

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Valentina Ruščić

**PROBLEM DRUŠTVENOG UGOVORA U HOBBESOVOJ I
RAWLSOVOJ FILOZOFIJI POLITIKE**

Diplomski rad

Mentor: *doc. dr. sc.* Raul Raunić

Zagreb, rujan 2017.

Sadržaj

1. Uvod	1
2. Hobbesova i Rawlsova teorija društvenog ugovora	3
2.1. Društveno-povijesni kontekst nastanka Hobbesove i Rawlsove filozofije politike	3
2.2. Hobbesov društveni ugovor i legitimacija političkog autoriteta.....	5
2.3. Rawlsova ugovorna konstrukcija i legitimacija osnovne strukture društva	6
2.4. Prirodno stanje, nastanak države i Hobbesov društveni ugovor kao model <i>modusa vivendi</i>	8
2.5. Rawlsova koncepcija društvenog ugovora i odbacivanje <i>modusa vivendi</i>	11
2.6. Motivacija stranaka prilikom sklapanja društvenog ugovora	14
2.7. Idealan oblik državnog uređenja	16
2.8. Hobbesovo i Rawlsovo poimanje slobode i jednakosti	20
3. Pravednost kao pravičnost	24
4. Dodatak: Hobbesova i Rawlsova kontraktualistička teorija u nastavi filozofije.....	29
5. Zaključak	30
6. Popis literature	32

Problem društvenog ugovora u Hobbesovoj i Rawlsovoj filozofiji politike

Sažetak

Cilj je ovog diplomskog rada usporediti dvije različite političke teorije – Hobbesov apsolutizam i Rawlsovu liberalnu teoriju kroz analizu ključnih momenata njihovih teorija društvenog ugovora. Hobbesov društveni ugovor koji se sklapa iz straha proizlazi isključivo iz ljudske racionalnosti, rezultira uspostavom apsolutne monarhije kao preduvjeta mirnog, stabilnog i sigurnog života građana te legitimira politički autoritet. Rawls kao idealni politički sustav koji će osigurati stabilnost poretka pomoću regulativnih načela pravednosti kao pravičnosti namijenjenih osnovnoj strukturi društva smatra ustavnu demokraciju. Pravednost je temeljna vrlina osnovne strukture i njena su načela donesena u pravičnim uvjetima među slobodnim i jednakim građanima te ne uključuju samo aspekt racionalnosti, nego i razboritosti. Politička koncepcija pravednosti idealna je za očuvanje temeljnih vrijednosti liberalnog društva, slobode i jednakosti pojedinca te osiguranja dostojnog života.

Ova usporedba omogućuje stjecanje uvida u odgovore koje dva velikana političke filozofije, jedan gorljivi zagovaratelj apsolutizma, a drugi branitelj liberalizma, daju putem dviju suprotstavljenih političkih teorija na fundamentalna pitanja filozofije politike kao što su problem stabilnosti, nužnost uspostave države, legitimacija vlasti i njen doseg, sloboda i jednakost građana te pravednost.

Ključne riječi: društveni ugovor, legitimacija, politička vlast, sloboda, pravednost

The Problem of Social Contract in Hobbes's and Rawls's Political Philosophy

Abstract

The goal of this thesis is to compare two different political theories – Hobbes's absolutism and Rawls's liberal theory – by analyzing the key moments of their social contract theories. Hobbes's social contract which is made out of fear, is exclusively a result of human rationality. It leads to the establishment of an absolute monarchy as a prerequisite for a peaceful, stable and safe civil life and legitimizes political authority. Rawls considers constitutional democracy to be the ideal political system which would ensure the stability of the order with the help of the regulatory principles of justice as fairness which are intended for the basic structure of society. Justice is the basic virtue of the basic structure and its principles have been adopted in fair conditions among free and equal citizens, which include not only the aspect of rationality, but also reasonableness. The political concept of justice is ideal for the preservation of the basic virtues of the liberal society, freedom, equality among individuals and the preservation of decent life.

This comparison gives us an insight into the answers which two greats of political philosophy, one passionate advocate of absolutism, the other a defender of liberalism, offer by means of two opposing political theories regarding fundamental questions of the philosophy of politics such as the issue of stability, the necessity of establishing a state, legitimization of government and its reach, freedom and equality of citizens, as well as justice.

Key words: social contract, legitimacy, political government, liberty, justice

1. Uvod

Nužnost i nastanak države, legitimacija političke vlasti te njen doseg, kao i prava i dužnosti podanika određene vlasti, jedna su od najdugovječnijih i najinteresantnijih pitanja i problema filozofije politike na koje nam odgovore daje društvena i političko-filozofijska koncepcija društvenog ugovora. Društveni je ugovor hipotetski ugovor koji se temelji na individualnom pristanku slobodnih i jednakih osoba u prirodnom stanju, a čiji je cilj legitimacija političkog autoriteta. Korijeni društvenog ugovora sežu sve do antičkih vremena kad su već u 5. st. pr. Kr. sofisti nagodbu i ugovor smatrali temeljima društva i zakonskog poretka, a epikurejci svodili „društvo na ugovor, a pravdu na nagodbu.“ Filozofske teorije društvenog ugovora kakve danas pod tim pojmom razumijemo nastale su u 17. stoljeću s Hobbesom kao njegovim začetnikom, u 18. su stoljeću preuzele dominantnu ulogu na filozofsko-političkoj sceni zapada¹, da bi u 19. stoljeću pale u zaborav i tamo ostale sve do 20. stoljeća kad su ponovno „ugledale svjetlo dana“ zahvaljujući američkom filozofu Johnu Rawlsu. U filozofiji politike mnogi su teoretičari iznijeli svoje viđenje teorije društvenog ugovora, počevši s Hobbesom kao njegovim začetnikom, preko Locke, Rousseau, Pufendorfa, Grotiusa, Kanta pa sve do Rawlsa. Te se izvedbe međusobno razlikuju, no počivaju na dva temeljna elementa: pristanku kao nužnom preduvjetu za ostvarenje te legitimaciji političkog autoriteta. Razlikujemo tri temeljna tipa modernih ugovornih teorija²:

a) prvobitni ugovor, praugovor³ „koji predstavlja povijesno jednokratno sklopljeni sporazum“⁴, a koji predstavlja Lockeov *original contract* prema kojemu svakoj državi prethodi ugovor slobodnih i jednakih pojedinaca koji njime određuju oblik države te prava građana i njihove dužnosti

b) implicitni ili prešutni ugovor „posvjedočen šutnjom ili značajnim djelovanjima“⁵ ne bavi se ugovornim utemeljenjem države i ne zahtijeva poput prvobitnog ugovora jednokratni, nego

¹ Broj kontraktualista kroz povijest filozofije bio je značajno veći od broja kritičara kontraktualističke teorije kao što su Bentham, Hume, Burke i Hegel.

² Ottman, Hennig, „Politika i ugovor. Kritika modernih teorija ugovora“, *Politička misao*, Vol. 22 No. 3, 1985.

³ Kritika koju Ottmann upućuje ovoj vrsti ugovora sastoji se u tome da povijest pokazuje da države nastaju upotrebom sile, uzurpacijom i otimačinom, a ne na temelju ugovora; ako je pak neka i nastala na temelju ugovora (kao što to predstavlja glasoviti Mayflower Compact), onda je to iznimka, a ne pravilo povijesti. Osim toga, ako država nastane putem uzurpacije, ne može joj se naknadno dati prvobitni ugovor, jer on legitimira samo one države koje su iz njega nastale. Nadalje, ako neka generacija sklopi ugovor kojim se osniva država, onda on obvezuje samo tu generaciju, ne i sljedeće te je potrebno ili sklapanje novog ugovora ili neprestano obnavljanje suglasnosti.

⁴ Ottmann, 1985., str. 86

⁵ Isto. Kritika upućena implicitnom ugovoru sastoji se u tome da takva vrsta ugovora ne objašnjava kako iz partikularne kooperacije proizlazi opća legitimacija te da šutnja i kooperacija u vidu života i djelovanja u jednoj državi ne znače same po sebi nužno i pristanak uz zakone te zemlje (primjer su totalitarni režimi).

trajni pristanak – taj pristanak „ne mora, kao u praugovoru, bit izričit i eksplicitan. Taj se pristanak može očitovati šutnjom i kooperacijom.“⁶ Implicitni ugovor nalazimo još u Platonovom Kritonu u kojem Sokrat objašnjava zašto mora prihvatiti smrtnu kaznu.

c) hipotetički ugovor⁷ kao fiktivni, misaoni eksperiment uma čija je svrha legitimacija vladavine ustanovljene na temelju ugovora sklopljenog od strane slobodnih i jednakih pojedinaca – predstavnici su ovog tipa društvenog ugovora Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Rawls

Samuel Freeman u članku *Reason and Agreement in Social Contract Views* razlikuje dvije vrste društvenog ugovora: *interest-based* i *right-based*⁸. Zajednička je karakteristika ideja recipročnosti prema kojoj društvena kooperacija treba biti na uzajamnu korist i napredak svih pripadnika društva, a razlika se očituje u izvođenju te ideje kooperacije. U teoriji *interest-based* ugovora moralni su sadržaji izostavljeni i iz društvene kooperacije i iz definicije interesa pojedinaca (predstavnik je Hobbes), dok je u *right-based* ugovoru moral neizostavna komponenta društvene kooperacije, a interese pojedinaca nije moguće odrediti i definirati neovisno o pojmovima morala i pravde (predstavnici su Locke, Rousseau, Kant, Rawls, Scanlon).⁹

Nakon osnovnih informacija o društvenom ugovoru danih na samom početku ovog rada (njegova definicija, svrha, vrijeme i razlog nastanka, različiti tipovi te najvažniji predstavnici), slijedi društveno-povijesni kontekst u svjetlu kojeg su nastale političke filozofije Thomasa Hobbesa i Johna Rawlsa, a koji uvodi u glavni dio rada – usporedbu najvažnijih momenata njihovih teorija društvenog ugovora. To su redom: predmet legitimacije društvenog ugovora, stabilnost ugovora raspravljena u opreci Hobbesova *modus vivendi* i Rawlsovog preklapajućeg konsenzusa, motivacija osoba u predugovornom stanju, idealno državno uređenje, poimanje jednakosti i slobode te interpretacija Rawlsove koncepcije pravednosti kao pravičnosti. Na koncu, kao završni dio rasprave slijedi vizija upotrebe teorije društvenog ugovora kao nastavne lekcije u nastavi filozofije.

⁶ Isto, str. 87

⁷ Plauzibilnost hipotetičkog ugovora pada u vodu na samom kriteriju zbiljnosti – ono što ga urušava upravo je njegova fiktivna narav zbog koje on obvezuje samo fiktivne ljude.

⁸ *Right-based* nije isto što i *rights-based*: potonji se orijentira na ljudska prava, dok se prvi bavi principima ispravnoga. Vidi Freeman, Samuel, „Reason and Agreement in Social Contract Views“, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 19 No. 2, 1990.

⁹ Za više informacija vidi isto, str. 123-133

2. Hobbesova i Rawlsova teorija društvenog ugovora

2.1. Društveno-povijesni kontekst nastanka Hobbesove i Rawlsove filozofije politike

Thomas Hobbes (1588-1679) i John Rawls (1921-2002) jedni su od najutjecajnijih političkih filozofa u svom vremenu. Thomas Hobbes prvi je filozof politike novog vijeka i začetnik teorije društvenog ugovora koju je kasnije Rawls revitalizirao u svom djelu *Teorija pravednosti*. Povijesni kontekst nastanka Hobbesove filozofije politike kontekst je građanskih ratova koji su u 17. stoljeću zahvatili Englesku, Škotsku i Irsku, sva tri kraljevstva dinastije Stuart koja je u to vrijeme bila na vlasti – upravo je nesigurnost ratnog doba razlog zbog kojeg je u Hobbesovoj filozofiji naglasak na uspostavi države koja će svakom pojedincu osigurati mir i sigurnost. U borbama za vlast između kralja zajedno s anglikanskim svećenstvom i parlamenta Hobbes je bio na strani rojalista, zbog čega je 1640. godine pobjegao u Pariz kad je Dugi parlament počeo progoniti kraljeve pristaše. U Englesku se vratio tek po završetku građanskog rata. Njegovo je kapitalno djelo *Levijatan ili građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, u kojem zagovara apsolutnu monarhiju, zapravo obrana monarhije Stuarta, međutim ono od strane kraljevih pristaša nije protumačeno tako, nego kao obrana republike. 1651. godine kad je tiskano prvo izdanje *Levijatana* u Londonu, Hobbes se vraća u Englesku pomirivši se s republikanskim uređenjem koje je uspostavljeno nakon pogubljenja Charlesa I. 1649. godine. Ipak, monarhija se obnavlja i ponovno uspostavlja 1660. godine kad na vlast dolazi Charles II. Stuart kojemu je Hobbes svojedobno bio i tutor.

