

Sloboda i pravda (Prilog razmatranju teorije pravde Johna Rawlsa)*

Miroslav Prokopijević

Institut za radničke pokrete, Beograd

Sažetak

Pojam slobode u liberalnoj tradiciji osnovna je vrednost društva. Centralno mesto slobode danas se nastoji zameniti novim vrednostima poput pravde i jednakosti. Takav obrat izveo je John Rawls u *Teoriji pravde*. Rawlsova teorija pravde kao pravičnosti pretpostavlja slobodnog i racionalnog čoveka koji poseduje intuiciju pravednog i prihvata princip pravde. Socijalni ambijent realizacije njegove teorije su velika društvena stabilnost i harmonija, visok nivo materijalnog i kulturnog razvitka, minimalne strukturne promene. Teorijski koncept sastoji se od dva dela: teorije izvornog stanja i osnovnih stavova pravde kao pravičnosti. Rešenje odnosa pravde i slobode kod Rawlsa, izvedeno preko dva osnovna principa pravde, može se smatrati napretkom u rešavanju tog klasičnog pitanja svake političke filozofije. Pravda je centralna vrednost, a sloboda sekundarna ali je primatom prvog principa zaštićena od ograničavanja koja bi mogla biti poticana drugim zahtevima i vrednostima. *Teorija pravde* Johna Rawlsa može se smatrati moderniziranom, blago konzervativnom i puritanskom, verzijom teorije prirodnog prava.

U liberalnoj tradiciji se dugo verovalo da je sloboda osnovna vrednost dobro uređenog društva, zato što ona maksimalno pospešuje kako težnju za srećom tako i stvaranje materijalne osnove života. Ta tradicija kao da dogoreva, jer se sve češće susrećemo sa pokušajima da se na mesto slobode kao centralne vrednosti postavi neka druga vrednost. Ovde ne mislim na nerazvijene zemlje ili društva sovjetskog tipa. U potonjima sloboda je

* Ova kraća verzija studije o Rawlsovoj »teoriji pravde« je nastala za potrebe radne grupe koja se u SANU pod rukovodstvom Mihaila Markovića bavi »Etičkim problemima, dugoročnim ciljevima i sredstvima društvenog razvoja«, kao i za potrebe objavljivanja (Zbornik Akademije i časopis »Gledišta«). Kolegama i prijateljima, posebno iz pomenute grupe, zahvaljujem na sugestijama koje su mi pomogle da ovaj rad dobije jasniji i u celini bolji oblik.

imala samo semantički značaj, tj. ona u njima nikada nije bila ne samo osnovna nego ni bilo kakva realna vrednost. Ova društva se ne zasnivaju na slobodi, nego na nametanju društvenih ciljeva svim ljudima. U liberalnim društvima centralno mesto slobode takođe više nije nesumnjivo, ali iz svih drugih razloga. U teoriji i praksi ovih društava se došlo do uvida da se ideali slobodnog života ne mogu očuvati ukoliko se ne relativira centralno mesto slobode posredstvom drugih vrednosti. Kao te druge vrednosti se najčešće pojavljuju pravda i jednakost. U nekim slučajevima se čak sugerše zamena slobode jednom od tih vrednosti.

Svrha ovog teksta je da se razmotri mogućnost zamene slobode pravdom. O zameni slobode jednakošću ću govoriti na drugom mestu. Takođe ću ovde na početku izostaviti raspravu o tome kako to da sloboda kao centralna vrednost može voditi nestabilnom društvu koje pretili da ugrozi ne samo to prominentno mesto slobode, nego i visoki stupanj konformnosti. To će biti jasno iz kasnijih delova.

