ispitivanja i sfera u kojoj se odnosi među strankama mogu analizirati kroz prizmu načela pravednosti.

Iz Marxove perspektive još je jedna značajna zabluda prisutna u Pikettyjevom djelu. U djelu *Kapital u 21. stoljeću* nije riječ o kapitalu u Marxovom razumijevanju, već kako Harvey, primjećuje Piketty o kapitalu govori kao o stvari a ne kao procesu cirkuliranja u kojem je novac korišten da bi se stvorilo više novca, no ne isključivo kroz eksploataciju radne snage. Stoga se, ni novac, ni zemljište, ni nekretnine, niti bilo koji posjed koji se ne koristi u produktivne svrhe ne može smatrati kapitalom. S druge strane, Piketty implicira razumijevanje kapitala kao skupa svih sredstava koja se mogu unovčiti, a koje posjeduju individue, skupine, privatni i javni subjekti. Problem je, otkriva Harvey, što Piketty ne uzima u obzir mogu li se sva ta sredstva – zemljište, nekretnine, pokretnine, pa čak i autorska prava ili prava nad intelektualnim vlasništvom – upotrijebiti, odnosno može li se njihova vrijednost na bilo koji način iskoristiti. Kako odrediti vrijednost svih ovih stvari zajedno?

Harvey smatra da je riječ o problemu tehničke naravi i tvrdi da bismo u namjeri da izračunamo ukupnu vrijednost prinosa kapitala (r), prvo morali definirati način vrednovanja inicijalnog kapitala. Nemoguće je, nastavlja Harvey, vrednovanje kakvo Piketty nudi jer ono jednostavno ne može uzeti u obzir svu vrijednost dobara i usluga koje bi kapital, koji je on pokušao izračunati, mogao proizvesti ili za koliko bi se on mogao prodati na tržištu. Piketty je, tvrdi Harvey u svojoj jezgrovitoj kritici, shodno zabludi neoklasične ekonomske misli zasnovao svoje razumijevanje na tautologiji i fundamentalnom nerazumijevanju kapitalizma. (Harvey, 2014).

Naime, stopa prinosa kapitala nije neovisna o rastu jedne ekonomije jer je vrijednost kapitala usko uvjetovana onime što taj kapital proizvodi, a ne tek bogatstvom koje se trebalo platiti ili dati kako bi se došlo do njega, objašnjava Harvey. No, to nije jedini problem s Pikettyjevom analizom. Kapital i stopa prinosa ne samo da se ne mogu egzaktno izračunati već, kako je pokazala financijska kriza iz 2008. godine pokrenuta na Wall Streetu, mogu postati predmetom spekulacija koje u vidu neodgovornog kreditiranja banaka, neosnovanog predviđanja rasta i pucanja takozvanog „nekretninskog mjehura” dovode do kolapsa bankarskog sustava. U takvoj situaciji – pokazalo se – društvena pravednost ne predstavlja ni približno relevantnu kategoriju.

Međutim, kriza nije jedino razdoblje kada društvena pravednost biva zanemarena u kapitalističkom sustavu. Naime, pravilnost, odnosno svojevrsni fundamentalni zakon kapitalizma, kojeg Harvey dijagnosticira, ogleda se upravo u kontroliranom odnosu između stope prinosa kapitala i ekonomskog rasta, odnosno u politici koju krupni kapital diktira. Visoka stopa prinosa kapitala koji se nalazi u opticaju posljedica je povlačenja dijela kapitala iz tog cirkuliranja. Ograničavanje opskrbe novih investicija kapitalom, odnosno fenomen kojem svjedočimo danas prema Harveyju, osigurava visoku stopu prinosa kapitala koji se nalazi u opticaju.

Uzrok fundamentalne sile divergencije, opisane kao $r > g$, koji je Piketty predstavio kao puku danost, zapravo leži u umjetnoj nestašici koja je dirigrana od strane krupnog kapitala, jer mu ide u korist osiguravanjem visoke stope prinosa (Harvey, 2014). Takav obrazac karakterističan je za kapital općenito jer on osigurava njegovu reprodukciju. Istovremeno, reprodukcija kapitala predstavlja i reprodukciju kapitalističke klase koja ga diktira. Stoga, ovaj problem nije moguće otkloniti načelom jednakosti šansi jer je problem strukturne naravi, te neovisno o tomu na osnovi čega je netko dospio u kapitalističku

klasu, ona se temelji na položaju koji je nepravedan i koji je posljedica nejednakog uvažavanja individua.

S druge strane, čini se da Rawlsovo načelo razlike, leksički redosljed načela i podnačela pravednosti, kao i definiranje skupa temeljnih prava predstavljaju jasnu eliminaciju dominacije kapitalističke klase barem na idejnoj razini. Naime, kako smo ranije pokazali, set temeljnih individualnih prava koji ima prioritet nad drugim načelom pravednosti, ne uključuje pravo na posjedovanje prirodnih resursa i sredstava za proizvodnju, odnosno kapitala u Marxovom shvaćanju, već samo osobnu imovinu dostatnu za dostojanstven i autonoman život pojedinca.

U konačnici ipak ostaje nejasna Rawlsova pozicija glede akumulacije kapitala i emancipiranja kapitalističke klase u društvu. Naime, iako je identificirao akumulaciju kapitala kao veliku prijetnju očuvanju načela pravednosti kao pravičnosti, ali i demokraciji kao jednakom uvažavanju građana uopće, čini se da nije uspio otkloniti taj problem na zadovoljavajući način. Akumulacija kapitala, putem institucije nasljeđivanja imovine i putem sile divergencije koju smo opisali, dovodi do situacije u društvu u kojoj relativno mali dio društva ima disproporcionalno velik udio u upravljanju nad ekonomijom, a time neizravno i političkim životom u suvremenim kapitalističkim društvima.

Istovremeno, koncept privatnog vlasništva koje kvantitativno nadilazi posjed zajamčen temeljnim pravima zapliće se u tehničke poteškoće određivanja koliki smiju biti bogatstvo ili ušteđevina, te pod kojim uvjetima – ako uopće – pojedinci smiju posjedovati sredstva za proizvodnju (a time i postati kapitalistička klasa).

Rješenje tih problema na razini društveno-ekonomskog uređenja, a koje bi bilo u skladu s načelima pravednosti liberalnog egalitarizma, nastojali su ponuditi razni autori, iako je među najprominentnijim suvremenim egalitarijancima to pitanje pomalo zanemareno. U slijedećem poglavlju nastojat ćemo približiti ideju regulatornog kapitalizma i koncept tržišnog kapitalizma, kao dva pozornosti vrijedna pokušaja korigiranja kapitalističkog sustava koji bi očuvao autonomiju pojedinca što se u liberalnoj tradiciji tradicionalno vezuje za ekonomske slobode kakve kapitalizam nudi, a koje bi istovremeno sanirale strukturne nepravde kakve postojeći kapitalistički sustav proizvodi.

2.3. Koncept tržišnog socijalizma

U monografiji *Tržišni socijalizam: aktualna rasprava (Market Socialism: The Current Debate, 1993.)*, istaknuti autori poput Josepha Stiglitz, Davida Millera, Richarda Arnesona, Joshue Cohena i Johna Roemera analiziraju jedan ekonomski model koji u stvarnosti nikada nije postojao iako neki njegovi aspekti jesu karakterizirali ili karakteriziraju stvarne tvrtke te su podložni ekonomskoj analizi i argumentima. Svrha zagovaranja ili težnje s ovakvim sustavom jest izbjegavanje prepoznatih prepreka društvene jednakosti poput onih koje smo opisali u ovom dijelu rada (pitanje nasljedstva i akumuliranje kapitala), a u kojem bi se zadržali elementi koji se smatraju pozitivnima iz perspektive ekonomske učinkovitosti, kao što je tržišno natjecanje. Koncept tržišnog socijalizma prisutan je još od početka prošlog stoljeća kroz radove Enrica Baronea, te kasnije tridesetih godina kroz radove Friedricha Hayeka i Oskara Langea, koji je zagovaranjem ovog modela postao najzaslužniji za njegovo populariziranje, u kojima se nastoje sintetizirati elementi kapitalističkog tržišta i socijalističkog samoupravljanja.

Tržišni socijalizam predstavlja spektar ekonomskih modela koji podrazumijevaju javno, odnosno društveno posjedovanje sredstava za proizvodnju unutar tržišno-orijentirane ekonomije. Bit ovih modela, koja ih razlikuje od klasičnih socijalističkih ekonomskih modela krije se, dakle, u činjenici da se tržišni socijalizam povodi tržišnim mehanizmima koji uključuju tržišno natjecanje, kompetitivne ekonomske subjekte, te uvažavanje načela ponude i potražnje, pri alokaciji sredstva za proizvodnju. Druga bitna karakteristika ovog ekonomskog modela jest da se proizvedeni suvišak ekonomskog sustava sliva u kolektivno vlasništvo širokih društvenih slojeva umjesto u vlasništvo malog sloja privatnih posjednika, odnosno kapitalističke klase. (O'Hara, 2000: 71).

Potreba za ovim modelom, kako je već iz kratkog opisa moguće iščitati, proizlazi iz društvene emancipiranosti sredstava za proizvodnju i odsustva političke moći velikog dijela stanovništva u krupnim društvenim pitanjima. Glavne razloge za tržišni socijalizam Miller zagovara uvjerenjem prema kojem:

(...) socijaliziranje proizvodnog kapitala uklanja značajan izvor nejednakosti u suvremenim društvima, odnosno akumuliranje prinosa od posjedovanja kapitala kao takvog. Ovo je od izravnog značaja prije svega radi obrazlaganja prihoda koje uživaju izuzetno bogati, kao što je i od golemog značaja u sagledavanju transmisije povlaštenosti kroz generacije. (Miller, 1993: 307, prijevod J. I.).

Pri eksplikaciji prednosti tržišnog socijalizma iz perspektive društvene pravednosti Miller se ne povodi isključivo liberalističkim načelima pravednosti koju karakterizira, kao što

smo naznačili u prvom dijelu, fokus na jednakoj distribuciji prihoda. Po uzoru na *Budućnost socijalizma (The Future of Socialism, 1956.)* Anthonyja Croslanda, Miller ukazuje na shvaćanje društvene pravednosti po kojem ona prije svega podrazumijeva ujednačenost društvenih statusa, te to postavlja kao osnovno načelo koje bi se trebalo zadovoljiti. Socijalisti su, dakle, prije svega zainteresirani za društvenu, a ne tek ekonomsku jednakost (Miller, 1993: 300).

Iz perspektive pravednosti specificirane na ovaj način, najproblematičniji aspekt kapitalizma predstavlja činjenica da visoki prihodi u takvom sustavu osiguravaju raznovrsne privilegije, koje su tek malobrojni istaknuti liberali egalitarijanci adresirali u svojim teorijama. Razlike u приходima samo su jedan aspekt sustava koji kroz svoje ustrojstvo omogućava da one imaju za posljedicu goleme razlike koje narušavaju temeljne aspekte jednakog uvažavanja ljudskog dostojanstva i pružanja jednake osnove samopoštovanja kroz jednaka prava na obrazovanje i zdravstvenu zaštitu. Bez zadovoljenja ovih uvjeta jedno društvo ne može biti egalitarno.

Vrativši se na Millera, njegovu inačicu koncepta tržišnog socijalizma prije svega sačinjavaju radničko samoupravljanje, ograničen omjer najviše i najniže plaće unutar jedne tvrtke, te država uređena po uzoru na državu blagostanja. Takav sustav uvažava načela pravednosti koja su definirali liberalni egalitarijanci, ne ugrožavajući pritom pluralizam koji proizlazi iz privatne ili individualne inicijative, niti tržišno natjecanje koje – ukoliko je postavljeno na pravične temelje – osigurava ekonomski i tehnološki progres.

Poduzeća unutar tržišnog socijalizma nalaze se u vlasništvu njihovih zaposlenika, dok kapital koji ulažu u razvoj posuđuju iz investicijskih fondova koji imaju restriktivno definirane fiksne kamatne. Poduzeća pri raspolaganju s kreditom, kao i pri svim ostalim unutarnjim pitanjima, odlučuju u svojim samoupravnim tijelima, koja se temelje na demokratskim načelima, te kao jedan ekonomski subjekt sudjeluju u tržišnom natjecanju poštujući tržište, odnosno načelo ponude i potražnje. (Miller, 1993: 304).

Kroz primjer uspješne korporacije Mondragon sa sjedištem u Španjolskoj⁵², u kojoj upravitelji bivaju najčešće regrutirani iz redova radnika i u kojoj je odnos najviše i najniže

⁵² Gar Alperovitz, profesor političke ekonomije na Sveučilištu u Marylandu, u svojoj knjizi *Što nam je onda činiti? (What Then Must We Do?, 2013.)* naveo nekolicinu izoliranih primjera uspješnih tvrtki u SAD-u u kojima su nakon stečaja samoorganizirani sindikati otkupili tvrtku i nastavili njezin razvoj, zagovarajući taj model kao alternativu postojećem sustavu koji dodatno pojačava postojeću koncentraciju bogatstva i političke moći.

naknade za rad 1:3, Miller pokazuje da se postojeće razlike u plaćama suvremenih kompanija ne mogu opravdati navodnom nužnošću tolikih poticaja kako bi se postigla određena razina produktivnosti.⁵³ (Miller, 1993: 308).

Posredstvom načela 1:3 u razlikama plaća Miller zagovara ukidanje malene klase ekstremno bogatih i privilegiranih pripadnika društva. Sustav u kojem bi se implementiralo to načelo, za razliku od neegalitarnog sustava u kojem se natječu tvrtke koje vode ekstremno bogati menadžeri s ciljem maksimiziranja profita, kroz tržišnu bi kompeticiju održavao približnu jednakost prihoda radništva u različitim tvrtkama.

Konačno, u sustavu tržišnog socijalizma nema rentijera i privatnih poduzetnika koji svoje ekstremne zarade izvlače iz neproduktivnih djelatnosti koje se temelje na privilegijama poput posjedovanja kapitala, odnosno od pukog prinosa kapitala, što po sebi predstavlja eliminaciju velike društvene nepravde i mjeru u skladu s egalitarističkim ethosom, koji prema Millerovom shvaćanju ne predstavlja preduvjet izgradnje ovog sustava, ali zasigurno predstavlja značajan doprinos održivosti egalitarnih načela u društvu.

S druge strane, Richard Arneson konceptu tržišnog socijalizma pristupa s osudom za razliku od Millera, tvrdeći da je elaboracija ovog koncepta odgovor na pitanje do koje je mjere realističan ekonomski model koji bi zadovoljio socijalističke vrijednosti. No, umjesto bavljenja osporavanjem realističnosti ovog modela, Arneson je izrazio sumnju u njegovu moralnu opravdanost i utemeljenost, usmjeravajući svoju kritiku na socijalističke vrijednosti i postavke koje koncept tržišnog socijalizma najčešće nosi u sebi (Arneson, 1993: 282).

On naime ukazuje na dva ideala, jedan koji se prije svega pripisuje liberalističkom, i drugi koji se pripisuje socijalističkom moralnom skupu vrijednosti, koje koncept tržišnog socijalizma želi pomiriti a koji se praktički sukobljavaju: ideal sebe-posjedovanja (*self-ownership*) i ideal jednakog blagostanja. Liberalistički koncept sebe-posjedovanja u Arnesonovoj interpretaciji uključuje slobodu od paternalizma, slobodu od prisilnog

⁵³ Članak Philipa Bumpa objavljen u siječnju 2016. u Washington Postu, navodi korporacije u kojima su omjeri takvi da glavni izvršni direktori zarađuju toliko više od prosječne (dakle ne najniže) naknade za rad u toj korporaciji, da tijekom prva dva i pol dana u godini zarade toliko kao prosječni radnik tijekom cijele godine. Jedan od ekstremnijih primjera iz 2013. godine predstavlja podatak da je glavni izvršni direktor Walmarta, Michael Duke, već 1. siječnja do 8 sati i 30 minuta zaradio onoliko koliko je prosječni radnik zaradio u toj kompaniji do kraja godine. Članak vidi na: www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2016/01/05/the-ceo-of-your-company-has-probably-already-earned-your-2016-salary-this-year/

davanja milodara i slobodu od zabrane postupaka kao inherentno nemoralnih sve dok pojedinac koji ih čini ne ugrožava drugog pojedinca (Arneson, 1993: 283-284).

Koncept sebe-posjedovanja zagovaratelji tržišnog socijalizma ili, primjerice, sljedbenici Rawlsa mogu razložno odbaciti, no problem nastaje kada se na njega ipak pozivaju u izvođenju svojih argumenata jer time pokazuju da je pravo na posjedovanje sebe u određenom smislu dio i njihove moralne intuicije ili moralnog nazora.

Naime, kada ljevičari žele obraniti pravo žene na abortus, oni često implicitno ili eksplicitno ukazuju na pravo žene da odlučuje nad svojim tijelom, svojim životom, odnosno nad sobom. S druge strane, kada ljevičari nastoje obraniti ili zagovarati državu blagostanja, određene koncepcije pravednosti u smislu jednakih beneficija građana bit će ponuđene kao osnova njihovog zahtjeva. Taj zahtjev, međutim, sudarat će se s moralnim značajem sebe-posjedovanja jer se u tržišnom socijalizmu ograničavaju prava pojedinca koja ne moraju nužno naštetiti drugima.

Arneson tvrdi da se koncept sebe-posjedovanja krije iza marksista i socijalista koji se bore protiv nepravedne eksploatacije upravo iz razloga što uposlenik ne dobiva proporcionalnu naknadu za ustupanje sebe određenom poslodavcu. Problem koji on vidi u takvoj postavci jest činjenica da socijalisti nikada nisu precizno opisali vrstu ili stupanj sebe-posjedovanja koje bi oni morali postulirati kako bi svoje zahtjeve učini uvjerljivim i konzistentnim.

Kada je riječ o tržišnom socijalizmu, Arneson se pita bi li raspodjela prihoda bila pravednija u tržišnom socijalizmu nego li je ona u kapitalizmu. Naime, uzmemo li u obzir one koji bi više zarađivali da se ono što su u stanju više proizvesti u odnosu na druge ne rasporedi drugima, upitno je da li ih društvo eksploatira. Razina do koje društvo eksploatira te pojedince jest u izravnoj vezi s moralnom težinom koncepta sebe-posjedovanja kojeg doduše nije moguće precizno izmjeriti, ali koji je, sudeći po Arnesonovoj eksplikaciji, prisutan i u moralnom nazoru socijalista ili marksista.

Konačno, prema Arnesonu određeni oblik reciprociteta također je dio ljevičarskog shvaćanja pravedne distribucije u kojoj „zdravi članovi društva u svojstvu vlasnika javne tvornice imaju pravo na pristup toj tvornici pod pravičnim uvjetima, odnosno pravo sudjelovanja u učinkovitom korištenju tvornice a time i zarađivanja za život” (Arneson, 1993: 291, prijevod J. I.). No, pravo svih na pristup ne daje nijednom punopravnom članu društva ujedno i pravo na prihod od produktivnog korištenja tvornice ako on sam odbija uzvratiti produktivne napore drugih proporcionalnom vlastitom kontribucijom.

Tržišni socijalizam, dakle, nije komplementaran s nekim tumačenjima liberalnih vrijednosti. No, on uspješnije zastupa neke druge vrijednosti koje su također centralne u liberalizmu kao političkoj i moralnoj doktrini. Stoga, jednako uvažavanje svih osoba i pružanje ekonomske osnove praćenja vlastite koncepcije dobra bez narušavanja načela jednakosti ostaje i dalje nespojivo u praktičnom, ali i teorijskom smislu.

III. DIO: MORALNI OBJEKTIVIZAM I ODREĐENJE PRAVEDNOSTI

3.1. Ideja reflektivne ravnoteže

Pri utemeljenju koncepcije pravednosti John Rawls središnju ulogu pripisuje misaonom procesu uz pomoć kojega se dolazi do osnovnih načela pravednosti. Takav misaoni proces polazi od ranije prihvaćenih inicijalnih promišljenih stavova, odnosno postojećih uvjerenja koja se tiču pravednosti. No, skup određenog broja uvjerenja o pravednosti nije po sebi dovoljan da bi se smatrao koncepcijom jer može sadržavati inkompatibilne stavove. Koncepcija pravednosti iziskuje koherentna i rezolutna rješenja. Nakon što se identificiraju inicijalni promišljeni stavovi, tim se stavovima pripisuje veća važnost od ostalih stavova te se tako javlja prioritet među uvjerenjima koji na koncu osigurava koherentnu koncepciju pravednosti. Može se dogoditi da dva rješenja imaju podjednaku težinu, tvrdi Pogge pri objašnjavanju Rawlsove teorije, no ne smiju postojati dva rješenja od kojih je jedno u jednom pogledu bolje a u drugom lošije, a da takva situacija ne ponudi bilo kakvu osnovu i mogućnost sveukupne procjene (Pogge, 2007: 162).

Treba, međutim, imati u vidu da je proces pretvaranja inicijalnih promišljenih sudova u koncepciju pravednosti vjerojatno i sam plod moralnog uvjerenja po kojemu bi se eliminiranjem proturječja i nedosljednosti trebalo izgraditi cjelovite koncepcije pravednosti. Prvi je korak, dakle, usredotočiti se na uvjerenja u koja je pojedinac osobito siguran, odnosno u koja još nije imao razloga sumnjati. Takva uvjerenja nazivaju se promišljenim sudovima (*considered judgements*). Ona nastaju u diskursu filozofijskih, religijskih, svjetonazorskih i normativnih uvjerenja drugih vrsta. Promišljeni stavovi, tvrdi Pogge, mogu se ticati pitanja različite razine općosti – od konkretnog uvjerenja glede pravednosti pojedinog načela i njegove primjene u društvu, preko apstraktnijih uvjerenja, da bi svi pojedinci trebali imati jednaka politička prava, pa do još apstraktnijih uvjerenja, primjerice onog Rawlsova, da je poželjno da koncepcija pravednosti kojom je uređeno jedno društvo bude takva da bi je pripadnici tog društva bili spremni prihvatiti jednim prethodnim (fiktivnim) odabirom. Konačno, pojedinac povezuje čvrsta uvjerenja s drugim uvjerenjima provjeravajući time njihovu kompatibilnost i uklapajući ih u cjelovitu, koherentnu koncepciju pravednosti koja je rezultat ovog procesa (Pogge, 2007: 163).

Bit tog procesa implicira da je razumno učvrstiti promišljene sudove ako su oni u skladu s ostalim čvrstim sudovima i uvjerenjima, ili eliminirati važnost stavova koji se ne mogu

pomiriti s drugim čvrstim stavovima. Thomas Pogge objašnjava tu ideju uspostavljajući analogiju sa svjedočenjem pred porotom u sudnici: slušajući svjedočenja, član porote pripisuje određeni inicijalni kredibilitet na osnovi iskaza svjedoka pojedinačno, te naknadno kritičkom usporedbom ustanovljava kredibilitet njihovih iskaza. Iskazi stječu kredibilitet kada se neovisno jedan o drugome pokažu kompatibilnima. U suprotnom slučaju, kada se ustanovi nespojivost iskaza u rekonstrukciji svjedočanstva, kredibilitet iskaza, naravno, opada. No, ni u tom slučaju kredibilitet jednog od iskaza ne mora nužno biti nepovratno izgubljen jer postoji mogućnost pojave dokaza koji potvrđuju taj iskaz (ibid.).

Analogija između moralnih prosudbi osobe i ocjenjivanja istinitosti iskaza, međutim, otkriva puno više od puke težnje za unutarnjom koherentnošću koncepcije pravednosti ili moralne koncepcije. Naime, dok član porote polazi od posve izvjesne pretpostavke da, neovisno o bilo kojem iskazu, postoji stvaran tijek događaja od kojeg ta svjedočenja odstupaju ili se poklapaju s njim, reflektivni proces izgradnje koncepcije pravednosti suočava se s pitanjima koja i Rawls ostavlja bez odgovora: postoji li moralna istina koja bi bila neovisna o uvjerenjima? Postoje li činjenice iza iskaza pri moralnom prosuđivanju?

Ideja preklapajućeg konsenzusa (*overlapping consensus*) uvedena je kako bi se riješio upravo problem nedokazivosti, nemogućnosti nametanja i nespojivosti različitih svjetonazorskih, odnosno obuhvatnih doktrina na političkoj razini te kako bi omogućila društvenu kooperaciju unutar pravednog liberalnog poretka pod okriljem razložnog pluralizma. Takvo rješenje, međutim, ne udovoljava kriterijima koje zadaje moralno-epistemologijski pristup ovom pitanju.⁵⁴ Rawls tvrdi da bi pokušaji proširivanja

⁵⁴ Udovoljavaju li moralne vrijednosti kriteriju objektivnosti ovisi i o samoj konstrukciji pitanja, odnosno pretpostavci koje ono krije u sebi. Ukoliko, primjerice, shvatimo moral kao nešto što se da iščitati u potpunosti iz njegove društvene manifestacije, onda se ideja o preklapajućem konsenzusu može izjednačiti s moralom bez da ostane bilo kakvog „viška” s bilo koje strane jednakosti. Dworkin s jedne strane uočava da moral ili temelj morala ne treba tražiti izvan društvenosti, ali s druge strane tvrdi da moralni argumenti mogu funkcionirati samo unutar određenog moralnog referentnog sustava koji se pak oslanja na objektivne vrijednosti, bez obzira vjeruje li itko u njih ili ne.

Relevantan aspekt ili razumijevanje morala u ovom kontekstu predstavlja razumijevanje morala kao skupa moralnih uvjerenja ili vrijednosti oko kojih se stvaraju i razvijaju različite društvene i bihevioralne prakse koje odražavaju ili udovoljavaju zahtjevima tih uvjerenja ili vrijednosti.

preklapajućeg konsenzusa, na način da se uključe i tvrdnje moralnog realizma ili objektivizma, nepotrebno zakomplicirali taj zadatak (Rawls, 1993: 150-153).

Mehanizam uravnoteživanja stavova Rawls analogijski uspoređuje s intuitivnim osjećajem za gramatičku ispravnost izraza na materinskom jeziku koji omogućava jednostavnu procjenu mnogih jezičnih izraza kao gramatički ispravnih ili neispravnih. No, u slučaju izraza kod kojih se teže dolazi do zaključka tog tipa poseže se za općenitijim, dobro poznatim gramatičkim pravilima kako bi ih se primijenilo. Na taj način dvojbeni izrazi bivaju autorizirani kao gramatički ispravni od strane pravila koja su pak i sama potvrđena u mnogim gramatički ispravnim izrazima (Rawls, 1971: 47).

Međutim, služeći se istim primjerom, Rawls napominje da se posredstvom refleksivne ravnoteže ne može doći do odgovora koji bi mogli udovoljiti kriterijima moralne teorije:

Analogno, naše razumijevanje načina na koji učimo vlastiti jezik ograničeno je onime što znamo o njegovoj gramatičkoj i semantičkoj strukturi. Baš kao što psiholingvistika ovisi o lingvistici, teorija moralnog učenja ovisi o naravi moralnosti i njenih različitih oblika. Naše zdravorazumske ideje o tim pitanjima ne dosežu ciljeve teorije (Rawls, 1971: 491, prijevod J. I.).

Promišljeni su sudovi, kao što je već rečeno, sudovi u kojima se najjasnije i bez distorzije ogledaju najdublja moralna uvjerenja, odnosno sam moralni kapacitet. Oni, dakle, nisu jamstvo moralnog objektivizma, već racionalizacija konstruktivističkog pristupa moralu.

Stoga, „kada osjećaj za pravednost shvatimo kao mentalni kapacitet, kao nešto što uključuje promišljanje, relevantnim sudovima smatraju se oni koji su nastali u uvjetima pogodnim za deliberaciju i prosudbu uopće” (Rawls, 1971: 48, prijevod J. I.).

Taj misaoni proces prilagodbe vlastitih uvjerenja, sastavljen od procedure moralne prosudbe i konkretnih stavova, preduvjet je konstruiranja jedne potpune koncepcije pravednosti. Kada se svi ti uvjeti zadovolje, tvrdi Rawls, osoba postiže stanje *refleksivne ravnoteže* (*reflective equilibrium*).

Otvaraju se, međutim, nova pitanja: je li opravdano govoriti o jedinstvenoj refleksivnoj ravnoteži? Koliko različitost početnih uvjerenja može utjecati na različitost stanja potencijalnih refleksivnih ravnoteža? Rawls odgovara:

Neću ni pitati jesu li načela koja karakteriziraju promišljene sudove jedne osobe ista kao i kod druge osobe. (...) Moralna filozofija mora biti slobodna koristiti se potencijalnim pretpostavkama i općim činjenicama po svom nahođenju. Nema drugog načina na koji bismo mogli razmatrati naše promišljene sudove u refleksivnoj ravnoteži (Rawls, 1971: 50, prijevod J. I.).

Rawls razlikuje dva stupnja refleksivne ravnoteže: usku i široku refleksivnu ravnotežu. Uska obuhvaća refleksije unutar vlastitih uvjerenja, dok široka podrazumijeva uvažavanje moralnih koncepcija drugih na način da one utječu na vlastita uvjerenja i sistematizacije. Tako se, u idealnom slučaju, o širokoj ravnoteži može govoriti kao o stanju moralnih uvjerenja osobe koji inkorporira različite uske refleksivne ravnoteže drugih osoba (Pogge, 2007: 165).

Takav proceduralni pristup moralnim pitanjima, međutim, dodatno potencira pitanje: od čega zavisi sadržaj moralnih uvjerenja? Dok bi se mnogi autori složili da je riječ o spoznajno-teorijskom problemu, Rawls tvrdi da „nezavisnost moralne teorije od epistemologije proizlazi iz činjenice da procedura refleksivne ravnoteže ne pretpostavlja postojanje jedne ispravne moralne koncepcije” (Rawls, 2001a: 289-290, prijevod J. I.).⁵⁵

Iako, dakle, ne postoji jamstvo da će suočavanje koncepcija različitih kultura i epoha rezultirati eliminiranjem onih stavova koji sprječavaju postizanje široke refleksivne ravnoteže, težnjom za takvom ravnotežom osoba čini sve što je u njenoj moći kako bi optimizirala vlastitu moralnu koncepciju. No, spram čega se, u konačnici, optimiziraju moralne koncepcije? U odnosu na što bi one trebale biti harmonizirane?

3.2. Problemi kantovskog konstruktivizma

Na tragu tih pitanja John Mackie tvrdi da se „usprkos prominentnosti univerzaliziranja i utilitarističkih te njima sličnih načela unutar suvremene filozofijske etike, sve to nalazi vrlo daleko od konstituiranja cjeline sačinjene od onoga što je uistinu pokazano kao osnova moralne misli” (Mackie, 1977: 37, prijevod J. I.).