John Rawls počeo je razvijati svoju koncepciju pravednosti kao koncepciju koja bi se mogla suprotstaviti utilitarizmu, stajalištu koje je dugo vremena prevladavalo na engleskom govornom području, a čiju dominaciju utilitarizam duguje zasigurno poznatim i utjecajnim predstavnicima, kao što su Hume, Adam Smith, Sidgwick, Edgeworth i drugi te nepotpunim i neuspješnim kritikama oponentata. Rawls s vremenom mijenja viđenje pravednosti kao pravičnosti pa je tako od *Teorije pravednosti* do *Političkog liberalizma* koncepcija pravednosti doživjela transformaciju od općenite i obuhvatne moralne doktrine do političke koncepcije. Ta bi se promjena osim u pokušaju odgovora na nedostatnosti i probleme *Teorije* mogla objasniti i povijesnim kontekstom SAD-a od 50-ih godina prošlog stoljeća nadalje. Naime 50-ih i 60-ih godina gorući su problem Sjedinjenih Američkih Država bile rasna diskriminacija i segregacija te Pokret za građanska prava, pa je u žarištu pozornosti bio način na koji država može ispraviti postojeće nejednakosti među ljudima putem programa preraspodjele. Tako se u duhu prevladavajućeg egalitarnog oblika liberalizma glavnim

problemom smatrao problem raspodjele prava, dobara i mogućnosti unutar liberalnog društva. 70-ih pak godina u središte pozornosti dolazi pitanje mogućnosti postojanja liberalnog demokratskog društva unatoč socijalnim razlikama među njegovim pripadnicima – ta su dva problema, problem preraspodjele i problem različitosti utjecali na oblikovanje Rawlsove koncepcije pravednosti kao temeljne vrline društva koju ljudi trebaju donijeti u pravičnim uvjetima jednakosti u svrhu reguliranja osnovne strukture tog istog društva – pravednog, dobro uređenog društva koje počiva na činjenici razložnog pluralizma.

I jedan i drugi filozof razvijaju svoje ugovorne koncepcije u svjetlu događaja koji su obilježili njihovo vrijeme ostavljajući pritom neizbrisiv trag u filozofiji i neupitan utjecaj na kasnije političke filozofe i teoretičare društvenog ugovora.

2.2. Hobbesov društveni ugovor i legitimacija političkog autoriteta

U Hobbesovoj je političkoj filozofiji temeljni uvjet stabilnosti društva strah od suverenove moći, odnosno od kazni koje od toga proizlaze. Pokazavši pomoću umjetno konstruirane situacije prirodnog stanja kakvo bi stanje rata vladalo među ljudima da nema apsolutne vlasti koja bi ih držala u strahu i time poticala na izvršavanje međusobnih dogovora (jer snaga riječi nije dovoljna za osiguranje sigurnosti i mira), Hobbes prirodnim stanjem zapravo opravdava politički autoritet apsolutnog vladara. „Bit Hobbesova društvenog ugovora, koji pojedinci ugovaraju jedni s drugima, jest opunomoćenje umjetne osobe ili države nositelj koje je suveren. Opunomoćenje Hobbes razumije kao prijenos prava na predstavnika“¹⁰. Legitimnost se političkog autoriteta temelji dakle na pristanku svih da se odreknu dijela svoje slobode i apsolutnog prava na sve u svrhu očuvanja vlastitog života, slobode i vlasništva. Zadaća je političkog autoriteta stoga osigurati građanima mir i sigurnost bez favoriziranja određene koncepcije života. Naime Hobbes u *Levijatanu* piše da „vrhovnoj vlasti pripada i to da presuđuje koja su mišljenja i učenja suprotna miru, a koja mu pridonose, i dosljedno tome, kojom prilikom, koliko daleko i što se nekome uopće može povjeriti da govori mnoštvu, te tko će ispitati učenje svih knjiga prije nego što budu objavljene.“¹¹ Prema tome, pravo vrhovnog vladara sastoji se i u tome da on jedini obnaša ulogu suca koji će prosuđivati što je nužno za mir i sigurnost podanika te iako ne može propisivati građanima što da vjeruju, ima pravo nadzirati mnijenja i učenja građana s obzirom na kriterij promicanja ili ugrožavanja mira. To pak ne znači da je zadaća autoriteta određivati ljudima koju će koncepciju dobra potvrđivati ili što je za njih najkorisnije – ta se cenzura ne odnosi na istinitost mnijenja i učenja te je politički autoritet neutralan spram koncepcija dobra građana dokle god one ne predstavljaju prijetnju miru. Navedenim su „priznata načela moralnog pluralizma i načelo neutralnosti ili nepristranosti političkog autoriteta što su temeljne odrednice liberalne političke moralnosti“¹², tako da Hobbesovo neliberalno poimanje vlasti i države podrazumijeva i određene pretpostavke liberalizma.

¹⁰ Raunić, Raul, *Pretpostavke liberalnog shvaćanja čovjeka*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2005., str. 190-191

¹¹ Hobbes, Thomas, *LEVIJATAN ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske zajednice*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004., str. 126

¹² Raunić, 2005., str. 197

2.3. Rawlsova ugovorna konstrukcija i legitimacija osnovne strukture društva

Za razliku od Hobbesovog društvenog ugovora koji legitimira isključivo politički autoritet, u Rawlsovoj je teoriji društvenog ugovora naglasak na legitimaciji osnovne strukture društva. Rawls pod osnovnom strukturom društva podrazumijeva „način na koji se glavne društvene institucije uklapaju u jedan sustav te na koji one dodjeljuju fundamentalna prava i dužnosti te oblikuju raspodjelu koristi koje proizlaze iz društvene kooperacije.“¹³ Pod institucijom pak razumijemo „javni sustav pravila kojim se određuju službe i položaji s odgovarajućim pravima i dužnostima, ovlastima i izuzećima.“¹⁴ Institucije kao takve određuju koja su djelovanja dozvoljena, a koja nisu te u skladu s njihovim kršenjem predodređuju i kazne. U glavne političke, ekonomske i društvene institucije društva ubraja Rawls ustav kao temeljnu instituciju ustavne demokracije, zatim organizaciju ekonomije, pravno priznate oblike vlasništva, narav obitelji i dr. Budući da se pravednost u politici odnosi na pravednost okvira, odnosno institucija i temeljne su institucije demokratskog društva regulirane dvama načelima pravednosti kao pravičnosti¹⁵, Rawls također osnovnu strukturu naziva prvim predmetom pravednosti.¹⁶ Pravednost osnovne strukture naziva se pozadinskom pravednošću i upravo je osiguravanje pravednih pozadinskih uvjeta u kojima će pojedinci i udruge djelovati temeljna zadaća osnovne strukture. Naime, ukoliko ne postoje institucije koje će regulirati pozadinske uvjete te koncepcija pravednosti koja će regulirati te iste institucije, pravični pozadinski uvjeti mogu biti narušeni čak i ako svaki pojedinac djeluje pravično: kažemo da „u tom slučaju nevidljiva ruka vodi stvari u pogrešnom smjeru“¹⁷. Vratimo se sad temeljnoj instituciji dobro uređenog liberalnog demokratskog društva koja treba jamčiti djelotvorno i pravedno zakonodavstvo – ustavu. Ustav je pravedna politička procedura koja osigurava osnovne slobode i njihovo prvenstvo (sve ostalo uređuje se na zakonodavnoj razini), a sastoji se od dvije vrste bitnih elemenata o kojima građani trebaju raspravljati u domeni političkog, odnosno u domeni političke koncepcije pravednosti:

a) fundamentalna načela koja specificiraju opću strukturu vlasti i političkog procesa (npr. ovlasti zakonodavne, izvršne i sudske vlasti te doseg vladavine većine)

¹³ Rawls, John, *Politički liberalizam*, Kruzak, Zagreb, 2000., str. 231

¹⁴ Berdica, Josip, „Pravednost kao prva vrlina društvenih institucija. Propitkivanje s Rawlsom“, *Filozofska istraživanja*, Vol. 33 No. 4, 2014., str. 670

¹⁵ Upravo je i cilj političkog liberalizma iznaći takvu koncepciju pravednosti koja će djelotvorno regulirati osnovnu društvenu strukturu uz poštivanje činjenice razložnog pluralizma.

¹⁶ Rawls, 2000., str. 231

¹⁷ Isto, str. 239

b) jednaka osnovna prava i slobode građanstva koje zakonodavna većina treba poštivati, kao i pravo glasovanja i sudjelovanja u politici, sloboda savjesti, sloboda mišljenja i udruživanja, zaštita od vladavine prava itd.¹⁸

Ustav se temelji na načelima pravednosti koja izražavaju političke vrijednosti i reguliraju osnovnu strukturu koja te vrijednosti ostvaruje i dalje distribuira. Osnovna struktura demokratskog društva svakodnevno utječe na ambicije građana te mogućnosti i sredstva za njihovo ostvarenje te ujedno predstavlja neophodan preduvjet za normalno odvijanje društvene kooperacije. Rawls shvaća društvo kao pravičan sustav kooperacije „između slobodnih i jednakih osoba shvaćenih kao u potpunosti kooperirajućih pripadnika društva tijekom cjelokupnog života.“¹⁹ Društvo je zatvorena i samodostatna cjelina u koju se ulazi rođenjem, a izlazi samo smrću (pojedinaac ne može ne pripadati nekom društvu): kaže se zatvorena i samodostatna cjelina jer ona sadrži i daje dovoljno prostora za sve ciljeve koje građani planiraju ostvariti i sva djelovanja koja planiraju poduzeti. Pod idejom društva misli se na dobro uređeno društvo – društvo koje učinkovito reguliraju načela pravednosti. Navedena ideja dobro uređenog društva te politička koncepcija građana kao slobodnih i jednakih kooperirajućih članova društva temeljne su ideje koje karakteriziraju samu ideju društva kao pravičnog sustava kooperacije. Kad govorimo o društvu kao o pravičnom sustavu kooperacije, nužno je razlikovati kooperaciju od puke društveno koordinirane aktivnosti, i.e. osvijestiti da kooperacija podrazumijeva pravične uvjete kooperacije koji određuju ideju recipročnosti²⁰ te pretpostavku da svaka osoba ima racionalan životni plan i ciljeve.

Kad je riječ o demokratskom društvu, od neminovne je važnosti spomenuti i još jedno njegovo obilježje, a to je ideja javnog uma, uma slobodnih i jednakih građana koji kao kolektivno tijelo međusobno izvršavaju političku i prinudnu moć u vidu donošenja zakona i mijenjanja ustava. Predmet je javnog uma dobro javnosti, a to je ujedno i način na koji udruge, zajednice i društvo oblikuju planove i donose odluke. Vrhovni je egzemplar javnog uma sud, budući da suci svoje odluke moraju temeljiti i opravdati dobrim poznavanjem zakona i ustava, a bez uplitanja svjetonazorskih i privatnih viđenja situacija i slučajeva.