John Rawls — danas penzionisani profesor etike i političke filozofije na Harvardu — nije prvi teoretičar uopšte,¹ ali je prvi značajni liberalni autor koji smatra da na mesto slobode kao centralne vrednosti mora doći pravda: on već na samom početku svoje klasične rasprave kaže da je pravda (justice) osnovno svojstvo društvenih ustanova, baš kao što je istina osnovno svojstvo misaonih sistema.² On dakle ističe da je pravda ne samo centralna vrednost, nego i da je ona nešto objektivno, čime se može uporediti sa istinitim saznanjima. Da su $2 + 2 = 4$ ili da voda ključa na 100°C nisu saznanja koja variraju od osobe do osobe. Da li pravda u Rawlsovom smislu ima isti status kao i navedene tvrdnje, o tome će pouzdanije moći da se sudi na kraju ovog rada. Zato podimo redom.

»Teorija pravde« je centrirana na osnovnu ili bazičnu strukturu društva. Rawls svoju teoriju ne vidi kao model kojim bi se prvenstveno uređivali odnosi pojedinaca ili država, mada iz nje za pojedince slede vrlo značajne konsekvence, a državama je posvećeno posebno poglavlje (§ 58). On smatra da bi na osnovu eventualnih principa pravde trebali biti izvedeni ustav, zakoni, ustanove, sudska i svakidašnja praksa. Svoju zamisao on

¹ Za uvod u problem pravde up.: *Gerechtigkeit*, u: J. Ritter (hg.) — *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tom III, Schwabe und Co, Basel-Stuttgart 1974, stupci 329—338.

² Teorija pravde se citira prema dva različita izdanja: u oznaci »e« (*A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1971) i u oznaci »n« (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1975). Sa kembridžkim izdanjem je identično oksfordsko tvrdo (1972) i džepno (1973) izdanje (Oxford University Press, London-Oxford-New York). Ova dva izdanja se slažu i u paginaciji. Nemački prevod je rađen prema kembridžkom izdanju: on ide više za tim da se sačuva duh Rawlsove teorije i ne može se smatrati prevodom tipa »reč za reč, rečenica za rečenicom«. To, naravno, nije ništa loše, jer se radi o provođenju jednog koncepta prevođenja. Kako će čitalac i iz ovog teksta videti, u nemačkom prevodu postoji izvestan broj mesta, pa i pasusa, kojih nema u engleskom originalu. Iako to nije označeno na samoj knjizi, nemački prevod je autorizovao Rawls. (Ovde: e. 3; n. 19)

uobličuje u »teoriji pravde kao pravičnosti« (theory of justice as fairness),³ koja ima dva osnovna sastavna dela: teoriju izvornog stanja (the theory of original position) i osnovne stavove pravde kao pravičnosti. Svrha izvornog stanja je da neutrališe slučajne i umanji ili čak eliminiše strukturne interesne razlike među pojedincima, kako bi reprezentativne osobe mogle da sa što manje interesa i predrasuda pristupe izboru osnovnih principa pravde. Osnovni principi pravde pak imaju funkciju osnovnog regulativnog okvira svih socijalno relevantnih životnih situacija.

Teorija pravde kao pravičnosti nije neograničeno primenjiva. Najvažnije ograničenje je da se ona odnosi na relativno dobro uređena ili konformna društva. Pod konformitetom ovde možemo da podrazumevamo amalgam sačinjen od političkih, materijalnih, društvenih i kulturnih pogodnosti u nekom društvu. Kao takvu je treba razlikovati od konformističkog tj. visoko adaptivnog životnog stava. »Teorija pravde« dakle ne važi za Hobbesovo prirodno stanje ili Marxovo (pred)revolutionarno društvo u kome vlada »rat svih protiv svijua«, tj. »klasne borbe«. Poput Lockeja, i Rawls smatra da su ljudi po prirodi slobodni, a predmet svoje teorije čak ograničava na »slobodne i racionalne osobe« (e. 11; n. 28). Poput Rousseaua, Kanta ili Fichtea, Rawls dakle usput razvija i teoriju o dobroj ljudskoj prirodi. Istina, retka su mesta poput navedenog gde on to eksplicitno čini. Njemu teorijska tradicija dobre ljudske prirode treba u sasvim konkretne svrhe: time što pretpostavlja da svi ljudi kao »slobodni i racionalni« imaju predstavu ili osećaj pravde, Rawls nastoji da osigura intuitivni supstrat za izgradnju jedne sofisticirane specijalističke teorije. Njegova ideja dobre ljudske prirode može se ovako razložiti. Prvo, ljudi su po prirodi slobodni i racionalni. Drugo, ljudi poseduju intuiciju pravednog. Treće, za svakog će biti racionalno — pod pretpostavkom da ne zna svoje sposobnosti i životne prilike — da prihvati principe pravde. Kasnije ćemo videti da bi prvi i drugi nalaz morali biti empirijski verifikovani, kao i da eventualni prelaz od drugog ka trećem nosi značajne teškoće.