Nakon rezimiranja prigovora moralnom objektivizmu iz perspektive moralnog subjektivizma, odnosno skepse spram postojanja objektivnih moralnih vrijednosti, Mackie zaključuje:

„Moralni osjećaj” ili „intuicija” u početku se čine plauzibilnijim opisima onoga što opskrbljuje mnoge naše bazične moralne sudove od „razuma”. S obzirom na sve te polazišne točke moralnog prosuđivanja, argument o relativnosti [moralnih sudova] ostaje u punoj snazi (Mackie, 1977: 38, prijevod J. I.).

Slično, iako „neki ljudi prihvaćaju nešto poput neovisne odrednice, primjerice neki vjerski tekst ili neku teoriju o razvoju ljudske povijesti” (Pogge, 2007: 166, prijevod J.

⁵⁵ Rawls, međutim, daje ovaj odgovor samo da bi udovoljio kriteriju autonomnosti procedure refleksivne ravnoteže te ne nudi konačan odgovor na pitanje ima li moralnih istina neovisnih o bilo čijim uvjerenjima.

I.), Pogge tvrdi da ne postoji izvanjska i neovisna odrednica pravednosti koja bi se mogla konzultirati. Naime, čak i da postoji razlozan temelj koji bi ponudio objektivne odrednice pravednosti, on bi „morao i sam biti utemeljen prethodnim uvjerenjem, na osnovi kojeg pojedinac prepoznaje tekst ili osobu kao svete ili teoriju ljudske povijesti kao neodoljivu” (ibid., prijevod J. I.).

Postoji, dakle, cijeli spektar ekstenzivno elaboriranih odgovora na to fundamentalno pitanje o utemeljenju pravednosti i moralnih sustava: od ideje dobra, koncepcije dobrog života, nesmetane društvene kooperacije, preko vjerskih dogmi do skepticističkog odbacivanja mogućnosti utemeljenja. Međutim, postoji jedan zajednički temelj kojeg dijele individualni i društveni moralni sustavi i modeli koji su proizašli unutar Kantovog nasljeđa kao i oni koji na racionalnost gledaju kao put moralnog spoznavanja i optimizacije sustava. Ta težnja za optimizacijom, odnosno unutarnjim usuglašavanjem i postizanjem koherentnosti, implicira potrebu za osnaživanjem temeljnih vrijednosti na način da se otklanjaju sukobi s vrijednostima u koje nismo uvjereni u istoj razini ili koje po našem viđenju nemaju toliku težinu kao naša najdublja moralna uvjerenja.

Ova naočigled trivijalna konstatacija nas, međutim, može odvesti u dva smjera. Prvi je onaj koji je predložio Larmore, naime, da konstruktivizam ne može funkcionirati jer nije u stanju objasniti moral u cijelosti, te od nas kao arhitekata moralnosti očekuje da usuglašavamo moralne stavove prema načelima i vrijednostima za koje nije u stanju dokazati da su valjani ili objektivni (Larmore, 2008: 83).

Drugi smjer interpretacije fakta optimizacije jest da osnaživanje temeljnih moralnih uvjerenja, na način da ostala uvjerenja dovedemo u sklad s tim temeljnim uvjerenjima, pak podrazumijeva njihovo održanje i konzerviranje. Ova interpretacija vodi do zaključka da je cilj harmonizacije i usuglašavanja u konačnici opstanak jedinke i/ili vrste kroz produžetak vrijednosti i bihevioralnih obrazaca koje u trenutku evaluiranja vlastitog moralnog sustava preferira.⁵⁶ Iako Barryjev koncept racionalnosti nije moralno neutralan

⁵⁶ Drugim riječima, vlastita moralna načela usuglašavamo na način da idu u korist našim najdubljim načelima. Ta moralna načela, dakako, kroz svoje posljedice mogu u većoj ili manjoj mjeri doprinosti opstanku jedinke ili vrste. Ultimativna načela poput, primjerice, časti, dostojanstva ili poštivosti, po svemu sudeći, u manjoj mjeri doprinose opstanku jedinke ili vrste nego načela koja izravnije idu u korist opstanku. Međutim, činjenica je da harmonizacija i usuglašavanje uvjerenja nužno dovodi i do konzerviranja, odnosno očuvanja određene temeljne vrijednosti u postojećem obliku. Ovdje valja zaključiti i da u odnošenju spram moralnih sustava u kojima su određene vrijednosti apsolutizirane do mjere da nadjačaju načelo opstanka (vjerski fundamentalizam, ekstremističke političke skupine, itd.) ne postoji temelj za

već predstavlja pozitivnu moralnu vrijednost, sami po sebi, ni univerzaliziranje niti racionaliziranje ne nude nijedan drugi supstancijalni zaključak, a time ni autoritet moralu, do pridavanja vrijednosti samoodržanju.⁵⁷

Ovakav zaključak u svom ishodištu sličan je Hobbesovoj moralnoj i političkoj koncepciji koja se čini plauzibilnom u mnogim aspektima i danas, no Dworkin tvrdi da se na samoodržanju ne može temeljiti etika jer opstanak nije dovoljan da motivira etičko ponašanje, odnosno traga za odgovorom na pitanje *kako živjeti dobro*. Dworkin, međutim, ne uspijeva objasniti kako bi se način života pojedinca ili kultura određene skupine mogla dovesti u vezu s osnovnim motivom etike, te kako se u različitim kulturama potpuno različiti načini života mogu smatrati dobrim životom.

S druge strane, Dworkin zaključuje da Kant daje odgovor na pitanje o onome što bismo trebali smatrati svojim osobnim ciljem koji se slaže s našim osjećajem za obveze, dužnosti i odgovornost koju imamo prema drugima. „Njegova koncepcija metafizičke slobode je najpoučnija kada je shvaćena kao etički ideal koji predstavlja glavni oslonac njegovoj moralnoj teoriji.” (Dworkin, 2011: 193, prijevod J. I.).

Ono što naš *zadatak* ostaje jest pojmiti što bismo sve mogli postaviti kao cilj naše etičnosti i moralnosti, kroz slobodu koju spoznajemo kao osoba i kao vrsta. Takvo određenje, međutim, nije nespojivo s tezom o samoodržanju kao temeljnom motivu. Naprotiv, čini se plauzibilnim teza da je čovjekova etičnost i moralnost, uz samoodržanje kao temeljno načelo, konzervirala u sebi tijekom evolucije čovjeka i zajednice i čisto kulturološke aspekte života kroz koje čovjek navodno ostvaruje svoju metafizičku slobodu.

njihovo izmirenje s drugim moralnim sustavima iz čega proizlazi i drugi bitan čimbenik neodrživosti određenog ultimativnog načela.

⁵⁷ Naime, i univerzaliziranje i racionaliziranje predstavljaju samo sredstva koja je moguće iskoristiti na različite načine. Uzmimo primjer prolaznika na ulici koji se suočava s dilemom treba li prosjaku dati sitan novac koji mu se nalazi u džepu ili ne. Bilo da odluči dati ili ne dati, obje opcije mogu opravdano postati univerzalne maksime ponašanja, koja će, ukoliko svi jednako postupe, rezultirati u jednom od dva moguća svijeta: u prvom prosjaci na ulici neće dobivati sitan novac (te će možda prestati s prošenjem na ulici), dok će u drugom svaki prolaznik pomoći prosjacima te će na taj perpetuirati prošenje kao oblik ponašanja ili pomoći. Na koncu će se o sudu „treba li dati novac prosjaku” razmišljati kroz odmjerenje dviju pretpostavljenih posljedica različitih odluka, ali će i za to odmjerenje morati postojati načelo prema kojem će konačni sud donijeti.

Na ovu slabu točku Kantove etike i razne proturječnosti koje proizlaze iz nje ukazali su mnogi autori (pored Mackieja i Larmora koji su zastupljeni u ovom radu), a među njima i Vuko Pavićević u predgovoru srpskog prijevoda *Kritike praktičkog uma* (Kant, 1979: 13-15, 18-20).

U pokušaju nošenja s ovim pitanjem, suvremeni liberalni autori nastoje pridati određena svojstva konceptu racionalnosti koja nerijetko teško, ili gotovo nikako, ne mogu biti dokazana racionalnim putem. U tom smislu je i racionalnost o kojoj Barry, Rawls i mnogi drugi autori govore u biti *normativna racionalnost*. U članku *Strukturalna iracionalnost* (*Structural Irrationality*, 2007.) Scanlon objašnjava da se koncept racionalnosti koji rabe razni zastupnici konstruktivizma naziva strukturalnom racionalnošću jer pretpostavlja da stavovi fiktivnih agenata ili osoba ne smiju doći u sukob jer bi to bilo iracionalno. Pojam strukturalne racionalnosti Scanlon rabi kako bi zadržao distinkciju koncepta kojim se služe konstruktivisti spram supstancijalne racionalnosti koja određuje što slijedi iz određenog razloga ako se postupa racionalno, čime se na konceptualnoj razini ovi filozofi rijetko ili uopće ne bave.

Strukturalna racionalnost ima normativni temelj, tvrdi Scanlon. Normativne tvrdnje su supstancijalne tvrdnje spram razloga da, primjerice, određena osoba u određenoj situaciji mora postupiti na određeni način. Isto tako, kada netko ustvrditi da bi određeni postupak bio iracionalan u toj situaciji, on iznosi normativnu tvrdnju, ali ne tvrdi uistinu ništa o razlozima koje ta osoba ima ili može imati za ponašanje kakvo je pokazala. U tom smislu, ako osoba želi *A* u vremenu t_1 i vjeruje da je za to prethodno neophodno *B*, ona bi bila iracionalna kada *A* ne bi smatrala razlogom za *B*. Ono što ta osoba možda ima najviše razloga jest napuštanje svoje želje za *A* ili predomišljanje glede nužnosti *B* ako bi odgodila *A* na recimo t_2 . Međutim, sve dok se osoba ne predomišlja ili ne mijenja svoju inicijalnu volju, ona mora, kako ne bi bila iracionalna, smatrati *A* razlogom za *B* u momentu t_1 . Ono što ovakve normativne tvrdnje govore jest što osoba mora učiniti spram razloga a da ne bude iracionalno. Međutim, ono što takve tvrdnje propuštaju utvrditi ili dovesti u pitanje je: *što jest razlog?* (Scanlon, 2007: 84).

Obrazloženja pretpostavki da se racionalne osobe povode određenim razlozima (za koje vjeruju da predstavljaju razloge za njihovo djelovanje) ili da one čine nešto ukazujući na svoj cilj, Scanlon je nazvao *programirajućim objašnjenjima* (*programming explanations*)⁵⁸ jer se oslanjaju na pravilnosti u svojstvu kauzalnih regularnosti nižeg reda jamčenih fizikalnim stanjima koja vode do danih psihologijskih stanja, u kojima razlozi funkcioniraju kao prema zakonima fizike. Stoga, „tvrditi da je neko biće racionalni agent

⁵⁸ Frazu programirajuće objašnjenje Scanlon je posudio od Philipa Pettita u čiju čast je, povodom njegove smrti, i nastao ovdje navedeni članak.

znači, djelomice, tvrditi da je ono konstituirano, u fizičkom smislu, na način da će ove regularnosti generalno važiti” (Scanlon, 2007: 85, prijevod J. I.).

Međutim, ideje racionalnosti i iracionalnosti predstavljaju „refleksivnu misao višeg reda” kojom se ne moramo nužno povoditi kada imamo razloga djelovati u namjeri postizanja nekog od naših ciljeva, bez obaziranja na to je li način postizanja racionalan ili iracionalan. Scanlon tvrdi da strukturalna racionalnost ima normativni aspekt, odnosno sadrži ono „treba”, koje objašnjava pomoću dvije komponente. Prva je *konstitutivna tvrdnja* prema kojoj procesuiranje stvari na određeni način, koji nazivamo racionalnim rezoniranjem, uključuje percipiranje stvari kao razloga. Uz ovu, druga komponenta predstavlja *normativnu snagu* razloga koja prije svega ovisi o agentu koji ih percipira (Scanlon, 2007: 87).

Intencije i uvjerenja unose dodatne varijable u predviđanje o racionalnom postupanju osobe. Naime, intencije i uvjerenja utječu na to što ćemo vidjeti kao razlog i kolika će biti normativna snaga tog razloga, odnosno kakav će biti naš stav prema onome što percipiramo kao razlog.

Scanlonova teza glede strukturalne iracionalnosti jest da se pojam *iracionalno* u kontekstu društvenih, političkih ili ekonomskih teorija treba promatrati isključivo kao strukturalnu iracionalnost zbog kompleksnosti uvjeta pod kojim bi se iracionalan izbor mogao definirati. Naime, sud o razlogu neke osobe za *A* predstavlja samo procjenu snage nekog razloga. Taj sud može pretpostaviti što bi netko vjerovao ili kako bi postupio kada bi bio potpuno racionalan, ali je to sud s drugačijim sadržajem od onoga koji pripisujemo racionalnim akterima u hipotetskim situacijama teorija i koncepcija.

Sudovi o tome za koje djelovanje ili uvjerenje imamo (najviše) razloga, će biti usmjereni na naš vlastiti stav (*attitude-directed*), ali jednako tako postoje slučajevi i kada će oni biti usmjereni na objekt, odnosno sadržaj našeg prosuđivanja (*content-directed*), tvrdi Scanlon. I jedan i drugi tip usmjerenja našeg prosuđivanja može se pojaviti kao uvjet strukturalne racionalnosti (Scanlon, 2007: 102).

Postoje slučajevi u kojima će agenti, ukoliko su racionalni, razviti određene kompleksne dispozicije (gajeći određena uvjerenja i namjere) prilikom prosuđivanja o razlozima kojima se povode pri nekom djelovanju ili uvjerenju. Agenti će u tim slučajevima ponekad zaključiti da su sadržaji samih sudova bili nužni za izgradnju stava koji zastupaju. No, jednako tako (ili čak češće, prema Scanlonu) postoje i slučajevi u kojima

ovaj proces neće uključivati eksplicitno pozivanje agenata na svoju predodžbu o racionalnosti. Agenti u tim slučajevima neće zastupati stav jer smatraju da racionalnost to nalaže ili kako bi izbjegli iracionalno postupanje ili uvjerenje. (Scanlon, 2007: 102).

Barry je kritizirao Rawslovu inačicu konstruktivizma svrstavajući je u *tvrđi konstruktivizam (hard constructivism)* jer su osobe u hipotetskom prirodnom položaju (ili pod velom neznanja) pri odabiru načela pravednosti vođene isključivo vlastitim interesom (odnosno da nisu altruisti) (Barry, 1995: 53-55), te da će na taj način stranke jasno utvrditi što bi bio pravedan odnos među njima. Dakle, prema Rawlsu, ono što proizađe iz situacije u kojoj racionalne osobe vođene vlastitim interesom utvrde kao razrješenje – *jest* pravedno.

Načela pravednosti utvrđena među strankama ne moraju biti istinita prema kriterijima moralnog objektivizma, već je dovoljno da su zajednička, odnosno da se stranke slažu oko tih načela. Rawls je upravo u ovom detalju vidio snagu pravednosti kao pravičnosti, tvrdeći da je „zaobišao pripisivanje strankama bilo kakve etičke motivacije” (Rawls, 1971: 584, prijevod J. I.).

U tekstu *Kantovski konstruktivizam u moralnoj teoriji (Kantian Constructivism in Moral Theory, 1980.)* Rawls podupire ovakvo stajalište, tvrdeći da za predodžbe o pobližem spoznavanju moralnih istina nema mjesta u konstruktivističkoj doktrini. Rawls pretpostavlja da „stranke u izvornom položaju ne prepoznaju nikakva načela pravednosti kao istinita ili valjana, niti kao dana; njihov je cilj odabrati koncepciju koja je najracionalnija za njih s obzirom na dane okolnosti” (Rawls, 2001a: 350, prijevod J. I.). Iz toga zaključuje da „nema moralnih činjenica koje bi se [konstruktivističkom metodom] usvojenim načelima mogle doseći” (ibid., prijevod J. I.).

Barry, s druge strane, inzistira na moralnoj motivaciji koja nadilazi slijeđenje egoističnih motiva, ne odbacuje konstruktivizam već se zalaže za njegovu *meku* varijantu (*soft constructivism*). Karakteristika ovog oblika jest da osobe nisu vođene isključivo vlastitim interesom kada promišljaju i donose zaključke o načelima pravednosti koja su pravedna i konceptualno potpunija. Meki konstruktivizam pretpostavlja stranke koje imaju „kapacitet i spremnost da budu vođene moralnim promišljanjima” (Barry, 1989: 350, prijevod J. I.), odnosno argumentima koji će težiti jednakom uvažavanju potraživanja ili zahtijeva svih onih kojih se tiče situacija o kojoj se promišlja.

Dworkin pak, nastoji pronaći srednji put, ističe da Rawlsov tvrdi konstruktivizam ne odražava nužno moralni skepticizam, iako je Rawls nastojao učiniti te dvije ideje kompatibilnima. Indikativno je za ovu analizu, smatra Dworkin, da se Rawls kroz svoj opus od *Teorije pravednosti* i ideja koje su joj kronološki prethodile preko *Političkog liberalizma* do *Prava naroda* (*Law of Peoples*, 1999.), kretao od univerzalne razine teoretiziranja prema konkretnijim, povijesno i ideološki kontekstualiziranih ideja. Dok je *Teorija pravednosti* usprkos Rawslovoj rezerviranosti u nekim tvrdnjama, nalik na traganje za općim načelima društvene pravednosti, *Politički liberalizam* ima prizvuk apologije političkog liberalizma, unatoč društvenim nepravdama koje se u njemu javljaju. Naime, Rawls je nastojao identificirati načela pravednosti koja bi osobe svojevljno mogle usvojiti u svojim konkretnim povijesnim okolnostima, odnosno unutar liberalizma u prosvjetiteljskoj tradiciji Sjeverne Amerike i Europe, umjesto da je na tragu Kanta težio definiranju *kozmpolitskog ustava* (Dworkin, 2011: 66).

No, Rawls se nije mogao nadati ni onom rezultatu, tvrdi Dworkin, da je slijedio isključivo sociologijsku metodu jer bi bilo iluzorno očekivati bilo kakav koristan konsenzus u političkom smislu i da samo Sjevernu Ameriku uzmemo za primjer.

Religija bi sama izjalovila taj projekt: veliki dio Amerikanaca vjeruje da je važnije uspostaviti državu koja odražava njihova osobna religiozna uvjerenja nego konstituiranje države koju će ljudi drugih vjera ili bez ikakve vjere prihvatiti. (Dworkin, 2011: 66, prijevod J. I.).

Rawlsov pristup dakle nije sociologijski već interpretativni, zaključuje Dworkin. Rawls traga za koncepcijom i idealima koje na najbolji način legitimiraju liberalnu tradiciju i u toj težnji ne ostaje neutralan u moralnom smislu jer ističe određene predodžbe o liberalnoj tradiciji (ibid.).

Konačno, konstruktivističkom je metodom moguće zadržati određenu dozu moralnog skepticizma, tvrdeći, primjerice, da je jedina prihvatljiva teorija pravednosti ona koja se temelji na plauzibilnoj interpretaciji postojeće tradicije, dane političke zajednice. Na taj način bi se izbjegle tvrdnje o pravednosti koje bi trebale važiti univerzalno, ali takva teorija bi i sama predstavljala kontroverznu moralnu doktrinu te bi bila primjer unutarnjeg, a ne vanjskog skepticizma. Stoga, Dworkin zaključuje da je „Rawlsov konstruktivistički projekt, barem u obliku u kojem ga mjestimice koncipirao, nemoguć” (ibid., prijevod J. I.).

Transformiranjem Rawlsova konstruktivističkog modela iz političkog liberalizma u liberalizam kao moralnu doktrinu ili ideologiju, Dworkin nastoji izvesti konkretne moralne propozicije koje izravno proizlaze iz te metode i od kojih su mnoge prisutne u istom obliku i u sferi političkog liberalizma. Takve su propozicije, recimo, da svaka osoba ima moralnu odgovornost spram vlastitog života da ga živi dobro.

Tako smo, prema Dworkinu, „vođeni da živimo dobro samim tim što postojimo kao samosvjesna stvorenja sa životima koje imamo voditi” (Dworkin, 2011: 196, prijevod J. I.), te možemo zaključiti o snazi i kvaliteti moralne motivacije da smo „vođeni na način na koji nas vode vrijednosti bilo čega o čemu brinemo.” (ibid.).

Isto objašnjenje bi se, dakako, moglo ponuditi i za samoodržanje. Samoodržanje kao osnovni moralni motiv moglo bi se, prema paušalnoj definiciji poput Dworkinove, odrediti kao, recimo, najmanje onoliko snažno kao svi ostali motivi da učinimo bilo što s vlastitim životom, ili da postupimo bilo kako u danom trenutku, zajedno uzevši.

Dworkin, međutim, ide korak dalje u elaboriranju fundamentalnih moralnih i etičkih načela i dokazivanju njihove nerazdvoljivosti. Naime, živjeti dobro cilj je naše etičnosti a nužan je i za našu moralnost, a osnovna načela, koja ujedno predstavljaju i preduvjet *dobrog života (living well)*, jesu dva načela *konceptije dostojanstva (conception of dignity): samopoštovanje (self-respect) i autentičnost (authenticity)* (Dworkin, 2011: 203-204).

Načelo samopoštovanja, koje Dworkin naziva i Kantovim načelom, nalaže da svaka osoba mora svoj život shvatiti ozbiljno te prihvatiti činjenicu da je doista važno da njezin život bude uspješan u određenom smislu, a ne propuštena ili protraćena prilika. Da bi osoba, međutim, bila u stanju izgraditi samopoštovanje, nužno je i uvažavanje drugih, odnosno pridavanje objektivnog značaja kako svom tako i tuđim životima, što na koncu predstavlja točku u kojoj se etička i moralna načela spajaju.

Dworkin jasno ukazuje da se načelo samopoštovanja temelji na Kantovoj poznatoj maksimi, koju parafrazira riječima: „ako je vrijednost koju nalaziš u svom životu doista objektivna, ona mora biti vrijednost samog čovječanstva. (...) Moraš tretirati sebe kao cilj u sebi te stoga, iz samopoštovanja, moraš tako tretirati i sve ostale ljude” (Dworkin, 2011: 265, prijevod J. I.).

Samopoštovanje, međutim, iziskuje i da osoba bude autonomna u smislu kojeg Dworkin – opet slijedeći Kanta – zagovara, a koji nalaže da osoba podupire i živi u skladu s

vrijednostima koje strukturiraju njen život i koje dominiraju u njemu. U tom smislu valja ponoviti da Kantova ideja autonomije ne podrazumijeva tek puku slobodu da se slijedi ma koja sklonost, već podrazumijeva slobodu *od* tih sklonosti, ili onoga što je Nikolai Hartmann nazvao *empirijskom voljom*, a koja se uz načelo povodi i drugim odredbenim elementima.

Upravo na tom mjestu, čini se, leži i Dworkinova pozicija koja se suprotstavlja desnom liberalizmu i libertarijanizmu koji polaze od premise da se sloboda i jednakost nužno sudaraju kao vrijednosti, kao što je to Isaiah Berlin zaključio, a mnogi njegovi suvremenici prihvatili. No, radi se o interpretaciji slobode i moralnosti u kojima se Dworkin i Kant s jedne strane te Berlin, Nozick i brojni kasniji libertarijanci s druge strane razilaze, kao što smo to pokazali u prvom dijelu rada.

No, u razini političke koncepcije, mnogi su liberalni egalitarijanci prekoračili granicu autonomije osobe i narušili uvjete njenog samopoštovanja, smatra Dworkin. Naime, koncepcije koje su kao centralnu vrijednost odredile *blagostanje* (*well-being*) osobe, ne mogu biti kompatibilne s osnovnim liberalnim načelima. Takve koncepcije krše načela koja zadaje tradicija liberalističkog nasljeđa koja vuče korijene od Kantove filozofije. Iz tog razloga, „egalitarizam blagostanja ne samo da je nemoguće zahtjevan, već je i filozofijski pogrešan” (Dworkin, 2011: 273, prijevod J. I.) te on mijenja objekt Kantovog načela: umjesto formalnog stava da se ljudi trebaju odnositi prema drugima kao prema sebi, egalitarizam blagostanja postavlja jednako blagostanje svih u smislu koji nadilazi izjednačavanje distribucije osnovnih dobara.

Međutim, kao i s Kantovim univerzaliziranjem načela, problem načela samopoštovanja ostaje taj što se supstancijalno različite vrijednosti ili uvjerenja mogu projicirati na druge osobe što nailazi na, čini se, nezaobilaznu prepreku relativnosti tih moralnih sadržaja koja pak rezultira u skepticizmu spram meta-etičkog statusa vrijednosti koje proizlaze iz načela samopoštovanja.

Uz načelo samopoštovanja, koncept dostojanstva iziskuje i načelo autentičnosti, čija je bit da svaka osoba ima posebnu osobnu odgovornost u prepoznavanju što za njih znači uspjeti u životu. Svaka osoba, naime, ima posebnu odgovornost da ostvari svoj život kroz slaganje sa svojim moralnim i etičkim načelima i životnim narativom kojeg njeguje. Načelo autentičnosti se, stoga, tiče odnosa između osobe i njenog života koji je nužno poseban jer je jedinstven (Dworkin, 2011: 256). Svatko se od nas, prema ovom načelu,

treba na tako specifičan način odnositi spram vlastitog života, a taj odnos također mora biti predmetom slobodnog odabira (ma koliko bi takva sloboda bila teško dokaziva ili nedokaziva u praktičnom smislu).

Načelo autentičnosti, stoga, zahtijeva od osobe da gaji odgovornost u smislu vrline odnosno *odgovornosti spram prosuđivanja (judgmental)* o stvarima, ali i da preuzima na sebe *odgovornost u odnosima (relational)* u kojima racionalno procjenjuje da bi bilo prikladno preuzeti odgovornost. Bez toga, naime, osoba bi mogla za sve svoje propuste i greške optužiti nekog drugog, no tada bi se i njezino dostojanstvo izgubilo. (Dworkin, 2011: 210).

Teorijska prepreka ovakvog koncepta odgovornosti i dostojanstva bila bi hipoteza determinizma, naime da je sve predodređeno te da je naša sloboda u moralnoj evaluaciji u biti prividna. Stoga, deterministi, izuzev zastupnika kompatibilizma – struje koja slobodnu volju smatra kompatibilnom s determinizmom – pokušavaju zaniijekati vlastitu odgovornost u oba navedena smisla.

Međutim, Dworkin smatra da je jednostavno nemoguće vjerovati – pa ni strogo intelektualno – da nemamo odgovornost spram svojih prosuđivanja i djelovanja. Naime, nije moguće ne imati nijednu refleksivnu odluku bez da pritom ne propitujemo je li to najbolja odluka. (Dworkin, 2011: 223).

Tako postavljeni zaključci nas ponovno dovode do pitanja moralnog objektivizma i autonomije morala. Naime, ako prihvatimo da je moral određene jedinice ili vrste (samo) sustav u funkciji samoodržanja, njegova je autonomija ograničena na one oblike i ustrojstva koji se mogu tumačiti kao sredstva za samoodržanje. Time se demistificira i otkriva temelj morala i moralnog prosuđivanja.

S druge strane, čimbenici moralnih sustava, koji se nerijetko pogrešno predstavljaju kao fundamenti (Schopenhauerovo *suosjećanje* ili, primjerice, Kantov zaključak prema kojemu se *nikada ne smije čovjeka tretirati samo kao sredstvo, nego svagda ujedno i kao svrhu*), mogu se pokazati kao neodređeni ili čak u nekim slučajevima inkompatibilni s ostalim čimbenicima ili se mogu svesti na jednu nižu razinu koja predstavlja istinski temelj i pridaje moralnu vrijednost, koja međutim, nije shvaćena kao dio moralnog sustava te se nalazi u domeni *izvan-moralnog*. Drugim riječima, fundamenti morala se najčešće daju prevesti u jezik jednostavnih htijenja ili nastojanja da se postigne nešto što po sebi nema ništa „inherentno” moralno.

Međutim, ideja pravednosti predstavlja izuzetak zbog nemogućnosti njenog svođenja na *izvan-moralnu funkciju* te zbog toga, čini se, predstavlja jedini nereduktibilni, a time i objektivni čimbenik morala. Problem, međutim, predstavlja nemogućnost jasnog definiranja ili utemeljenja ideje pravednosti jer bi svaka iole plauzibilna definicija pravednosti morala uključivati najmanje tri čimbenika s kojima se pravednost kao koncept mora suočiti: koncept interesa, zasluge (koja uključuje i koncepciju dobra) te jasnu sliku odnosa moći stranaka. Zbog nemogućnosti preciznog i općeprihvaćenog definiranja ovih triju koncepata, pravednost poput odnosa stranaka ostaje teorijski neuhvatljiva.

Tako postavljeni zaključci ponovno vode do dvojbe između moralnog objektivizma i skepticizma koja je prisutna od najranijih oblika moralne teorije. Problem objektivnih vrijednosti, odnosno utemeljenja moralnih stavova, se uz Dworkinov slikoviti prikaz iznijet u nastavku rada, može predočiti i kao nemogućnost jedne stranke da dokaže ili opravda svoj moralni stav pred drugom strankom. Takva situacija se ni po čemu ne razlikuje od situacije u kojoj se te dvije stranke određenih uvjerenja i osjećanja, nalaze u bilo kakvom odnosu u kojem jednostavno izostaje moment moralnosti.

Poput većine kontraktualističkih teorija društvene pravednosti, teorija reflektivne ravnoteže, kao idejni model kojim se preko uravnoteživanja moralnih sudova pojedinca u konačnici dolazi do odgovora na pitanje kako bi se društvo trebalo organizirati, svojim dobrim dijelom zadire u političku antropologiju. Međutim, ako se polazi od pretpostavke da se pravedno društvo konstituira na način da njegovi pripadnici postižu stanje široke reflektivne ravnoteže, odgovornost je političke i moralne filozofije ispitati tu mogućnost i razmotriti preduvjete takva stanja i njegova eventualna ograničenja. Rawlsove koncepcije osobe i moralnog sustava koji nastaje posredstvom reflektivne ravnoteže, dakle, trebaju spajanje s relevantnim, graničnim područjima filozofije i znanstvene verifikacije, odnosno zahtijevaju epistemološko, a na koncu i metafizičko utemeljenje.

Robert Nozick se i na ovom frontu suprotstavio Rawlsu, tvrdeći u knjizi *Filozofska objašnjenja (Philosophical Explanations, 1981.)* da predstavnici moralne filozofije najčešće nastoje deducirati svoja intuitivna uvjerenja, te pokazati kako sve proistječe iz aksioma kojeg su postavili. Konstrukcija moralnog sustava na temeljima određenih intuitivnih stavova ruši se u trenutku kada se dovedu u pitanje ti temeljni stavovi. (Nozick, 1981: 476).