¹⁸ Isto, str. 204

¹⁹ Isto, str. 8

²⁰ Ideja je recipročnosti ideja prema kojoj će svaki građanin angažiran u društvu, ukoliko djeluje u skladu s pravilima, svojedobno izvući korist. Ona predstavlja sredinu između altruističke ideje nepristranosti te ideje uzajamne koristi prema kojoj svaka osoba izvlači korist ili s obzirom na sadašnju situaciju ili s obzirom na neku situaciju koju očekuje u budućnosti.

2.4. Prirodno stanje, nastanak države i Hobbesov društveni ugovor kao model *modus vivendi*

Prema Hobbesu ljudi su po prirodi jednaki po svojim psihofizičkim sposobnostima: iz te jednakosti proizlazi da svatko ima pravo za sebe tražiti isto što traže i drugi, odnosno svatko ima prirodno pravo (*ius naturale*) da koristi svoju snagu kako god želi u svrhu samoodržanja koje je po Hobbesu jedino neotuđivo pravo iz kojeg kasnije izvodi sve ostalo. Tako ljudi na putu ostvarenja svojih želja postaju jedni drugima neprijatelji – iz jednakosti nastaje nepovjerenje, a iz nepovjerenja rat. Zaključujemo da tu postoji „radikalan sukob između naravi čovjeka i prirodnog stanja čovječanstva: ono što jedan nastoji ishoditi nadajući se uspjehu, drugi čini nemogućim.“²¹ U takvom stanju nesigurnosti, u kojem ni sam život nije siguran, ljudi su u stalnom strahu od nasilne smrti. Prirodno je stanje dakle stanje u kojem je čovjek čovjeku vuk (*homo homini lupus*) i sukladno tome stanje rata svih protiv svijui. U takvom je stanju moć²² koja omogućava preživljavanje temeljna kategorija među nedruštvenim i izoliranim pojedincima. Nesigurnost prirodnog stanja proizlazi iz nepostojanja zajedničke sile koja bi ljude držala u strahu, a budući da nema zajedničke vlasti ne postoje ni zakoni, a samim tim ne postoje ni pravda ni nepravda, kao ni dobro i zlo (vlada moralni relativizam uslijed kojeg svatko procjenjuje što je najbolje za njega). Ljude koji shvaćaju da tako ne mogu živjeti razum navodi na težnju miru: te napatke ili opća pravila razuma za mir po kojima je ljudima zabranjeno činiti ono što ugrožava njihov život ili propustiti učiniti nešto za život korisno naziva Hobbes prirodnim zakonima. Pravo i zakon odnose se kao sloboda i obveza: prirodno je pravo na sve sloboda činjenja ili uzdržavanja, a zakon obvezuje na to isto. Temeljni prirodni zakon nalaže ljudima da trebaju težiti miru tako dugo dok postoji nada u njegovo postizanje (a ako nema nade, čovjek se ima pravo braniti svim dostupnim sredstvima i načinima). Drugi pak prirodni zakon nalaže ljudima da se trebaju odreći prava na sve i ograničiti svoju slobodu u svrhu samoočuvanja, ali samo ako su i drugi spremni na to isto. Hobbes navodi devetnaest prirodnih zakona koji se svi mogu svesti na opće pravilo: ne čini drugima ono što ne želiš da drugi čine tebi.²³ Stoga se ljudi odlučuju odreći svog prava na sve i prenose svu moć na jednog čovjeka kojeg izaberu kao predstavnika države, umjetnog tijela, podređujući vlastitu volju njegovoj uz uvjet da to učine i svi ostali. Ta osoba koju izaberu da

²¹ Oakeshott, Michael, „Argumentacija Levijatana“, *Politička misao*, Vol. 43 No. 1, 2006., str. 100

²² Hobbes moć shvaća kao sredstva za postizanje budućeg dobra, a dijeli je na prirodnu i instrumentalnu: prirodna/izvorna moć očituje se u psihofizičkim sposobnostima, a instrumentalna služi kao sredstvo za postizanje viših ciljeva, npr. bogatstva. Najveća je pak moć države kao moć svih pojedinaca ujedinjenih u jednoj osobi na koju su oni tu moć i prenijeli.

²³ *Ljubav prema neprijateljima* Lk 6,31, *Zlatno pravilo* Mt 7,12

bude predstavnik njihove umjetne osobe apsolutni je vladar²⁴, suveren čija je svrha osigurati sigurnost i mir i od unutarnjih sukoba i od vanjskog neprijatelja. „To je više od dogovora i sloge, to je stvarno jedinstvo svih njih u jednoj te istoj osobi, stvorenoj putem ugovora²⁵ svakog čovjeka sa svakim, kao da svatko kaže svakome: *Ovlašćujem i predajem svoje pravo vladanja nad sobom ovome čovjeku ili ovoj skupini ljudi, pod uvjetom da i ti predaš svoje pravo i ovlastiš sve njegove radnje na isti način.*“²⁶ Ta predaja prava „ne smije biti puko napuštanje vlastitog prava, nego odustajanje od njega u korist drugoga.“²⁷ Tada se to mnoštvo, ujedinjeno u jednoj osobi, zove država (*civitas*). To je nastanak Levijatana, „rođenje onoga *smrtnog Boga* kojemu dugujemo mir i zaštitu pod besmrtnim Bogom.“²⁸ Država, smrtni Bog, umjetna je osoba nastala pristankom i ugovorom svakog pojedinca sa svakim iz straha i svaki taj pojedinac kao takav predstavlja tvorca njenih radnji. Apsolutni vladar u ulozi zakonodavca donosi građanske zakone koji sve građane obvezuju na poštivanje ukoliko su svima obznanjeni. U Hobbesovoj filozofiji politike društveni ugovor (okupljanje ljudi u državu) istovjetan je ugovoru o vladavini ili podčinjavanju koji sklapa već formirana država s vladarom, a koji specificira uvjete legitimiteta suverene vlasti. U državi tako vlada sloga među građanima koji stječu privatno vlasništvo²⁹, a koji su se obvezali na apsolutnu poslušnost gospodaru, osim u slučaju ugrožavanja života. Sloga koja vlada među građanima nije prirodna, već je rezultat ugovora. Hobbes poistovjećuje prirodni i građanski zakon: prirodni su zakoni nepisani i upravo zbog toga nisu zakoni u pravom smislu riječi, nego moralne vrline koje ljude navode na mir. Tako je prirodna sloboda građana ograničena građanskim zakonima koji su „za svakog podanika ona pravila koja mu država nalaže riječju, pismenim ukazom ili drugim dostatnim znakom volje, da ih koristi u razlikovanju pravoga i krivoga, to jest, onoga što je protivno i što nije protivno pravilu.“³⁰ Uzrok propasti država njihova je nesavršena uspostava, a neke od slabosti koje dovode do raspada države su: nedostatak apsolutne vlasti u vidu zadovoljavanja vladara manjom količinom vlasti nego što mu zaista pripada, zatim privatni sud o dobru i zlu, podčinjavanje vrhovne vlasti građanskim

²⁴ Vrhovna vlast stječe se na dva načina: upotrebom sile ili sporazumom – u ugovornoj teoriji riječ je o uspostavi vlasti putem sporazuma i takva se država naziva državom po uspostavi, suprotno stečenoj državi.

²⁵ Ugovor Hobbes definira kao uzajamno prenošenje prava.

²⁶ Hobbes, 2004., str. 122

²⁷ Oakeshott, 2006., str. 103

²⁸ Hobbes, 2004., str. 122

²⁹ Privatno je vlasništvo dobro koje pojedinac uživa u državi i koje jedino on i apsolutni vladar imaju pravo uživati – vladaru se ne smije uskratiti pravo na regulaciju privatnog vlasništva pojedinca, jer mu se u tom slučaju oduzima i moć zaštite istoga od drugih podanika.

³⁰ Hobbes, 2004., str. 181

zakonima i njena podjela koja vodi njenom slabljenju, pripisivanje apsolutnog vlasništva podanicima, oponašanje susjednih naroda te Grka i Rimljana itd.

Hobbesov je društveni ugovor model *modus vivendi* i predstavlja izlazak iz užasa prirodnog stanja. Sklapa se iz straha, a temelji se na instrumentalnoj racionalnosti pojedinaca bez njihovog međusobnog uvažavanja i bilo kakvih moralnih sadržaja. Jedina je kategorija Hobbesovog društvenog ugovora moć, pa se samim time dovodi u pitanje stabilnost ugovora. Naime stabilnost ugovora ovisi o ravnoteži snaga i moći u društvu i u slučaju raspodjele moći koja bi tu ravnotežu narušila, neminovno bi došlo do sukoba i kršenja ugovora, čime *modus vivendi* dovodi u pitanje jamstvo mira i sigurnosti građana. Budući da će ljudi poštivati ugovor samo iz straha od kazne kojom će ih u slučaju kršenja ugovora kazniti suveren, Hobbes uvodi apsolutnog suverena koji će se pobrinuti za njegovo poštivanje i izvršenje. Tako je Hobbes horizontalni strah, strah ljudi jednih od drugih i potencijalno međusobno ugrožavanje zamijenio vertikalnim, strahom ljudi od apsolutnog vladara, pa iako je ugovor zaštitio ljude jedne od drugih, ostaje pitanje tko će zaštititi podanike od samovolje suverena.

2.5. Rawlsova koncepcija društvenog ugovora i odbacivanje *modus vivendi*

Važna je značajka Rawlsove *Teorije pravednosti* revitalizacija ugovorne teorije; naime Rawls koncepciju pravednosti kao pravičnosti izvodi kontraktualistički – dogovorom. Društveni je ugovor između svih, a ne samo nekih pripadnika društva; to je isto tako ugovor između njih kao građana; stranke koje sklapaju društveni ugovor slobodne su i jednake moralne osobe, a sadržaj društvenog ugovora predstavljaju načela pravednosti čija je svrha reguliranje osnovne društvene strukture. Društveni se ugovor sklapa u situaciji pravičnosti u kojima su svi koji se sporazumijevaju jednaki i slobodni. To omogućava misaoni eksperiment koji Rawls naziva izvornim položajem (*original position*), fundamentalna značajka pravednosti kao pravičnosti, čiji ishod predstavljaju načela pravednosti (za razliku od Hobbesovog umjetnog tijela). U izvornom su položaju (za Rawlsa naprosto postavljenim nepovijesnim i hipotetičkim stanjem) građani ili stranke koje ih predstavljaju na temelju svoje jednakosti kao moralnih osoba simetrično raspoređene i obavijene velom neznanja koji im uskraćuje informacije o njima samima ili osobama koje predstavljaju: podatke o spolu, klasi, rasi, ekonomskoj poziciji, koncepciji dobra, tjelesnoj snazi, inteligenciji, stanju društva, zalihama prirodnih sredstava i dr. Time se postiže jednakost stranki i zadovoljava se zahtjev za pravičnošću situacije te se sprječava pristranost i prednost prilikom odabira koncepcije pravednosti. Naime, nije razložno zagovarati određenu koncepciju pravednosti koja će biti od koristi samo onima koji potvrđuju određenu koncepciju dobra. U takvim se pravičnim uvjetima slobodne i jednake stranke prema dobivenom popisu mogućih koncepcija pravednosti trebaju sporazumjeti oko onih koje smatraju najkorisnijim za sve³¹. Budući da u izvornom položaju nitko ne zna kako će proći, treba se pronaći najšira moguća koncepcija koja će odgovarati svima i zaštititi one koji će se tek pokazati kao najslabije stojeći. Prema *maximin principu* bira se ona alternativa u kojoj je najgora situacija bolja od najgorih situacija drugih alternativa. U biranju načela pravednosti stranke su usmjerene primarnim dobrima kao potrebama svih građana, poznata u izvornom položaju, stajalištu koje objedinjuje i aspekt racionalnosti i razložnosti ili razboritosti te omogućuje pravičan sporazum oko načela pravednosti. Ono što je vrlo važno napomenuti jest to da je društveni ugovor (kao i svaki ugovor ili sporazum koji bi proizišao iz izvornog položaja) hipotetičan i nepovijestan: nepovijestan zato što se nikad nije dogodio, a hipotetičan zato što objašnjava koje bi principe pravednosti stranke izabrale pod navedenim uvjetima u izvornom