Za nas posebno može da bude zanimljivo da Rawls smatra kako njegova teorija nije ograničena u pogledu važenja samo na kapitalistička društva. On na više mesta ističe da bi njegova teorija trebala da bude primenjiva i na socijalizam. Kako on samo na jednom mestu napominje da pod tim podrazumeva liberterski socijalizam i kako su ovu sintagmu nastojali da prisvoje gotovo svi do sada poznati socijalizmi, to ću u ovom tekstu usput pokušati da pokažem da »teorija pravde« može odgovarati laburističkom ili socijaldemokratskom, ali ne i real-socijalizmu. Nadam se da će iz

³ Termin *fairness* ovde prevodim kao pravičnost, za razliku od *justice* koji prevodim kao pravednost. Osnovna nepogodnost ovakvog rešenja je što te dve reči ne pripadaju istoj porodici reči u engleskom ako se etimološki gleda, dok u našem jeziku *pravda* i *pravičnost* pripadaju istoj etimološkoj porodici. U ovom slučaju sam se držao više semantičke dimenzije značenja i duha Rawlsove teorije. Reč *fair* u engleskom može znatno zavistiti od konteksta, ali u osnovi znači: ne pokazivati naklonost bilo kojoj strani, delovati pošteno i časno, u skladu s pravilima i onim što je zaslužno. (U nem. se pridev *gerechtig* koristi da označi oboje — pravedan i pravičan. Otuda je prevodilac za *fair* i *Fairness* koristio termine *fair* i *Fairness*. U našem jeziku bi se takođe mogao koristiti pridev *fer* za *fair*, ali bi tada ostao semantički neodređen u prostoru našeg jezika. Imenica *fairness* bi onda mogla glasiti samo *ferost*, što je svakako višestruko nezadovoljavajuće.

ove rasprave biti jasno da »teorija pravde« računa sa uslovima velike društvene stabilnosti i harmonije, visokog nivoa materijalnog i kulturnog razvitka, dugotrajnog mira i minimalnih strukturnih promena. Još preciznije, ova teorija podrazumeva socijalno-ekonomsku i demokratsku pravnu državu visokorazvijenog kapitalizma, koja nastaje u navedenim uslovima.

A. *Izvorno stanje* ili situacija u »teoriji pravde« igra sličnu ulogu koju prirodno stanje ima u teoriji društvenog ugovora. Sličnost nije samo u sličnoj funkciji, nego i u tome što je u oba slučaja reč o hipotetičkoj situaciji — Rawls čak podvlači da je izvorna situacija »čisto hipotetička situacija« (e. 12; n. 29) — dok se razlika među njima odnosi na različit stupanj konformiteta. Rawls inače na više mesta deklariše svoju želju da »teorijom pravde kao pravičnosti« osnovne društvene probleme elaborira na višem stupnju apstrakcije u odnosu na teoriju društvenog ugovora. To bi prvenstveno trebalo da se odnosi na viši stupanj formalnosti i proceduralnosti »teorije pravde« u odnosu na pomenutu teoriju.