Umjesto toga, Nozick zagovara samobalansirajuću strukturu moralnih vrijednosti, od kojih će sve, a posebice one temeljne, igrati važnu ulogu, a da pritom ta struktura ne iziskuje održanje ostalih vrijednosti kako bi opstala, a koje svakako u konstruktivističkoj varijanti ne mogu biti utemeljene bez bazičnijih vrijednosti kao oslonca. Takvu strukturu Nozick zamišlja u obliku Partenona, u kojoj će skupina vrijednosti poput stupova moći biti obuhvaćena u cjelinu trabeacijom, odnosno obuhvaćena u sustav u kojem određene vrijednosti neće biti uvjetovane „osnovnijim” vrijednostima, nego će skupa s ostalim (temeljnim) vrijednostima održavati određeni oblik moralnog sustava. Ovakvo shvaćanje moralnog sustava predstavlja alternativu konstruktivističkom razumijevanju i polazište drugačijeg izvođenja načela pravednosti.

Takav sustav, smatra Nozick, otvoreniji je za nove vrijednosti, stavove i obrasce ponašanja koji će neminovno uslijediti kroz promjene u društvu. Istovremeno, takav je sustav prikladniji filozofskoj elaboraciji i shvaćanju morala kojem Nozick zamjera da je pretjerano preskriptivan, te da nema eksplanatornu moć. (Nozick, 1981).

Vrativši se na Kanta, njegova inačica konstruktivizma, iznijeta u drugom dijelu rada, specificira koncepciju osobe koja je sastavni dio razumne konstrukcijske procedure, čiji rezultat definira sadržaj prvih načela pravednosti. Kantovski konstruktivizam, objašnjava Rawls, nastoji razriješiti sukob različitih shvaćanja slobode i jednakosti postavljanjem novog pitanja. Naime, koja bi tradicionalno priznata načela slobode i jednakosti, odnosno koje bi od njihovih prirodnih inačica prihvatile same jednake i slobodne osobe kada bi ih se predstavilo kao osobe samo s tim svojstvima. „Njihov dogovor, pod pretpostavkom da bi on bio postignut, odabrat će najprimjerenija načela slobode i jednakosti te tako opisati načela pravednosti” (Rawls, 2001a: 305, prijevod J. I.).

Potruga za razumnom osnovom postizanja suglasja, koja ima primarno uporište u takvoj koncepciji osobe i njenom odnosu prema društvu, nadomješta potragu za moralnim istinama shvaćenim kao *a priori* danim. Posljedica je toga impliciranje neovisnosti poretka stvari i odnosa, bilo prirodnog ili božanskog, od poretka u kojem osobe poimaju sebe kao neovisne moralne aktere. Međutim, osobe nisu samo umjetni akteri i nisu potpuno, nego samo racionalno autonomni. Potpuna autonomija trebala bi se nadomjestiti, predlaže Rawls, koncepcijama pravednih uvjeta suradnje i racionalnošću aktera, odnosno konceptom racionalne dobiti svakog sudionika u vidu onoga što kao pojedinac nastoji postići (Rawls, 2001a: 314-315).

Dworkin također smatra da se racionalnošću može doći do moralnih načela, te Rawlsovu koncepciju političke pravednosti nastoji pretvoriti u moralnu koncepciju osobe. Međutim, u određenom smislu dolazi do kružnog sklopa: racionalni akter trebao bi racionalno odabrati načela pravednosti i moralna načela zato što je racionalan. Upitno je, s jedne strane, ima li uvijek, kako Dworkin i Rawls tvrde „jedan argument više” za jednu moralnu odluku u odnosu na ostale i, s druge strane, može li se istinski prihvatiti racionalni model kao jedini izvor moralnih odluka.

Čak i Rawls u jednom od svojih predavanja pri obrazlaganju moralnog konstruktivizma uz pomoć procedure evaluiranja moralnih pitanja i dužnosti kroz maksimu univerzalibilnosti⁵⁹, koju naziva procedurom kategoričkog imperativa, zaključuje da ne može sve biti konstruirano. Rawls piše:

Svaka konstrukcija ima svoj temelj, određene materijale, takoreći, iz kojih ona proizlazi. Iako procedura kategoričkog imperativa nije konstruirana već postavljena, ona ipak ima temelj: koncepciju slobodnih i jednakih osoba kao razložnih i racionalnih, koncepciju koja se zrcali u samoj proceduri. (Rawls, 2000: 240, prijevod J. I.).

Pitanje pak o središnjem značaju slobode i jednakosti kod Rawlsa nije dostatno utemeljeno u filozofijskom smislu. Ono je bitno ali – pokazali smo – ne i nužno za razrješenje osnovnog pitanja ovog rada: postoji li objektivna ili, u određenom smislu, izvanjska odrednica pravednosti. Rawls, odnosno *credo* njegove političke filozofije, pretpostavlja da bi se ta odrednica identificirala tek kada bi je prosuđivali slobodni i jednaki agenti, što predstavlja vrlo jasnu definiciju pravednosti, odnosno način na koji ju je jedino moguće odrediti. No, ta je pravednost proceduralna ali ne i supstantivna.

Postavlja se pitanje, međutim, što nudi alternativa ovom modelu, odnosno što dobivamo odbacivanjem metode racionalizacije? Skepticizam može ponuditi stav da ne postoji opći kriterij pravednosti koji bi važio u svi situacijama.

David Miller, prateći ovu logiku, specificira tri tipa skepticizma spram pravednosti koji mogu pomoći u boljem određenju pravednosti ili barem naše percepcije pravednosti.

Prvi oblik skepticizma spram pravednosti temelji se na pretpostavci da je svaka tvrdnja o pravednosti u biti samo izražavanje emocija onoga koji ustanovljava nešto o pravednosti

⁵⁹ Pod maksimom univerzalibilnosti mislimo prije svega na treću formulaciju kategoričkog imperativa, koja nalaže da djelujemo tako da maksima našeg djelovanja uvijek može postati opći zakon (Kant, 1979: 53).

ili nepravednosti određene situacije. Ovaj oblik skepticizma bio je zastupljen među logičarima-pozitivistima iz prošlog stoljeća. (Miller, 2006: 22).

Jedan od istaknutijih zagovornika ovog shvaćanja bio je britanski filozof i autor popularne knjige *Jezik, istina i logika* (*Language, Truth, and Logic*, 1936.), Alfred Jules Ayer, prema kojem su moralni stavovi samo sredstva za „ventiliranje”, odnosno kanaliziranje emocija. Tako primjerice ako netko tvrdi da je „krivo utajiti porez” u biti ne kaže ništa više do „ua, utaja poreza” (“boo tax cheating”). (Dworkin, 2011, 32).

Sličnog, no nešto profinjenijeg stajališta bio je i Richard Mervyn Hare, profesor moralne filozofije pri Sveučilištu u Oxfordu, koji je u svojim knjigama *Jezik morala* (*The Language of Morals*, 1952.) te *Sloboda i razum* (*Freedom and Reason*, 1963.) iznio stajalište da su moralne tvrdnje u biti poopćeni i prikriiveni oblici zapovijedi. U tom smislu, moralna tvrdnja „varanje je pogrešno” predstavlja poopćenu zapovijed „nemoj varati”.

Alf Ross, istaknuti predstavnik skandinavskog pravnog realizma u 20. stoljeću, u djelu *O pravu i pravednosti* (*On Law and Justice*, 1959.) ustvrdio je da pozivanje na pravednost ne znači više do lupanja šakom o stol: izljev emocija koji nastoji pretvoriti nečiji zahtjev u apsolutni postulat. Ustvrditi da bi nešto bilo pravedno nije način na koji je moguće postići ikakav dogovor ili razrješenje situacije, jer nema razumne rasprave s osobom koja na taj način *mobilizira* pravednost, budući da se njegova tvrdnja ne može ni potkrijepiti niti opovrgnuti. Sličan stav dijelio je i Rossov suvremenik Hans Kelsen, austrijski pravnik i politički filozof. (Miller, 2006: 274).

Drugi, malo blaži oblik skepticizma spram meta-etičkog statusa pravednosti proizlazi iz moralnog relativizma, a oslanja se na tvrdnju da je pravednost isključivo produkt konvencije, odnosno da svoje utemeljenje pronalazi u praksama, običajima određenog društva. Takvo stajalište zagovarao je i Blaise Pascal u 17. stoljeću, tvrdeći da će svi naši zakoni nužno biti pravedni jer su kao takvi i uspostavljeni, pa se ni propitivanjem ne može dokazati suprotno. (Miller, 2006: 23).

Konačno, treći i najkompleksniji oblik skepticizma prema Millerovoj podjeli predstavlja svojevrsnu leguru prethodna dva oblika. Naime, prema ovom obliku skepticizma, definiciju pravednosti nameću utjecajni pojedinci ili klase, kako bi održali društvene odnose koji pogoduju njihovom položaju u društvu. Ovo shvaćanje pravednosti opisali

smo u poglavlju 3.4. *Pravednost kao uzajamna korisnost*, citirajući Platonov dijalog u kojem Trazimah izražava stav da je pravednost korist jačega.

No, isto ovo razumijevanje u drugim terminima opisao je i Marx, tvrdeći da je svako shvaćanje pravednosti u biti idealizirana refleksija prevladavajućeg skupa odnosa proizvodnje, koja osigurava pomirbu tih odnosa u korist ekonomski dominantne klase (Miller, 2006: 23).

Nietzsche je, čini se, bio na Marxovom tragu glede shvaćanja pravednosti. U djelu *Uz genealogiju morala* (*Zur Genealogie der Moral*, 1887.) tvrdi da je samoukidanje pravednosti, kroz opraštanje duga onima koji ga ne mogu otplatiti, čin milosti, odnosno privilegija najmoćnijih (Nietzsche, 2004: 77).

Međutim, „odnedavno” se, tvrdi Nietzsche, pravednost nastojala pronaći i na tlu *ressentimenta*, odnosno mržnje čija se osveta izjednačavala s pravednošću i shvaćala „kao daljnji razvitak osjećaja povrijeđenosti”. Takvo shvaćanje, naravno, bliže je shvaćanju suvremenog egalitarizma, ali Nietzsche, inzistira na tvrdnji da je aktivni, agresivni, nasrtljivi čovjek stotinu koraka bliži pravednosti, nego reaktivni, odnosno potlačeni. U nastavku piše:

Posvuda gdje se pravda izvršava, gdje se pravda održava, vidi se kako jača moć u odnosu spram slabijih koji su podređeni (bilo da su skupine ili pojedinci) traži sredstva kako bi stala na kraj besmislenom divljanju *ressentimenta* među njima, djelomice time što umjesto osvete sama započinje borbu protiv neprijatelja mira i reda (Nietzsche, 2004: 79).

Skepticizam ovog, trećeg tipa, ne odbacuje mogućnost da postoji određeno objašnjenje iza različitih koncepata pravednosti, ali on isključuje mogućnost utemeljenja opće teorije pravednosti (Miller, 2006: 23).

Izvor potencijalnih prigovora može se pronaći i u kritici Arthura Schopenhauera upućenoj Kantovom kategoričkom imperativu. Schopenhauer je smatrao da se Kant, argumentirajući u korist postojanja dužnosti uzajamne pomoći u situacijama kad ljudi pate, poziva na ono što racionalni akteri, kao konačna bića s potrebama, mogu dosljedno htjeti da postane opći zakon.

U svjetlu ljudske potrebe za ljubavlju i suosjećanjem ne može se težiti društvenom svijetu u kojem su ljudi uvijek ravnodušni prema tuđim molbama, smatra Schopenhauer. Stoga je Kantovo gledište u konačnici egoistično, iz čega slijedi da je ono ipak samo prikriven oblik heteronomije. Schopenhauer nadalje tvrdi da je kategorički imperativ zapravo

načelo reciprociteta na koje egoizam lukavo pristaje kao na kompromis (Rawls, 1999: 318).

John Leslie Mackie u knjizi *Etika: Izumljivanje pravog i krivog (Ethics: Inventing Right and Wrong, 1977.)* elaborira sličan stav riječima:

Ako egoist ustvrdi da je bilo objektivno racionalno ili obvezujuće težiti vlastitoj sreći, sličan argument o irelevantnosti činjenice da je on – on doveo bi samo do zaključka da je objektivno racionalno ili obvezujuće za svaku drugu osobu tragati za vlastitom srećom, što je univerzalizirani oblik egoizma, a ne njegovo odbacivanje (Mackie, 1977: 25, prijevod J. I.).

Razlike između Kanta i Schopenhauera, s jedne strane, ili Dworkina i Mackieja s druge strane, plodno su tlo za daljnje propitivanje kriterija koje moralni sustav mora opravdati. Schopenhauerova etika osnovnih pobuda ljudskog djelovanja (egoizma, zlobe i sažaljenja), implicira jedan sasvim drugačiji pristup moralnoj filozofiji koji je eksplanatorno, po svemu sudeći, pogodniji za znanstveno-psihologijsko tumačenje i istraživanje morala, nego što je to kantovski konstruktivizam (koji ima slab deskriptivni, ali zavidni preskriptivni potencijal), iako bi bilo pogrešno eliminirati ulogu i moć načela do kojih se dolazi racionalnim promišljanjem. No, umjesto Schopenhauera, u anglosaksonskoj filozofskoj tradiciji, pristup prema kojem su naši moralni sudovi plod osjećanja popularizirao je Schopenhauerov prethodnik i uzor, David Hume.

Hume je, naime, smatrao da su izvori naše moralne prosudbe osjećanja *ugode* i *boli*, odnosno projekcije tih afektivnih stanja na druge ljude koje promatramo sa suosjećanjem, iz zamišljene perspektive nepristranog *razboritog promatrača (judicious spectator)*.

Ono što je pak zajedničko Humeu i Kantu, razlog zbog kojeg ih Rawls smatrao dvjema kanonskim ličnostima moralne filozofije između 17. i 19. stoljeća, bilo je to što su za razliku od svojih prethodnika vjerovali da moralni poredak izvire iz ljudske prirode same i iz uvjetovanosti koju zajednički život jednom društvu donosi. Nadalje, Hume i Kant su vjerovali da su znanje i svijest o tome kako trebamo postupati svima prosječno razumnima i savjesnima izravno dostupni. Obojica su, dakle, dijelila uvjerenje glede čovjeka, naime, da on ima u sebi dovoljno moralnog kapaciteta da bi svoje postupke kontrolirao bez potrebe za izvanjskim sankcijama koje bi država ili bog morali izvršavati. (Rawls, 2000: 11).

S druge strane, kao što smo pokazali ranije, duboko neslaganje koje je dijelilo Humea i Kanta bilo je pitanje utemeljenja moralnosti. To pitanje obilježilo je daljnji tijek razvoja etike u kojem je nastao fiktivni spor između zastupnika dvaju pristupa. Kako smo

pokazali, Rawls je odabrao Kantov put te je uz pomoć njega razvio svoju koncepciju pravednosti kao pravičnosti koja je zbog svoje privlačnosti dobila središnju ulogu u analitičkoj tradiciji političke filozofije.

Dok Kantovo nasljeđe karakterizira pretpostavka o racionalnim korijenima moralnih sudova, Hume i njegovi sljedbenici te korijene nalaze u afektivnim stanjima. Hume je svoje stajalište izgradio pod utjecajem engleskog filozofa i anglikanskog svećenika Samuela Clarkea, odnosno njegovog djela pod naslovom *Govor o nepromjenjivim dužnostima prirodne religije (A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, 1705.)* koga je Rawls svrstao među racionalne intuicioniste (iako je Humea svrstao među pripadnike škole moralnog osjećaja, skupa s Anthonyjem Ashleyjem Cooperom, poznatim kao Treći grof od Shaftesburyja, Francisom Hutchesonom i Josphom Butlerom⁶⁰).

Osim Clarkea, sličan stav glede izvora moralnih sudova dijelio je i njegov suvremenik Gottfried Wilhelm Leibniz, dok su u 20. stoljeću najistaknutiji predstavnici tog mišljenja bili William David Ross, škotski filozof i etičar, te Harold Arthur Prichard, engleski filozof. (Larmore, 2008: 77).

Konačno, sličnog je stava i Charles Larmore, kada zaključuje da nema povratka Kantu koji bi bio izgledan ili značajan pomak u teoretiziranju o moralu:

Onima koji vjeruju da je Kant bio na pravom putu, njegovi dualizmi i slavljenje autonomije ponudit će čvrst temelj da odu dalje u smjeru njemačkog idealizma. Za one pak, poput mene, kojima autonomija predstavlja manjkavu ideju uma, nadilaženje cjelokupne kantovske tradicije je zadaća nadomak ruke. (Larmore, 2008: 46, prijevod J. I.).

Smisao ovog kratkog povijesnog pregleda razvoja tradicije i stavova pojedinih autora jest daljnja kontekstualizacija teorijske osnove liberalnog egalitarizma koja je započeta u prvom dijelu rada, a koja je, uz predstojeću komparativnu analizu različitih koncepcija pravednosti, nužna kako bismo stekli integralnu sliku liberalnog shvaćanja društvene pravednosti.

3.3. Koncept integrirane epistemologije i autentičnosti

Vrativši se konačno ranije dotaknutom problemu, u ovom segmentu rada nastojat ćemo objasniti ustrojstvo morala i oblik njegove opstojnosti, kakvom je vidi Dworkin u obrazlaganju i obrani moralnog objektivizma. Između ostalog, obradit će se pitanja o

⁶⁰ Za Rawlsovu podjelu škola moderne moralne filozofije na školu prirodnog prava, na njemački ogranak i na školu moralnog osjećaja, vidi: Rawls, 2000: 9.

kontekstu moralnih argumenata, o integriranoj epistemologiji kao sustavu moralne odgovornosti te o tipu koncepta u kojem pravednost trebamo razumijevati.

Cilj ove cjeline je kroz Dworkinovu teoriju predstaviti različite varijacije objektivizma i dati uvod u kritičko propitivanje meta-etičkog statusa moralnih činjenica. Što je oblik moralnog objektivizma sofisticiraniji, čini se, to je zadaća moralnog skepticizma složenija. Stoga se rad oslanja na Dworkinovu teoriju, kako bi predstavio složenost teorijske rasprave koja se mora povesti kako bismo mogli s određenom izvjesnošću ustvrditi postoji li moralna istina.

Ponajprije, analizirajući odnos fizikalnog svijeta i morala, Dworkin uvodi dvije kategorije odnosa: *uzročni utjecaj (causal impact)* i *uzročna ovisnost (causal dependence)*.

Kategoriju uzročnog utjecaja određuje hipoteza da moralni fakti omogućavaju osobama da formiraju uvjerenja koja će odgovarati tim moralnim činjenicama i na taj način zadovoljiti kriterije objektivnosti. Ona pretpostavlja da moralni fakti koji nemaju ni mentalnu niti fizikalnu dimenziju, mogu ipak imati uzročne moći i određivati moralnu istinu. Zastupnici ove hipoteze moralne atribute vide kao *supervenijentna* (ili *nadilazeća*) svojstva fizikalnog svijeta, stoga nije moguće mijenjati moralne fakte bez da se pri tome ne mijenjanja fizikalni svijet, uključujući i nas same koji smo konstituirani na način da u određenim fizikalnim faktima, situacijama ili stanjima percipiramo i moralne atribute. Hipoteza uzročnog utjecaja u konačnici predstavlja znanstvenu tvrdnju koja se tiče fizike, biologije i psihologije.

S druge strane, hipoteza o uzročnoj ovisnosti tvrdi da ukoliko ne bi bilo uzročnog utjecaja činjenica na naša uvjerenja, osobe ne bi imale valjanog razloga smatrati bilo koje od svojih moralnih uvjerenja istinitim jer jednostavno ne bi postojao kriterij spram kojeg bi se mogla mjeriti njihova objektivnost. Za razliku od uzročnog utjecaja, kao izravne ovisnosti o moralnim faktima, uzročna ovisnost predstavlja moralnu tvrdnju o adekvatnim razlozima i utemeljenjima naših moralnih stavova.

Na obje ove hipoteze oslanjaju se brojne koncepcije, kako moralnog objektivizma tako i moralnog skepticizma (kako bi osporile ovakve oblike moralnog objektivizma). Dworkin, međutim, smatra i jednu i drugu hipotezu pogrešnom.

Naime, uzmemo li jedan široko rasprostranjeni primjer hipoteze o uzročnom utjecaju – religiozno vjerovanje – zaključit ćemo da se moralna uvjerenja i stavovi koji proizlaze iz objašnjenja da ih je bog ili neki nadnaravni subjekt na određeni način stvorio ili naložio,

ljudima ne mogu objasniti ni prenijeti drugima koji ne gaje religiozna vjerovanja, a da se pritom ne nastoji pozvati i na neka druga utemeljenja ili kriterije.

Jednostavnije rečeno, pretpostavimo da se u budućnosti na neki način omogući percepcija moralnih atributa stvari ili situacija, na isti način kao što percipiramo njihova fizikalna svojstva. Dworkin tvrdi da čak ni u toj hipotetskoj situaciji, oni koji bi nešto percipirali kao moralno ispravno ili krivo, ne mogu objasniti svoju percepciju niti odgovoriti na krucijalno pitanje: zašto je to što vide ili osjećaju moralno ispravno ili pogrešno. (Dworkin, 2011: 74).

Hipoteza o uzročnom utjecaju je mit, tvrdi Dworkin. Čak i kada bismo pretpostavili da moralna istina ima na bilo koji način uzročne moći, ta premisa ne bi imala nikakvog kapaciteta da opravda naša moralna uvjerenja (ibid.).

„Uzročni utjecaj je pogreška glede onoga što jest. Ono je zabuna o onome što se može uzeti kao argument za istinitost moralnog uvjerenja. To isključivo moralni argumenti mogu.” (Dworkin, 2011: 75, prijevod J. I.).

Također, hipoteza o uzročnom utjecaju krši načelo moralne epistemologije koje Dworkin naziva Humeovim načelom, prema kojem ni iz kakvog opisa postojećeg stanja stvari ne može proizaći tvrdnja o tome što bi trebalo biti. Prevedeno u termine uzročnog utjecaja, svaka tvrdnja o moralnom uvjerenju koje proističe iz navodne moralne istine, iziskivala bi ili implicirala dodatno moralno uvjerenje.

S druge strane, uzročna ovisnost se također temelji na pogrešnoj premisi, tvrdi Dworkin, u nastavku građenja složenog argumenta za moralni objektivizam do kojeg se dolazi posredstvom koncepta koji naziva *integriranom epistemologijom*. Pretpostavka o uzročnoj ovisnosti moralnih uvjerenja o moralnim faktima implicira da moralna uvjerenja ne mogu imati nikakvog utemeljenja, osim ako se oslanjaju na moralne fakte, a time pobija samu sebe. Budući da uzročna ovisnost nije ograničena samo na moralnu sferu, odnosno sferu moralnih uvjerenja ljudi, ova hipoteza analogijski je istovjetna znanju u širem smislu: naša uvjerenja (osim, primjerice, logičkih aksioma) ne mogu biti pouzdana ukoliko ne odražavaju činjenice na koje se oslanjaju. No, to dovodi hipotezu o uzročnoj ovisnosti do paradoksa u kojem ona pobija samu sebe jer ne postoji faktičko utemeljenje na koje bi se takva hipoteza mogla osloniti. Dakle, „ako je ona istinita, ne možemo imati razloga smatrati je istinitom” (Dworkin, 2011: 76).

Konačno, dolazimo do Dworkinove ideje integrirane epistemologije koja se postavlja kao opreka ili kao alternativni pristup arhimedovskoj epistemologiji koja moralu pristupa *izvana*. Kao što i sama teorija o znanju mora biti smještena među sva ostala naša znanja i uvjerenja, tako teorija o moralu mora biti dio moralne sfere, smatra Dworkin. „Apstraktna epistemologija i konkretno uvjerenje moraju se slagati i međusobno podupirati te nijedna ne smije postavljati veto onoj drugoj.” (Dworkin, 2011: 82, prijevod J. I.).

U tom smislu, cijela *intelektualna struktura* mora biti koherentna i mora naći načina kako bi se njezini elementi međusobno podupirali. Ovaj zaključak se, međutim, u određenom smislu temelji na kružnom argumentu što i Dworkin uviđa. Naime, prema ovoj hipotezi se moramo oslanjati na našu percepciju kako bismo utvrdili zakonitosti biologije, fizike i kemije koje koristimo kako bismo objasnili svoju percepciju. Takva cirkularnost je jednostavno neizbježna, ali ona integrira naša uvjerenja i epistemologiju unutar cjelokupne domene misli shvaćene u najširem smislu – a time daje smisao integrirane epistemologije. (Dworkin, 2011: 84).

Na taj način se dolazi i do integrirane moralne epistemologije koja, za razliku od arhimedovske, može rezultirati u teoriji moralnih uvjerenja prvog reda, odnosno supstancijalnim moralnim vrijednostima. Bitan uvjet, međutim, predstavlja i teza o neovisnosti pri moralnom rezoniranju. Naime, pojedinac treba imati neovisnost i slobodu pri odabiru svog puta moralnog rezoniranja: hoće li on inzistirati na arhimedovskoj epistemologiji ili sociologijski obrazložiti moral, ili će pak s druge strane nastojati formulirati moralni argument. U toj dvojbi bi se arhimedovski pristup mogao činiti lakše obranljivim ili teorijski manje problematičnim, no Dworkin smatra da nam u konačnici ne može biti privlačniji od pristupa integrirane moralne epistemologije jer prilikom razmišljanja o običnim ili konkretnim moralnim argumentima, gotovo uvijek imamo naklonost k jednoj od ponuđenih opcija koja u konačnici – htjeli mi to ili ne – predstavlja moralni argument⁶¹ (Dworkin, 2011: 99-100).

Ovako shvaćena integrirana moralna epistemologija predstavlja bit Dworkinovog koncepta moralne odgovornosti koja predstavlja fundamentalnu ideju njegove moralne

⁶¹ Ovu tvrdnju ćemo dokazati kroz primjer o moralnoj prihvatljivosti abortusa, u segmentu 3.7. *Meta-etički status pravednosti*, u kojem se izvodi zaključak da čak i skeptični odgovor – da ne postoji točan odgovor na pitanje – u biti predstavlja određeno ishodište moralne evaluacije određene situacije.

teorije. Moralna odgovornost nalaže kritičku interpretaciju postojećih moralnih uvjerenja i premošćivanje eventualnih rupa i nedosljednosti unutar naših moralnih stavova.

Slično Rawlsovom modelu reflektivne ravnoteže, Dworkinov koncept moralne odgovornosti nalaže da osoba od svojih reflektivnih uvjerenja načini što gušći i učinkovitiji filter koji će propuštati samo uvjerenja na kojima ona uistinu najviše inzistira, te na taj način dođe do „najveće moguće težine koju uvjerenje može imati unutar općijeg uzročnog obrasca naše osobne povijesti u cjelini” (Dworkin, 2011: 108, prijevod J. I.).

Uz praktički isti način harmonizacije moralnih stavova kod Rawlsa i Dworkina, razlika je prema Dworkinu u obuhvatnosti dvaju modela, jer „domet vrijednosti koje je Rawls mislio smjestiti u ravnotežu je daleko manji” (Dworkin, 2011: 264, prijevod J. I.) od dometa vrijednosti koje Dworkin predviđa za model moralnog rezoniranja koji je ponudio.

Inicijalna moralna uvjerenja naslijeđena kroz kulturni kontekst i užu okolicu najčešće nisu oblikovana na način da budu koherentna, konzistentna i osjetljiva na nijanse i detalje koje moralna pitanja i dvojbe nose u sebi. Također, inicijalna moralna uvjerenja su, mnogo više od promišljenih moralnih uvjerenja, podložna su razvrstavanju u posebne skupine (*kompartmentalizaciji*) u sklopu moralnog nazora jedne osobe. Takvo je razvrstavanje Dworkin identificirao kao poteškoću jer otežava ili sprječava identificiranje i primjenu moralnih načela koja bi važila u različitim kontekstima i situacijama (Dworkin, 2011: 107).

Iako, naravno, postoje različite sfere i razine moralnosti (kao što su, primjerice, politička moralnost i moralnost osobe) koje je gotovo nemoguće podvesti pod jedno moralno načelo, te sfere bi se ipak trebale povoditi međusobno koherentnim načelima, na način da se prepreke koje proizlaze iz razvrstavanja moralnih uvjerenja u posebna područja moralnog nazora nadilaze daljnjom moralnom refleksijom.

Problem razvrstavanja i fragmentacije moralnih nazora na razini osobe, međutim, tek je prividno riješen te ostaje prisutan kao izrazito slaba točka središnjeg mehanizma suvremenih liberalnih egalitarijanaca. Naime uz Rawlsa, Barryja i Dworkina, mnogi prešutno pretpostavljaju da se, uvjetno rečeno, racionalnom harmonizacijom moralnih sudova može s dovoljnom izvjesnošću odrediti kakvo je razvrstavanje, odnosno fragmentacija prihvatljiva. Ako se podrazumijeva da se u određenom segmentu našeg moralnog nazora stavovi, načela i vrijednosti trebaju dovesti u sklad i postaviti u

hijerarhiju, a da se istovremeno tek površno spomene da je razvrstavanje stavova pojava koju treba prihvatiti.⁶²

No, vrativši se na Dworkina, moralna refleksija ili moralno rezoniranje, predstavljaju konceptualnu interpretaciju (*conceptual interpretation*), odnosno traganje za *točnim* ili *ispravnim* (*right*) tumačenjem apstraktnih kategorija i pojmova. Točnost ili ispravnost određenog tumačenja sastoji se isključivo u tome, smatra Dworkin – opet se oslanjajući na kružno objašnjenje – da osoba do njega doista, odnosno odgovorno drži (Dworkin, 2011: 156).

Kada se pak tumače koncepti, potrebno ih je kategorizirati kako bi se pri potencijalnoj kritici unaprijed mogli odbaciti određeni tipovi skepticističkog nijekanja dokazivosti ili izvedivosti koncepta moralne vrijednosti ili morala uopće.

Postoje tri tipa koncepata: *kriterijalni* (*criterial*), *prirodni* (*natural-kind*) i *interpretativni* (*interpretative*) (Dworkin, 2011: 159-160).

Kriterijalne koncepte određuje činjenica da se svi oni koji ih percipiraju ili zamišljaju oslanjaju na isti kriterij. Kriterijalni koncept predstavlja, primjerice, koncept istostraničnog trokuta, jer se u zamišljanju ili crtanju takvog trokuta svi oslanjaju na kriterij da ima tri stranice iste duljine. Naglasak ovih koncepata je na identitetu kriterija pomoću kojih ih određujemo.