³¹ Alternative su liberalnoj koncepciji pravednosti utilitarizam, perfekcionizam i intuicionizam, nastali u svjetlu povijesne tradicije filozofije morala i politike.

položaju. Budući da je temeljno pitanje političkog liberalizma stabilnost društva, jedan je od najvažnijih ciljeva ustavne demokracije ustanoviti regulativnu političku koncepciju pravednosti koja će regulirajući temeljne institucije društva osigurati njegovu stabilnost. U razumijevanju održavanja stabilnosti društva u kojem građani s jedne strane potvrđuju mnoštvo obuhvatnih i razložnih, ali duboko različitih i nepomirljivih filozofskih, vjerskih i moralnih doktrina, a s druge strane jednu pravičnu koncepciju pravednosti, pomaže nam ideja preklapajućeg konsenzusa (*overlapping consensus*), jedna od dvije ideje koje nadopunjuju činjenicu razložnog pluralizma u *Političkom liberalizmu* te predstavljaju novitet u odnosu na *Teoriju pravednosti*³². Rawls odbacuje Hobbesov *modus vivendi* i kao jamstvo mira suprotstavlja mu ideju preklapajućeg konsenzusa³³ različitih obuhvatnih razložnih doktrina oko političke koncepcije pravednosti. Ovdje je bitno naglasiti da se ne radi o nerazložnim ili iracionalnim doktrinama, nego isključivo o razložnim ili razboritim, od kojih se svaka na svoj način odnosi prema koncepciji pravednosti, ali je svaka od njih potvrđuje – zato preklapajući konsenzus s liberalnog gledišta predstavlja osnovu društvenog jedinstva, dok je činjenica koja leži u temelju preklapajućeg konsenzusa razložni pluralizam, za razliku od pluralizma kao takvog.³⁴ Sa stajališta političkog liberalizma razložni je pluralizam shvaćen kao „dugoročni rezultat moći ljudskog uma unutar trajne pozadine slobodnih institucija“³⁵, dok sam preklapajući konsenzus „nije kompromis između onih koji zastupaju različita gledišta, nego počiva na sveukupnosti razloga specificiranih unutar obuhvatne doktrine koju potvrđuje svaki građanin.“³⁶ Nekoliko je obilježja koja preklapajući konsenzus razlikuju od *modusa vivendi*: politička koncepcija pravednosti kao pravičnosti kao moralni predmet, moralni temelji (osnova pravednosti kao pravičnosti dvije su fundamentalne ideje – ideje društva i građana kao slobodnih i jednakih moralnih osoba, a tu je uključen i način na koji se one ispoljuju u karakteru i životu) te stabilnost. Element stabilnosti ovdje je ključan: za razliku od *modusa vivendi*, stabilnost preklapajućeg konsenzusa postojana je i kad i ako dođe do raspodjele moći: to znači da i u slučaju da jedna doktrina postane nadmoćna nad svim ostalim u društvu, građani koji potvrđuju tu doktrinu i dalje će potvrđivati koncepciju pravednosti, jer svaka doktrina ili gledište „podržava političku koncepciju radi nje same ili zbog njezine vlastite

³² Uz preklapajući konsenzus Rawls u *Političkom liberalizmu* uvodi i ideju javnog uma.

³³ Prigovor da je preklapajući konsenzus *modus vivendi* prema Rawlsovu mišljenju prvi je od četiri vjerojatna prigovora koja bi se mogla uputiti ideji preklapajućeg konsenzusa. Za ostale prigovore vidi Rawls, 2000., str. 134–146.

³⁴ Distinkcija između pluralizma kao takvog i razložnog pluralizma počiva na tome da pluralizam kao takav pretpostavlja postojanje raznih nerazložnih doktrina, dok razložni pluralizam, kako mu i samo ime kaže, isključuje nerazložne i iracionalne doktrine.

³⁵ Rawls, 2000., str. 128

³⁶ Isto, str. 152

vrijednosti.³⁷ Stabilnost pravednosti kao pravičnosti počiva na činjenici da se ona kao politička koncepcija pravednosti ne izvodi iz neke obuhvatne doktrine ili metafizičke koncepcije, nego iz načela pravednosti o kojim se stranke dogovaraju u izvornom položaju.

³⁷ Isto, str. 132

2.6. Motivacija stranaka prilikom sklapanja društvenog ugovora

Hobbesov je društveni ugovor rezultat isključivo ljudske racionalnosti bez ikakvih moralnih sadržaja pa u skladu s tim i prirodno stanje koje prethodi društvenom ugovoru nazivamo predmoralnim stanjem³⁸. Budući da su u prirodnom stanju svi ljudi po prirodi jednaki, oni polažu jednako pravo na sve: u slučaju da željeno može dobiti samo jedan, na putu ostvarena oni postaju neprijatelji: tako iz jednakosti proizlazi nepovjerenje, a iz nepovjerenja rat – rat svih protiv sviju (*bellum omnium contra omnes*) koji se ne očituje u stalnim borbama, nego više u spremnosti da se borba započne. Užas prirodnog stanja karakterizira nepostojanje sigurnosti, privatnog vlasništva (tamo gdje svatko svakom u bilo kojem trenutku može oduzeti bilo što, pa čak i život, nema vlasništva), civilizacije, obrade zemlje, plovidbe, računanja vremena, društva, gradnje...nema ničeg osim konstantnog straha od nasilne smrti. Ljudi su u prirodnom stanju „atomizirani egoistični pojedinci“³⁹ koji vode težak život, a njih će strah od nasilne smrti koja u prirodnom stanju predstavlja *summum malum*, želja za ugodnim životom te nada da se to može ostvariti vlastitim radom i marljivošću motivirati na traženje mira: u tom su procesu Hobbesovi pojedinci vođeni isključivo vlastitim interesima te neupućeni na druge ne obaziru se na njih i njihove interese. Nije im važan utjecaj njihovog djelovanja na druge – njima je jedini cilj očuvati vlastiti život te postići sigurnost i mir⁴⁰, a ni razlog sklapanja društvenog ugovora, strah od smrti, nije moralni, nego racionalni razlog.

Za razliku od Hobbesove ugovorne teorije koja podrazumijeva društveni ugovor kao proizvod čiste ljudske racionalnosti, u Rawlsovoj je ugovornoj teoriji bitan moment i razboritost (razložnost). Moralni elementi kao važan dio Rawlsove ugovorne teorije razlikuju tu teoriju od drugih. Osobe su razložne, tj. razborite ako su spremne predložiti i poštivati načela pravične kooperacije za koje očekuju da će i drugi poštivati te priznati terete suđenja⁴¹ i prihvatiti njihove posljedice. Racionalne su pak osobe sposobne oblikovati, po potrebi revidirati te racionalno slijediti ciljeve po redu prvenstva koji im dodijele. Mi ne znamo koje će oni ciljeve slijediti, ali znamo da će ih slijediti racionalno i inteligentno. Stranke u izvornom položaju kao racionalno autonomni predstavnici osoba isključivo su racionalne, pa samim tim i međusobno nezainteresirane te orijentirane isključivo na interese osoba koje

³⁸ U Hobbesovoj je ugovornoj teoriji moral, baš kao i zakoni, produkt ugovora.

³⁹ Raunić, 2005., str. 189

⁴⁰ Sigurnost u ovom kontekstu ne označava puko samoodržanje, nego i sve pogodnosti ugodnog života.

⁴¹ Tereti suđenja uzrok su neslaganja između razložnih osoba i kao takvi rezultiraju time da ne prihvaćaju sve razložne osobe istu obuhvatnu doktrinu.

predstavljaju. One se u tom stanju približavaju stanju psihopatije „pa Rawls traži neku vrstu moralne senzibilnosti koja će ih usmjeriti jedne na druge. Tu vrstu moralne senzibilnosti Rawls pronalazi u razložnosti“⁴² koja „određuje pravične uvjete suradnje“.⁴³ Sposobnost razboritosti ili razložnosti počiva na osjećaju za pravednost koji Rawls na temelju pretpostavke racionalnog intuicionizma pripisuje moralnoj osobnosti čovjeka. Tako razlikujemo dva dijela izvornog položaja koja odgovaraju moralnim moćima stranaka, odnosno njihovoj sposobnosti da budu razložne i racionalne: stranke i njihovo rasuđivanje načela pravednosti predstavljaju racionalni dio, dok razložni dio predstavljaju ograničenja vela neznanja kojim su stranke podvrgnute da bi izbori načela pravednosti bili načinjeni u pravičnim uvjetima jednakosti. Prema tome izvorni položaj promatran kao cjelina predstavlja potpunu koncepciju osobe, odnosno građane u demokratskom društvu dobro uređenom koncepcijom pravednosti koji postižu potpunu autonomiju, što je prema Rawlsu politički ideal čijem ostvarenju treba težiti u društvu.⁴⁴

Za razliku od Hobbesovih psiholoških egoista, Rawlsove razložne osobe vode računa o posljedicama svog djelovanja po druge te druge ljude shvaćaju i uvažavaju kao slobodne i jednake moralne osobe, što upućuje na postojanje moralnog sadržaja u Rawlsovoj *Teoriji pravednosti* (sloboda i jednakost moralno su relevantne kategorije). Potpuno autonomne osobe u građanskom društvu zainteresirane su za osjećaj pravednosti ne zato što im je ona od koristi, nego zbog nje same. Razložno i racionalno, iako različite, komplementarne su ideje, a distinkcija između njih potječe od Kanta i tu povlačimo paralelu između navedene distinkcije i razlike između kategoričkog i hipotetičkog imperativa: razložno je izraženo kategoričkim, a racionalnom hipotetičkim imperativom. Razložno je nadređeno racionalnom, iz čega zaključujemo da pravednost ima prednost pred koncepcijama dobra.

⁴² Brčić, Marita, „Načelo razlike. Ključ za pravednije demokratsko društvo“, *Filozofska istraživanja*, Vol. 30 No. 1-2, 2010., str. 62

⁴³ Isto

⁴⁴ Racionalna se autonomija temelji na moralnim i umskim moćima i očituje se u njihovoj sposobnosti da oblikuju neki cilj i slijede ga, kao i u sposobnosti da sklope sporazum s drugim pripadnicima društva. Potpunu autonomiju postižu građani u društvu koji žive i djeluju u skladu s dogovorenim načelima pravednosti (promiču vlastitu koncepciju života poštujući pravične uvjete društvene kooperacije) te poštuju ustav i njegove zakone.