Najvažniji događaj u izvornom stanju je uvođenje pretpostavke »koprene« ili »vela neznanja« (veil of ignorance). Njoj bi u hipotetičkoj pregovaračkoj situaciji podlegle reprezentativne osobe, koje su reprezentativne utoliko što su odabrane da zastupaju pojedine slojeve i interese. »Koprena neznanja« treba da spreči da se interesi ili predrasude ugrađuju u principe pravde koji će eventualno nastati. Osobe pod »koprenom neznanja« ne znaju:

- svoje mesto u društvu, npr. sloj, klasu, status;
- podelu prirodnih dobara kod ljudi (npr. telesna snaga, inteligencija itd.);
- svoju predstavu o dobru i svoje psihičke preference;
- kojoj generaciji pripadaju;
- u kome obliku društvenog uređenja žive (npr. robovlasništvo, kapitalizam . . .);
- stupanj razvoja svoje civilizacije (učesnici pregovora »... nemaju nikakav uvid u stupanj istorije« (e. nema; n. 209);
- pojedinosti svoga životnog plana;
- svoj privredni i politički položaj;
- tehnički nivo razvoja društva. (Up. e. 137; n. 160, 209.)

Pregovaračke osobe bi zadržale sledeća znanja: da su njihovom društvu potrebni osnovni principi pravde, neke opšte društvene odlike (nije precizirano koje), common sense-izvesnosti, da razumeju politička i društvena pitanja, da shvataju zakone psihologije. »Koprena neznanja« bi trebalo da važi u ovom obliku samo za prvi stupanj odlučivanja na kome se donose osnovni stavovi. Zatim se prelazi na donošenje ustava, zakona i konačno sudsku praksu. To je sled četiri stupnja (the four-stage sequence). (Up. e. 195 i d.; n. 223 i d.) Na svakom od sledećih stupnjeva se ukidaju pojedina ograničenja »vela neznanja«, tako da npr. na četvrtom stupnju sudija ima gotovo sva uobičajena znanja. Za ljude u svakidašnjem životu bi trebali da važe osnovni principi pravde, ali bi pri tom sasvim bila ukinuta pretpostavka »vela neznanja«. Ovde ću uglavnom govoriti samo o prvom stupnju na kome se odlučuje o principima.

Elementarno pitanje je da li ljudi na prvom stupnju imaju dovoljno znanja da bi mogli da izvrše izbor osnovnih principa pravde u koje bismo se mogli pouzdati. Da li se neko može smatrati »racionalnom« ili »moralnom osobom« pod uslovima u kojima treba da »zaboravi« sve ono što otklanja pretpostavka »vela neznanja«? Čini se da »veo neznanja« oduzima mnogo znanja i važnih znanja, tako da bi za bilo koju osobu teško bilo da u tim uslovima sačuva čak i minimum onoga što se naziva integritetom ličnosti. Znanja su nešto što je neraskidivo sraslo sa telesnim i posebno psihološkim svojstvima osoba, tako da nije moguće otklanjati pojedine delove a da se pritom ne naruši ono što se zove integritet ili identitet celine.

Nadalje, kako razmišljati o dobro uređenom društvu ako se ne zna stupanj njegovog tehničkog razvoja. Moderna tehnička sredstva su npr. omogućila masovno posredno komuniciranje na velikim udaljenostima. Bez njih bi se neka velika zajednica morala raspasti na mnogo malih zajednica u smislu u komu o tome govore npr. bazični demokrati ili zastupnici alternativne tehnologije. Bez odgovarajućih tehničkih sredstava nema govora o funkcionisanju bilo kakvog a naročito ne efikasnog i dobro uređenog predstavničkog sistema neke mnogoljudne zajednice — a današnja društva su uglavnom takve zajednice.