Prirodni koncepti, s druge strane, označavaju fiksne objekte u prirodi poput molekula ili vrste životinja, a ljudi ih dijele na način da njima obilježavaju postojeće vrste stvari. Istinska neslaganja oko ovih koncepata ne postoje, smatra Dworkin, jer ukoliko se utvrde sve činjenice o objektu kojeg obilježavamo određenim konceptom, jednostavno nema prostora za konceptualno neslaganje.

Konačno, treći i za ovu raspravu najvažniji tip koncepta predstavljaju interpretativni koncepti među koje spada ideja o pravednosti kao i druge moralne vrijednosti. Ovu vrstu koncepata nije moguće podvrgnuti pokusu koji će jednoznačno utvrditi osobine predmeta kako bi se eventualna neslaganja oko ovakvih koncepata mogla jednostavno razriješiti, kao što je to slučaj s prirodnim konceptima. Točan sadržaj interpretativnih koncepata

⁶² Fenomen razvrstavanja ili kompartmentalizacije posebno je izražen u teoriji pravednosti u međunarodnim odnosima ili, primjerice, u teorijama pravednog rata. Iako je ova tema nešto opsežnije adresirana u tom području, čini se da nema uvjerljivog argumenta ili rješenja za ovo pitanje.

No, ovo pitanje dotaknut ćemo još jednom u segmentu 3.5. *Pravednost kao nepristranost*.

može se tek naslutiti kroz „manifestiranje shvaćanja da je njihova ispravna primjena fiksirana najboljom interpretacijom praksi u kojima se javljaju” (Dworkin, 2011: 160, prijevod J. I.), te se definiranjem njihovog sadržaja bave filozofijske teorije morala.

Slaganje oko ovih koncepata proizlazi, dakle, iz njihovih *paradigmatskih instanci* te iz *paradigmatskih primjera prikladne reakcije* ili *odnošenja* spram tih instanci. To omogućava raspravu o interpretaciji koju mogu razumjeti svi oni koji dijele određeni koncept te uvođenje vrijednosti koje na najbolji način utemeljuju tu paradigmu. (Dworkin, 2011: 161).

Ovakvo viđenje, samo izloženo u drugim terminima, dijelio je i Rawls tvrdeći da se osobe ne moraju slagati u supstancijalnom smislu oko pitanja što jest pravednost da bi prihvatili tvrdnju da su društvene institucije pravedne tek ukoliko ne donose arbitrarne sudove nad pripadnicima određenog društva, nego im „dodjeljuju osnovna prava i dužnosti, te kada pravila nalažu, i valjani balans između suparničkih zahtjeva spram pogodnosti koje društveni život nudi” (Rawls, 1971: 5, prijevod J. I.).

Iako Rawls u ovom primjeru, za razliku od Dworkina, prikazuje pravednost kao kriterijalni koncept u kojem je odsustvo arbitrarnosti, kao jedini kriterij, predstavlja jamstvo pravednosti, shvaćanje pravednosti vrlo je slično kod oba autora. Naime, ono ne ovisi o jednostavnom slaganju oko sadržaja koncepta, te nije supstancijalno određeno.

Dworkin, međutim, inzistira da su moralne vrijednosti interpretativne, a ne kriterijalne jer je dijeljenje moralnih vrijednosti kompatibilno i s dubokim neslaganjima glede vrijednosti koju moral izražava, ali on ipak prolazi kroz filter interpretacije – odnosno biva predmetom moralnog rezoniranja – tako što osoba nastoji formulirati argument za ili protiv određenog interpretativnog koncepta, kako bi se na koncu taj koncept prilagodio našoj koncepciji glede tog pitanja.

Radi pojašnjenja, uzmimo jedan od primjera kojima se i Dworkin poslužio:

Branimo koncepciju pravednosti smještanjem praksi i paradigmi te koncepcije u širu mrežu *drugih* vrijednosti koje održavaju našu [moralnu] koncepciju. U načelu možemo širiti naš argument otkrivajući druge vrijednosti sve dok, kao što sam rekao, argument ne susretne samoga sebe. Cirkularnost, ako je ima, globalna je unutar cijele domene vrijednosti. To je metoda formalne moralne i političke filozofije: metoda društvenog ugovora ili idealnog promatrača, na primjer. (Dworkin, 2011: 162-163, prijevod J. I.)

Uspjeh moralnog rezoniranja, međutim, nije zajamčen ni prihvaćanjem cirkularnosti argumenta koja je možda doista neizbježna. Element koji nedostaje da bismo vrijednosti doista mogli promatrati u svjetlu kohezivnog elementa naših interpretativnih koncepcija

jest *jedinstvo vrijednosti* (*unity of value*), koje se kao teza pokušava dokazati ili barem učiniti plauzibilnom kroz cijelo Dworkinovo djelo *Pravda za ježeve* (*Justice for Hedgehogs*, 2011.), koje razrađuje i upotpunjuje Dworkinove teze iz brojnih ranijih radova.

Ovakav model moralnog rezoniranja kao i Rawlsova refleksivna ravnoteža, bez obzira na njihove razlike, jasno vodi do zaključka da filozofijske teze i teorije same ne mogu ponuditi analizu interpretativnih koncepata poput slobode, pravednosti, moralnosti ili prava, a da one istovremeno ostanu neutralne u smislu moralne vrijednosti prvog reda ili da zanemare njihov značaj ma kakve one bile (Dworkin, 2011: 166).

Jedan od glavnih razloga zbog kojih Dworkin smatra da vrijednosti ne mogu biti kriterijalni koncepti jest taj što se moralna filozofija ne smije oslanjati na pretpostavku da se oko temeljnih vrijednosti ili pojmova kao što su *dobro* i *zlo* može postići konsenzus, iz kojeg bi se onda izvodio moralni sustav kojeg bi svi trebali prihvatiti kao objektivno-važećeg za sve.

Teorija objektivnog morala operira u sferi između moralne tvrdnje, odnosno vrijednosti prvog reda – primjerice da je opstanak isto što i dobro, te da sve ostalo u moralnom sustavu treba podrediti tome – i teorije koja sebe smatra moralno neutralnom i primjerice odbacuje postojanost moralne istine ili ju relativizira, etiketirajući je kulturološkim fenomenom.

3.4. Pravednost kao uzajamna korisnost

U prvoj knjizi Platonove *Države* Trazimah završava svoj govor riječima: „Tako, Sokrate, dovoljno jasno proizlazi da je nepravda jača, slobodnija i silnija od pravednosti, i pravednost korist jačega, a nepravda vlastiti probitak i korist” (Platon, 2001: 66; 344c). S druge strane, nešto kasnije, Glaukon ustvrđuje da je pravednost nastala iz ljudske slabosti i zaključuje da „oni koji čine pravednost, to čine nerado i samo zato, što ne mogu nepravdu činiti” (Platon, 2001: 83; 358b).⁶³

⁶³ Ne smije se previdjeti ova razlika u prijevodima: dok se u prijevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića nalazi termin „pravičnost”, u engleskim prijevodima, primjerice prijevodu Benjamina Jowetta, upotrebljava se termin “justice” koji u hrvatskom jeziku odgovara terminu „pravednost”, koji se, na koncu, i našao u hrvatskom prijevodu *Države* Martina Kuzmića. Značenjsko razgraničenje tih dvaju pojmova nije u skladu s potrebama ovoga rada, ali bi obimniji pothvat koji bi se posebno osvrnuo na hrvatski ili srpski prijevod, ili hermeneutički pristup Rawlsovoj ideji pravednosti kao pravičnosti, svakako iziskivao obrazloženje terminologije.

Zanimljivo je da uvriježeno vjerovanje (kao, uostalom, i suvremeni liberalni egalitarizam) pokušava sugerirati upravo suprotno, naime da je pravednost korist slabijih te da bi svijet bio pravedniji kada bi i oni jači poštovali načela pravednosti. Između tih dviju krajnosti, ali i dalje u sferi korisnosti, nalazi se razumijevanje pravednosti kao uzajamne korisnosti (*mutual advantage*).

Prema ovoj interpretaciji pravednosti koju Barry kritizira i odbacuje, bit pravednosti krije se u funkciji suptilnog pretvaranja snage u korist obiju strana u određenom odnosu (Barry, 1995: 39), odnosno ograničenje na koje bi racionalni akteri vođeni svojim interesima nametnuli sebi kao minimalnu prihvatljivu cijenu koju moraju platiti zarad spremnosti drugih na suradnju ili ustupke (Barry, 1989: 6-7).⁶⁴

Rawls, primjerice, ne priznaje takav tip pravednosti u društvu jer bi on bio kompatibilan sa stanjem koje označava kao *modus vivendi* koji, za razliku od preklapajućeg konsenzusa (u čijem se fokusu nalazi moralna koncepcija), predstavlja puku koegzistenciju. *Modus vivendi* je odnos moći u društvu u kojem je dogovor praktički postignut, ali su ga stranke u svakom trenutku, ukaže li im se prilika za to, spremne prekršiti radi ostvarenja vlastitih ciljeva na štetu ostalih stranaka (Rawls, 2001a: 432).

U terminima društvene pravednosti, odnosno pravednosti društvenih institucija, Rawls tvrdi da se pojedinci, neovisno o koncepciji pravednosti koju zastupaju, slažu da su pravedne institucije one koje pri dodjeljivanju prava i dužnosti ne uvode arbitrarna razlikovanja osoba te kada je pravilima utvrđen odgovarajući balans između suprotstavljenih težnji na način da ide u korist društvenom životu. No, uz ovaj pokušaj definiranja, ili pobližeg određenja pojma pravednosti društvenih institucija, Rawls navodi da se to slaganje temelji na nepotpuno definiranim čimbenicima „arbitrarno razlikovanje” i „odgovarajući balans”, koji se razlikuju od osobe do osobe (Rawls, 1971: 5).

Pored Barryja i Rawlsa postoje i drugi autori koji odbacuju razumijevanje pravednosti kao uzajamne koristi. No, postavlja se pitanje što se time postiže u teorijskom smislu? Postaviti dijagnozu situacije ustvrdivši da se osobe ponašaju isključivo u skladu s vlastitim interesom ne pruža odgovor na pitanje što jest pravednost. Naime, striktno analogijski gledano, tvrdi Barry, ne postoji razlika između težnje za vlastitim ciljevima i

⁶⁴ Slično shvaćanje pravednosti predstavlja i *pravednost kao recipročnost* Allana Gibbarda (vidi: Gibbard, 1991), kojoj Barry pripisuje istu manu koju ima koncept pravednosti kao uzajamne korisnosti, naime, da „dopušta isključenje onih koji ne mogu biti od koristi drugima, odnosno onih hendikepiranih” (Barry, 1995: 50).

težnje za vlastitom koncepcijom dobra. Iz perspektive stranke jedina važnost koju (fiktivni ili stvarni) ugovor ima leži u uspješnijem i učinkovitijem postizanju cilja koji je stranka zacrtala sebi. Ako se pretpostavi da je cilj nekakva osobna korist, može se reći i da nema razloga za pridržavanje ustanovljenih pravila kad god je taj osobni interes zadovoljen nepridržavanjem tih pravila. Generalno, pridržavanje pravila je racionalno jedino do mjere u kojoj se može pretpostaviti da će koristiti koncepciji vlastitog dobra. Konačno, čak i kada je dobro definirano nekom nepristranom, sekularnom koncepcijom dobra ili univerzalnom religijom, i dalje se pravila poštuju samo u mjeri u kojoj doprinose zadanom dobru (Barry, 1995: 37).

U čemu je onda razlika između pravednosti i koncepcije uzajamne korisnosti? Iz nekoliko primjera kojima Barry nastoji pokazati tu razliku izdvaja se nepravedan odnos Europljana prema autohtonom stanovništvu Novog svijeta, odnosno proces istrebljenja starosjedilaca, Indijanaca koji su slobodno živjeli na prostoru današnjih Sjedinjenih Država, koji je započeo u 17., a završio u 19. stoljeću. Taj proces mjestimično su prekidale nagodbe, koje su „grandiozno nazivane nagodbama vječnog mira”. Indijanci su nakon masovnog pokolja, uništavanja njihovih sela i usjeva bili prisiljeni na potpisivanje tih ugovora. Barry slikovito opisuje kako je Ouray, poglavica Juta, prilikom potpisivanja jednog takva ugovora 1868. godine, svoju situaciju objasnio riječima: „Sporazum koji Indijanac sklapa sa Sjedinjenim Državama (...) je poput sporazuma koji prostrijeljen bizon sklapa sa svojim lovcima. Sve što može učiniti jest leći i predati se” (Barry, 1995: 41, prijevod J. I.).

Nagodbe po načelu pravednosti kao uzajamne korisnosti prema Barryjevom tumačenju mjere se prema „točki neslaganja”, što znači da se kroz razrješenje situacije povodi potencijalno nejednakim odnosima snaga koje pak mogu voditi u nepravedan ishod situacije.

Vrativši se na *modus vivendi*, u interpretaciji klasnih sukoba takvo stanje u društvu omogućava eksploataciju onih koji su strukturno potlačeni. Stoga, kao što se iz Barryjeva argumenta može zaključiti, ova koncepcija pravednosti odražava odnos snaga, a ne i stanje koje zadovoljava načela pravednosti jer nema ravnopravnih uvjeta pogodnih za deliberaciju i prosudbu. Nejednakost u snagama stranaka preslikava se na nejednakost uzajamne korisnosti. Stranke procjenjuju vlastite snage u odnosu na snage ostalih (odnosno vlastitu pregovaračku moć) i sukladno tome postižu određeni dogovor, bez da

se pozivaju na načela pravednosti (kao nepristranosti) kojima bi se htjele povoditi i u situacijama u kojima bi se našle u sukobu s nadmoćnijom strankom.

Po toj logici, međutim, kao što ova koncepcija ne ostavlja mjesta za nepristrano distribuiranje koristi, tako ni do otvorenog sukoba nikad ne bi došlo ako bi stranke, povodeći se ovim načelom, mogle ustanoviti koja bi strana nadvladala u slučaju sukoba. Problematiku, dakle, dodatno komplicira činjenica da često ni krajnje pouzdana informacija o slabijem položaju jedne stranke neće odvratiti tu stranku od spremnosti na sukobljavanje, što između ostalog svjedoči i o tome koliko je takva interpretacija pravednosti, a posljedično i *modusa vivendi*, u biti neodređena i nestalna.

Vjera i vjerski sukobi od velike su egzemplarne vrijednosti u ovom slučaju. Naime, u vrijeme sukoba nije moguće odrediti do koje je granice strankama *razumno* ili *isplativo* prihvaćati gubitke, što pokazuje da pogubne implikacije koncepta uzajamne koristi ne nestaju zamjenom materijalnog objekta vlastite koncepcije dobra nematerijalnim, kao ni zamjenom uzajamne koristi individualnim koncepcijama dobra.

U praksi, naravno, koncepcije dobra najčešće nisu individualno promišljene ni koncipirane, već su preuzete i/ili nametnute. Sposobnost stranke da nametne koncepciju dobra proporcionalna je moći te stranke. „Nemoćni mogu biti slučajni profiteri tuđe težnje za vlastitom koncepcijom dobra, ali oni ne mogu načiniti nikakav pomak u težnji za dobrom koje sami koncipiraju” (Barry, 1995: 43, prijevod J. I.). Imajući to u vidu, suvremeni moralni objektivizam zahtijeva od političke teorije identificiranje i analiziranje svih društvenih entiteta koji su u stanju nametati određenu koncepciju dobra ili manipulirati moralnim uvjerenjima drugih.

Trazimahova tvrdnja o pravednosti kao koristi jačega, konačno, postaje razumljivija kada ju elaborira nešto kasnije u *Državi*. „Svaka vlast postavlja zakone za svoju korist, pučka puku korisne, pojedinac sebi, a tako i ostale, postavivši zakone, proglase da je to, to jest njihova korist, pravedno za podložnike, i koji to prestupa, kazne ga, što krši zakone i krivo čini” (Platon, 2001: 59; 338e).

Ovdje se, međutim, ne radi o pravednosti. Trazimahova „korist jačega” mogla bi se zamijeniti sintagmom „poštivanje zakona”. Trazimah skriveno poručuje da ono što se obično smatra pravednošću nije ništa do fasada iza koje vladari ostvaruju vlastitu korist.

Kao što smo naveli, Barry daje argument kojim odbacuje interpretaciju pravednosti kao uzajamne korisnosti, a time i pravednosti kao koristi jačega (ako razlika uopće postoji).

No, koji su onda kriteriji, uvjetno rečeno, pravilnog interpretiranja pravednosti? Koji bi semantički sadržaj pojma pravednosti udovoljio intuitivnim i racionalnim propitivanjima?

Pretpostavka da nije moguće jednoznačno odrediti kriterije pravednosti koji bi bili neovisni o moralnoj koncepciji, predstavlja jednu od jačih strana Rawlsove teorije pravednosti i apologije političkog liberalizma. Međutim, ono što zadovoljava kriterije održivog političkog liberalizma u praksi, ne zadovoljava i kriterije filozofijskog propitivanja moralnog sustava koji leži u osnovi takva poretka. U tom smislu, pokušaji definiranja pravednosti poput „određene klase moralnih načela koja se tiču biti blagostanja na jedan izravniji način, a time i univerzalnijih obligacija od bilo kojih drugih smjernica života” (Mill, 2009: 107, prijevod J. I.) izgledaju potpuno nepotrebno jer ne otkrivaju koje to specifično svojstvo pravednosti ima u odnosu na druge moralne vrijednosti.

Pravednost kao uzajamna korisnost, u kontekstu društva najbliža je modelu meritokracije. Iako u supstantivnom smislu nismo uspjeli odrediti sadržaj pojma pravednosti koji bi bio neovisan o društvenom kontekstu, nju je moguće definirati u odnosu na danost društvene zbilje, odnosno u liberalnom kontekstu, u odnosu na javni um i koncepciju dobra koje određeno društvo brani kroz svoje zakone i običajnost. Naime, kroz koncepciju dobra moguće je odabrati i obrasce ponašanja ili postupke koji doprinose tom dobru, te je za njih moguće odrediti i naknadu, odnosno specificirati koncept zasluge kojeg David Miller vidi kao koherentan i samodostatan čimbenik društvene pravednosti.

Koncept zasluge, naime, analogijski je istovjetan konceptu uzajamne korisnosti jer se zasluga može postići pružanjem nečeg korisnog drugoj strani u određenom odnosu – bilo da se radi o pojedincu, skupini ili društvu u cjelini. Zasluga je mjerljiva količinom ili kakvoćom kao ekvivalent onoga što je pojedinac učinio zajedničkom interesu društva – bilo to herojstvo u nekoj humanitarnoj akciji ili doprinos društvenoj kooperaciji kroz višak vrijednosti koji se proizvodi radom, a čiji se dio kroz porez daje u svrhe od društvenog značaja.

Ovakav koncept zasluge, međutim, ograničen je dostupnim resursima što nas primorava da govorimo o zaslugama u relativnim odnosima spram tih resursa. Također, koncept zasluge problematičan je iz perspektive privilegiranih položaja do kojih je pojedinac došao urođenim talentima, nasljedstvom ili sretnim slučajem. Naime, ukoliko naknadu za

zasluge definiramo isključivo kroz doprinos zajednici, ona će biti nejednako raspoređena. Na taj način koncept pravednosti kao uzajamne korisnosti (odnosno zasluge) i koncept pravednosti kao jednakosti, dolaze u konflikt. Takvim konfliktom različitih koncepata pravednosti bavio se David Miller u nekolicini svojih radova.

Pravedno društvo, prema Milleru, karakteriziraju „institucije koje su uređene tako da ljudi dobivaju pogodnosti koje zaslužuju”, te se iz tog razloga „mnoge legitimne primjedbe o postojećim društvima pozivaju na ovo načelo” (Miller, 2001: 155, prijevod J. I.). Isto tako, koncept zasluge, odnosno načelo koje se može eksplicirati iz njega, u slučaju svakog društva bit će blago drugačiji jer zasluge ne prethode društvenom uređenju, već se one definiraju tek kroz institucije koje društvo smatra shodnima za uspostavljanje i održavanje. Na taj način, koncept zasluge ostaje otvoren prema različitim društvenim porecima i kompatibilan s različitim načelima pravednosti, pod uvjetima koji su oni svjesno dizajnirali na način da se sudaranja različitih koncepata pravednosti izbjegnu.

3.5. Pravednost kao nepristranost

Koncepcija pravednosti koju Barry zastupa jest model koji naziva *pravednost kao nepristranost*, čiji smisao leži u proceduralnoj neutralnosti koju pak na razini političkog treba shvatiti kao zahtjev da „odluke budu rezultat pravednog političkog procesa” (Barry, 1995: 132). Ona se, poput Rawlsove teorije pravednosti, odnosi na moralne sudove drugog reda te ne otvara raspravu o konkretnim moralnim vrijednostima u odnosu spram drugih vrijednosti.

Ovaj koncept pravednosti, za razliku od „oskudnog” koncepta uzajamne korisnosti, nije moguće svesti ni na neizravnu, sofisticiranu težnju za ostvarivanjem vlastitog interesa, jer je motiv iza pravednog postupanja želja da se postupi na način koji je moguće obraniti bez zazivanja vlastitog interesa (Barry, 1989: 7).

Dodatnu razliku između koncepcije uzajamne koristi i pravednosti nepristranosti predstavlja i sljedeći uvjet: ukoliko jedna strana u odnosu ostvaruje veći interes posredstvom načela nepristranosti zbog nejednakih položaja dviju strana prije nego što su ušle u taj odnos, nužno je proučiti osnovanost ili razloge na kojima se taj povlašteni položaj temelji. Ukoliko se položaj dominantne strane ne može opravdati jer je, primjerice, posljedica pukog slučaja ili arbitrarnosti dominantnoj strani ne slijedi ona korist koju bi kroz načelo uzajamne koristi mogao ostvariti. (Barry, 1995: 7-8).

No, čini se da time nisu otklonjene konceptualne nepotpunosti, jer se cijela problematika oko značenja pravednosti pomiče na pitanje osnovanosti povlaštenog položaja koja je pak istovremeno i pitanje građanske jednakosti. Na koncu, upravo problem nejednakosti početnih položaja nastoji razriješiti fiktivni model izvornog položaja i svih njegovih inačica.

Među zagovarateljima ovog modela pravednosti Barry izdvaja Thomasa Michaela Scanlona, Charlesa Larmorea te, naravno, Rawlsa.

Scanlonovo pravedno društvo temelji se na institucijama koje mogu biti opravdane pred svima i koje su prihvatljive za sve. Kriteriji prihvatljivosti, kao i kod drugih kontraktualista, potječu iz izvornog stanja čije je uvjete Scanlon definirao nešto drugačije od Rawlsa. On, naime, osobama u izvornom položaju pripisuje motivaciju za identificiranje temelja za suživot s drugim ljudima koji oni također vide kao mogući temelj jer ga ne mogu razložno odbaciti. (Barry, 1995: 165).

S druge strane, Larmoreova verzija pravednosti kao nepristranosti, pri sporu između dviju stranaka, leži u „povlačenju na neutralni teren”. Larmore pretpostavlja da strategija postizanja neutralnosti ne iziskuje pronalazak zajedničkog nazivnika, već apstrahiranje od predmeta spora te promjenu fokusa na stavove koji se ne sudaraju (Barry, 1995: 166). Međutim, problematično je što Larmore ne specificira način ili primjer koji bi odredio ili verificirao tu metodu. Barry pak smatra da primjere nije teško pronaći, te navodi dva hipotetska primjera kojima neuspješno nastoji dokazati primjenjivost i neutralnost te metode.

Prvi primjer glasi:

Pretpostavimo da dijelimo standarde interpretacije Biblije te da polazimo od prihvaćanja kršćanstva u glavnim crtama. Tada ćemo biti u mogućnosti riješiti doktrinarne sporove povijesnim i tekstualnim argumentima pomoću premisa oko kojih se slažemo (Barry, 1995: 167, prijevod J. I.).

Argument je problematičan jer (a) pretpostavlja da dvije stranke dijele zajednički teren na kojemu je dogovor ili da je pronalaženje zajedničkog nazivnika moguće, te jer (b) zanemaruje činjenicu da određene premise mogu biti nepomirljive odnosno da je razlika između dvije doktrine (ili stajališta) u sporu upravo ona koju se ne da dokazati jer je, primjerice rezultat predmet intuitivne procjene ili iracionalne preferencije, odnosno različitih ukusa.

Drugi Barryjev primjer odnosi se na moralnu argumentaciju, te tvrdi:

Mogao bih vas uvjeriti da je određeni [moralni] zaključak, do kojeg snažno držite, inkompatibilan s koncepcijom dobra koju deklarativno zastupate. Ako taj zaključak može biti izveden iz moje koncepcije dobra, možda bih vas mogao uvjeriti da napustite svoju i prihvatite moju koncepciju dobra (ibid., prijevod J. I.).

U ovom primjeru nema elementa koji bi se mogao smatrati neutralnim terenom, osim implicitno – racionalnog prosuđivanja obje stranke i, također neekspliciranog. Poticanje druge strane da uravnoteži vlastite stavove na način da svoja duboka uvjerenja suprotstavi koncepciji dobra koju nominalno odabire, ne predstavlja neutralni teren već nametanje racionalnog diskursa drugoj strani, i to na način da ju se prisiljava na konzistentnost koju tek treba dokazati kroz moralnu antropologiju ili moralnu psihologiju – što nisu učinili ni Rawls, niti Barry – iako se značajan dio njihove koncepcije pravednosti i moralnog razvoja oslanjao na ovakav, uvjetno rečeno, *imperativ konzistentnosti*.

Uz Rawlsa i druge konstruktiviste, Barry također pretpostavlja racionalno prosuđivanje i uravnoteženje moralnih sudova (racionalne) osobe kao proceduru moralnog rezoniranja. Time se kod određenih autora najčešće prešutno implicira pretpostavka da se moralne vrijednosti mogu dovesti u sklad, odnosno da ih je moguće harmonizirati. No, budući da su bazične vrijednosti liberalizma pluralizam i nesumjerljivost vrijednosti koja iziskuje mogućnost miroljubivog suživota i kooperacije unutar određene političke zajednice. Koncepcije dobra su po pretpostavci liberalne političke koncepcije nepomirljive, no usprkos tomu konstruktivistički pristup uzda se u mogućnost njihovog izmirenja u vidu usvajanja *tanke koncepcije dobra*.

Istovremeno, u drugom Barryjevom primjeru ostaje upitno može li, i pod kojim okolnostima, čvrsti (duboki ili promišljeni) moralni stav dovesti do odbacivanja ili modificiranja koncepcije dobra.

Koncepcija pravednosti kao nepristranosti kakvu nalazimo kod Barryja, kao i mnoge druge koncepcije pravednosti prominentnih egalitarijanaca, propušta odgovoriti na pitanje što je pravednost u terminima moralnih sudova prvog reda te koji je njen odnos prema drugim vrijednostima unutar određene koncepcije dobra. Stoga, problem koncepcije pravednosti kao nepristranosti u svjetlu kojem je Barry prikazuje, jest da se *differentia specifica* te koncepcije, u odnosu na druge (srodne) koncepcije pravednosti, u cijelosti oslanja na pojam nepristranosti koji se intuitivno poistovjećuje s pravednošću ili pak idejom jednakih šansi, ali koji potrebuje definiciju i utemeljenje racionalističkog diskursa.

U kritici Barryja, Allan Gibbard tvrdi da je koncepcija *pravednosti kao nepristranosti* suviše nejasna i široka, da bi predstavljala ozbiljnu alternativu postojećim koncepcijama, primjerice pravednosti kao uzajamne koristi ili pravednosti kao recipročnosti (Gibbard, 1991: 266).

S druge strane, proceduralna neutralnost kao interpretacija pravednosti, iziskuje elaboraciju osnove na kojoj bi se dva različita interesa mogla pomiriti ili podjednako zadovoljiti, ali i dokaz da neutralnost među strankama jamči pravedan odnos ili ishod situacije.

Sličan problem predstavlja i dokazivanje, odnosno opravdavanje fiktivne *zajedničke točke gledišta* koji pretpostavljaju ili impliciraju određeni autori, kao točku iz koje se nepristrano može promatrati i evaluirati neka situacija, odnosno njezini moralni aspekti. Tu pretpostavku Barry smatra produktom prosvjetiteljstva te je pripisuje Kantu, iako je ona jednako tako prisutna i kod Kantovog suvremenika, Adama Smitha.

Smith je jedan od začetnika shvaćanja nepristranosti kao jedinstvene perspektive kojoj bi trebalo težiti pri moralnoj evaluaciji određene situacije. U svojoj *Teoriji moralnih osjećaja* (*The Theory of Moral Sentiments*) iz 1759. godine, on opisuje perspektivu *nepristranog promatrača* (*impartial spectator*) kao proceduru (slično proceduri postizanja refleksivne ravnoteže) kroz koju se evaluiraju moralni sudovi izvan ograničenja koja proizlaze iz naše osobne perspektive. Naime, naša perspektiva ili naš kontekst, slično kao kod kontraktualista, ne bi smjeli utjecati na našu prosudbu jer tek distanciranjem iz vlastite pozicije možemo neostrašćeno prosuditi što je pravedno u danoj situaciji. Konačno, Smith je nerijetko referirao na poziciju nepristranog promatrača kao na „čovjeka u našim grudima”, odnosno kao na:

(...) apstraktnog idealnog promatrača naših osjećaja i postupaka [kojeg] često treba probuditi i podsjetiti ga na njegove dužnosti uz pomoć stvarnog promatrača, jer je uvijek taj realni promatrač onaj od kojeg možemo očekivati najmanje simpatije i opraštanja te od kojeg ćemo naučiti najpotpuniju lekciju samokontrole. (Smith, 2004: 178, prijevod J. I.).

Međutim, za razliku od suvremenih zagovaratelja ove koncepcije, Smith ne zazire od obuhvatne doktrine kojom nastoji opravdati ovakvu proceduru tvorbe moralnih sudova, ili ponuditi temelj nepristranosti. On tvrdi da je, usprkos sklonosti k vlastitim interesima, odlika čovjeka da kroz odnose s drugima stvara samosvijest koja predstavlja uvjet i moć rasuđivanja o moralnim pitanjima. Na taj način se internalizira vanjski promatrač koji nameće ograničenja našem ponašanju, bez nazočnosti stvarnog vanjskog promatrača.

Nema, dakle, ničeg *izvanmoralnog*, odnosno ničeg što bi se moglo nazvati koncepcijom dobra, koja bi se mogla smatrati izvorom moralnosti ili kriterijem moralne prosudbe, do promišljanja o recipročnosti u međuljudskim odnosima.