2.7. Idealan oblik državnog uređenja

Hobbes smatra apsolutnu monarhiju idealnim državnim uređenjem, najprikladnijim za ostvarenje cilja zbog kojeg je uopće i uspostavljena – mira i sigurnosti. Ljudi u prirodnom stanju ne mogu uživati sigurnost budući da nema sile koja će ih držati u strahu i tako nagnati na poštivanje zakona. Hobbes po uzoru na Aristotela razlikuje tri oblika države, ovisno o broju vladara te „prikladnosti ili sposobnosti da proizvedu mir i sigurnost ljudi, u čiju svrhu su i uspostavljene.“⁴⁵ To su monarhija ili kako je protivnici nazivaju tiranija (predstavnik je jedna osoba), aristokracija ili od onih koji je ne podržavaju nazvana oligarhija (predstavnik je jedna skupina ljudi) te naposljetku demokracija ili anarhija (predstavnik je čitavi narod). Prava vrhovne vlasti koja uživa suveren kao apsolutni vladar nedjeljiva su i neprenosiva. U ovlasti vrhovnog vladara osim već spomenute uloge suca ulaze i donošenje te opoziv zakona⁴⁶, kao i nepodložnost istima (jer podvrgavanje zakonima koje donese sam vladar znači obvezatnost samom sebi te u konačnici slobodu od tih istih zakona), pravo vođenja rata s drugim narodima te sklapanje mira, zatim vrhovno zapovjedništvo nad vojskom, biranje savjetnika, ministara, kancelara, pravo kažnjavanja i nagrađivanja građana, podjela vlasništva po vlastitoj prosudbi itd. Svaki podanik, u onom trenutku kad je predao sva svoja prava vrhovnom vladaru, predao mu je i pravo da ga ovaj izvede pred sud u slučaju kršenja zakona te da mu odredi odgovarajuću kaznu. Međutim, čak i ako se radi o smrtnoj kazni, podanik opet nije obvezan ubiti sam sebe ili nekog drugog. Podanici se nemaju pravo buniti protiv vladara osim u slučaju direktnog ili indirektnog ugrožavanja života, jer svaka pobuna protiv vladara vraća građane u prirodno stanje. Podanicima također nije dozvoljeno optužiti vladara za nepravdu, budući da su oni sami tvorci državnih radnji: sve radnje države koje izvodi predstavnik, svaki pojedinac čini kao tvorac. Od prednosti koje monarhiju pretpostavljaju ostalim državnim oblicima na prvom je mjestu poistovjećenje privatnog i javnog interesa: naime bogatstvo i ugled apsolutnog vladara proistječu iz bogatstva i ugleda podanika, pa je njemu u interesu djelovati za dobro naroda (u demokraciji se i aristokraciji pak do dobitka najlakše dolazi prevarom). Zatim su tu i nemogućnost sukoba mišljenja (u aristokraciji česta pojava zbog većeg broja vladajućih) koji mogu rezultirati građanskim ratom, manja opasnost od miljenika vladara (budući da je monarh samo jedan) te pravo nasljeđivanja⁴⁷ koje je prema Hobbesu obilježje savršene vladavine, a određuje se bilo monarhovom riječju bilo oporukom,

⁴⁵ Hobbes, 2004., str. 132

⁴⁶ Zakon je izraz volje vladara, no nije svaka zapovijed zakon: zakoni su samo one zapovijedi koje svim građanima bez iznimke određuju pravila ponašanja. Vidi Oakeshott, 2006., str. 105

⁴⁷ U demokraciji nema nasljednog prava budući da umire samo jedan od mnoštva predstavnika, a čitava skupina vladajućih može propasti samo ako propadne mnoštvo nad kojim ona vlada.

nezadiraњem u običaj ili na neki drugi naćin. Ono što se ističe kao najveći problem sljedeće je: osnivaњem države putem dobrovoljnog pristanka i sporazuma ljudi su postali sigurni i zaštićeni jedni od drugih, no ostaje pitanje tko će ih zaštititi od samovolje vladara. Hobbes na to odgovara da nijednom racionalnom vladaru nije u interesu vladati protivno interesu sebi podređenih iz gore navedenih razloga. I sam je Hobbes svjestan nedostataka i problema ovakvog državnog uređenja (jedan je od problema po Hobbesovu mišljenju problem nasljeđivanja u slučajevima kad vlast prijeđe u ruke djeteta ili nekoga tko nije u stanju razlikovati dobro i zlo), no kaže da je i „najveća nepogodnost koja se uopće može dogoditi ljudima jedva zamjetna u odnosu na nevolje i užasne patnje koje prate građanski rat i stanje raspada ljudi kad su bez gospodara, bez poslušnosti zakonu i bez prinudne sile da im sveže ruke pred pljaćkom i osvetom.“⁴⁸ I „premda ljudi mogu zamišljati mnoštvo zlih posljedica tako neogranićene moći, ipak su posljedice njezinog nedostatka mnogo gore, a to je neprestani rat svakog ćovjeka protiv svog susjeda.“⁴⁹ Pravo na apsolutnu vlast Hobbes obrazlaže i iz Biblije ne dajući ljudima neku treću mogućnost – ili će živjeti u užasu prirodnog stanja ili će ugovorom uspostaviti apsolutnu monarhiju. Podanik je obavezan na apsolutnu poslušnost vladaru dokle god on ima moć zaštititi ga i od unutarnjih nemira i od vanjskih neprijatelja. Ćim vladar izgubi tu moć podanici se vraćaju u prirodno stanje, jer na temelju osnovnog prava na samoodržanje ponovno imaju pravo ćiniti sve u tu svrhu. Kao protivnik demokracije Hobbes izriće u *Levijatanu* svoje mišljenje o povijesnim i politićkim knjigama antićkih naroda: „Ukratko, ne mogu zamisliti da je za monarhiju išta pogubnije nego dopuštenje da se takve knjige ćitaju javno bez trenutne primjene ispravaka od strane mudrih ućitelja, sposobnih da odstrane njihov otrov. Neću se ustezati da taj otrov usporedim s ugrizom bijesnog psa; to je bolest koju lijećnici nazivaju hidrofobijom ili strahom od vode. Naime, kao što onaj ugrizeni pati od stalne žeđi, a ipak se užasava vode i u takvom je stanju kao da ga otrov pretvara u psa, tako je i kod monarhije: nakon što je jednom ugrizu ti pisci o demokraciji, koji neprestano reže na takvo stanje, ništa joj ne nedostaje toliko kao jak vladar; ako ga imaju, ipak ga se užasavaju, kao iz neke tiranofobije ili straha od ćvrste vladavine.“⁵⁰

Dok Hobbes smatra apsolutnu monarhiju najboljim državnim uređenjem, Rawls zagovara ustavnu demokraciju. Sam je pojam demokracije usko povezan s pojmom

⁴⁸ Hobbes, 2004., str. 130

⁴⁹ Isto, str. 145

⁵⁰ Isto, str. 221

liberalizma, u ovom slučaju političkog liberalizma⁵¹ čija je osnovna tendencija omogućiti stabilno društvo uz uvažavanje činjenice razložnog pluralizma, odnosno zadržavanja neutralnosti spram različitih obuhvatnih doktrina i s njima povezanih koncepcija dobra, dokle god razložne koncepcije dobra ostaju unutar granica postavljenih od pravednosti kao pravičnosti. Još je jedno važno obilježje liberalizma individualizam, odnosno uvažavanje svake individue i njegovanje slobode i prava pojedinaca, što je u suprotnosti s npr. republikanizmom koji od pojedinaca zahtijeva pretpostavljanje zajedničkih interesa vlastitim. Naravno, njegovanje individualizma u liberalizmu ne treba poistovjetiti s egoizmom. U demokraciji⁵², vladavini naroda, vlast većine ograničava ustav koji određuje pravednu političku proceduru postavljajući ograničenja u svrhu očuvanja osnovnih sloboda i prava te njihovog prvenstva. Ustav se donosi na temelju dvaju načela pravednosti iz kojih se pak izvodi liberalna koncepcija pravednosti koja čuva osnovne slobode i prava i kao takva je najprikladnija koncepcija za moderno demokratsko društvo. Na ustavotvornoj razini postavljaju se načela za njihovo očuvanje, a mjesta također mora naći i procedura apsolutne ili relativne većine, budući da građani, uslijed činjenice razložnog pluralizma, neće biti jednoglasni oko političkih odluka. Svi se zakoni i odredbe moraju moći dovesti u pitanje, a jednom ustanovljena pravednost kao pravičnost služi građanima kao stajalište s kojeg mogu ispitivati pravednost temeljnih institucija društva. U ustavnom režimu dva su obilježja političkog odnosa: prvo, izraz politički odnos označava odnos unutar temeljnih institucija demokratskog društva, a drugo, „politička moć uvijek je moć prisile poduprta upotrebom sankcija od strane vlasti, jer samo vlast ima autoritet da upotrijebi silu u obranu svojih zakona.“⁵³ Politička je moć u demokraciji tako moć javnosti, i.e. kolektivnog tijela koje predstavljaju građani. Na pitanje koje nužno iz toga proizlazi, pitanje legitimacije opće strukture političkog autoriteta, a u pozadini kojeg se nalazi pitanje opravdanosti izvršavanja političke moći jednih građana nad drugima, Rawls odgovara liberalnim načelom legitimnosti koje nalaže da je izvršavanje političke moći od strane građana opravdano samo ako je ono u skladu s ustavom, a izvršava se glasovanjem na izborima, pripadanjem nekoj stranci itd. Legitimnost uspoređuje Rawls s idejom pravednosti stavljajući je u podređeni položaj spram

⁵¹ Rawls suprotstavlja politički liberalizam klasičnom republikanizmu i građanskom humanizmu, utvrdivši kako između klasičnog republikanizma i političkog liberalizma nema nekih dubokih razlika, budući da tu, kao ni u političkom liberalizmu, nije riječ o pretpostavljanju i potvrđivanju obuhvatne koncepcije dobra. Opreka pak između građanskog humanizma i političkog liberalizma temelji se na poimanju slobode unutar građanskog humanizma kao ostvarive sudjelovanjem u političkom životu, što je karakteristično za antičke narode, a Benjamin Constant nazvao je takvu vrstu slobode slobodom starih naroda.

⁵² Riječ demokracija dolazi od grčke imenice δῆμος, što znači narod i glagola κρατεῖν, što znači vladati.

⁵³ Rawls, 2000., str. 121

potonje, budući da legitimnost u jednu ruku dopušta i nepravednost, odnosno ne postavlja tako čvrsto i dosljedno granice onoga što se smije, a što ne smije činiti.

2.8. Hobbesovo i Rawlsovo poimanje slobode i jednakosti

Kroz povijest je došlo do promjene značenja pojma slobode pa je tako postala uvriježena distinkcija između slobode starih i slobode modernih naroda. U antici se sloboda očitovala mogućnošću učešća u politici, a taj vid slobode nazivamo sloboda za (pozitivna sloboda), dok je u suvremenom svijetu prevladavajuće razumijevanje sloboda od (negativna sloboda), odnosno sloboda koja se sastoji u intaktnosti od političkih uplitanja. Tako je za Aristotela svatko tko nije htio sudjelovati u javnom životu, točnije politici, bio *ιδιώτης*, budući da se svaki čovjek mogao ostvariti isključivo putem te djelatnosti. Iz ovog proizlazi da je antički čovjek sam sebe mogao ostvariti isključivo unutar političke zajednice, a onaj tko nije imao mogućnost ispunjavanja svojih dužnosti i prava sudjelovanjem u društvenom životu nije se smatrao moralnim subjektom i čovjekom u punom smislu riječi. Iz navedenog se zaključuje da „antička i srednjovjekovna slika svijeta ne poznaju pojam individue“⁵⁴ kao zasebnog moralnog subjekta. S usponom svijeta rada dolazi do preokreta – u modernom svijetu, naime, primarno područje ostvarenja čovjeka postaje rad koji je u antici bio duboko prezren. Za razliku od antičkog poimanja koncepcije osobe kao nekoga tko ima dužnost i pravo sudjelovanja u politici, Rawls razvija političku koncepciju osobe prema kojoj je osoba svatko tko može biti normalan i u potpunosti kooperirajući pripadnik društva tijekom cjelokupnog života. Za razliku od antičkog poimanja koncepcije osobe kao nekoga tko ima dužnost i pravo sudjelovanja u politici, Rawls razvija političku koncepciju osobe prema kojoj je osoba onaj tko ima sposobnost racionalnosti, odnosno konzistentnu koncepciju dobra i sposobnost razboritosti ili razložnosti, tj. spreman je uvažavati tuđe koncepcije dobra te je u potpunosti kooperirajući pripadnik društva tijekom cjelokupnog života.