Takođe mi ne izgleda verovatno da bi neko ko ne zna u kom tipu društva živi istovremeno mogao da zna »samo opšte činjenice ljudskog društva« (e. 137; 160) — kako to Rawls zahteva. Ako bi imao inače dopuštena opšta znanja, on bi odmah mogao da vidi i u kakvom tipu društva živi — što bi po pretpostavci »vela neznanja« moralo biti »izbrisano«. Ako ipak pretpostavimo da bi mogla biti zadovoljena oba zahteva (poznavanje opštih činjenica društva i neznanje o tipu društva), onda nastaje sledeći problem: kako se može tražiti neki dobro uređeni tip društvene organizacije za neko društvo a da se istovremeno ne zna o kom obliku društva je reč? To mi liči na situaciju u kojoj bi neko tražio ključ za bravu, a da pri tom ne zna koji tip brave njime treba da bude otključan. To bi naravno bilo moguće ako bi sve brave bile identične, pa bi se onda mogle otključati istim ključem. Ali zar su ljudska društva u ovom pogledu uopšte nalik identičnim bravama?

Sumnju moram da ispoljim i prema Rawlsovoj pretpostavci da će ljudi pod »velom neznanja« prestati da se spore o principima. Eliminisanje predstave o dobru i elemenata pojedinačnog životnog plana nisu dovoljni uslovi da bi se odstranila sva ona ubeđenja i znanja (npr. saznanja, religiozna, politička) koja pojedinac ima, a koja su principijelno relevantna. Samo tim ona bi mogla poslužiti da se u »principe pravde« prošvercuju interesi. Nadalje, predstave o sreći ili koristi se ne mogu iscrpsti navođenjem onoga što pripada predstavi o dobru ili ličnom životnom planu. To znači da će u svakom slučaju ostati izvesna znanja na osnovu kojih bi pregovarači mogli da daju prednost pojedinim principima ili slikama sveta. S druge strane, intuicija i pojam pravde nisu nezavisni od intuicije i pojma dobra. Ako se suspenduju osećaj i pojam dobra, neće li time biti suspendovan i deo onoga do čega je Rawlsu naročito stalo, a to su intuicija i pojam pravde?

Sada pretpostavimo da navedenih problema nema i da je sve onako kako to Rawls predviđa. Da li to znači da će moći biti eliminisano sve što

bi moglo postati predmet spora o principima? Čak i ako bi takav spor pre-
stao, možemo se pitati na osnovu čega bi pojedinci (pregovarači) davali pred-
nost pojedinim opcijama u odnosu na druge? Postoji mogućnost da oni do-
nesu odluku tako što će trenutno i slučajno odabrati neke principe. Ne ve-
rujem, međutim, da bi bilo ko — pa ni Rawls — želeo da odluku o tako
važnom pitanju prepusti slučaju. Druga mogućnost je da pregovarači pove-
du razgovor o tome koja je opcija najbolja. U tom slučaju bi se povećala
mogućnost da pregovarači mogu biti sigurni da su odabrali dobre principe.
To je pod Rawlsovim pretpostavkama takođe moguće, kao što je moguće
da će pregovarači u tom razgovoru postepeno eliminisati one opcije za koje
recimo konstatuju da imaju više slabosti od nekih drugih. Ali čak i ako
pretpostavimo da pregovarači u takve debate ulaze bez onih znanja koja
suspenduje »veo neznanja«, nije moguće izbeći zaključak da će oni ipak
doći do izvesnih principa, i to tako što će iznova početi da uče u toku same
debate. Samo eliminisanje neke opcije kao manje pogodne je takođe re-
zultat nekog procesa učenja. Novostečeno znanje bi dakle opet bilo osnova
za davanje prednosti pojedinim principima i samim tim »slikama sveta«
— npr. utilitarizmu, liberalizmu, socijalizmu itd.

Da će pregovarači razmišljati vidi se i po tome što Rawls govori o »rav-
noteži razmišljanja« (reflective equilibrium). »Ravnoteža razmišljanja« je
zapravo tačka u kojoj se spajaju naše intuicije pravde i odabrani principi
pravde. Ona je »ravnoteža«, jer su u njoj obe te strane — intuitivna i poj-
movna — izbalansirane. Ona je »razmišljanje«, jer sada eksplicitno znamo
kojim osnovnim stavovima pravde odgovaraju naši sudovi i iz kojih su
pretpostavki izvedeni. (Up. e. 20; n. 38.) Tako sada vidimo da pretpostavka
dobre ljudske prirode nije slučajna: ljudi su u osnovi dobri, a Rawlsov
zadatak je da intuitivnu infrastrukturu njihove dobrote (osećaj pravde)
doveđe do apstraktnog i eksplicitnog oblika (principi).