Podudaran je i Rawlsov zaključak iz *Teorije pravednosti* o javnom okviru misli, prema kojem su naša moralna načela i uvjerenja objektivna do razine u kojoj su ona sukladna *općem stajalištu*, odnosno ukoliko do njih dolazimo testiranjem spram ostalih u društvu. Naime, „na društvo u kojem se nalazimo i naš položaj u njemu gledamo objektivno” što objašnjavamo sebi na način „dijelimo zajedničko stajalište, te ne sudimo iz osobnog gledišta” (Rawls, 1971: 516-517, prijevod J. I.).

Referirajući na ovakvo shvaćanje, na tragu Karla Marxa⁶⁵, Young koncepciju pravednosti kao nepristranosti vidi kao idealističku fikciju jer je, tvrdi, nemoguće usvojiti moralno stajalište koje procjenjuje određenu situaciju objektivno ili *niotkuda (a view from nowhere)* i koje je navodno univerzalno.

Nemoguće je rezonirati o supstancijalnim moralnim problemima bez razumijevanja njihove supstance koja uvijek podrazumijeva određeni društveni i povijesni kontekst; te ne postoji motiv za donošenje moralnih sudova i razrješenje moralnih dvojbi ako ishod te situacije nema nekog značaja, ili ako se netko posebno ili strastveno ne zanima za ishod te situacije. (Young, 1990: 104, prijevod J. I.).

Naglasak ove tvrdnje jest na nemogućnosti koncipiranja društvene pravednosti mimo konkretnog društvenog (i povijesnog) konteksta, što ni Barry niti Rawls nisu ustvrdili tragajući za načelima koja bi mogla biti zajednička u različitim kontekstima, iako su izrijeком nastojali ne omalovažiti značaj konteksta. U ovoj tvrdnji Young se dotiče i drugog vrlo značajnog aspekta koji kod mnogih autora ostaje pomalo nedorečen: pitanja motiva pravednog postupanja.

Učiniti nekome uslugu ili odnositi se pravično prema nekome najčešće u sebi sadrži dozu očekivanja sličnog tretmana zauzvrat kojeg je teško ukloniti kako bi se dokazalo da nije potrebna motivacija za takvo postupanje. Rawls, primjerice, koncept pravičnosti opisuje

⁶⁵ O Marxovom konceptu objektivne iluzije pisali su i Amarya Sen i G. A. Cohen kao o iluziji do koje dolazi pozicioniranošću promatrača u društvu. Marx je tvrdio da je dojam o pravičnoj razmjeni unutar tržišta rada koji je prihvaćen kao objektivna (pa i od strane onih koji poznaju odnose unutar tržišta rada ili od strane radnika koji bivaju eksploatirani), u biti iluzija. Radi se, dakle, o iskrivljenoj ili lažnoj svijesti koja proizlazi iz klasne uvjetovanosti. Takvu iluziju moguće je razotkriti samo transpozicijskim ispitivanjem. Vidi: Sen, 2009: 161-173.

Nadalje, Sen sugerira da bi se *otvorenom nepristranošću*, odnosno konzultiranjem nepristranog promatrača s različitim položaja u društvu i Smithovim modelom moglo doći do razotkrivanja iluzija o pravičnosti.

kroz prizmu recipročnosti u širem društvenom kontekstu u kojem pripadnici društva podupiru motivaciju jedni drugih i time pravednost izdvajaju kao *prvu vrlinu društvenih institucija*.

Međutim, što god osobe motiviralo na pravičnu suradnju i ograničenje vlastitih interesa, ono leži u osjećaju za pravični reciprocitet, smatra Gibbard (Gibbard, 1991: 269).

Zamislimo situaciju u kojoj su dvije osobe rođene na dva različita otoka, od kojih je jedan plodan a drugi ne. Iz perspektive sva tri modela pravednosti – pravednosti kao pravičnosti, pravednosti kao (pravične) recipročnosti i pravednosti kao uzajamne korisnosti (barem u određenim njezinim interpretacijama, kao što je ona Davida Gauthiera) – podrazumijeva se da bi osoba koja se rodila na plodnom otoku trebala ustupiti jednak dio svog otoka drugoj osobi. No, ta osoba bi mogla postaviti pitanje: „zašto dijeliti (svoj) otok?” i odbaciti odgovor koji implicitno Rawls i Barry nude (ako ostavimo po strani da bi načela koja je ta osoba prihvatila iza vela neznanja možda to doista i nalagala), jer nema razloga vjerovati, smatra Gibbard, da će u konačnici dobiti onoliko ili čak više od onoga što ulaže u tu „društvenu kooperaciju”. Motivi za reciprocitet tada ne bi postojali čak ni da osoba u boljem položaju prizna da je njezina prednost iz moralne perspektive arbitrarna (ibid.).⁶⁶

Ovaj misaoni eksperiment, ukoliko je primjenjiv u svojstvu argumenta na širu društvenu razinu, eliminira motivaciju za pravedno postupanje po bilo kojem od tri navedena modela pravednosti. Prema pravednosti kao uzajamnoj korisnosti, osoba na plodnom otoku ne može očekivati koristi iz pukog čina ustupanja nekog dijela ili polovice otoka. Zatim, prema pravednosti kao recipročnosti, također nema osnove za očekivanje recipročnog jer bi za golemi ustupak osoba rođena na plodnom otoku trebala dobiti golemu kompenzaciju. Na koncu, glede pravednosti kao nepristranosti, Barry tvrdi:

Motiv za pravedno ponašanje prema ovom gledištu jest želja za postupanjem u skladu s načelima koja ne mogu razložno biti odbačena od strane onih koji su spremni sklopiti sporazum, pod uvjetima koji ne uključuju moralno irelevantne prednosti ili mane. (Barry, 1989: 8, prijevod J. I.).

U ovoj formulaciji otkrivamo sofisticiraniji oblik motivacije od pukog ostvarivanja interesa. Iako se u konačnici i poštivanje načela može svesti na motiv iz vlastitog interesa,

⁶⁶ Osoba koja se zatekla na pustom otoku mogla bi ponuditi svoj rad osobi koja se rodila na plodnom otoku i na taj način osigurati obostranu korist društvene kooperacije. Međutim, takav ishod situacije ne vodi u pravedan odnos već u nepravdu za koju nije izgledno da će se razriješiti.

čini se da ništa više od uvažavanja načela i izgradnje prikladnog ethosa nije potrebno da bi se razriješio problem odsustva ili manjka motivacije.

Nepristranost treba shvatiti kao regulativni ideal razuma, koji je neostvariv, ali koji ima ulogu cilja. Na političkoj razini pak, shvaćanje pravednosti kao nepristranosti ima svoje ideološke funkcije i posljedice u suvremenom liberalnom društvu jer ono preko ideje prirodnog stanja pruža uporište nepristranoj distributivnoj paradigmi društvene pravednosti. Pravednost kao nepristranost, tvrdi Young, legitimizira autoritet birokracije i hijerarhije u odlučivanju (Young, 1990: 112).

Ideja nepristranosti kao krovne centralne vrijednosti zakonodavstva i državnih regulativa ima ulogu legitimiranja liberalno-demokratskih sustava. Vladavinu države pod prijetnjom prisile u liberalnim društvima našeg vremena, ili kako Young opisuje, izražavanje moći u donošenju odluka koje utječu na postupke i uvjete postupanja drugih, nije moguće opravdati time da su neki ljudi jednostavno bolji od drugih.

Različitim pristupima društvenoj pravednosti bavili smo se u prvom dijelu rada, no ovog ćemo se puta ponovno osvrnuti na podjelu unutar liberalno-egalitarnističkih teorija – dva glavna pristupa problemima društvene nejednakosti, koje nazivamo prema različitim fokusima koje zagovaraju u postizanju društvene pravednosti: *pristup metodološkog individualizma* (svi kontraktualisti, teoretičari distributivne pravednosti i teoretičari koji su afilirali s teorijom racionalnog izbora u kojoj se i razvio ovaj pristup u danas poznatoj formi) i *pristup metodološkog pluralizma* (koji je karakterističan za zagovornike multikulturalizma, feminizma i teoretičare koji svoj opus temelje na načinima borbe koji su preuzeti iz građanskih pokreta različitih manjina iz druge polovice 20. stoljeća, te čiju inačicu predstavlja i politika identiteta).

Habermas, kao jedan od rijetkih autora koji nastoji sintetizirati dva pristupa, pokušava smjestiti i opravdati termine kojima se služe i predstavnici oba pristupa, te idealu pravednosti kao nepristranosti pripisuje vrlo važnu funkciju, definirajući načelo demokracije kao rezultat korespondirajućih specifikacija normi djelovanja koje se javljaju u zakonskom obliku, a koje se mogu opravdati moralnim razlozima, odnosno dovesti u sklad s idealom nepristranosti. Međutim, prema Habermasu, moralni razlozi nisu jedini kojima specifikacije normi koje se javljaju u zakonskom obliku treba opravdati, već se pragmatični i etičko-politički razlozi također moraju identificirati. (Habermas, 1996: 108).

Moralnim razlozima čovječanstvo, odnosno pretpostavljena republika građana svijeta konstituira referentni sustav za opravdavanje regulacija koje su svima podjednako od koristi i koje su, dakako, prihvatljive svima (ibid.). Habermas dakle implicira da moralni razlozi teže k tvorbi referentnog okvira za koncepciju pravednosti kao nepristranosti u kojoj različite koncepcije dobra (dviju ili više stranaka u odnosu) ne uvjetuje u bitnom smislu uvjete nepristrane procedure odlučivanja o koristi između dvije stranke. Naime, nije potrebno sezati za apstraktnim primjerima kako bismo uočili da će koncepcije dobra ili obuhvatne moralne koncepcije koje imaju različite ciljeve, na različite načine interpretirati nepristranost pri odlučivanju, te da će tako postavljeni uvjeti pogodovati onim koncepcijama kojima je briga o drugom/različitom ili koncepciji drugoga/različitoga niže na ljestvici prioriteta.

S druge strane, etičko-političkim razlozima zajednica konstituira referentni sustav za opravdavanje odluka koje su mišljene kao izraz autentičnog samorazumijevanja kolektiva. U načelu, presudni razlozi moraju biti prihvatljivi svima onima koji pripadaju *našoj* tradiciji ili dijele s nama duboka uvjerenja. Prijepori različitih interesa iziskuju racionalno uravnoteženje natječućih vrijednosnih orijentacija i stajališta. Ovakvo uravnoteženje, Habermas vidi u *raspravi* (dok njegova kritičarka Seyla Benhabib u *sukobima*) koja se odvija unutar totaliteta društva ili supkulturnih skupina koje su izravno uključene u konstituiranje referentnog sustava pomoću kojega se pregovara o kompromisima. Dokle god je do tih kompromisa došlo pod *pravednim uvjetima pregovaranja*, oni moraju biti prihvatljivi (u načelu) svim strankama, čak i ako se pristanak temelji na različitim razlozima. (ibid.).

U svojoj kritici Habermasa, Young primjećuje da njegova teorija zadržava dozu kantovskog univerzalizma koja ga sprječava da objekte svog izučavanja objašnjava u radikalno pluralističkoj i participatornoj politici koja bi se bavila interpretiranjem *potreba različitih društvenih skupina* (ili klasa), kao što to nastoje postići zagovornici politike priznanja.

Subjektivnost kao jedan od ključnih pojmova u Habermasovoj koncepciji, shvaćana je kao produkt komunikativne interakcije, ali i dalje ostaje predmetom univerzaliziranja koje u određenim identitetskim aspektima narušava pluralitet. Istovremeno, moralnu racionalnost Habermas vidi kao dijalošku te kao produkt interakcije pluraliteta subjekata pod uvjetima jednake moći koja ne opresira ničije interese (Young, 1990: 118). U ovakvoj definiciji moralne racionalnosti opet uočavamo neeksplanatornu definiciju pravednosti

kao nepristranosti jer je ona istovremeno predstavljena kao uvjet i kao produkt moralne racionalnosti.

Međutim, alternativa univerzalističkom i racionalističkom pristupu, koju nude teoretičari politike priznanja, trebala bi jamčiti istinski pluralitet i afirmaciju identiteta različitih interesnih skupina u društvu. No, pravednost kao nepristranost nije definirana niti će biti postignuta osnaživanjem položaja potlačenih ili slabije stojećih. Young, primjerice, tvrdi da ako svi imamo kapacitet za rezoniranje, suosjećanje i kreativnost, te ako su svi ljudi od jednake vrijednosti, odluke o pravilima i načelima kojima se povodi društvena kooperacija, trebale bi biti usvojene kolektivno: suverenitet mora ostati među ljudima (Young, 1990: 112).

Oslanjajući se na kritiku Sayle Benhabib, Young u nastavku piše:

Habermas ostaje predan 'moralnoj perspektivi' kao perspektivi 'poopćenog drugoga' [*generalized other*], kroz koji subjekt promišlja o svojim moralnim stavovima apstrahirajući od njegovog ili njezinog konkretnog konteksta potrebe, požude i predanosti, te [istovremeno] uvažavajući druge iz ovakve poopćene perspektive. (Young, 1990: 118).

Univerzaliziranje pri interpretiranju potreba različitih skupina jest pokušaj spajanja dvaju pristupa društvenoj pravednosti te predstavlja utopijski sadržaj Habermasove teorije komunikativnog djelovanja. Relevantnost kritike koju je Benhabib usmjerila prema Habermasovoj teoriji, leži u njezinoj jezgrovitosti i uspješnom artikuliranju ključnih suprotnosti između univerzalističkog i identitetskog pristupa pitanju društvene pravednosti.

Suvremeni egalitaristički teorijski pothvati unutar analitičke filozofske tradicije nastali su pod utjecajem klasičnih autora kontraktualizma (prije svega Hobbesa, Lockeja i Kanta), te su zarobljeni u filozofiji subjekta koju Benhabib definira kroz četiri njezine premise, a to su: (a) pretpostavka jedinstvenog modela čovjekove djelatnosti; (b) pretpostavka trans-subjektivnog subjekta u povijesti; (c) pretpostavka povijesti kao priče tog (trans-subjektivnog) subjekta; te, konačno, (d) pretpostavka da emancipacija iziskuje od nas da u sadašnjosti nanovo otkrijemo vlastiti identitet u istom onom svojstvu u kojem je taj identitet stvarao subjekte u prošlosti (Benhabib, 1986: 330).

Što je, dakle, problem u perspektivi filozofije subjekta pri problematiziranju društvene pravednosti?

Dokle god uspijemo razložno pretpostaviti da subjekti u sadašnjosti mogu otkriti sebe u kontekstu povijesti, kao slijedu kulturno-ekonomskih konstelacija od kojih je ovisio

status identiteta koji će oni tek (nanovo) otkriti kao dio svog subjektiviteta, postojat će i vjera da se kroz perspektivu subjekta mogu otkloniti strukturni problemi jednog društva. Međutim, upitno je koliko je opravdano očekivati takve domete refleksije kroz perspektivu univerzalnog subjekta, ako značajan dio teorije koja bi trebala predvoditi ovaj proces ignorira (sada već pozamašni) teorijski korpus ustanovljenih obrazaca društvene nepravde te sve opipljive dokaze i postavke (primjerice o akumulaciji kapitala, rasnoj diskriminaciji ili klasnoj segregaciji) koje su proizašle iz njega.

Teorije koje se bave razvojem društva i njihova objašnjenja epohalnih razvojnih koraka u povijesti političke organizacije i koncepcije društvene pravednosti, moraju ući u diskurs u kojem subjekt raspravlja, propituje, te se na koncu projicira svoje zaključke.

Slabost egalitarističkih teorija jest u njihovom očekivanju da fiktivni (ali i stvarni) subjekt, primjerice pod Rawlsovim velom neznanja, donese konkretne zaključke o pravednom odnošenju prema drugima i u situaciji nakon apstrakcije kada mu se vrate svojstva koja ga smještaju na ljestvici društvenog i ekonomskog statusa. Pritom, dakako, nijedan autor taj pothvat nije sam provjerio i dokazao je li takav proces moguć ili je osuđen na propast (1986: 408). Stoga i dalje ostaje upitno može li pristup metodološkog individualizma (i s njim podudarne ili kompatibilne teorije univerzalnog normativnog sustava) inkorporirati u sebe pluralitet kakav nastoji očuvati politika identiteta koja nije zarobljena u perspektivi subjekta.

„Kolektivitet nije konstituiran teorijski, već je formiran moralnim i političkim sukobima aktera koji se bore,“ tvrdi Benhabib (1986: 331, prijevod J. I.), eksplicirajući time apstrakciju o društvu koju je moguće povezati s kontraktualizmom, no ne i s credom pristupa univerzalnog normativnog sustava, kao očekivanim ishodištem tranzicije iz prirodnog stanja u građansko stanje, kakvim ga opisuju klasični kontraktualisti poput Hobbesa i Lockeja, ili kakvog implicira i Rawls kroz metodu vela neznanja.

Fiktivno prirodno stanje, naime, u Lockeovoj *Drugoj raspravi o vladi* (*Second Treatise on Civil Government*, 1690.) jest stanje savršene slobode i jednakosti u kojem pojedinci rade i posjeduju po svojoj volji (§4), koje međutim nije stanje samovolje pojedinaca već stanje u kojem prirodni zakon nalaže da svako očuva sebe, a ako nije ugrožen, da očuva i druge (§6). S druge strane, Hobbes u 14. poglavlju *Levijatana* (*Leviathan*, 1651.) tvrdi da temeljni zakon prirode nalaže „da svaki čovjek treba težiti miru tako dugo dok se nada

da ga može postići; ako ga ne može postići, onda smije tražiti i koristiti svu pomoć i prednosti rata” (Hobbes, 2004: 94).

Uz određene simplifikacije, možemo ustvrditi da se kroz tu tranziciju iz prirodnog u građansko stanje pojedincima, prije svega, nastoje internalizirati načela koja će štititi i održati vrijednosti koje proizlaze iz prirodnog zakona (koja su u prirodnom stanju ugrožena).⁶⁷ Usvajanjem tih načela se pak nastoji legitimirati postojeći društveni poredak predstavljen u svjetlu liberalne demokracije.

Prema kritičarima ovog modela problem nastaje kada se apstrakcijom od trenutne hijerarhije u društvu, različitih oblika nepravdi te različitih interesa, bez historijske refleksije pokušava doći do jedinstvenih načela koja će tvoriti univerzalni normativni sustav. „Ovaj pomak na jezik anonimne vrste subjekta prisvaja iskustvo moralnog i političkog djelovanja kroz koje bi jedino moglo proizaći istinsko 'mi'”, tvrdi Benhabib (Benhabib, 1986: 331, prijevod J. I.) i dodaje da bez utemeljenja određenih načela i vrijednosti u historijskom kontekstu jednostavno nemamo usporednu osnovu (u materijalnom smislu) na kojoj bismo prosuđivali natječuće univerzalističke teorije i koncepcije pravednosti. Prikladan jezik morala, tvrdi Habermas, je onaj koji može pomiriti interpretaciju partikularnih interesa različitih skupina i osoba, ali i njihove zajedničke potrebe oko kojih se može postići konsenzus.

Benhabib, međutim, ovu tvrdnju smatra nespojivom s kantovskim univerzalističkim i deontološkim pristupom moralu i društvenoj pravednosti (a time najčešće i političkoj koncepciji) jer ona napušta granice apstraktnog diskursa u kojem je moguća univerzalizacija načela (Benhabib, 1986: 332) i – kako ćemo pokazati u nastavku – osobe.

Diskurs univerzalističkog pristupa iziskuje apstrahiranog ili *poopćenog drugog* kako bi se kroz recipročan odnos prema njemu mogla utvrditi načela pravednog odnošenja. Međutim, bit i osnova kritike koju upućuje Benhabib, koja sumira kritike brojnih kritičara

⁶⁷ Bitan je detalj da se kroz prirodni zakon, koji je produkt idealiziranja određenih vrijednosti, nastoje opravdati vrijednosti koje bi se u građanskom društvu trebale poštivati. Takvo je opravdanje jednako kružno (ili obrnuto, jer ne opravdava zakon vrijednosti) kao i metoda Kantovog *Praktičkog uma*, koju karakterizira paradoks da se „pojam dobra i zla ne mora određivati prije moralnog zakona (kome bi se, kako se čini, morao položiti kao osnova), nego samo (kao što se ovdje i događa) posle njega i pomoću njega” (Kant, 1979: 83).

Na praktičkoj razini također možemo konstatirati sekundarnost vrijednosti (koje se pojavljuju u obliku prava) u odnosu na zakon. Taj fenomen Arendt opisuje kroz primjer sudbine Židova do uspostave njihove matične države Izraela, kao pravilo da u stanju *bezdržavnosti* nema ni prava na posjedovanje prava, jer ono tek biva zajamčeno u građanskom svijetu, odnosno unutar države (Arendt, 1979: 269-301).

univerzalističkog pristupa, krije se upravo u dijelu u kojem se sadržaj *konkretnog drugog*, pri promišljanju o načelima pravednosti, ne poklapa sa sadržajem *poopćenog drugog*.

Naime, ono što poopćeni drugi ne može imati jesu tri konkretna i u slučaju svake osobe specifična elementa: povijest, identitet i afektivno-emotivnu konstituciju. Ti su se elementi, smatra Benhabib, u tradiciji koja je gajila univerzalistički pristup, što podrazumijeva većinu autora liberalizma i liberalizmu srodnih koncepcija, ne samo zanemarivali, već i potiskivali. (Benhabib, 1986: 341).

Koji se zaključci mogu izvući iz kritike univerzalističkog pristupa koja ide u smjeru kontekstualizacije problema društvene pravednosti, kao što je to slučaj s politikom identiteta?

Prije svega, treba imati u vidu da dekontekstualizacija, koja se vrši apstrahiranjem od okolnosti i identiteta u kojima pojedinac donosi svoje moralne sudove i načela pravednosti, ima cilj identificirati elemente pravednosti koji bi mogli biti univerzalni u smislu da pružaju temelj prosuđivanja u konkretnim situacijama, implicirajući vjeru u moralni objektivizam u smislu postojanja moralne strukture osobe koju je moguće prevesti u termine i načela koji će na koncu biti primjenjivi u stvarnim odnosima između individua i društvenih skupina.

Nadalje, treba uzeti u obzir i činjenicu da pristup politike identiteta kroz inzistiranje na kontekstualizaciji, odnosno približavanju identitetu osoba ili društvenih skupina i približavanje specifičnostima njihovih međusobnih odnosa, prešutno odustaje od identificiranja objektivnih ili univerzalnih elemenata pravednosti kao moralne vrijednosti putem introspekcije koju nudi filozofija subjekta, te društvenu pravednost problematizira u kontekstu društva, odnosno kulture i ekonomskih odnosa. Politika identiteta, kao teorija, polazi od posljedica društvenih odnosa, što je u filozofskom ili disciplinarnom smislu čini nepotpunom jer ona ne može ponuditi uporište za temeljnu vrijednost za koju se zalaže. Bez eksplicitnog apsolutiziranja ili idealiziranja pravednosti, pristup politike identiteta će se nastaviti suptilno oslanjati na moralnu strukturu koju zagovornici univerzalističkog pristupa nastoje apsolutizirati kroz „usvajanje” (ili nametanje) načela pravednosti od strane poopćene osobe, te će snagu svojih argumenata crpiti iz izvora s kojim su se sljedbenici Kanta, čini se, jasnije suočili.

Koji bi dakle bio srednji put između univerzalističkog i identitetskog, odnosno pluralističkog pristupa?

Michael Walzer u svojoj knjizi *Sfere pravednosti: Obrana pluralizma i jednakosti* (*Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, 1983.) brani koncept *kompleksne jednakosti* u vidu odgovora na Rawlsovu *Teoriju pravednosti*, preko kojeg nastoji osporiti mogućnost tretiranja svih osnovnih dobara na isti način. Naime, svako od osnovnih dobara može imati drugačije značenje i težinu, te svako od njih iziskuje zasebno razmatranje i zasebna načela kojima ćemo ih distribuirati.

Slijedeći Walzera, Miller nudi jednu svježiju i kritički razrađeniju verziju koncepta pluralizma koja, za razliku od Walzerove, predviđa i situacije u kojima postoji ozbiljno i autentično neslaganje oko pravednosti različitih načela distribucije pojedinih dobara.

Srednji put između univerzalističkog i identitetskog pristupa, dakle, vodi k fragmentiranju načela distribucije prema dobrima (ili, točnije, značaju dobara) koje ona distribuiraju i prema društvenoj razini, odnosno modelu zajednice, unutar kojega se ona distribuira, jer odnosi među pripadnicima različitih tipova zajednica u velikoj mjeri utječu na percepciju pravednosti predloženih načela.

Slijedeći taj zaključak, David Miller se u *Načelima društvene pravednosti* (*Principles of Social Justice*, 2001.) prvo bavi skiciranjem triju najzastupljenijih tipova veza sa specifičnim oblicima ljudskih odnosa, koji se u stvarnosti isprepliću i koji su dodatno uvjetovani zakonima i regulativama unutar različitih država, ali koju služe poput misli vodilje pri poimanju društvene pravednosti kroz pluralizam načela kojima se ona može približiti.

Millerova tri osnovna tipa zajedništva u liberalnim društvima su: *solidarna zajednica* (*solidaristic community*), *instrumentalna asocijacija* (*instrumental association*) te *građanstvo* (*citizenship*) (Miller, 2001: 26).

Solidarna zajednica predstavlja relativno stabilnu skupinu članova koje okuplja zajednički ethos, koji se gradi od interpersonalnih odnosa i pretvara u međusobno razumijevanje i solidarnost, koja se proteže i između osoba koje nisu bile u izravnom dodiru ali gaje isti ethos, kojeg tvore zajednička uvjerenja i kulturne obrasce.

Ovaj tip zajedništva, smatra Miller, karakterističan je za predmoderna društva (čija tri tipa Anthony Giddens definira kao lovačka i sakupljačka društva, stočarska i agrarna društva, te neindustrijske civilizacije), dok je u liberalnom poretku on prisutan uglavnom unutar obitelji i familije, ili u najblažim oblicima, unutar klubova, religijskih skupina ili, primjerice, profesionalnih udruženja.

Supstantivno načelo pravednosti unutar solidarne zajednice nalaže raspodjelu dobara u skladu s potrebama pripadnika zajednice, dok u pribavljanju tih dobara moraju sudjelovati svi u skladu sa svojim mogućnostima. Te potrebe su, od jedne solidarne zajednice do druge, također definirane specifičnim ethosom koji vezuje danu zajednicu, koja oblikuje određeni standard adekvatnog života. (Miller, 2001: 27).

Drugi tip zajedništva, instrumentalnu asocijaciju, karakterizira utilitaristički ključ unutarnje kohezije. Ovakav tip zajedništva najčešće nalazimo unutar organizacija koje okuplja zajednički interes, kao primjerice ekonomski prosperitet, profesionalno napredovanje, itd.

Unutar instrumentalne asocijacije, umjesto potreba članova, glavni kriterij pri određivanju načela pravednosti jest njihova zasluga, čija se visina precizno ili aproksimativno određuje prema doprinosu svakog od tih članova ostvarivanju interesa skupine. „Drugim riječima, zasluge osobe određene su ciljevima i svrhom asocijacije kojoj pripada.” (Miller, 2001: 28, prijevod J. I.).

Konačno, treći modalitet zajedništva jest model građanstva, a u njemu je, prema intuitivnom zaključku Millera, adekvatno načelo pravednosti specifično u odnosu na prethodna dva modela. U liberalnim društvima, kako smo elaborirali ranije, zakon osigurava da su prava i dužnosti (nominalno) jednako raspoređeni među svim građanima određene države.

Stoga, prevladavajuće načelo pravednosti unutar građanskog zajedništva, prema Milleru (i Walzeru), predstavlja jednakost (Miller, 2001: 30). U ovom smislu, kao što smo i ranije elaborirali u sekciji 1.3. *Granice političkog liberalizma*, koncept građanina u demokratskom kontekstu implicira egalitarizam kao dominantnu komponentu.

Iako se jednakost postavlja kao vrijednost vodilja unutar građanstva, koncept zasluge i potrebe također igraju određenu ulogu na moralnoj razini, kako u postojećim, tako i u idealiziranim društvima. Naime, od *Političkog liberalizma* do kraja svog stvaralaštva, Rawls je sve više pozornosti posvećivao ideji *javnog uma* koji u svojstvu normativnog političkog predstavlja konsenzus na vrijednosnoj razini, koji se temelji na javno prihvaćenim razlozima na kojima se opravdavaju ili osuđuju postupci ili uvjerenja pojedinca.

Političko društvo i svaki razložan i racionalan agent (...) na određeni način formulira svoje planove, slaže svoje ciljeve po prioritetu i odlučuje u skladu s tim. Način na koji političko društvo to čini jest ujedno i njegov razum; njegova sposobnost da to čini također je njegov

um, iako u smislu koji varira: to je intelektualna i moralna moć ukorijenjena u sposobnosti njegovih članova. (Rawls, 1993: 212-213).

Stoga, unutar egalitarne liberalne demokracije, uz načelo jednakosti na koje se ovakva zajednica prije svega oslanja, nužan je i predmet javnog uma, koji predstavlja javno dobro kojem građani mogu pridonijeti ili naštetiti. S obzirom na javno dobro postoji i javni interes koji može podrazumijevati i nešto drugo uz građansku jednakost, pa određeno društvo može do neke razine poprimiti i ustrojstvo instrumentalne asocijacije (primjerice u razorenim poslijeratnim društvima ili u društvima koje je pogodila prirodna katastrofa, u kojima građani moraju uložiti napor u obnovu zemlje ili spašavanje, kolektivno ulažući napor k istom cilju), ovisno o hitnosti ili intenzitetu kojem ga pripadnici tog društva žele ostvariti.

Rawls ovom pitanju nije posvećivao posebnu pozornost jer je podrazumijevao da dobro uređeno društvo daje prednost načelu jednakosti jer ne postoji interes koji bi ga mogao nadvladati ili ugroziti. Međutim, Rawls ovaj problem nije riješio već ga je izbjegao propisivanjem leksičkog redoslijeda načelima pravednosti, što je u konačnici u skladu s prirodom idealne teorije i s Rawlsovom konstatacijom da se njegova teorija odnosi na osnovnu strukturu društva u kojem su svi potrebni preduvjeti zadovoljeni. S druge strane, Miller je u ovom pitanju vidio problem s kojim se treba suočiti. On je naime ustvrdio da se oblici zajedništava u stvarnosti isprepliću i da je teško razabrati u kojoj bi situaciji neko načelo trebalo primijeniti.

U potrazi za rezolutnim odgovorom, koje je od dvaju ili više načela pravednosti u određenoj situaciji dominantnije, preplitanje različitih oblika zajedništava može rezultirati međusobnim sukobom ili uspješnim slaganjem prioriteta.