I Hobbes i Rawls smatraju ljude slobodnim i jednakim, ali se njihovo poimanje slobode i jednakosti razlikuje. Hobbes definira osobu kao čovjeka čije se riječi i djela smatraju ili njegovim ili predstavljaju riječi i djela nekog drugog. Ako se radi o riječima i djelima te osobe o kojoj je riječ, govori se o prirodnoj osobi, a u suprotnom je riječ o umjetnoj osobi. Hobbes je prvi filozof koji je raskinuo s antičkim poimanjem slobode: za njega je sloboda čisto mehanički pojam i shvaća je kao „odsustvo vanjskih zapreka“⁵⁵ kretanju⁵⁶. Tako shvaćena sloboda naziva se negativnom slobodom, na temelju koje je slobodan onaj tko bez

⁵⁴ Raunić, 2005., str. 10

⁵⁵ Hobbes, 2004., str. 94

⁵⁶ Hobbes primjenjuje slobodu i na razumna i na nerazumna, ali i neživa bića; ipak, treba razlikovati nedostatak slobode od nedostatne moći kretanja: kao što se kamen sam po sebi ne može kretati, tako se ne može kretati ni bolesnik koji je uslijed teške bolesti „prikovan za krevet“ – u tom se slučaju zapreka kretanju nalazi unutar same stvari ili bića, pa se govori o nedostatku moći kretanja.

ikakvih vanjskih prepreka može djelovati onako kako želi, odnosno činiti ono za što ima volju u skladu sa svojim sposobnostima i mogućnostima. Hobbesovo tumačenje slobode podrazumijeva načelno neuplitanje političkog autoriteta u djelovanje pojedinca, a razlikujemo dva aspekta iste: prirodnu slobodu i slobodu podanika. Prirodna je sloboda odsustvo prepreka i karakteristična je za prirodno stanje u kojem ne postoje zakoni, dok je sloboda podanika sloboda građana svojstvena državi, odnosno građanskom društvu: to je sloboda ograničena građanskim zakonima, a Hobbes je naziva još i istinskom slobodom, budući da njeno ograničavanje omogućuje mir u državi i sigurnost državljana. Budući da ni u jednoj državi zakoni ne mogu pokriti sve aspekte ljudskog djelovanja (a o razmišljanju da se i ne govori), ljudi imaju slobodu u takvim djelovanjima činiti što god smatraju najkorisnijim za sebe same. Osim toga, sloboda je prema Hobbesu otuđivo pravo (ljudi se odriču svoje prirodne slobode u zamjenu za sigurnost i mir), što je fundamentalno suprotno Rawlsovom poimanju slobode kao temeljnog ljudskog prava.

Što se pak tiče jednakosti, Hobbes na početku XIII. poglavlja navodi da je priroda „učinila ljude tako jednakima u tjelesnim i umnim sposobnostima da razlika između njih, premda se ponekad i nađe neki koji je tjelesno očigledno jači ili umno brži nego drugi, ipak, uzeto sve skupa, nije tako znatna da bi na temelju toga jedan mogao tražiti za sebe bilo kakvu korist na koju onaj drugi ne bi mogao polagati isto pravo. Jer, što se tiče tjelesne snage, i najslabasniji je ima dovoljno da ubije i najjačeg, bilo pomoću tajnih smicalica bilo udruživanjem s drugima koji se nalaze u takvoj opasnosti.“⁵⁷ Razlika među intelektualnim sposobnostima ljudi još je i manja od tjelesnih. „Jer, promišljenost nije ništa drugo do iskustvo koje je u svako doba podjednako dano svim ljudima“⁵⁸. Jednakost ljudi u prirodnom je stanju dakle prirodna, a ne moralna te kao što je već rečeno, iz nje proizlazi da svaki čovjek ima pravo na sve.

Za razliku od Hobbesa koji slobodu razumije isključivo mehanički, kao odsustvo vanjskih prepreka, Rawls smatra građane slobodnim na temelju posjedovanja dviju moralnih moći koje im omogućuju da budu u potpunosti kooperativni pripadnici društva, sposobnosti za osjećaj pravednosti i određenu koncepciju dobra te umskih moći suđenja, mišljenja i zaključivanja. Sposobnost za osjećaj pravednosti sposobnost je razumijevanja koncepcije pravednosti te sposobnost njene primjene i djelovanja na temelju njenih načela, dok je sposobnost za neku koncepciju dobra sposobnost ljudi da oblikuju, revidiraju te racionalno

⁵⁷ Isto, str. 90

⁵⁸ Isto, str. 90

slijede koncepciju dobra i njezinu shemu ciljeva. Upravo zahvaljujući ovoj moralnoj moći svaki čovjek može oblikovati vlastitu koncepciju dobra i odrediti vlastite ciljeve koje će racionalno slijediti, ali koje može mijenjati tijekom cijelog života, budući da se nijedna osoba ne identificira s koncepcijom dobra koju potvrđuje u nekom trenutku života i neovisna je i o njoj i o njenim ciljevima. Te su dvije koncepcije dobra samo dio temelja na kojem počiva sloboda građana: osim dviju moralnih i triju temeljnih umskih moći, Rawls ljudima pripisuje slobodu na osnovu toga što „oni sebe smatraju samoponiklim izvorima valjanih zahtjeva“⁵⁹ te se shvaćaju sposobnim preuzeti odgovornost za svoje ciljeve. Sukladno tome, robovi su prema Rawlsu „društveno mrtvi: oni se uopće ne priznaju kao osobe.“⁶⁰ Sloboda je uz jednakost temeljna vrednota liberalizma i upravo je prvo načelo pravednosti kao pravičnosti načelo jednakih sloboda. U izvornom se položaju iz popisa sloboda izvode načela pravednosti oko kojih se stranke trebaju sporazumjeti. Te osnovne slobode, kako i sam Rawls kaže, nisu u potpunosti navedene, nego je strankama predočen njihov opći oblik i sadržaj: detaljnije se osnovne slobode specificiraju na iduće tri razine, ustavnoj, zakonodavnoj i sudbenoj. Neke su od osnovnih sloboda koje Rawls navodi u *Političkom liberalizmu* sloboda mišljenja, sloboda savjesti, sloboda govora (Rawls smatra da govor koji zagovara nasilnu promjenu vlasti nije kažnjivo djelo), pravo na posjedovanje vlasništva i njegovu upotrebu itd. Osnovne su slobode međusobno sukobljene, što znači da mogu biti ograničene jedna drugom (i takvo je ograničenje jedino dopušteno) te samim time nisu apsolutne. Osnovne slobode zajedno s osnovnim pravima predstavljaju prvo od pet primarnih dobara koje žele sve stranke neovisno o krajnjim ciljevima, a one su redom: osnovna prava i slobode, sloboda kretanja, slobodan izbor zanimanja, prihod i bogatstvo te društvena osnova samopoštovanja. Osnovne su slobode neotuđive (za razliku od Hobbesovog poimanja slobode kao otuđive i zamjenjive za mir i sigurnost) i ne smiju podlijegati ograničenjima (osim ako ograničavaju jedna drugu) pa Rawls za svaki ugovor koji ograničava neku od osnovnih sloboda kaže da je „ab initio ništavan, to jest da nema nikakvu pravnu snagu i ne utječe ni na koju osnovnu slobodu građana.“⁶¹ Za Rawlsa je ideja građana kao slobodnih i jednakih moralnih osoba⁶² jedna od dviju temeljnih ideja u svjetlu kojih on razvija koncepciju pravednosti kao pravičnosti. Ipak, Rawls zasniva jednakost ljudi na posjedovanju minimalnog stupnja moralnih moći koji im omogućuje da budu normalni i u potpunosti kooperirajući članovi društva. To ne znači da on tvrdi da svatko

⁵⁹ Rawls, 2000., str. 29

⁶⁰ Isto, str. 30

⁶¹ Isto, str. 325

⁶² Građani su moralne osobe jer su sposobni razumjeti koncepciju pravednosti, pridržavati se njenih načela u svom djelovanju te oblikovati i slijediti racionalnu koncepciju dobra.

posjeduje jednaki stupanj moralnih i intelektualnih sposobnosti, nego da svatko posjeduje onaj minimum potreban za aktivno pripadanje društvu. Upravo se u tom sastoji bit Rawlsove političke koncepcije osobe da je netko osoba ako je građanin, odnosno kooperirajući član društva – nekooperacija nije mogućnost za Rawlsove građane⁶³. Već spomenute razlike u moralnim i intelektualnim sposobnostima jedna su od četiri vrste razlika koje Rawls navodi: to su osim toga i razlike u fizičkim sposobnostima, razlike u koncepcijama dobra te razlike u ukusima i sklonostima.

Tako ni kod Hobbesa ni kod Rawlsa prirodne razlike (razlike u tjelesnim i intelektualnim sposobnostima) ne igraju nikakvu ulogu prilikom sklapanja društvenog ugovora, štoviše, jednakost je nužan preduvjet za sporazum, bilo oko načela pravednosti bilo oko zakona i apsolutnog suverena – u izvornom su položaju ljudi jednaki na temelju ograničenja što ih donosi veo neznanja, a u prirodnom su stanju razlike među ljudima tako minorne da ne igraju nikakvu ulogu.

⁶³ Freeman, 1990., str. 136

3. Pravednost kao pravičnost

Rawls je u *Teoriji pravednosti* izložio koncepciju pravednosti pod nazivom pravednost kao pravičnost (*justice as fairness*) shvaćajući je kao liberalnu teoriju koja nudi moralno utemeljenje društvenog života. U *Političkom liberalizmu* dolazi do pomaka u njenom shvaćanju – ovdje se ona više ne poima kao takva, nego kao koncepcija pravednosti neovisna o različitim koncepcijama dobrog života. Dakle, pravednost kao pravičnost politička je, a ne metafizička koncepcija pravednosti, jer ona ne postavlja pitanje vlastite istinitosti te ne ispituje tko je u pravu, a tko nije, nego kako omogućiti stabilan život ljudi koji se razlikuju u svojim svjetonazorima. Tako je cilj političke koncepcije pravednosti kao pravičnosti „praktičan, a ne metafizički ili epistemologijski, odnosno, ona samu sebe ne predstavlja kao koncepciju pravednosti koja je istinita, već kao onu koja može poslužiti za osnovu javnog i dobrovoljnog političkog sporazuma između građana shvaćenih kao slobodnih i jednakih osoba.“⁶⁴ Pravednost kao pravičnost, ujedno i kao javno-moralnu koncepciju, razrađuje Rawls kao odgovor na temeljni problem političkog liberalizma, pitanje postavljeno na početku istoimenog djela: „kako je moguće da tijekom vremena postoji pravedno i stabilno društvo slobodnih i jednakih građana koji ostaju duboko podijeljeni razložnim vjerskim, filozofskim i moralnim doktrinama?“⁶⁵, a koje objedinjuje u sebi dva pitanja: pitanje najprikladnije koncepcije pravednosti za „specificiranje pravičnih uvjeta društvene kooperacije među građanima shvaćenim kao slobodnim i jednakim te kao u potpunosti kooperirajućim pripadnicima društva tijekom cjelokupnog života“⁶⁶ te pitanje o osnovi tolerancije „pod pretpostavkom razložnog pluralizma kao neizbježnog ishoda slobodnih institucija“⁶⁷. Osnovna je razlika između koncepcija pravednosti na temelju koje se one dijele na liberalne i neliberalne prihvaćanje činjenice razložnog pluralizma. Ova liberalna koncepcija pravednosti služi Rawslu kao osnova za opravdanje ustavne demokracije koja se zasniva na njenim načelima, a sastoji se od dvaju načela koja zastupaju egalitarni oblik liberalizma:

a) načela jednakih osnovnih sloboda prema kojem „svaka osoba ima jednako pravo na u potpunosti adekvatnu shemu jednakih osnovnih prava i sloboda koja je spojiva s istom

⁶⁴ Rawls, John, *O liberalizmu i pravednosti*, Hrvatski kulturni dom Rijeka, Rijeka, 1993., str. 31

⁶⁵ Rawls, 2000., str. 3

⁶⁶ Isto

⁶⁷ Isto

shemom za sve, a u toj shemi jednakim političkim slobodama, i samo tim slobodama, valja jamčiti njihovu pravičnu vrijednost“⁶⁸

b) te načela pravične jednakosti mogućnosti i načela razlike koje nalaže da „društvene i ekonomske nejednakosti trebaju zadovoljiti dva uvjeta: prvo, trebaju se odnositi na službe i položaje dostupne svima pod uvjetima pravične jednakosti mogućnosti; drugo, trebaju biti od najveće koristi za najlošije stojeće članove društva“⁶⁹

Temelj Rawlsove koncepcije pravednosti čini već definirana ideja društva kao „pravičnog sustava društvene kooperacije između slobodnih i jednakih osoba shvaćenih kao u potpunosti kooperirajućih pripadnika društva tijekom cjelokupnog života“⁷⁰, a njen politički karakter odražavaju tri obilježja: pravednost kao pravičnost nije obuhvatna koncepcija, nego koncepcija predodređena za točno određen predmet - osnovnu strukturu društva; ona je, kako je već spomenuto, neovisna o razložnim, ali suprotstavljenim obuhvatnim doktrinama građana i u konačnici, njen je sadržaj iskazan pomoću gore navedenih središnjih ideja društva i građana. Pravednost kao pravičnost moralna je koncepcija pravednosti, no nije jedina takva: koji je onda kriterij utvrđivanja distinkcije između nje i drugih moralnih, općenitih i obuhvatnih koncepcija? Odgovor na to pitanje glasi – doseg predmeta na koje se primjenjuje neka koncepcija: ako se koncepcija odnosi na široko područje predmeta, općenita je, a ako uključuje ideje o vrijednostima i idealima u ljudskom životu, onda je obuhvatna: pravednost kao pravičnost nije nijedno od toga – ona se primjenjuje na samo jedan predmet, osnovnu strukturu društva te prema tome nije općenita, a budući da ona ne pruža nikakvo moralno utemeljenje života, nije obuhvatna.