Ovakvu konfliktnu situaciju moguće je tumačiti i kao sukob vrijednosti. Naime, različita načela pravednosti u različitim tipovima zajedništava naglasak postavljaju na različite vrijednosti – na jednakosti, ili na određeni interes iz kojeg proizlazi i koncept zasluge. Jednostavnije rečeno, istovremeno je pravedno da budemo u odnosu jednakosti spram drugih građana, ali i da budemo nagrađeni za doprinos koji smo ostvarili i zbog kojeg ta druga osoba također ostvaruje određeni interes, odnosno određenu korist. To je osnova od koje liberalno-egalitarističke teorije najčešće polaze i što društvenoj pravednosti pruža kompleksnost, s obzirom da se ona ne može svesti ni na jednakost, ni na zaslugu, niti na solidarnost.

No, Millerov model ipak djeluje plodotvorno ukoliko takve sukobe načela pravednosti ne promatramo kroz prizmu sukoba vrijednosti (i ne nastojimo razriješiti zagovaranjem određene hijerarhije vrijednosti), već kroz pitanje naravi određene zajednice, odnosno modela zajedništva.

Propitivanje dominantnog modela zajedništva prije svega je pitanje percepcije pripadnika te zajednice ili hijerarhije zajednica koje se preklapaju.

Međutim, tu dolazimo do dva nova problema. Prvi je da bi se fragmentacija modaliteta zajedništva prema interpretaciji ili načelu pravednosti mogla odvijati u nedogled, pa bi se nivelirale procijenjene težine različitih interpretacija odnosno zajedništava, te bi u konačnici jedina svima plauzibilna varijanta pravednosti bila jednakost umjesto zasluge. Analogijski gledano ovaj fenomen jest upravo fenomen političkog liberalizma i apsolutiziranje građanske jednakosti neovisno o koncepciji dobra. O ovom paradoksu smo govorili kao problemu koji je Wojciech Załuski (slično Thomasu Poggeju i G. A. Cohenu) identificirao u leksičkom redoslijedu načela pravednosti kod Rawlsa. Naime, ako jednaka shema temeljnih građanskih sloboda ima, uvjetno rečeno, beskonačno veću težinu od jednakosti šansi ili načela razlike, leksički redoslijed načela pravednosti poštivanja temeljnih prava može onemogućiti postizanje većeg blagostanja u društvu, jer je praktički nemoguće utvrditi kada je određeno Rawlsovo načelo pravednosti u potpunosti uvaženo.⁶⁸

Problem koji proizlazi iz rješavanja konfliktnih situacija kroz pitanje zajedništava jest da se na koncu procjena prednosti jednog tipa zajedništva u odnosu na drugi (ili druge) ipak odvija prema nekoj matrici koja je naklonjena nekoj moralnoj vrijednosti. Tako će, primjerice, oni koji smatraju da model solidarne zajednice treba imati primat u odnosu na model građanstva, favorizirati solidarnost i pomoć ugroženima, naspram jednakosti i temeljnih sloboda pojedinca.

Slično, konflikt između instrumentalne asocijacije, u kojoj načelo pravednosti nalaže distribuciju prema zaslugama u ostvarivanju interesa koji okuplja tu asocijaciju, i

⁶⁸ Ovo pitanje detaljnije je objašnjeno u segmentu *1.3. Granice političkog liberalizma*. Također, Ronald Dworkin, kao što ćemo opisati nešto kasnije u ovom segmentu, smatra moralno prihvatljivom činjenicu, odnosno nužnost po kojoj „nijedna zajednica ne troši sve do granice iznad koje bi sva daljnja ulaganja tek neznatno unaprijedila sigurnost: to bi bilo duboko iracionalno.” (Dworkin, 2011: 279, prijevod J. I.).

građanstva koje se povodi za načelom jednakosti može dovesti u pitanje leksički redoslijed Rawslovih načela pravednosti.

Kako bismo oslikali ovakvu situaciju u drugim terminima i olakšali njezino intuitivno prosuđivanje, posudit ćemo Millerov primjer u kojem instrumentalnu asocijaciju predstavljaju svi oni pripadnici društva koji ostvaruju prihode (na bilo koji način, za početak radi jednostavnosti primjera), dok građanstvo uz one koji ostvaruju prihode uključuje i sve ostale članovi istog društva (Miller, 2001: 37). Koje je od ta dva zajedništva važnije, ako pretpostavimo da se sukobljavaju na način da se mora odrediti načelo pravednosti prema kojem ćemo razriješiti njihov sukob?

Dok bi se u stvarnosti rješenje ovakvog spora uvjetovalo društvenim danostima, očuvanjem društvenog mira, međusobnom ovisnošću zajednica ili jednostavno silom dominantnije zajednice, u teorijskoj razini odgovori na pitanja dobivaju se u obliku političkih ideologija. Naime, liberalni egalitarizam kao politička ideologija predodređen je reagirati na određeni način na situacije u kojima dolazi do sukoba dvaju razumijevanja zajedništva, te tu filozofijsko propitivanje ne treba tražiti nekonzistentnost same ideologije, već nastojati utvrditi mogu li se vrijednosti na koje se liberalni egalitarizam oslanja ostvariti u većoj mjeri kroz neku drugu političku ideologiju.

Razina do koje je Rawlsov liberalni egalitarizam pravedan u filozofijskom smislu jednaka je razini pravednosti samog leksičkog redoslijeda, odnosno hijerarhije načela pravednosti dane ideologije. Stoga, odsustvo argumenta da bi u svim situacijama određeni redoslijed načela pravednosti rezultirao najvećom *objektivnom* razinom pravednosti, predstavlja trijumf moralnog skepticizma.

Međutim, ono što je izvjesno i što proizlazi iz faktičkog stanja društva, jest da su stavovi ljudi glede pravednosti pluralistički kada ih sumiramo, neovisno o klasama, društvenim skupinama ili oblika zajedništva iz kojih dolaze (Miller, 2001: 62-63).

Dok su oblici zajedništva faktički isprepleteni i uzajamno ovisni jedan o drugom, liberalni egalitarizam na idejnoj razini povezuje različite oblike zajedništva i osigurava mobilnost pojedinaca među tim zajedništvima. To načelo je načelo jednakih šansi.

Što je posljedica primjene načela jednakosti kao krovnog načela u društvu u kojem se preklapaju i/ili sukobljavaju zajedništva od koji je jedno instrumentalna asocijacija? Posljedica je, uvjetno rečeno, proširena skupina instrumentalne asocijacije koja je radi ostvarivanja svog temeljnog interesa – primjerice materijalnog blagostanja i održivog

mira u društvu – mora uključiti i interes samoodržanja, koji se ostvaruje kao interes brige o drugima. Valjda imati na umu da je proširena instrumentalna asocijacija i dalje bitno drugačija od solidarne zajednice ili građanstva.

Pretpostavimo sada, zarad argumenta, da je cijelo društvo jedna proširena instrumentalna asocijacija (što bi se u stvarnosti manifestiralo, primjerice, kroz dominantnu ideologiju „koristoljubivog upražnjavanja individualnih prava”, kako upozorava Habermas) koja iz redova onih koji ne doprinose u određenom trenutku želi osigurati one koji će u trenutku svoje sposobnosti za sudjelovanje u ostvarivanju interesa biti korisni za tu instrumentalnu asocijaciju. Tako dolazimo do načela jednakih šansi kao razložnog krovnog načela koje spaja različite oblike zajednica. Naime, iz perspektive učinkovitosti u postizanju cilja instrumentalne asocijacije, regrutiranje prirodnih talenata iz šireg sloja nužno implicira i veći broj talentiranih čiji se talenti moraju nagraditi, ali i staviti u funkciju blagostanja društva (kroz maksimiziranje položaja najslabije stojećih).⁶⁹

No, uzmemo li u obzir i pitanje pravednosti u smislu jednakosti (a ne učinkovitosti ostvarivanja interesa zajednice), odnosno građanskog zajedništva, također dolazimo do jednakih šansi kao načela, jer one omogućavaju mobilnost građana među različitim tipovima zajedništva koja pak, u liberalnom poretku, znači slobodu pojedinca da bira svoju sudbinu kroz slobodu udruživanja i ostvarivanja interesa u skladu sa svojim osobnim interesom i/ili sa svojom koncepcijom dobra.

Načelo razlike u ovom kontekstu predstavlja jednakost šansi u široj društvenoj perspektivi koja obuhvaća međusobno raslojene društvene skupine zajedno s nadolazećim naraštajima koji bi bez načela razlike uglavnom predstavljali perpetuiranje postojećih obrazaca društvene nejednakosti. Naime, jasni i mjerljivi obrasci klasne segregacije temelje se na nepristupačnosti određenih položaja pripadnicima nižih društvenih slojeva (klasa). Podizanjem razine blagostanja najslabije stojećih u društvu i izjednačavanjem šansi implementacijom načela razlike postiže se ideal jednakosti šansi na jedan sustavni način koji kroz generacije – dakle bez bolnih rezova ili depriviranja

⁶⁹ Ova podjela se u praksi, tvrdi Miller, može zamijetiti u podjeli između dvije skupine u društvu od kojih pripadnici jedne favoriziraju produktivnost (te su skloniji načelu pravednosti prema zaslugama odnosno kontribuciji) a druge harmoniju skupine i dobre uvjete kooperacije, odnosno jednakost. Postoje ogledna istraživanja koja otkrivaju određene pravilnosti u favoriziranju određenih načela distribucije u različitim tipovima zajedništva i situacija, primjerice na osnovi procjena o trajnosti skupine ili iskustva suradnje koje preferencije osobâ koje su prethodno preferirale načelo pravednosti prema zaslugama, mijenja u preferenciju jednakosti kao dominantnog načela. (Miller, 2001: 64-65).

imućnih – doprinosi također interesu instrumentalne asocijacije ako, primjerice, društvo shvatimo kao instrumentalnu asocijaciju u kojoj vlada interes ekonomske učinkovitosti. Naime, kao što smo pokazali ranije u radu, postoje vjerodostojni pokazatelji da se suzbijanjem jaza između bogatih i siromašnih opravdano može očekivati stabilan ekonomski rast, odnosno povećanje ekonomske učinkovitosti.

Nakon elaboriranja brojnih eksperimentalnih istraživanja o najprivlačnijim modelima distribucije (odnosno o načelima pravednosti), Miller zaključuje da ne postoje valjani razlozi zbog kojih bismo mogli otpisati popularna vjerovanja o društvenoj pravednosti kao puke racionalizacije vlastitog interesa. Fiktivni konsenzusi o pravednosti, naime, postoje u društvu čak i oko pitanja oko kojih se interesi različitih društvenih skupina ili klasa duboko razilaze. Ono što se razlikuje od klase do klase jest pogled na društvo i sud o njegovoj pravednosti:

Kako sam sugerirao, izravna posljedica interesa će vjerojatnije biti kognitivna nego etička: interesi više naginju pristranom pogledu na svijet nego različitim načelima koje trebamo primijeniti. (...) Dobro je poznato, primjerice, da postoje klasne razlike u objašnjenjima bogatstva i siromaštva – oni koji bolje stoje u društvu naginju objašnjenjima u terminima individualne odgovornosti, dok slabije stojeći ukazuju na strukturalna pitanja poput nejednakih šansi. Razlike će utjecati na sud o pravednosti postojećih društvenih aranžmana, ali ne i na načela kojima oni dolaze do tog suda. (Miller, 2001: 87, prijevod J. I.).

3.6. Intersubjektivna usporedba koristi i štete

Prije no što bi se zašlo u elaboraciju različitih slučajeva usporedbe koristi i štete koje dvije stranke, pri evaluaciji pravednosti odnosa među njima, moraju uzeti u obzir, valja napomenuti da ideal ni kod klasičnih niti kod suvremenih liberala nije bilo potpuno izjednačavanje stranaka u odnosu, već samo do razine na kojoj prava osobe nisu narušena, ili dok određeno načelo ekonomske paradigme nije udovoljeno. To se, kao što rekosmo, prije svega očituje u Rawlsovom leksičkom prioritetu dvaju načela o čijem smo značaju govorili u radu, a čija je bit, podsjetimo, da prava imaju prioritet nad jednakošću. Preciznije, osnovni skup prava kompatibilnih s istim skupom prava kod svih drugih pojedinaca ima, dakle, prvenstvo u odnosu na drugo načelo koje nalaže jednakost mogućnosti, a postojeće razlike u društvu nastoji urediti tako da one budu na najveću moguću korist najslabije stojećih.

Hoće li i u kakvim situacijama doći do sukoba osnovnih sloboda pojedinca i jednakosti šansi ili načela razlike, pitanje je na koje je teško dati odgovor i na kojem je nemoguće graditi uvjerljiv argument. Ono, međutim, što se tiče same ideje pravednosti, a što se na

političkoj razini teško može povezati s našim moralnim nazorima, Dworkin je pokušao objasniti u terminima intersubjektivnog odnosa, odnosno u razini koju je lakše dovesti u vezu s našom moralnom intuicijom, kako bismo uočili čimbenike pravednosti i prosudili o tom shvaćanju pravednosti općenito.

Dworkin, dakle, propituje moralno utemeljenje pravednosti u sferi odnosa dvaju pojedinaca i to u terminima liberalne moralne koncepcije koju iz političke izvlači u cjelokupnu moralnu domenu pojedinca. Na taj način on nastoji internalizirati načela pravednosti liberalnog egalitarizma, tvrdeći da sama svijest o objektivnom značaju ili važnosti života stranca, sukladno Kantovom načelu, ne implicira da ne smijemo imati više novca ili mogućnosti nego što taj stranac ima (Dworkin, 2011: 275).

Međutim, na razini odnosa pojedinaca određena kalkulacija ili komparacija se ipak treba izvesti, te je potrebno formulirati načela koja će se odnositi na što raznovrsnije i konkretnije odnose. Cilj takve analize nije definiranje uputa pravednog odnošenja, već otkrivanje i približavanje kompleksnosti pravednosti i u najjednostavnijim oblicima, naime, između dvaju subjekata u hipotetskom odnosu.

Osnovna računica prema kojoj se mjere proporcije intersubjektivne pravednosti, odnosno prema kojoj se definiraju dužnosti stranaka u određenom odnosu, uvjetovana je trima osnovnim čimbenicima koje Dworkin identificira.

Prvi je *mjera troška (metric of cost)* koji netko u bilo kakvom obliku mora pretrpjeti da bi pomogao nekome u nevolji ili nazadnijem položaju. Drugi čimbenik je *mjera štete (metric of harm)* osobe u nepovoljnoj poziciji ili opasnosti, odnosno žrtve do koje će doći ukoliko se pomoć ne ukaže. Koristi i šteta se u ovom kontekstu definiraju prema mjeri u kojoj određena mjera utječe na životni plan onoga tko spašava ili onoga tko biva spašen.

Konačno, treći čimbenik predstavlja *konfrontacija (confrontation)* dviju stranaka, odnosno njezine moralne dimenzije: *partikularizacija (particularization)* i *bliskost (proximity)*.

Treći čimbenik predstavlja moralne aspekte pravednog odnosa koji su za Dworkina od esencijalnog značaja jer svojom teorijom zagovara nekonzekvencionalističku moralnu koncepciju. Dworkin, dakle, ne vjeruje da bi se pravednost mogla „izračunati” ili „izmjeriti” bez moralne dimenzije koja uključuje solidarnost, suosjećanje, odnosno, dužnost da pomognemo onima koji su nam bliski.

Upravo taj moment, međutim, određeni kritičari smatraju problematičnim u Dworkinovoј teoriji. Kenneth Simons, primjerice, primjećuje da Dworkin ne daje dobar argument u prilog tezi da je kriterij prepoznatljivosti osobe kojoj bismo mogli pomoći, odnosno mogućnost da se identificira one kojima je potrebna pomoć, povlači i našu veću dužnost da im pomognemo. Istovremeno, druga problematična pretpostavka o pravednosti s ograničenim „dometom” kakav Dworkin sugerira, čini pravednost i dužnosti koje iz nje proizlaze spram potpunih stranaca – odnosno nepoznatih pripadnika društva – pretjerano slabom (Simons, 2010: 718).

Nekonzekvencionalizam za sobom, takoreći, povlači određeni prag nepravde ili „moralnog podražaja” ispod kojeg osoba nema dužnost pomoći. No, Simons tvrdi da je kod Dworkina taj prag, zbog načela prepoznatljivosti, previsok jer iz njega proizlazi da strancima (odnosno nepoznatim osobama) imamo dužnost pomoći tek ako se oni nalaze u opasnosti da izgube život ili kapacitet bivanja normalnim ljudskim bićem. U tom aspektu, Dworkin je sličniji libertarijanskom nekonzekvencionalizmu nego liberalnom, smatra Simons. (Simons, 2010: 719).

Dworkin, primjerice, u apologetskom tonu opisuje pojavu u kojoj jedno društvo izdvoji značajna sredstva za spašavanje rudara u urušenom rudniku, a da pritom u normalnim okolnostima ne izdvaja sredstva koja bi maksimizirala sigurnost rada u rudniku. Naime, „nijedna zajednica ne troši sve do granice iznad koje bi sva daljnja ulaganja tek neznatno unaprijedila sigurnost: to bi bilo duboko iracionalno.” (Dworkin, 2011: 279, prijevod J. I.).

No, Dworkin inzistira na tome da je aspekt konfrontacije koji zagovara irelevantan kada je u pitanju izvanredna situacija, odnosno kada za druge znamo da će pretrpjeti veliku štetu ili čak izgubiti život ukoliko to ne spriječimo, čak i ako se radi o potpunim strancima.

Problem koji Simons otkriva u ovakvim postavkama jest da Dworkin pripisuje intrinzičnu moralnu dužnost i motivaciju u trenutku konfrontacije, odnosno spacijalnoj i temporalnoj blizini onoga kome je potrebna pomoć, dok s druge strane, na razini društvene, odnosno distributivne pravednosti tvrdi da bi bilo iracionalno maksimizirati zaštitu neidentificirane klase ljudi u budućnosti. Radi se naime o tome, tvrdi Simons, da Dworkin ne uspijeva identificirati razlike u kontingentnosti spoznaje međuljudske razine i društvene razine, na način da bi i na jednoj i drugoj razini mogla funkcionirati intrinzična moralna motivacija, odnosno dužnost. (Simons, 2010: 723).

Naime, moralna motivacija spram društva u cjelini, koja dovodi do zaključka o slobodi i ravnopravnosti građana, odnosno poštivanja njihove autonomije i odgovornosti, proizlazi iz Kantovog načela koje je Dworkin formulirao na način da bi odsustvo jednakog uvažavanja svih značilo da pojedinac deprivira vlastiti život objektivnog značaja. Riječ je jednostavno, smatra Simons, o neposrednoj emotivnoj reakciji u situacijama kada pojedinac uoči neposrednu nevolju koja ugrožava drugog pojedinca ili skupinu.

Dworkin na ovaj način nameće bez argumenata tezu o snažnijoj moralnoj dužnosti koju pojedinac ima spram poštivanja objektivne vrijednosti ljudskog života i pomoći nekome u opasnosti tko je u neposrednoj blizini, u odnosu na moralnu dužnost koju imamo spram društva u cjelini.

Jedan od najjednostavnijih modela ovih odnosa predstavlja i hipoteza o *skupim ukusima* (*expensive tastes*) koju su ekstenzivno elaborirali, između ostalih, Scanlon u članku *Preferencija i hitnost* (*Preference and Urgency*, 1975.), Dworkin u knjizi *Suverena vrlina: Teorija i praksa jednakosti* (*Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, 2000.) te Barry u knjizi *Kultura i jednakost: Egalitarna kritika multikulturalizma* (*Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, 2001.).

Scanlon je u svom tekstu implicirao objektivni kriterij prema kojem se evaluira osnovanost zahtjeva i dužnost stranaka u međusobnom odnosu. Taj kriterij teži postizanju blagostanja nauštrb subjektivnih kriterija užitka ili zadovoljenja preferencije (za razliku od, primjerice, hedonističkog utilitarizma).

Ekstreman primjer kojeg Scanlon zamišlja, uključuje dva stranca od kojih jedan traži pomoć drugoga pri gradnji monumenta svom bogu, za kojeg je spreman i gladovati ako je potrebno. Strana koja je, po pretpostavci, u mogućnosti pružiti traženu pomoć nije dužna to učiniti, smatra Scanlon, jer ostvarenje određenog interesa ovisi o tome što taj interes *jest* te o njegovoj *proporcionalnosti* spram važnosti koju joj netko pripisuje. Zahtjev pojedinca za pomoć mora biti *istinski urgentan* (*truly urgent*), a urgentnost određenog zahtjeva predstavlja moralno pitanje koje se može razriješiti, kako sugerira, posredstvom *naturalističkog* ili *konvencionalističkog* pristupa (Scanlon, 1975: 668).

Prema prvom pristupu, grubo simplificirajući objašnjava Scanlon, moralni značaj relativne urgentnosti koju zahtjev za pomoć ima, praktički ne postoji budući da je tu urgentnost nužno složiti u objektivnu hijerarhiju interesa prema kojoj će se ta istinska

urgentnost moći procijeniti. S druge strane, prema *konvencionalističkom* pristupu ishod opisane situacije bi, po svemu sudeći, rezultirao očuvanjem onoga oko čega doista postoji konsenzus kao jedino objektivno značajnog u moralnom smislu, te obrazložio pojam urgentnosti kao konstrukt sastavljen radi moralnog argumenta. Takav konstrukt koincidira jedino aproksimativno sa stvarnim preferencijama pojedinca, zaključuje Scanlon, te njegova korisnost ne izvire iz tih preferencija. (ibid.).

U oba slučaja, međutim, *objektivni moralni kriterij* mora biti vođen blagostanjem koje je neovisno o osobnim ukusima i interesima.

Na sličnom tragu, braneći koncept liberalnog univerzalizma, Barry svoj projekt nastoji utemeljiti na prosvjetiteljskim nazorima koji se često definiraju kao antonim onim relativističkim ili multikulturalističkim.

Problem je, dakako, razlučiti granicu između objektivnih i subjektivnih kriterija, jer objektivni kriteriji ne smiju ostati indiferentni, uvjetno rečeno, spram subjektivnih kriterija jer bi takav odnos bio ne samo neliberalan i zatvoren, već i istinski totalitaran. Govoreći Dworkinovima rječnikom, takva bi indiferentnost kršila načela dostojanstva osobe: načelo samopoštovanja i načelo autentičnosti o kojima smo detaljnije govorili pod podnaslovom 3.2. *Problemi kantovskog konstruktivizma*.

Za razliku od Scanlona i Barryja, Dworkin objektivne kriterije ne nastoji utemeljiti pozivanjem na „širi kadar”, te se suprotstavlja poziciji *impersonalnog konzekvencijalizma*.

Konfrontacija stranaka u Scanlonovom primjeru, ili u obrnutoj situaciji koju Dworkin skicira, naime da jedna stranka mora odustati od svog megalomanskog projekta građenja religioznog monumenta kako bi pomogla strancu koji umire od gladi, ima dvije moralne dimenzije koje bitno uvjetuju moralno valjani ishod takve konfrontacije.

Prvu dimenziju, kao što smo ranije spomenuli, predstavlja *partikularizacija*. Njezina bit sastoji se u tvrdnji da *upoznavanje* stranke koja će pretrpjeti štetu ukoliko mi ne interveniramo, povećava našu dužnost da joj pomognemo. U suprotnom bismo, tvrdi Dworkin, pokazali ili sebičnost ili fanatizam, koji su pak oba znakovi manjka samopoštovanja, odnosno nerazumijevanja objektivnog značaja drugih, kao i nas samih (Dworkin, 2011: 277). U terminima moralne psihologije ovu pojavu objašnjavamo uvjerenjem da bolje poznavanje nekoga ili nečije situacije doprinosi suosjećanju s tom

osobom u vidu mogućnosti jasnijeg i jačeg identificiranja s osobom koja je u nevolji ili nepovoljnijem položaju.

Druga moralna dimenzija je dimenzija *bliskosti*. Njezin značaj ogleda se u izravnoj vezi između intenziteta ili važnosti naše dužnosti da interveniramo i blizini ili neposrednosti našeg suočavanja s opasnošću ili potrebom drugoga da mu se pomogne. Naime, kako zaključuje, bilo bi „suviše zahtjevno” očekivati da svaka osoba reagira na (velike) opasnosti gdje god one nastale. Stoga, shvaćanje prema kojem jedino osobe u neposrednoj blizini neke velike opasnosti trebaju reagirati na nju, postavlja dužnost na one koji u najvećem broju slučajeva najbolje mogu i reagirati. (Dworkin, 2011: 278).

Dworkin, dakle, sukladno integriranoj moralnoj epistemologiji, osjećaju dužnosti i postupanja prema objektivnim kriterijima ne pristupa iz šireg društvenog kadra ili perspektive koja bi pretendirala biti prosvjetiteljska, već iz osjećaja dužnosti moralne osobe koja uviđa objektivni značaj kako vlastitog, tako i tuđeg života.

Kako bi na koncu do kraja banalizirao ova dva pristupa i pokazao svoj opredjeljenje, Dworkin navodi primjer dviju dobrotvornih zaklada:

Jedna prikuplja pomoć za distribuiranje onima koji umiru od gladi u siromašnim zemljama.

Druga obećava akumulaciju svog kapitala kako bi pomogla mnogo većem broju ljudi, ali tek za sto godina. Pretpostavimo da ne sumnjate u to obećanje. Vjerujem da biste u konačnici trebali pomoći prvoj zakladi. (Dworkin, 2011: 280, prijevod J. I.).

Iz ovakvog stajališta vidimo da Dworkin slijedi Kanta, koji je također moralnim dužnostima davao prednost u odnosu na posljedice naših djela. Fokusiranje na posljedice, tvrdi Dworkin, vodi do jednostavnog ali varljivog zaključka da je blagostanje unaprijeđeno ukoliko se dva života očuvaju umjesto jednog. No, ako konzekvencionalistički pristup zamijenimo pristupom iz perspektive prava, taj zaključak nikako nije očigledan.

Naime, iz primjera o dvije dobrotvorne zaklade postaje jasno da konzekvencionalistički kriterij, koji bi se povodio brojem spašenih ljudi, zanemaruje moralnu dužnost ili barem moralni osjećaj u vidu empatije i potrebe da se pomogne onima koji su nam najbliži i onima kojima jedino mi ili mi najbolje možemo pomoći. Konzekvencionalistički pristup, dakle, obezvređuje moralnu dimenziju bliskosti.

Kada je riječ o šteti i računanju njezine proporcionalnosti u moralnom rezoniranju, neplauzibilnost konzekvencionalističkog pristupa u odnosu na deontološki, Dworkin

ističe i primjerom o moralnoj dimenziji ubojstva i prepuštanja nekoga da umre bez da mu pokušamo pomoći, odnosno pukim nečinjenjem. Čak i u slučaju da je isti motiv iza dva različita postupka, ubojstvo druge osobe intuitivno je daleko veće zlo, smatra Dworkin, jer uzurpira tuđu odgovornost da upravlja svojim životom (Dworkin, 2011: 289).

Ipak, navođenjem različitih primjera, Dworkin ne uspijeva dokazati da bi iz jedne impersonalne perspektivne bilo svejedno ostavljamo li nekog da umre ili ga sami ubijamo. Umjesto toga, kroz jedan slikoviti „darwinistički” primjer, Dworkin jasnije obrazlaže svoje tumačenje konzekvencionalističkog pristupa.

Zamislimo jedan bazen u kojem se dva plivača natječu u plivanju, a da je pritom svaki u svojoj traci. Zatim zamislimo dva moguća scenarija koja se odvijaju u tom bazenu. Prema prvom, jedan od plivača počne se utapati dok drugi ignorira njegovu nevolju i pušta ga da se utopi. U drugom slučaju pak, drugi plivač prelazi u traku prvog plivača i utapa ga namjerno.

Tvrdeći da ne postoji razlika u posljedicama, već samo u aspektu postupanja iz perspektive moralnih dužnosti (ibid.), Dworkin pokazuje kako ne vidi prostor za egalitarni ethos u konzekvencionalističkom shvaćanju morala. Naime, ukoliko pretpostavimo da je prisutan egalitarni ethos koji nalaže da se ne smije nasrtati na tuđi život, jasno je da bi i u konzekvencionalističkom shvaćanju morala takav postupak mogao biti neprihvatljiv. Ubojstvo drugog čovjeka, čak i iz impersonalne perspektive koju Dworkin koristi kao sinonim za konzekvencionalistički pristup, uistinu ostavlja posljedice ne samo u vidu stradanja drugoga već i u stavu, dopuštenju ili želji onoga tko je to ubojstvo učinio.

Razlika između dva pristupa je puko pripisivanje intrinzične moralne polariziranosti (prihvatljivog ili neprihvatljivog postupanja) spram čina ubojstva koju Dworkin želi projicirati. Međutim, on ne uspijeva dokazati da u konzekvencionalističkom razumijevanju morala nema prostora za određeni ethos (koji bi, primjerice, nalagao pravedno odnošenje prema drugima) ili moralne dispozicije koje bi bile za osudu bez obzira na svoje posljedice. Naime, iza svakog postupka pojedinca, neovisno o našoj poziciji u moralno-epistemološkoj razini, stoji fizikalna promjena stanja koja podrazumijeva psihološke promjene u vidu emocija i percepcije, kako drugih tako i nas samih. Ono što ovim nastojimo pokazati jest da Dworkin simplificira konzekvencionalistički pristup time što ocjenjuje da je iz perspektive

konzekvencionalizma nevažno je li pri umiranju jedne osobe (plivača u bazenu) aktivno sudjelovala i neka druga osoba, na način da ju je utopila. Konzekvencionalizam, ili impersonalna perspektiva sagledavanja moralnih postupaka, međutim, ne ignorira ni aspekt motiva, niti sposobnost pojedinca da pomogne drugom pojedincu. Naime, konzekvencionalizam ili impersonalna perspektiva ne podrazumijeva ljudska bića bez savjesti ili društvo bez ethosa. Stoga, iako u objektivnom smislu možda i ne osuđuje određeni postupak, to ne implicira da se postojanje ljudske savjesti ili određenog ethosa smije zanemariti. Tako dolazimo i do faktične ovisnosti o fizikalnim posljedicama koje osobna savjest i postojeći ethos određene zajednice može izazvati.

Konačno, i da zamislimo svijet u kojem svi usvoje konzekvencionalistički pogled na svijet, nije plauzibilno pretpostaviti da motivacija, namjera ili neuspjeli pokušaj pojedinca da učini nešto, ne bi imali nikakvog značaja u našoj moralnoj prosudbi te osobe. Ne postoji, dakle, relevantan hipotetski slučaj kakav bi Dworkin htio skicirati, a da u njemu ubojstvo ima kao jedinu posljedicu smrt ubijene osobe.

Sumnjajući u podobnost okvira dostojanstva za utemeljenje moralnih dužnosti, Kenneth Simons formulira sličan prigovor u kritici rukopisa Dworkinove *Pravde za ježeve*. Simons Dworkinovu nekonzekvencionalističku interpretaciju interpersonalnih moralnih dužnosti ocjenjuje nezadovoljavajućom te zaključuje da su neka od najtežih pitanja, kao što je opravdavanje brige o posljedicama unutar deontološke (i nekonzekvencionalističke) perspektive, adresirana uspješnije od drugih autora moralne filozofije (Simons, 2010: 735).

3.7. Meta-etički status pravednosti

Koja su obilježja pravednosti u smislu vrijednosti prvog reda meta-etičke analize? Može li moralni objektivizam odoljeti takvu propitivanju, odnosno moralnom skepticizmu?

Odgovor se krije, tvrdi Ronald Dworkin, u samom pitanju.

Perspektive brojnih filozofijskih pothvata koji pristupaju tom pitanju Dworkin naziva arhimedovskim jer sebe nastoje postaviti izvan cjelokupnog korpusa vjerovanja te ga iz te točke prosuđivati kao cjelinu pretpostavki i stavova, iz koje su ti pothvati navodno

izuzeti.⁷⁰ Takvu perspektivu zauzimaju određeni oblici moralnog i etičkog skepticizma koje Dworkin nastoji diskreditirati.⁷¹

„Skepticizam, u smislu nevjerovanja, mora i sam biti stvoren od strane nekog vjerovanja” (Dworkin, 1996: 88, prijevod J. I.) koje i samo predstavlja moralni stav jer objektivni temelj morala i etike predstavlja upravo ono vjerovanje koje se nalazi u korijenu naših moralnih uvjerenja i tvrdnji, te zbog kojega nešto smatramo u moralnom smislu prihvatljivim ili neprihvatljivim. Ovakvo viđenje, kakvo Dworkin nastoji obraniti, dovodi nas do zaključka da postoji samo jedan jedini način da vlastite moralne stavove smatramo istinitim i da dokažemo drugima njihovu istinitost. Taj način predstavlja artikuliranje moralnih argumenata koji će braniti naše stavove i stajališta spram kojih gajimo snažne osjećaje.

Stoga će, valjani moralni argumenti u obliku interpretacije određene situacije ili postupka, pasti na plodno tlo kod druge osobe ukoliko dotaknu moralnu srž osobe koja je izvorište njenih moralnih stavova. Ta „moralna srž” određenoj moralnoj percepciji pridodaje elemente zbog kojih ona uopće zalazi u sferu našeg moralnog promišljanja.

Međutim, ovakva postavka nije dokaz Dworkinovog moralnog objektivizma, jer bez uvođenja nekog oblika moralnog konzekvencionalizma ili svrhe kojoj bi moral morao služiti, ne postoji kriterij na osnovi kojeg bi se Dworkinov model razlikovao od pukog moralnog relativizma koji ima svoje mehanizme i obrasce funkcioniranja, ali čiji se temelj ne može filozofijski dokazati.

S druge strane, Dworkinovo obrazlaganje moralnog skepticizma kroz prizmu njegovih posljedica u moralnom smislu predstavlja jedan uvjerljiv argument koji je usavršavao i upotpunjavao u nekolicini svojih zadnjih tekstova.

⁷⁰ *Arhimedovska točka* ili *punctum Archimedis* predstavlja hipotetsku perspektivu iz koje promatrač može objektivno i u cijelosti sagledati predmet promatranja.

⁷¹ Značenje termina *moral* i *etika* Dworkin je preuzeo od Bernarda Williamsa, odnosno iz njegove knjige *Etika i granice filozofije* (*Ethics and the Limits of Philosophy*, 1985.), prema kojem se etika kao filozofska disciplina bavi pitanjima kako živjeti dobro i prema čemu težiti u životu, dok se moralna pitanja odnose na naš odnos prema drugima.

Etička i moralna pitanja su skupa, tvrdi Dworkin, „nezaobilazne dimenzije nezaobilaznog pitanja: što činiti.” (Dworkin, 2011: 25, prijevod, J. I.).

Ovim definicijama povodi se terminologija i u ovom radu.

Prema ovom argumentu, uzme li se primjer moralnog pitanja o prihvatljivosti abortusa, moguće je navesti najmanje četiri različita odgovora koja Dworkin skicira na sljedeći način:

A Abortus je moralno neprihvatljiv te bi ga svi, pod svim okolnostima, neovisno o mišljenju bilo koga, trebali osuditi i odbaciti.

B Abortus je, pod određenim okolnostima, neophodan. U slučaju samohranih majki tinejdžerki, majki/osoba bez prihoda i sredstava za adekvatnu brigu o novorođenčetu, abortus je, bez sumnje, ispravna odluka.

C Obje su prethodne tvrdnje pogrešne. Abortus nije ni neophodan, niti zabranjen u moralnom smislu. Nema mjesta takvim kategoričkim stavovima. Naime, abortus je uvijek dopustiv, ali nikada obvezan.

D Sve tri prethodne tvrdnje su pogrešne. Abortus nije moralno neophodan ili dopustiv, niti je zabranjen. Ne postoje moralno krive ili ispravne odluke.

Tvrdnje A, B i C zasigurno su moralni sudovi, no je li i tvrdnja D zapravo sud iste vrste kao i prethodna tri? Dworkin smatra da jest. Naime, on tvrdi da ne postoji razlika među sudovima A, B, C i D glede moralnih implikacija koje nose u sebi. Konkretnije, učinak tvrdnje prema kojoj ne postoje moralna pravila (D) jednak je učinku tvrdnje prema kojoj je abortus dopustiv, ali ne i nužan (C) (Dworkin, 2011: 42).

Kritika skepticizma, čini se, plodno je tlo ili barem poticajna polazišna točka u obrazlaganju moralnog objektivizma. Stoga, Dworkin detaljno identificira različite tipove skepticizma. Kako bismo jasnije razumjeli kriterij na osnovi kojih se oni međusobno razlikuju, potrebno je uvesti još jednu pojmovnu kategorizaciju unutar skupa moralnih sudova (*moral claims*), široko rasprostranjenu zahvaljujući tradiciji meta-etike.

Prema ovoj kategorizaciji, moralni sudovi dijele se na moralne sudove prvog i drugog reda. Sudovi prvog reda jesu tvrdnje poput „abortus je neprihvatljiv”, odnosno sve one koje iznose moralnu propoziciju glede nečega, dok bi se s druge strane moralni sud drugog reda odnosio na status opstojnosti izrečenog suda. Glede moralnog suda prvog reda o abortusu, moralni sud drugog reda mogao bi glasiti primjerice: „Ono što je rečeno o abortusu nije samo izraz osobnog nahodjenja, nego je istinito jer bi bilo istinito i da nitko u to ne vjeruje” (Dworkin, 1996: 90, prijevod J. I.). Sudovi drugog reda odnose se, dakle, na ulogu, istinitost i status sudova prvog reda.

Dworkin na osnovi te distinkcije moralnih sudova razlikuje *unutarnji (internal)* i *vanjski (external)* skepticizam. Unutarnji skepticizam oslanja se na jedna moralna uvjerenja kako bi potkopao vjeru u istinitost drugih uvjerenja te ne može biti skeptičan „do kraja” glede morala i istinitosti određenih moralnih tvrdnji ili vrijednosti, dok se vanjski skepticizam nastoji postaviti izvan svakog okvira moralnih uvjerenja kako bi iskazao sumnju u bilo koji od tih okvira te se sastoji isključivo iz moralnih tvrdnji drugog reda u vidu negacije istinitosti ma koje konkretne, odnosno moralne tvrdnje prvog reda.

Skepticizam *djelomične pogreške (partial error)*, kao prva podvrsta unutarnjeg skepticizma, iskorištava neka moralna uvjerenja kako bi osporio druga, dok *globalni unutarnji (global internal)* skepticizam, kao druga podvrsta, nastoji oduzeti kredibilitet svim moralnim sudovima prvog reda na temelju sudova drugog reda. Ta teorijska pozicija implicira da moralni sudovi koji se odnose na ponašanje jedne osobe ne mogu biti istiniti ni neistiniti jer je ljudsko ponašanje uvijek uvjetovano događajima onkraj ljudske kontrole, što bi značilo da je pogrešno donositi sudove o bilo čijem ponašanju. Isto tako, ta teorijska perspektiva potkopava kredibilitet svih univerzalnih moralnih načela, tvrdeći da su moralna uvjerenja na kojima se temelje takva načela isključivo determinirana kulturnim nasljeđem određenog društva. Dworkin ne odbacuje unutarnji skepticizam u cijelosti jer ta pozicija dopušta istinitost barem nekih moralnih uvjerenja koja bi se mogla interpretativno evaluirati ako bi se, odbacivši dogmatični skepticizam, pokazala spremnost za takvo što (Dworkin, 2011: 33-39).

Slučaj s vanjskim skepticizmom posve je drugačiji. Vanjski skepticizam traži opravdanje moralnih uvjerenja izvan samog sustava morala što, prema Dworkinu, proizlazi iz nerazumijevanja ili neprihvatanja nezavisnosti moralnih uvjerenja. Dworkin, uostalom, smatra da se vanjski skepticizam može svesti na unutarnji, a potom ga podržati ili odbaciti u zavisnosti od moralnog uvjerenja na koje se to gledište potajno oslanja.

Predstavnik vanjskog skepticizma mogao bi ustvrditi da moralna istina zahtijeva moralne činjenice te, budući da nema moralnih fakata, nema ni moralne istine. Taj argument prema Dworkinu ovisi o moralnom uvjerenju prema kojem su moralni fakti potrebni kako bi ljudi imali moralnu obvezu odgovarati na njih. Skeptik koji poriče postojanje moralnih obligacija, zapravo se suprotstavlja moralnom uvjerenju da su određeni akti moralno nedopustivi, a drugi moralno nužni, te na taj način zastupa moralni sud prvog reda. Vanjski skepticizam, tvrdi Dworkin, počiva na neodrživoj dihotomiji koja odvaja metaetičke tvrdnje o moralnim sudovima od samih moralnih sudova (Dworkin, 2011: 40-68).

Dworkinov argument navodi na promišljanje uvjeta od kojih skepticizam polazi u svakom zadanom slučaju te na prepoznavanje da evaluacije tih uvjeta već zadiru u domenu moralnog prosuđivanja. Time se, međutim, osnažuje argument skeptika i teoretičara meta-etike koji bi htjeli zaniijekati nezavisnost vrijednosti. Činjenica da skeptik izražava moralni stav osporavanjem moralnih činjenica mogla bi se objema stranama učiniti trivijalno istinitom.

Na ovom tragu argumentirao je i Hilary Putnam u svojim predavanjima iz 2001. objavljenim u knjizi *Etika bez ontologije (Ethics without Ontology, 2004.)*, elaborirajući kroz primjere stav da ontologijski pristup meta-etičkom statusu moralnih sudova nije samo beskoristan, već i pogrešan jer traga za elementima koji su strani subjektu.

Pokušaj pružanja ontologijskog objašnjenja objektivnosti matematike, vidim praktički kao pokušaj davanja razloga za istinitost matematičkih tvrdnji koji nisu dio matematike, a pokušaj pružanja ontologijskog objašnjenja objektivnosti etike, slično pokušaju davanja razloga koji nisu dio etike kako bi se dokazala istinitost etičkih tvrdnji, jesu pokušaji koje smatram duboko promašenima. (Putnam, 2004: 3, prijevod J. I.).

Umjesto ovih „promašenih pokušaja”, Putnam smatra da su etička pitanja prije svega praktična pitanja i slijedeći Johna Deweya zaključuje da etika nije prvenstveno potraga za univerzalnim načelima i razvijanju sustava, već pronalazak rješenja za praktične probleme.

Iz takve perspektive, možemo formulirati najmanje tri prigovora Dworkinovom moralnom objektivizmu i njegovoj kritici skepticizma. Prvi prigovor jest, da moralni skepticizam nije moralni nihilizam, kako ga Dworkin predstavlja, tvrdeći da zastupnici moralnog skepticizma negiraju pozitivnu vrijednost bilo kojeg etičkog suda drugog reda, odnosno istinitost bilo kog moralnog suda prvog reda. Vanjski moralni skepticizam sumnja u ulogu, istinitost i status sudova prvog reda, dakle, ne tvrdi ni da ih nema niti da ih je nemoguće spoznati. Skepticizam nastoji ukazati na ograničenu razinu izvjesnosti spram vlastitih i tuđih moralnih uvjerenja, no on ostavlja prostor za postizanje konsenzusa, hijerarhije različitih moralnih interpretacija u širem društvenom kontekstu koja se može postići takvim konsenzusom, te na koncu ne odbacuje mogućnost formuliranja moralnog argumenta. U konačnici, Rawlsova teorija je na uvjerljiv način pokazala da skepticizam jest kompatibilan s idejom društvene pravednosti, a time dokazao da je pravednost jedina moralna vrijednost objektivna na način da odolijeva i vanjskom moralnom skepticizmu.

Kada je pak riječ o drugim vrijednostima, pojedinac u skladu sa svojim uvjerenjima, preferencijama i ethosu skupine kojoj pripada, formulirat će svoju koncepciju dobra. Za nju, prihvatimo li moralno-epistemološku poziciju skepticizma, nećemo moći ustvrditi da je objektivna ili da ne postoji druga koncepcija dobra a koju bismo isto tako mogli zastupati pod drugačijim okolnostima ili da u njoj ima nečeg univerzalnog ili, na koncu, nečeg što možemo dokazati moralnim argumentom koji bi se oslanjao na ultimativno načelo (u smislu kojem je sugerirao G. A. Cohen) koje bismo svi, uz dovoljno razmatranja, trebali prihvatiti.

Ono što također ostaje problematično jest situacija u kojoj imamo više moralnih argumenata za određeno uvjerenje, upitno je hoće li i drugi imati isto tako „jedan argument više” za isto to uvjerenje. Ako naši moralni argumenti uzimaju u obzir i naše preferencije koje proizlaze dijelom iz urođenih osobina a dijelom iz našeg društvenog položaja i životnog iskustva, gotovo je nemoguće pretpostaviti da će svi doći do istih zaključaka čak i ako je način rezoniranja isti. Stoga, osim tvrdnje da su svi moralni sudovi objektivni ukoliko možemo izgraditi dovoljno jak slučaj oko njih, Dworkin nije dao plauzibilan razlog ili argument protiv vanjskog skepticizma.

Na tom tragu, drugi prigovor je u osnovi sličan prvom prigovoru, a vezan je za Dworkinovu interpretaciju moralnog suda glede abortusa, prema kojem on nije moralno neophodan, ni dopustiv, niti je zabranjen (D). Dworkin ovu propoziciju, naime, razumijeva kao tvrdnju da nitko nikada nije imao objektivnog razloga tvrditi da je za tu osobu abortus objektivno prihvatljiv ili neprihvatljiv, te odbacuje tu tvrdnju inzistiranjem na svojoj definiciji moralne objektivnosti. Pozicija D tvrdi jedino da ne postoji objektivni kriterij po kojemu bismo za sve ljude mogli utvrditi je li abortus prihvatljiv ili neprihvatljiv, ali tvrditi da ne postoji objektivni razlog koji važi za sve, ne znači da nema nikakvih razloga za postupanje na ovaj ili onaj način.

Konačno, tek treći prigovor seže za stavovima koje je Dworkin učitavao moralnom skepticizmu. Naime, treći prigovor uključuje percepciju morala zagovornika moralnog skepticizma. Moral je, u ovoj percepciji, samo privid skupa stavova, emocija i idealiziranih konstrukata, te osim sociologijskog ili kulturološkog, ali svakako samo deskriptivnog pristupa moralu, ne postoji temelj na kojem bi načela i uzročnosti u sferi moralnosti bila predstavljena kao sustav koji može verificirati ili odbaciti pojedine stavove na razini objektivnosti koju Dworkin predlaže.

Diskreditiranje moralnog skepticizma kao tobože izvan-moralne perspektive, dakle, nije argument u razini teorije spoznaje. Čini se da Dworkin zanemaruje ili previđa mogućnost slaganja moralnog skepticizma s konceptom integrirane epistemologije. Naime, pojedinac ne mora biti siguran u vrijednosti koje su u skladu s njegovim ostalim uvjerenjima i svjetonazorom općenito, kako bi smatrao da ima najviše razloga slijediti upravo te vrijednosti. Krajnje pojednostavljeno, mi možemo sumnjati i u ono u što imamo najviše razloga vjerovati.

Nadalje, ako se pomaknemo s razine individualne perspektive na teorijske pristupe moralu, trebamo se osvrnuti na poziciju etičkog naturalizma, stajališta po kojem su moralna svojstva identična prirodnim svojstvima moralnih bića (kao što su potrebe, nagoni, suosjećane, itd.). Ako se na tom tragu prihvati ranije izvedeni zaključak (u segmentu 3.2. *Problemi kantovskog konstruktivizma*) da je implicitni temelj ili cilj konstruktivizma samoodržanje, možemo otkloniti i drugi Dworkinov prigovor moralnom skepticizmu. Naime, on smatra da je problem moralnog skepticizma u tome što moralnom objektivizmu pripisuje postojanje *moralnih čestica* (koje je Dworkin šaljivo nazvao *moronima* (*morons*)) koje čine određene moralne propozicije istinitima.

Međutim, ni samoodržanje kao temeljno načelo od kojeg polazi konstrukcija moralnih sustava i harmonizacija moralnih vrijednosti, ne podrazumijeva postojanje takvih čestica jer se ne oslanja nužno na nagon za samoodržanjem (koji bi se potencijalno i mogao objasniti fizikalnim svojstvima organizama), već jednostavno proizlazi kao preduvjet svih ostalih vrijednosti koje proizlaze iz konstruktivizma, kao i same konstruktivističke metode.

Kako bismo dokazali ovu tvrdnju, uzet ćemo za primjer jedan fiktivni sukob u obliku međusobnog nadjačavanja triju entiteta – E1, E2 i E3 – od kojih svaki predstavlja jednu osobu ili skupinu (primjerice pleme ili naciju) koja njeguje određeni moralni kod kojim se do sada uspijevala održati u životu pri zadovoljenju svojih potreba, odnosno pri interakciji s drugima. Pretpostavimo, nadalje, da je E1 nadmoćniji u odnosu na E2 i E3.

Prilikom prvog sukoba između E1 i E2, koji je po pretpostavci argumenta neizbježan, nadmoćniji E1 proizlazi kao pobjednik u sukobu koji rezultira uništenjem E2 ili nametanjem moralnog koda pobjedničkog E1. Zaključak koji E1 izvlači iz tog sukoba, a tiče se vlastitog moralnog koda jest da je on adekvatan, odnosno da uz taj moralni kod (ili čak pomoću njega) samoodržanje nije ugroženo prilikom sukoba sa slabijim entitetima.

Taj zaključak ne mora biti eksplicitan u smislu „sukob i uništenje drugih je moralno prihvatljiv oblik postupanja”, nego je dovoljno da nova iskustva koja je E1 stekao u tom sukobu interpretira i harmonizira (posredstvom konstruktivističke metode) sa svojim prethodnim moralnim uvjerenjima, odnosno da ih ne izmijeni u dovoljnoj mjeri da bi u sljedećoj sličnoj situaciji bitno drugačije postupio. Na koncu, moral u širem smislu podrazumijeva i izgradnju obrazaca ponašanja koji se po pretpostavci oslanjaju na vrijednosti i teže njihovom ispunjenju ili upražnjavaju.

Nadalje, zamislimo da se nakon iskustva prvog sukoba E1 susreće s E3 te u toj situaciji razmatra hoće li ući u sukob sa slabijim E3 ili će pokušati izbjeći sukob koji ovog puta nije nužan kao u prvoj situaciji. Poučen prethodnim iskustvom, E1 će iz perspektive samoodržanja smatrati moralno opravdanim zadržavanje svog moralnog koda, neovisno o tome hoće li to povlačiti i potrebu za uništenjem E3.

U evaluaciji ovog pitanja, treba li E1 uništiti E3, traga se za utemeljenjem takve odluke: što bi moglo uvjeriti E1 da je moralni kod koji je imao u vrijeme sukoba s E2 i E3 *trebao* biti drugačiji? Prema konstruktivističkoj metodi, ne postoji uvjerljiv način odvratanja, osim da se na neki način dokaže kako poštuda slabijih entiteta na bilo koji način može pridonijeti samoodržanju i onih nadmoćnijih. No, takav argument protiv uništenja isključivo je tehničke naravi te zbog toga ovisi o specifičnostima situacije u kojoj se odvijaju sukobi i rezoniranje. Čini se da ne postoji odgovor koji bi pridao objektivnu vrijednost nenanošenju štete ili uništenju slabijim entitetima.

Prvi, formalan odgovor bi bio da bi eventualna ugroza samoodržanja E1 od strane nekog nadmoćnijeg E4 mogla navesti E1 na prihvaćanje načela izbjegavanja sukoba.

Drugi odgovor je da E1, ukoliko nikada ne bi naišao na superiorniji entitet, nikad ne bi bio doveden u situaciju u kojoj bi doveo u pitanje svoj moralni kod. Naime, prihvatili smo da nema vanjskih moralnih čestica te da je učenje o moralno prihvatljivom postupanju spram drugih entiteta jedino moguće kroz odnos najmanje dvaju entiteta.⁷²

⁷² Ovaj odgovor, međutim daje dvojaku sliku o Dworkinovoj tezi o autentičnosti života i objektivnoj valjanosti moralnih sudova koji proizlaze iz njega.

S jedne strane možemo zaključiti da ne postoji kriterij po kojemu bismo isključili druge potencijalne obrasce ponašanja i moralne sudove samo iz razloga što nam se ovaj naš čini autentičnim. U toj situaciji ne postoji entitet koji bi nam mogao pokazati da smo postupili moralno neispravno jer ne postoji entitet u odnosu na koji bismo utvrdili da smo bili – uvjetno rečeno – u krivu. Dworkin, naravno, pri elaboraciji teze o objektivnosti moralnih vrijednosti ne rezonira u ovako simplificiranim primjerima, no ne postoji razlog zbog kojeg bi u složenijem

Konačno, ukoliko E1 usvoji uz samoodržanje i pravednost kao moralnu vrijednost, otvara se mogućnost da će E1 pri interakciji sa slabijim entitetima, zahvaljujući načelu pravednosti do kojeg drži (u naturalističkom smislu, kao jednakog prava na život), opstati i drugi, slabiji entiteti. Na taj način će pravednost služiti kao poveznica koja nema izravne veze sa samoodržanjem (barem ne u slučaju najmoćnijeg entiteta) te će na taj način predstavljati moralno načelo koje se ne može svesti na nagon za opstankom niti na osjećaj empatije, a na kojem je moguće dosljedno temeljiti i druge moralne vrijednosti i koncepcije.

S druge strane pak, ovakav misaoni eksperiment može imati implikacije i po meta-etički status pravednosti kao objektivne vrijednosti. Naime, kao što je navedeno u uvodu rada, ovako definirana pravednost zadovoljava dvama kriterijima objektivne moralne vrijednosti: (a) jer mora biti posljedica konsenzusa i (b) jer se ne može svesti isključivo na izvan-moralnu kategoriju.

Prvi kriterij je zadovoljen samim načinom na koji se pravednost najčešće definira. Ona predstavlja interpretativan pojam na koji moraju referirati svi kako bi pokazali da je nešto doista pravedno. Različite osobe, naravno, imaju različite interpretacije pravednosti jer njihova vlastita koncepcija dobra uvjetuje i njihovu interpretaciju pravednosti. No, segment u kojem se preklapaju interpretacije pravednosti – bilo samo u političkom smislu ili i širem – predstavlja objektivnu komponentu morala koji joj u metafizičkom smislu može ponuditi utemeljenje koje ni moralni skepticizam ne može osporiti.

U tom smislu, Rawlsova teorija, iako svedena na okvir političkog liberalizma, ima značaja i u filozofijskom, odnosno moralno-epistemološkom smislu jer nas usmjerava k plauzibilnoj i obranjivoj teoriji pravednosti.

S obzirom na drugi kriterij objektivnosti, pravednost se ne može svesti na neku izvan-moralnu dimenziju. Naime, ona nije nužna iz perspektive samoodržanja (iako ima složenu vezu s njim što ćemo ovdje predstaviti), niti nekog drugog potencijalnog cilja koji bi mogao biti uzet kao moralna vrijednost.

Na isti način je moguće utemeljiti i pravednost u kontekstu društva, odnosno građanske jednakosti. Također, na ovaj način, na koji su samoodržanje i pravednost povezani,

kontekstu i međusobnom odnošenju pripadnika jednog suvremenog liberalnog društva izvjesnost o moralnoj objektivnosti bila izraženija.

povezani su također i interes i jednakost u društvu shvaćenom kao instrumentalna asocijacija, o čemu smo govorili u dijelu 3.5. *Pravednost kao nepristranost.*

Međutim, ovako izveden zaključak ne zadovoljava kriterije moralnih objektivista poput Dworkina. Uzmemo li neodarvinistički pristup koji Dworkin kritizira, moralna osuda ubojstva, primjerice, predstavlja općeprihvaćen stav jer je osuda ubojstva tijekom evolucije predstavljala ono ponašanje ili stav koje je uspješnije osiguravalo opstanak jedinki koja ga je zastupala ili skupini koja ga je usvojila. Ovakvo objašnjenje predstavlja antropološki podatak (i činjenicu) no ne i moralnu tvrdnju, primjećuje Dworkin, jer ne implicira da bi zbog toga ubojstvo trebalo biti za osudu ili da zaštita života i opstanak imaju objektivnu moralnu vrijednost (Dworkin, 2011: 35).

Prema Dworkinu, kao što smo rekli, moral ne predstavlja dio fizikalnog svijeta već način ili žanr interpretacije pri čemu se u razlikovanju moralno prihvatljivog ili neprihvatljivog čovjek oslanja na svoja uvjerenja koja prethode moralnoj evaluaciji. Filozofija ne može niti stati u obranu niti osporiti moralni stav bez zalaženja u domenu morala, a kad uđe u domenu morala, ona rezonira moralnim sudovima koji su „stvorenih istiniti” poput estetičkih sudova. Naime, moralni sudovi osobe su nužno istiniti iz perspektive integriteta i moralne autonomije te osobe u odabiru vlastite koncepcije dobra i slijeđenja ciljeva koji se ne mogu dokazati ili obraniti pred propitivanjem moralnog skepticizma. Za adekvatnost takvih sudova, kao što Dworkin tvrdi, uvijek imamo jedan argument više nego za bilo koji drugi, što čini naš „slučaj” poput sudskog slučaja koji pred sobom i drugima najučinkovitije možemo zastupati, odnosno obraniti. (Dworkin, 2011: 37).

Ovakav pristup iziskuje spajanje etike kao discipline koja traga za pitanjem kako živjeti dobro i morala kao discipline koja traži odgovor na pitanje kako se odnositi spram drugih, te smještanje tog spoja u racionalističku strukturu koja će ponuditi određenu koncepciju ili shvaćanje *što to znači imati razlog* (Dworkin, 2011: 51). Jedino spajanjem etike i moralne filozofije, kao što su to činili Platon, Aristotel, Kant i mnogi drugi filozofi, možemo doći do veze između moralnih kategorija kao što su dobro i zlo, koja se prije svega tiče etike i potrage za stvarima koje će život pojedinca učiniti ljepšim, boljim ili ispunjenijim, dok će se pravednost u tom procesu javiti kao jedina vrijednost koja se tiče isključivo uređivanja njihovih međusobnih odnosa.

Na ovom mjestu valja dodati još jednu bitnu konstataciju. Bilo kakav meta-etički status pravednosti kao moralne vrijednosti ima jednak značaj u dvije nepomirljive interpretacije

ili tradicije moralne filozofije. Prva, koju je Dworkin nazvao *moralnošću samoodricanja* (*self-abnegation*), rasprostranjena je u zapadnom svijetu (zahvaljujući, prije svega, kršćanskoj tradiciji) koju karakterizira podređivanje vlastitog interesa interesu drugih ili interesima „višeg reda”. Filozofi kao što su Jeremy Bentham, John Stuart Mill i Henry Sidgwick, kasnije su uobličili ovakvo razumijevanje u *impersonalni* ili *objektivni konzekvencionalizam* prema kojemu interes pojedinca promatrača određene situacije nije ni na koji način značajniji od interesa drugih u toj situaciji.

Druga raširena interpretacija morala, koju su predvodili i popularizirali Friedrich Nietzsche i Jean-Paul Sartre, obilježena je kao *moral sebe-nametanja* (*self-assertion*) u kojem autentičnost o kojoj Dworkin govori također igra izrazito značajnu ulogu.⁷³ Naime, Sartre je moralnost vidio u svijetu slobode samosvjesnih bića koja biraju svoju sudbinu, dok je Nietzsche zastupao stav da je jedini pravi imperativ života *življenje*, stvaranje i afirmiranje čovjeka kroz ideju *nadžovjeka* (*Übermensch*), dok je o moralu u konvencionalnom shvaćanju mislio da predstavlja „subverzivnu ideju koju su izmislili oni koji nemaju mašte ili volje da žive kreativno” (Dworkin, 2011: 18).

Konačno, pravednost u kontekstu liberalnog egalitarizma u oba opisana shvaćanja morala funkcionira na sličan način i predstavlja model ravnomjerne raspodjele sfere slobode, neovisnog ostvarivanja interesa i samoaktualizacije svakog pojedinca, te – u duhu komunitarističke pozicije, pa čak i onih blago individualističkih – model odricanja određenih oblika sloboda zarad ostvarivanja određenog progressa na razini društvene zajednice (koji se u suvremenoj inačici ove teorije identificira i ostvaruje demokratskim putem). No, to ni dalje ne nadilazi okvire koncepcije pravednosti kao uzajamne korisnosti koju je Barry htio nadići i pripisati joj moralnu dimenziju.

Kriza teorijske problematizacije pitanja društvene pravednosti unutar liberalnih društava, čini se, izvire iz neslaganja oko fundamentalnih pitanja. Ne postoje tvrdnje moralnog objektivizma ni moralnog skepticizma koje bi izravno mogle osigurati pomak u teoretiziranju o društvenoj pravednosti ili o pravednosti uopće.

No, umjesto zadržavanja fokusa na žarištu neslaganja Rawls je osigurao značaj svog stajališta kroz elaboriranje političke koncepcije koja se oslanja na moralnu koncepciju za koju nije od bitnog značaja izvor moralnih stavova već njihov sadržaj. Taj sadržaj ogleda

⁷³ Za detaljniji opis ove podjele koju je moguće uz određene varijacije pronaći kod raznih autora i povjesničara filozofije, vidi: Dworkin, 2011: 18.

se u formulaciji dvaju načela pravednosti i popisa osnovnih dobara u kojem se zrcale i moralne vrijednosti liberalnih i sekularnih društava Zapadnog svijeta. Time je Rawls nehotice – kako samo zaključili u ovom segmentu – upravo dao polazište i u metafizičkom određenju pravednosti.