Vratimo se sada načelima pravednosti: analizirajući leksički redosljed načela kojim je dan redosljed njihovog zadovoljavanja, jasno je da prvenstvo ima prvo načelo koje predstavlja „najpravičnije obilježje pravednosti kao pravičnosti“⁷¹ i ima prednost pred drugim iz razloga što čovjek prvo mora imati slobodu da bi mogao formirati neku koncepciju dobra (sloboda je prema tome neprikosnoven prioritet iz kojeg onda može slijediti bilo što drugo), a pravedno liberalno društvo isključuje mogućnost prisile građana na bilo što. Time se potvrđuje činjenica da liberalizam snažno njeguje slobodu kao jednu od ključnih vrijednosti. Na kraju krajeva, ono što vjerno ilustrira primat načela jednakih sloboda nad načelima

⁶⁸ Isto, str. 5

⁶⁹ Isto

⁷⁰ Isto, str. 8

⁷¹ Brčić, 2010., str. 62

pravične jednakosti mogućnosti i razlike inkorporiranost je tog načela i osnovnih sloboda u ustav. Unutar drugog načela, načela distributivne pravednosti koje objedinjuje načelo pravične jednakosti mogućnosti te načelo razlike, Rawls daje prednost prvome „jer na određen način osigurava jednakost startnih pozicija prije ulaska na tržište rada“⁷², odnosno društvene se i ekonomske nejednakosti ne mogu urediti bez prethodno dane jednake mogućnosti obnašanja službi i položaja svim pripadnicima društva. Rawls ne niječe postojeće ekonomske i socijalne nejednakosti u društvu, a kao zastupnik egalitarnog liberalizma smatra da bi kriterij distribucije dobara trebala biti jednakost, osim ako postojeće nejednakosti nisu na korist svih poboljšavajući ponajviše položaj najslabije stojećih. Nejednakost o kojoj je ovdje riječ rezultat je nejednake prirodne distribucije dobara koja je sama po sebi slučajna, pa prema tome nije ni pravedna ni nepravedna. Ono što je pravedno ili nepravedno način je na koji glavne institucije društva uređuju te nejednakosti; naime prema ideji recipročnosti i najslabije pozicionirani u društvu moraju imati dovoljno dobara za vođenje vrijednog života. Dakle, postojeće nejednakosti i razlike među građanima opravdane su, no ne smiju biti prevelike – građani ne smiju posjedovati manje dobara nego što bi ih dobili u jednakoj raspodjeli. Iz tog je očito da načelo razlike u svom zagovaranju intervencije države u područje ekonomije odstupa od klasičnog liberalizma i zastupa socijalni liberalizam. Budući da ono regulira ekonomske i društvene nejednakosti, Rawls ne smatra prikladnim unijeti ga u Ustav kao ustavno ograničenje.

Pravednost kao pravičnost moralna je koncepcija čija načela građani poštuju prilikom djelovanja, jer imaju razložno jamstvo da će ih se držati i svi ostali članovi društva. Ona je ispravno utemeljena na fundamentalnim idejama društva kao pravičnog sustava kooperacije tijekom vremena te ideji građana kao slobodnih i jednakih moralnih osoba. Ona je isto tako „stabilna s obzirom na interese koji je podupiru i koji su njome ohrabreni“⁷³, budući da je različite obuhvatne doktrine podržavaju „zbog nje same ili zbog njene vlastite vrijednosti“.⁷⁴ Jedan je od argumenata koje Rawls upotrebljava u svrhu dokazivanja stabilnosti pravednosti kao pravičnosti i pretpostavka da građani uglavnom ne potvrđuju u potpunosti obuhvatne doktrine⁷⁵, što im ostavlja prostor za podržavanje političke koncepcije pravednosti. Kakav je točno odnos između političke koncepcije pravednosti kao pravičnosti i obuhvatnih razložnih filozofskih, vjerskih i moralnih doktrina? Pravednost kao pravičnost,

⁷² Isto, str. 64

⁷³ Rawls, 2000., str. 150

⁷⁴ Rawls, 1993., str. 63

⁷⁵ Doktrina je djelomično obuhvatna kad ne obuhvaća sve vrijednosti koje zauzimaju mjesto unutar jedne sheme mišljenja, nego kad obuhvaća i neke nepolitičke vrijednosti, odnosno kad prekoračuje domenu političkog.

iako sama moralna, ali ne i obuhvatna, ograničava dopustive koncepcije dobra i načine života uz uvjet da se te granice ne postave odveć usko. Na temelju toga zaključujemo da u političkom liberalizmu ideja ispravnog odnosi prvenstvo nad idejom dobrog. Ipak, koncepcija pravednosti mora u sebi objediniti obje međusobno komplementarne ideje, i ideju ispravnoga i ideju dobra. Ideje dobra moraju biti političke ideje potvrđivane od svakog građanina bez upućivanja na neku obuhvatnu doktrinu i takve da poštuju granice postavljene od strane političke koncepcije pravednosti. U poglavlju o razlici između Hobbesovog i Rawlsovog poimanja slobode i jednakosti u svojim filozofijama politike bila je riječ o osnovnim slobodama i pravima kao o prvom od pet primarnih dobara kojim građani kao slobodni i jednaki teže kao potrebnim za ostvarenje njihovih različitih životnih planova. Upravo su primarna dobra jedna od pet ideja dobra koje Rawls navodi: ideja dobra kao racionalnosti, ideja primarnih dobara, ideja dopustivih obuhvatnih koncepcija dobra, ideja političkih vrlina i ideja dobra dobro uređenog društva. Ideja dobra kao racionalnosti temeljna je ideja dobra i „pretpostavlja da pripadnici demokratskog društva barem na intuitivan način posjeduju neki racionalan životni plan u svjetlu kojega planiraju svoje važnije pothvate i svoje različite resurse“⁷⁶, a sama racionalnost predstavlja „osnovno načelo političke i društvene organizacije.“⁷⁷ Ideja dopustivih koncepcija dobra podrazumijeva neutralnost države spram različitih obuhvatnih doktrina i njihovih koncepcija dobra, dok su političke vrline tolerancija, međusobno poštivanje i povjerenje te spremnost na pomoć, uljudnost i osjećaj za pravičnost. Na koncu, ideja dobra političkog društva odnosi se na sva ona dobra koja građani u održavanju pravednog režima postignu i individualno i kolektivno, kao jedno tijelo.

Pravednost kao pravičnost proceduralna je pravednost budući da je u njoj naglasak na pravednosti procedure, a ne na pravednosti ishoda kao što je slučaj u supstancijalnoj pravednosti.⁷⁸ Rawls razlikuje čistu od savršene proceduralne pravednosti: čista je proceduralna pravednost ona u kojoj će se, ako su zadovoljeni pravični uvjeti prilikom biranja načela u izvornom položaju, bilo koja izabrana načela smatrati pravednima, jer ljudi nisu vezani nikakvim unaprijed određenim kriterijima pravednosti ili pravičnosti. Za razliku od nje, savršenu proceduralnu pravednost karakterizira upravo taj unaprijed određeni kriterij onog što je pravedno i na temelju njega slijedi procedura koja uvijek daje pravičan ishod - željeni ili očekivani rezultat. Rawlsov je primjer savršene proceduralne pravednosti načelo da

⁷⁶ Rawls, 2000., str. 158

⁷⁷ Isto, str. 158

⁷⁸ Ipak, proceduralna i supstancijalna pravednost povezane su i dovedene u stanje ovisnosti: naime pravednost procedure ovisi o pravednosti njenih ishoda.

osoba koja reže tortu uvijek uzima posljednji komad. Pravednost kao pravičnost⁷⁹ procjenjuje se metodom *reflektivnog ekvilibrija*, testom koji nalaže da se „politička koncepcija pravednosti, da bi bila prihvatljiva, mora slagati s našim promišljenim uvjerenjima, na svim razinama općenitosti, nakon temeljitog razmišljanja“.⁸⁰ Reflektivni ekvilibrij, metoda koja omogućava moralno rasuđivanje u filozofiji politike, pretpostavlja dakle koherenciju i ravnotežu između načela pravednosti i naših promišljenih moralnih sudova. Ako su načela pravednosti usklađena s našim promišljenim sudovima, govori se o uskom reflektivnom ekvilibriju (*narrow reflective equilibrium*), a ako u suglasju nisu samo naši promišljeni sudovi i načela pravednosti nego su načela pravednosti još „usuglašena sa svim relevantnim filozofijskim argumentima koji ih podržavaju“⁸¹, govorimo o širokom reflektivnom ekvilibriju (*wide reflective equilibrium*). I naposljetku, veo neznanja koji ostvaruje pravične uvjete među strankama u izvornom položaju različite je debljine na različitim razinama četverostupanjskog slijeda primjene načela pravednosti koji Rawls uvodi kao ilustraciju dostupnosti različitih vrsta informacija i normi kojim su osobe podvrgnute, a sve u svrhu nepristranog i racionalnog donošenja odluka: najdeblji je na prvoj razini, izvornom položaju u kojem stranke odabiru načela pravednosti i na kojoj ograničava stranke predstavljajući razložne uvjete. Na drugoj razini, razini ustavotvorne skupštine, na kojoj se na temelju izabranih načela pravednosti donosi ustav, veo neznanja je tanji, budući da je područje djelovanja ograničenije uslijed donesenih načela pravednosti; na trećoj, zakonodavnoj razini, veo neznanja još je tanji iz razloga što se na toj razini donose zakoni koji su konkretniji od ustava i moraju biti ograničeni i načelima pravednosti i samim ustavom. Na posljetku dolazi četvrta, sudbena razina, rezervirana za tumačenje ustava zakona: svaka je razina konkretnija od prethodne, što znači da je veo neznanja sve tanji uslijed sve većih ograničenja razložnog.

⁷⁹ Rawls razlikuje tri vrste opravdanja političke koncepcije pravednosti kao pravičnosti: *pro tanto* opravdanje u kojem je naglasak na političkim vrlinama koje moraju biti tako uređene da daju razložne odgovore na sva pitanja o osnovnoj pravednosti i elementima ustava. Drugo je opravdanje potpuno opravdanje od strane jednog građanina (kao pripadnika građanskog društva) koji načela političke koncepcije pravednosti koju javno priznaje uklapa u obuhvatnu doktrinu koju potvrđuje. I treći je način opravdanja javno opravdanje koje provodi političko društvo kad načela pravednosti kao pravičnosti inkorporira u razložne obuhvatne doktrine koje potvrđuje.