Kategorizacija različitih koncepcija liberalnog egalitarizma, s njihovim pretpostavkama, pristupima i ciljevima, kao i odbacivanje svih koncepcija koje pretpostavljaju viši stupanj izvjesnosti nego što ga moralni skepticizam može osigurati, dva su početna koraka prema integralnosti kojoj bi svaka teorija trebala težiti.

Zaključno, u ovom segmentu pokušali smo sintetizirati argument o ideji pravednosti u paradigmi liberalizma kao političke koncepcije kod Rawlsa, ali i kao moralne koncepcije kod Dworkina. Najprije smo pokazali da Dworkinova konstatacija da stav koji se temelji na skepticističkom pogledu na meta-etički status određenih moralnih vrijednosti ne implicira zaključak da propitivanje temelja ili izvorišta naših moralnih stavova ne igra bitnu ulogu u njihovom održavanju – čak i ako skepsa spram meta-etičkog statusa određene moralne vrijednosti doista predstavlja moralni sud i u smislu meta-etičke vrijednosti prvog reda. Time smo, dakle, nastojali pokazati relevantnost istraživanja koje ovaj rad nudi. Naime, usprkos nedokazivosti, odnosno nemogućnosti metafizičkog utemeljenja koncepcija dobra na način koji bi i iz perspektive moralnog skepticizma bio uvjerljiv, u radu smo nastojali iznijeti metafizičko utemeljenje pravednosti koje odolijeva moralnom skepticizmu. Pravednost u shvaćanju koje smo ovdje ponudili ne ovisi o nekoj krovnoj koncepciji dobra – da bi ljudi trebali živjeti na neki određeni način ili pratiti određeni cilj ispred ostalih – već proizlazi iz samoodržanja kao preduvjeta bilo kojeg od tih ciljeva.

Složeni odnos samoodržanja i pravednosti, pokazali smo, ogleda se u činjenici da se nalaze u međuovisnom položaju, iako jedna od tih vrijednosti ne povlači nužno za sobom i drugu. Pravednost je, naime, irelevantna ukoliko načelo samoodržanja određene zajednice i njezinih članova nije prihvaćeno. Međutim, istovremeno, pravednost nije usvojena kao moralno načelo samim usvajanjem načela samoodržanja, već ona ostaje u sferi moralnog rezoniranja i moralne autonomije osobe, te kao interpretativni pojam predstavlja vrijednost koju je nužno dovesti u svezu s interpretacijom pravednosti koju imaju druge osobe. Na tome se, u konačnici, posredstvom ideje pravednosti gradi moralni sustav određenog društva. Dokazivi metafizički temelj pravednosti ogleda se u njezinoj funkciji koju ispunjava u svojstvu kohezivnog faktora različitih koncepcija dobra.

U tom smislu, Rawlsova paradigma o slaganju i kompatibilnosti sveobuhvatnih doktrina osoba unutar jednog društva i krovne političke doktrine (ili koncepcije pravednosti), predstavlja paradigmu odnosa različitih koncepcija dobra i ideje pravednosti. No, ono na čemu teza ovog rada inzistira jest metafizičko utemeljenje i supstancijalni utjecaj ovako shvaćene ideje pravednosti na koncepcije dobra koje jedna osoba ili zajednica slijede iz svojih uvjerenja. Ta uvjerenja, na tragu Rawlsa i Putnama nije moguće utemeljiti ili dokazati na način koji bi bio plauzibilan ili prihvatljiv i svima drugima. No, pravednost za razliku od tih uvjerenja predstavlja ultimativno načelo u smislu u kojem G. A. Cohen govori kao o temelju ostalih načela i moralnih sudova, na koje rasprava o pravednosti mora referirati.

Konačno, ovom argumentacijom, nasuprot široko uvrježenom stavu prema kojem ideja pravednosti u liberalističkom shvaćanju ima puko instrumentalnu vrijednost te da je ona indiferentna spram moralne istine, pokazali smo da pravednost ima centralnu ulogu cjelokupnog moralnog sustava. Također, ono što smo pokazali jest da – za razliku od drugih koncepcija dobra od kojih (po pretpostavci ovog rada) nijedna ne odolijeva moralnom skepticizmu jer ne pronalazi „temeljnije” načelo koje bi dokazalo (u metafizičkom smislu) ili utemeljilo određeno načelo koje se nastoji utemeljiti – shvaćanje pravednosti koje rad iznosi može ponuditi supstancijalni utjecaj upravo tim koncepcijama dobra koje uspijeva spojiti ili učiniti kompatibilnima i koje bez ultimativnog načela pravednosti ne bi mogle biti relevantan dio cjelokupnog moralnog sustava.

Na pitanje zbog čega je bilo relevantno izvesti ovaj zaključak, javljaju se dva odgovora. Prije svega, ovdje iznijeta teza podupire težnju moralnog sustava društva da kroz zagovaranje uravnoteženja različitih koncepcija dobra sa širom društvenom pravednošću (slično procesu postizanja Rawlsova koncepta reflektivnog ekvilibrija, samo na društvenom planu). Na taj način se iz postojećih koncepcija dobra uklanjaju ili ublažavaju čimbenici koji stoje na putu izgradnji jednog pravednijeg društva.

S druge strane, motiv izvođenja ove teze krije se i u očekivanju od teorijskog ispitivanja da propita, ponudi i eventualno dokaže utemeljenje predmeta kojim se to ispitivanje bavi. Konkretnije, ako u teoretiziranju o društvenoj pravednosti pronalazimo funkciju idealne teorije koja bi trebala biti putokaz neidealnoj teoriji i stvarnim egalitarističkim pokretima, svaki takav pothvat koji nastoji imati bilo kakvog značaja u filozofijskom ili teorijskom smislu – mora težiti univerzalnosti.

ZAKLJUČAK

Analizom središnjih modela pravednosti liberalnog egalitarizma i revitalizacijom nekih osnovnih pitanja zadovoljeni su ciljevi i iscrpljeni kapaciteti ovog rada. U njemu se je kroz slijed različitih razina teorijske problematizacije – od prijepora između različitih liberalno-egalitarističkih koncepcija, preko socijalističke kritike i alternative postojećeg kapitalističkog modela ekonomije, pa do pravednosti kao interpersonalnog odnosa – nastojala pokazati složenost pravednosti kao moralne vrijednosti u različitim kontekstima i značaj njezina pobližeg definiranja, kako kroz razvijanje analitičkih instrumenata mjerenja njezinih parametara, tako i afirmaciju njezina metafizičkog utemeljenja.

U prvom dijelu rada iznijeta je kritika suvremenog egalitarizma temeljena na raskolu unutar različitih pristupa i njihovoj međusobnoj izoliranosti, zatim na ograničenosti teorijskog djelovanja i nespremnosti da se teorije društvene pravednosti utemelje dublje u moralnoj epistemologiji te da se pitanju moralnog objektivizma posveti više pozornosti. Obrazlaganjem stavova autorica Elizabeth Anderson i Iris Young objašnjena je današnja potreba za jasnijim prepoznavanjem društvene hijerarhije društvenih položaja kao posljedica diskriminatorne ili nepravedne politike priznanja i raspodjele dobara na koju bi se suvremeni egalitarizam trebao usredotočiti i koje bi isti – kako Nancy Fraser zaključuje – trebao objediniti.

Potom, u drugom dijelu rada, kako bismo rekonstruirali stvarne okolnosti s kojima se liberalni egalitarizam mora suočiti, predstavili smo strukturne prepreke egalitarizma. Na ovom mjestu pokazano je kako je institucija nasljedstva nespojiva s egalitarističkim idealima. Naime, usprkos funkcionalističkom objašnjenju imovinskih razlika i poslova u društvu koji su različito nagrađivani, sama institucija nasljedstva nespojiva je s idealom jednakih šansi koji predstavlja jedan od temeljnih stupova pravednosti u liberalnom egalitarizmu. Namjera ovog zaključka bila je ukazivanje na „fleksibilan odnos” liberalnih teorija, ali i liberalnih poredaka spram unutarne nekonzistentnosti i dominaciju koncepta privatnog vlasništva nad meritokratskim aspektima liberalnog egalitarizma.

Nadalje, također unutar ovog dijela rada naslovljenog *Prepreke egalitarizma*, akumulaciju kapitala i utjecaj kapitalističkog sustava na društvenu stratifikaciju nastojali smo predstaviti kroz Pikettyjevu teoriju i Harveyevu kritiku iste. Na ovaj način nastojali smo pokazati da se kapitalistički model – što pod statističkim analizama, što pod

marksističkom interpretacijom kapitala – u pravilu ponaša na način da proizvodi i produbljuje društvene nejednakosti i umanjuje demokratski potencijal jednog društva.

Na koncu drugog dijela predstavili smo koncept tržišnog socijalizma kako bismo pokazali jednu od mogućih alternativa postojećem sustavu. Ideja i motiv iza koncepta tržišnog socijalizma jesu uvažavanje načela pravednosti bez odbacivanja vrijednosti i pretpostavki koje se prije svega pripisuju ekonomskom liberalizmu, a među kojima su najznačajnije slobodno tržišno natjecanje i neometana individualna inicijativa u smislu poduzetništva.

U trećem, završnom dijelu rada pod naslovom *Moralni objektivizam i određenje pravednosti*, uvedena je Rawlsova ideja refleksivne ravnoteže i prikazana kao plodonosan teorijski koncept koji je, kao i neke od kritika tog koncepta, nastao uz propitivanje i pozicioniranje spram spoznajno-teorijskih pitanja o moralu. Od ideje moralne osobe do uvjeta koji moraju biti ispunjeni kako bi se dospjelo u stanje refleksivne ravnoteže, došlo se uz nekoliko primjera i analogija koje su olakšale prosudbu te koncepcije.

Zatim je nanovo otvoreno pitanje moralne istine i mogućnosti njene spoznaje. Pošavši od likova Platonove *Države*, Trazimaha i Glaukona, objašnjeno je razumijevanje pravednosti kao koristi jačega. Potom je prikazano shvaćanje pravednosti kao uzajamne koristi koje je odbačeno uz pomoć Barryjeva argumenta prema kojem krivo postavljene odnosi (primjerice onaj između lovaca i prostrijeljenog bizona) također igraju bitnu ulogu u konstruiranju pravednosti. Nije, dakle, dovoljno da stranke u odnosu pristanu na taj odnos kao pravedan, već su nužne i okolnosti njihova pristanka. U drugoj polovici ovog dijela rekonstruirana je inačica skepticizma u moralnoj filozofiji te izložena sistematizacija moralnih sudova prema meta-etičkim kriterijima na tragu Ronalda Dworkina.

Vrativši se na pitanje kantovskog konstruktivizma, uz osvrt na kritiku racionalizma u moralnoj filozofiji, rad završava izlazeći s područja Kantova nasljeđa u moralno-filozofskoj tradiciji i tvrdeći da je ono tek jedan od oblika sagledavanja morala i načina izgradnje moralne teorije. Tim je korakom pokazano da pitanje ima li moralne istine, nakon brojnih oblika društvenog uređenja i teorijskih pravaca koji su se smjenjivali i međusobno diskreditirali nikada nije izgubilo na aktualnosti u filozofijskoj misli ali i šire.

Nadalje, kroz prizmu konzekvencionalističke etike, nastojalo se pokazati da samoodržanje individue ili skupine, kao ultimativna vrijednost koja je preduvjet težnji drugim vrijednostima, u kontekstu društva na određeni način može iziskivati i pravednost. Iako ni samoodržanje kao vrijednost nije moguće obraniti pred rigoroznim ispitivanjem

iz perspektive moralnog skepticizma, ono je uzeto zbog svoje bazičnosti vrijednosti u smislu zajedničke domene gotovo svih drugih koncepcija dobra. Uvođenjem samoodržanja u vidu supstancijalne moralne vrijednosti rekonstruirao se je model prema kojem je pravednost ne samo moguće već i nužno staviti u odnos s temeljnom vrijednošću ili koncepcijom dobra jer o njoj u bitnom smislu ovisi.

Konačno, u završnom dijelu rada sintetizirana je glavna teza rada prema kojoj je pravednost kao moralna vrijednost objektivna te ima funkciju temelja na kojem se različite koncepcija dobara temelje. Naime, pravednost, za razliku od drugih koncepcija dobra koje su iz perspektive moralnog skepticizma „lažno” ili nedokazivo utemeljene, „iza pravednosti” ne stoji pretpostavka koju ne bismo mogli dokazati. Pretpostavka je ove teze, dakle, da se osobe ne mogu pozvati na ultimativno načelo ili ultimativnu koncepciju dobra da bi pokazale da je koncepcija koju su oni odabrali na bilo koji način „objektivnija” ili da je objektivna za razliku od neke druge koncepcije dobra. Istovremeno, međutim, liberalna pravednost idejno podrazumijeva inkluziju, ravnopravnost i potrebu za konsenzusom. Svrha ove teze bila je, dakle, demistificiranje pravednosti i pokazivanje da Rawlsova fraza o pravednosti „politička a ne metafizička” može implicirati krivo tumačenje. Naime, politička pravednost jest ujedno i metafizička jer pravednost predstavlja temelj, odnosno referencu na koju se svaki zahtjev za legitimiranjem ili opravdavanjem – u društvenom, ali i užem, intersubjektivnom kontekstu – mora pozvati.

Drugim riječima, preslikano na povijesno-teorijsku razinu koju smo predstavili u radu, suvremene liberalno-egalitarističke teorije su zbog svoje manjkavosti ili nedorečenosti zanemarile vlastito moralno i filozofijsko zaleđe. To je, međutim, omogućilo rivalskim koncepcijama da proizvoljno ponude neke druge vrijednosti kao vlastiti temelj. Tako je, primjerice, (desni) libertarijanizam apsolutizirao individualnu slobodu koja uključuje i nepovrediva privatna vlasnička prava. Stoga, liberalni egalitarizam se treba usredotočiti na ideju pravednosti i njezino utemeljenje naspram drugih vrijednosti kako bi pokazao da se, u slučaju libertarijanizma i liberalizma, stavljanje individualne slobode (u određenoj interpretaciji) u prvi plan izravno onemogućava jednakost, a posljedično i ravnopravnost, jednakost šansi i jednakost uvažavanja, odnosno demokratičnost u jednom društvu.

U ovom radu, kroz obuhvaćanje tema o (a) stanju i problemima suvremene egalitarističke teorije, (b) strukturnih prepreka koje ne samo da stoje na putu egalitarističkih ideala već nas udaljavaju od njih, te o (c) moralno-epistemološkom obrazlaganju pravednosti i

njezinom metafizičkom utemeljenju, nastojalo se ukazati na dva međusobno isprepletena povijesno-filozofijska momenta. Prvi bitan moment je trenutna aktualnost i uloga moralnog skepticizma kada se radi o evaluaciji različitih ideja dobra i meta-etičkog analiziranja različitih koncepcija dobra, koji je svezi s drugim momentom u kojem se „ostavljanja po strani” metafizičko utemeljenje pravednosti i njezino definiranje kao političke ili velikim dijelom (no ne i u cijelosti) instrumentalne vrijednosti.

Naime, za razliku od Rawlsove teorije, kao što smo napomenuli, rad pokazuje da se zastoje u liberalno-egalitarničkoj teoriji i ne-adresiranje strukturnih problema kapitalizma s pozicije idealne teorije moraju riješiti pozivanjem na snažnije utemeljenje pravednosti i njezino jasnije smještanje u odnos spram koncepcija dobra (koje bi se također trebale podrobnije ispitati iz perspektive moralnog skepticizma). Prema prijedlogu ovog rada je, s jedne strane teorija suočena s osnovnim pitanjima na koja se mora vratiti u slučaju dubokih kriza kakvima svjedočimo danas, ali se s druge strane prekoračuju prijelazna rješenja poput *liberalnog nacionalizma* ili *ustavnog patriotizma* tako što se inzistira na moralno-epistemološkom obrazloženju, odnosno uvjerljivom obrazloženju koje ima snagu metafizičkog utemeljenja.

Konačno, u pozadini svih teza i argumenata iznijetih u radu bila je elaboracija odnosa moralne istine i određenja pojma pravednosti bez koje se različite (i međusobno isključive) političke koncepcije praktički svode na racionalizacije i zagovaranje različitih temeljnih vrijednosti. Iako se pluralizam vrijednosti i koncepcija dobra ni na koji način ne smiju suzbijati, svaka od postojećih koncepcija treba proći kroz put vlastitog razvoja i ponovnog utemeljenja uz pomoć pitanja koja nam moralni skepticizam nudi. To predstavlja preduvjet ekvilibrazacije i harmonizacije vrijednosti na širem društvenom planu, koji su na koncu značajni iz praktičnih moralnih razloga (kao što je postizanje pravednijeg društva ili suzbijanje domene sukoba unutar društva). Neosnovano je, dakle, očekivati supstancijalni razvoj političke teorije ako se odnos prema istini i njenim temeljnim pojmovima zanemari ili ne izvede konzistentno.

U tom zadatku, čini se, nisu uspjeli ni Dworkin niti Barry. Usprkos ekstenzivnoj elaboraciji, od inicijalne tvrdnje da se moralne vrijednosti ne *otkrivaju (find)*, već *tvore (invent)* (Dworkin, 2011: 11) Dworkin nije uspio obrazložiti na koji bi način one bile (objektivne i) neovisne o bilo čijem uvjerenju. U tom smislu Mackie ostaje relevantniji i konstruktivniji autor moralne filozofije jer se suprotstavlja površnom moralnom

objektivizmu koji (po pretpostavci ovog rada) predstavlja opasnost liberalnoj političkoj filozofiji.

Sličan problem javlja se i kod Barryja koji svoju koncepciju pravednosti kao nepristranosti nije uspio utemeljiti u horizontu moralnog objektivizma, već je samo predstaviti kao intuitivno najplauzibilniju upravo stoga što se oslanja na pravednost (što god ona uistinu predstavljala) kao temelj, dok se druge koncepcije temelje, primjerice, na recipročnosti uzajamne koristi, koristi jačega ili na određenoj, sveobuhvatnoj koncepciji dobra. Važan je, dakle, Barryjev zaključak da su nužne nepristrane okolnosti pod kojim dolazi do pristanka dviju ili više stranaka na određeni odnos. Taj zaključak ujedno predstavlja i kritiku pravednosti kao objektivne vrijednosti, jer ukazuje na potrebu da se pravednost definira i kroz okolnosti ili stanje, a ne tek kao kategoriju s fleksibilnim sadržajem.

No, sve dok se ne postavi teorijski odnosno filozofijski model – ako ikad – pravednost će ostati široko rabljen pojam bez konsenzusa oko supstantivnih pitanja koji se tiču okolnosti pod kojima je do nje moguće doći.

Bibliografija

- Alstott, Anne L. (2007): "Equal Opportunity and Inheritance Taxation", u: *Harvard Law Review* (121/2), str. 469-542.
- Anderson, Elizabeth S. (1999): "What is the Point of Equality?", u: *Ethics* (109/2), str. 287-337.
- Anderson, Elizabeth S. (2013): "The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarian", u: *Canadian Journal of Philosophy* (36/1), str. 23.
- Arendt, Hannah (1979): *The Origins of Totalitarianism: New edition with added prefaces*, Harcourt Brace & Company, San Diego/New York/London.
- Arneson, Richard (1993): „Market Socialism and Egalitarian Ethics”, u: Pranab K. Bardhan, John E. Roemer (ur.): *Market Socialism: The Current Debate*, Oxford University Press, Oxford/New York, str. 281-297.
- Bačić, Arsen (1998): „Ustavna demokracija i između majoritarizma i konstitucionalizma”, u: *Politička misao* (51/3), str. 121-136.
- Barry, Brian (1989): *Justice as Impartiality: A Treatise on Social Justice, Volume I*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles.
- Barry, Brian (1995): *Justice as Impartiality: A Treatise on Social Justice, Volume II*, Clarendon Press, Oxford.
- Barry, Brian (2001): *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity Press, Cambridge.
- Benhabib, Seyla (1986): *Critique Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York/Guildford, Surrey.
- Berg, Andrew G.; Ostry, Jonathan D. (2011): "Equality and Efficiency", u: *Finance & Development* (48/3), dostupno na: <http://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/2011/09/berg.htm>, posjećeno: 20. siječnja 2015.
- Bubner, Rüdiger (1985): „Moralnost i običajnost – suprotnost?”, u: *Politička misao* (22/3), str. 55-68.
- Chambers, Simone (2006): "The Politics of Equality: Rawls on the Barricades", u: *Perspectives on Politics* (4/1), str. 81-89.
- Cohen, Gerald Allan (2008): *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, MA/London.
- Dworkin, Ronald (1996): "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It", u: *Philosophy and Public Affairs* (25/2), str. 87-139.
- Dworkin, Ronald (2011): *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Fraser, Nancy (1996): *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation*, The Tanner Lectures on Human Values, Stanford University.

- Frohlich, Norman; Oppenheimer, Joe A.; Eavey, Cheryl L. (1987): "Laboratory Results on Rawls's Distributive Justice", u: *British Journal of Political Science* (17/1), str. 1-21, dostupno na: <http://www.jstor.org/stable/193962>
- Gibbard, Allan (1991): „Constructing Justice: Theories of Justice by Brian Barry”, In: *Philosophy & Public Affairs* (20/3), str. 264-279.
- Goldman, Emma (1910): *Anarchism and Other Essays*, The Anarchist Library (online izdanje), dostupno na: <http://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-anarchism-and-other-essays.pdf>, posjećeno: 7. travnja 2015. godine.
- Habermas, Jürgen (1996): *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- Harvey, David (2014): *Afterthoughts on Piketty's Capital*, dostupno na: <http://davidharvey.org/2014/05/afterthoughts-piketys-capital/>, posjećeno: 26. rujna 2015. godine.
- Hobbes, Thomas (2004): *Levijatan: ili građa, oblik i moć crkvene i građanske države*. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Kant, Immanuel (1979): *Kritika praktičkog uma*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd.
- Larmore, Charles (2008): *The Autonomy of Morality*, Cambridge University Press, New York/Cambridge.
- Levy, Michael B. (1983): "Liberal Equality and Inherited Wealth", u: *Political Theory* (11/4), str. 545-564.
- MacIntyre, Alasdair (2003): "Is Patriotism a Virtue?", u: Derek Matravers; Jon Pike (ur.): *Debates in Contemporary Political Philosophy: An anthology*, Routledge, London/New York, str. 286-300.
- Mackie, John Leslie (1977): *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, London.
- McDermott, Daniel (2008): "Analytical Political Philosophy", u: David Leopold, Marc Strears (ur.): *Political Theory: Methods and Approaches*, Oxford University Press, Oxford/New York, str. 1-28.
- Mill, John Stuart (2009): *Utilitarianism*, Floating Press (elektroničko izdanje).
- Miller, David (1993): "Equality and Market Socialism", u: Pranab K. Bardhan, John E. Roemer (ur.): *Market Socialism: The Current Debate*, Oxford University Press, Oxford/New York, str. 298-314.
- Miller, David (2001): *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, London/Cambridge, MA.
- Neumann, Franz (1992): *Demokratska i autoritarna država: studije o političkoj i pravnoj teoriji*, Naprijed, Zagreb.
- Nietzsche, Friedrich (2004): *Uz genealogiju morala*, AGM, Zagreb.
- Nozick, Robert (1971): *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Cambridge/Oxford.
- O'Hara, Philip Anthony (ed.) (2000): *Encyclopaedia of Political Economy. Volume 2: L-Z*, Routledge, London/New York.
- Okin, Susan Moller (1989): *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York.
- Pateman, Carole (2000): *Spolni ugovor*, Ženska infoteka, Zagreb.

- Pažanin, Ante (1987): „Običajnost države kod Hegela”, u: *Politička misao* (24/4), str. 27-37.
- Piketty, Thomas (2014): *Capital in the Twenty-First Century*, The Belknap Press of Harvard University Press, London/Cambridge, MA.
- Platon (2001): *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb.
- Pogge, Thomas (2007): *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford/New York.
- Putnam, Hilary (2004): *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, London/Cambridge, MA.
- Raunić, Raul (2011): „Politika identiteta i demokratska pravednost”, u: *Filozofska istraživanja* (31/4), str. 719-734.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- Rawls, John (2000): *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman, Harvard University Press, Cambridge, MA/London.
- Rawls, John (2001a): *Collected papers*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, MA/London.
- Rawls, John (2001b): *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, MA/London.
- Rorty, Richard (1997): *Richard Rorty on American Politics, the Left, and the New Left*, intervju vodili Lenora Fulani i Fred Newman, dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=L1qEsGcQeqw> i <https://www.youtube.com/watch?v=gGvrh0ZgCp8>, posjećeno: 9. siječnja 2016. godine.
- Scanlon, Thomas Michael (1975): “Preference and Urgency”, u: *The Journal of Philosophy* (72/19), str. 655-669.
- Scanlon, Thomas Michael (2007): “Structural irrationality”, u: Geoffrey Brennan, Robert Goodin, Frank Jackson, Michael Smith (ur.): *Common Minds: Essays in Honour of Philip Pettit*, Oxford University Press, Oxford, str. 84-103.
- Schopenhauer, Arthur (1990): *O temelju morala*, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad.
- Schouten, Gina (2013): *A Family Affair: Political Liberalism and the Gendered Division of Labor* (doktorska disertacija), University of Wisconsin-Madison, dostupno na: <http://depot.library.wisc.edu/repository/fedora/1711.dl:Q47CRL4YB5KDX8N/datastreams/REF/content>, posjećeno: 22. travnja 2015. godine.
- Sen, Amartya (2006): “What Do We Want from a Theory of Justice?” u: *Journal of Philosophy* (103), str. 215-238.
- Sen, Amartya (2009): *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Simmons, Alan John (2008): *Political Philosophy*, Oxford University Press, New York/Oxford.

- Simons, Kenneth W. (2009): "Dworkin's Two Principles of Dignity: An Unsatisfactory Nonconsequentialist Account of Interpersonal Moral Duties", u: *Boston University Law Review* (90), str. 715-735.
- Smith, Adam (2004): *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stemplowska, Zofia; Swift, Adam (2012): "Ideal and Nonideal Theory", u: David Estlund (ur.): *Oxford Handbook of Political Philosophy*, str. 373-389.
- Temkin, Lerry S. (1993): *Inequality*, Oxford University Press, New York/Oxford.
- Weber, Max (1978): *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth; Claus Wittich (ur.), University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London.
- Young, Iris Marion (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton/Chichester.
- Załoski, Wojciech (2013): "Remarks on the Lexical Order of Rawls's Two Principles of Justice", u: A. Brożek, J. Jadacki, B. Žarnić (ur.): *Logic, Methodology and Philosophy of Science at Warsaw University: Theory of Imperatives from Different Points of View*, Wydawnictwo Semper, Warszawa, str. 142-149.

Životopis i popis objavljenih radova autora

Josip Ivanović rođen je 13. veljače 1987. u Subotici gdje završava osnovnoškolsko i srednjoškolsko obrazovanje. Po završetku društveno-jezičnog smjera subotičke gimnazije *Svetozar Marković* uspješno upisuje preddiplomski studij filozofije i latinskog jezika na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu 2006. godine.

Potom, nakon završetka četverogodišnjeg preddiplomskog studija filozofije, Ivanović upisuje diplomski studij jednopredmetne filozofije 2010. godine, te pod mentorstvom doc. dr. sc. Ankice Čakardić uspješno brani svoj diplomski rad s područja socijalne filozofije na temu *Unutrašnji totalitarizam: od vanjske prisile do imperativa zadovoljstva*.

Za svoj akademski uspjeh tijekom diplomskog studija, 2012. godine Ivanović biva nagrađen Dekanovom nagradom za izvrsnost u studiju. Iste godine upisuje poslijediplomski doktorski studij filozofije te, pod mentorstvom doc. dr. sc. Raula Raunića, istražuje temu s područja političke filozofije. Nakon položenog skupnog ispita, ispita iz engleskog i njemačkog jezika kao stranih jezika struke, te nakon ispunjenih svih propisanih obveza, Ivanović piše svoj doktorski rad na temu *Ideja pravednosti u političkoj moralnosti liberalnog egalitarizma*.

Tijekom diplomskog i poslijediplomskog studija, Josip Ivanović sudjeluje na stručnim skupovima i usavršavanjima pri Sveučilištu u Helsinkiju (2011.), Srednjoeuropskom sveučilištu u Budimpešti (2013.), Sveučilištu u Zagrebu (2015.), kao i brojnim edukativnim programima relevantnih iz perspektive teme koju istražuje.

Od travnja 2014. godine Ivanović je član uredništva časopisa Udruženja studenata filozofije *Čemu*.

Konačno, uz angažman na studiju, Ivanović se od 2010. do 2012. godine u bavi istraživanjima osobnih sjećanja na rat i političko nasilje između 1941. i 1995. na području današnje Republike Hrvatske (*Documenta – centar za suočavanje s prošlošću*). Potom, od 2012. do 2016. poslijeratnim regionalnom pomirenjem kao programski koordinator *Inicijative mladih za ljudska prava*. Paralelno s tim profesionalnim angažmanom, 2013. i 2014. se profesionalno bavi i istraživačkim novinarstvom s fokusom na temu tranzicijske pravde (*Balkanska istraživačka mreža*).

Objavljeni radovi:

- Ivanović, Josip (2016): „Hannah Arendt: Izvori totalitarizma“ (prikaz), u: *Čemu* (13/24).
- Ivanović, Josip (2014): „Ideja pravednosti u političkoj moralnosti liberalnog egalitarizma“, u: *Politička misao* (51/3), str. 7-30.
- Ivanović, Josip (2012): „Unutrašnji totalitarizam: od vanjske prisile do imperativa zadovoljstva“, u: *Filozofska istraživanja* (32/127–128), str. 569-586.
- Ivanović, Josip (2011): *Politika između nacionalizma i liberalizma* (esej), Postjugoslavenska mirovna akademija, Sarajevo.

Objavljeni prijevodi:

- Tamás, Gáspár Miklós (2013): „O postfašizmu“ [„A posztfasizmusról“], u: *Up&Underground* (23-24), str. 227-237, prijevod s mađarskog na hrvatski jezik.
- Bertók, Rózsa (2011): „Popis Aristotelovih vrlina – danas“ [„Az arisztotelészi értékek ma“], u: *Esettanulmányok – Esetek / tanulmányok a nevelés, az orvoslás és a művelődés területéről*, Bertók, Rózsa (ur.), prijevod s mađarskog na hrvatski jezik.