⁸⁰ Isto, str. 7

⁸¹ Rawls, 1993., str. 2

4. Dodatak: Hobbesova i Rawlsova kontraktualistička teorija u nastavi filozofije

Hobbes i Rawls iznimno su utjecajni filozofi politike i kao takvi zaslužuju mjesto u školskim udžbenicima filozofije te samoj nastavi. I jedan i drugi ulaze u nastavni plan i program, a prije prelaska na konkretne filozofije učenici se prvo trebaju upoznati sa samom filozofijom politike te njenim temeljnim pojmovima i problemima, a zatim ih proučiti u kontekstu Hobbesove i Rawlsove teorije društvenog ugovora. To će se najbolje postići kombinacijom nastavnikovog predavanja i čitanjem izvornih filozofskih tekstova koji učenicima pružaju višestruku korist: učenici vježbaju umijeće njihovog razumijevanja, obogaćuju vokabular te iz prve ruke otkrivaju svijet filozofije - stječu znanje o mislima istaknutih filozofa iz samih njihovih riječi. Učenicima je od neminovne važnosti nastavnikova interpretacija unutar predavanja koja uključuje usmeno izlaganje, no na taj način sama snaga i dubina misli nikad ne mogu biti vjerno prenesene učenicima. Rad na tekstu iziskuje pažnju i detaljno čitanje te promišljanje o pročitanoj. Nakon čitanja i razumijevanja teksta prirodan je slijed filozofska diskusija u kojoj je zadaća nastavnika primjerenim pitanjima usmjeriti učenike prema najvažnijim momentima nekog filozofskog učenja, na način da oni sami dođu do zaključka. Dakle, pitanja koja nastavnik upućuje učenicima moraju imati smisao i moraju voditi nekom cilju, a to je shvaćanje i učenje ključnih pojmova, u ovom slučaju Rawlsove i Hobbesove filozofije politike. Gradivo navedene nastavne lekcije može se povezati s nastavom povijesti u vidu ponavljanja podataka (ili njihova usvajanja) o engleskom građanskom ratu te društveno-povijesnim okolnostima Amerike sredinom prošlog stoljeća, kao i o apsolutnoj monarhiji, njenim značajkama te vremenom nastanka. Na koncu, Hobbesovom apsolutizmu svakako treba suprotstaviti Rawlsov liberalizam upućujući pritom na njegove temeljne vrednote slobodu i jednakost, a kao interesantan uvod u Hobbesovo i Rawlsovo poimanje slobode i jednakosti koji će pridobiti pažnju učenika može poslužiti razlika u shvaćanju koncepcije osobe i slobode u antičkom i modernom svijetu.

Cilj je ove nastavne lekcije upoznati učenike s temeljnim pojmovima filozofije politike općenito, a potom, u okviru društveno-povijesnog konteksta i sa središnjim pojmovima Hobbesove i Rawlsove filozofije politike potičući ih cijelo vrijeme na angažman praćen razmišljanjem o pročitanoj i osnovnim problemima te samostalnim zaključivanjem.

5. Zaključak

Cilj ovog diplomskog rada bio je usporediti ključne momente teorije društvenog ugovora Thomasa Hobbesa i Johna Rawlsa uz prikaz tih istih teorija u osnovnim crtama. Hobbes i Rawls neosporni su autoriteti na području filozofije politike i kontraktualističke teorije – Hobbes se smatra njenim idejnim začetnikom, dok je Rawls zaslužan za njeno oživljavanje nakon pada u zaborav tijekom 19. stoljeća. Hobbes, prvi moderni filozof politike, razvio je svoju teoriju društvenog ugovora u vrijeme građanskog rata u 17. stoljeću. Ratno stanje nesigurnosti i straha utjecalo je na to da temeljni problem Hobbesove filozofije bude uspostava države koja će građanima osigurati mir i sigurnost, dok je Rawlsova koncepcija pravednosti kao pravičnosti razvijena u svjetlu borbe za jednakost u okviru Pokreta za građanska prava sredinom 20. stoljeća u duboko podijeljenom i diskriminacijom obilježenom američkom društvu. Hobbesova i Rawlsova filozofija politike unatoč nepomirljivim suprotnostima ipak imaju neke dodirne točke: prva je status slobode i jednakosti koji obojica priznaju osobama, a druga je neuplitanje političkog autoriteta u koncepciju života koju građani potvrđuju. Hobbesov suveren kao sudac koji ima pravo prosuđivanja koncepcija prema kriteriju njihove suglasnosti s mirom i sigurnošću ipak nema pravo prosuđivati svojim podanicima koju će koncepciju dobra oni slijediti u životu, ukoliko ona ne predstavlja nikakvu opasnost za sigurnost. Rawlsova koncepcija pravednosti kao pravičnosti politička je koncepcija podržana preklapajućim konsenzusom obuhvatnih razložnih doktrina, što znači da građani koji potvrđuju različite filozofske, moralne i vjerske obuhvatne (ili većinom djelomično obuhvatne) doktrine i racionalno slijede s njima povezane koncepcije dobra, svejedno svi potvrđuju istu koncepciju pravednosti koja regulira osnovnu strukturu društva. Što se tiče jednakosti i slobode, Hobbes pojedincima u pred društvenom i predmoralnom prirodnom stanju rata svih protiv svijju pridaje prirodnu jednakost i neograničenu slobodu da u okviru svojih mogućnosti čine sve ono što je najkorisnije za njihovo samoodržanje kao temeljno i jedino neotuđivo pravo koje uživaju. Sloboda je za Hobbesa čisto fizikalni pojam, odnosno odsutnost vanjskih prepreka kretanju tijela i otuđiva je u zamjenu za mir i sigurnost koje pruža država. Rawls pak temeljne vrednote liberalizma definira drugačije: sloboda kao temeljno i neotuđivo pravog svakog građanina preduvjet je razvoja bilo kakvog životnog plana i sheme ciljeva. Rawls slobodu ljudi izvodi iz njihovih moralnih (sposobnost za osjećaj pravednosti i koncepciju dobra) i intelektualnih moći (sudežnja, mišljenja i zaključivanja) te njihove sposobnosti za samostalno postavljanje zahtjeva te preuzimanje odgovornosti za svoje ciljeve. Nadalje, građani u dobro uređenom društvu nisu jednaki po prirodi, nego po

posjedovanju minimalnog stupnja moralnih moći zahvaljujući kojima mogu biti u potpunosti kooperirajući članovi društva – naime oni se samo putem društvene kooperacije mogu ostvariti kao osobe. Za razliku od navedenih sličnosti, pitanje idealnog državnog uređenja u potpunosti sukobljava Hobbesa i Rawlsa te na tom području nailazimo na dijametralne razlike koje pokazuju razumljivi povijesni i kontekstualni značaj za oblikovanje praktičke filozofijske discipline kakva je filozofija politike. S jedne se strane apsolutna monarhija (ipak ne tiranija, budući da postoje aspekti ljudskog djelovanja nepokriveni zakonima koji omogućavaju građanima slobodu djelovanja) uzdiže kao jedino uređenje koje može ispuniti svoju zadaću, a to je osigurati mir i sigurnost građana, dok se s druge strane zastupa stav da je jedino ustavna demokracija dorasla zadatku očuvanja slobode i jednakosti pojedinca u dobro uređenom, pravednom društvu koje počiva na pravednosti kao pravičnosti i razložnom pluralizmu.

U prvotnoj teoriji društvenog ugovora društveni se ugovor kao produkt isključivo ljudske racionalnosti sklapa iz straha od nasilne smrti u prirodnom stanju i rezultira umjetnom osobom – državom, dok se u njenoj suvremenoj i revidiranoj verziji društveni ugovor sklapa među slobodnim i jednakim moralnim osobama u izvornom položaju u pravičnim uvjetima jednakosti pod velom neznanja i rezultira dvama načelima pravednosti kao regulativnim principima temeljnih društvenih, političkih i ekonomskih institucija liberalno-demokratskog društva. Govoreći o državi i društvu neizbježno se dolazi do pitanja stabilnosti, problema koji se tiče same srži kontraktualizma i filozofije politike. Hobbes razvija društveni ugovor koji legitimira isključivo politički autoritet i koji je model *modusa vivendi*, odnosno ugovor koji ovisi o ravnoteži snaga i moći u društvu – čim se naruši taj balans moći, situacija neminovno završava sukobom. Da bi se sukob izbjegao i da bi se ugovor poštivao, uvodi se apsolutni vladar koji štiti pojedince jedne od drugih, ali ne i od mogućnosti njegove samovolje. Alternativa nestabilnom *modus vivendi* preklapajući je konsenzus razložnih doktrina koji podržava koncepciju pravednosti i osigurava stabilnost društva, budući da ona ne ovisi o ravnoteži moći: naime čak i ako jedna doktrina u društvu postane dominantna i nadmoćna pred ostalima, građani koji je potvrđuju neće odustati od pravednosti kao pravičnosti koja, izvedena iz načela pravednosti izabranih u pravičnim uvjetima jednakosti, a ne neke obuhvatne doktrine, predstavlja vrijednost sama po sebi.

Društveni ugovor kao jedna od temeljnih ideja filozofije politike dobila je tijekom povijesti različite teorije i inačice kroz filozofije raznih teoretičara, no svim su tim teorijama zajednička dva elementa koja leže u osnovi – individualni pristanak kao temelj ugovora te legitimacija političkog autoriteta kao njegov cilj.

6. Popis literature

Berdica, Josip, „Pravednost kao prva vrlina društvenih institucija. Propitkivanje s Rawlsom“, *Filozofska istraživanja*, Vol. 33 No. 4, 2014., 665-682

Božičević, Vanda, *Filozofija britanskog empirizma*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.

Brčić, Marita, „Načelo razlike. Ključ za pravednije demokratsko društvo“, *Filozofska istraživanja*, Vol. 30 No. 1-2, 2010., 61-78

Friend, Celeste, „Social Contract Theory“, u: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/soc-cont/> (17.8.2017.)

Freeman, Samuel, „Original position“, u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/original-position/> (9.8.2017.)

Freeman, Samuel, „Reason and Agreement in Social Contract Views“, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 19 No. 2, 1990., 122-157

Grcic, Joseph, „Hobbes and Rawls on Political Power“, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, IX, 2007., 2, 371-392

Hobbes, Thomas, *LEVIJATAN ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske zajednice*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.

Kersting, Wolfgang, „Teorije ugovora“, u: Nohlen, Dieter (ur.), *Politološki rječnik*, Pan liber, Osijek-Zagreb-Split, 2001., 471-474

Matan, Ana, „Jednakost i zajednica: prirodno stanje i društveni ugovor kod Hobbesa i Rawlsa“, *Politička misao: časopis za politologiju*, Vol. 41 No. 4, 2004., 42–58

Oakeshott, Michael, „Argumentacija Levijatana“, *Politička misao*, Vol. 43 No. 1, 2006., 95-114

Ottmann, Hennig, „Politika i ugovor. Kritika modernih teorija ugovora“, *Politička misao*, Vol. 22 No. 3, 1985., 84-93

Raunić, Raul, *Pretpostavke liberalnog shvaćanja čovjeka*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2005.

Rawls, John, *O liberalizmu i pravednosti* (ur. Miomir Matulović), Hrvatski kulturni dom Rijeka, Rijeka, 1993.

Rawls, John, *Politički liberalizam*, Kruzak, Zagreb, 2000.

Ribarević, Luka, „Thomas Hobbes“, u: Kulenović, Enes (ur.), *Moderna politička teorija*, Fakultet političkih znanosti, Zagreb, 2013., 37-78

Richardson, Henry S., „Rawls, John“, u: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/rawls/> (18.8.2017.)

Williams, Garrath, „Thomas Hobbes: Moral and Political Philosophy“, u: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/hobmoral/>

Zelič, Nebojša, „Rawlsova teorija pravednosti i pitanje istine“, *Filozofska istraživanja*, Vol. 31 No. 1, 2011., 65-83