Izvorna situacija se kroz polazno stanje može da konkretizuje na više
načina, od kojih je jedan baziran na osnovnim stavovima pravde kao pra-
vičnosti. Rawls navodi 5 opcija (e. 124; n. 146—7) i za sada ne dokazuje nego
pretpostavlja da će upravo osnovni stavovi pravde biti izabrani. (Kasnije
ćemo videti da se prelaz iz izvorne situacije do principa pravde odvija pre-
ko »maximin pravila«.) Ostavljam po strani diskusiju pojedinih opcija uz
napomenu da bi bilo sasvim realistično, uzimajući u obzir i istorijsku di-
menziju — koju Rawls ne samo ovde, nego i uopšte zapostavlja — da bi
ljudi u raznim fazama razvoja društvene organizacije verovatno davali pred-
nost različitim opcijama. U 17. ili 18. st. na relativno niskom stupnju kon-
formiteta ljudi bi se verovatno zanimali za teoriju društvenog ugovora ili
minimalni skup pravila, pomoću kojih bi mogli da pribave izričito ili pre-
ćutno priznanje da će određeni oblici konkurencije i ophođenja biti stav-
ljeni van snage, dok na višem stupnju konformiteta trebaju sredstvo kojim
će eliminisati preterani egoizam, zavist itd.

Uslovi primene zahteva i stavova pravde su objektivni (ljudi raznih spo-
sobnosti, na određenom prostoru ili u određenom vremenu, oskudica do-
bara . . .) i subjektivni (određene potrebe i interesi, razni životni planovi,
ograničenje mišljenja, saznanja i delanja, razna ubeđenja . . .). Ove razlike
i asimetrije treba da se otklanjaju u »negativnom« smislu preko ograni-

čenja »vela neznanja«, a u »pozitivnom« smislu tako što će se istaći opšti uslovi (Rawls ih naziva »uslovima pojma prava«), koje treba da zadovoljavaju ovi stavovi pravde i sve što je na njima izgrađeno.

Tih uslova je pet, i to su: 1. Važenje osnovnih stavova je *opšte*. 2. Osnovni stavovi se moraju *neograničeno primenjivati*, tj. važiti za svakog kao moralnu osobu. 3. Osnovni stavovi treba da se tretiraju kao *javno priznati* regulativi društvenog života. 4. Predstava pravde mora *prema rangu* da uredi konkurentne zahteve. 5. Sistem osnovnih stavova pravde je *poslednja instanca* praktičnog mišljenja. U sažetom obliku: »Pojam prava je set principa, opšti u obliku i univerzalan u primeni, koji je javno priznat kao poslednja instanca pozivanja za regulisanje konfliktnih zahteva među moralnim osobama« (e. 135; n. 158). Mreža navedenih uslova je dosta »gusta«, tako da po jednoj ili više osnova isključuje razne zahteve. Pogledajmo kako to izgleda kada se primeni na principe realnog socijalizma.

Prvo, važenje osnovnih stavova socijalističkog društva nije opšte, već se prave izuzeci, utoliko što se npr. navode konkretna imena sa konkretnim privilegijama, ili pak pojedine grupe koje se posebno privileguju. Konkretna imena su najčešće vezana za imena šefova partija i država. Osim toga, zahtev opštosti ne bi mogla proći ni diktatura jednog čoveka ili elite. Drugo, pravne i druge norme se ne primenjuju neograničeno, jer se iz potpadanja pod njih selektivno izuzimaju političke, militarističke, partijske, privredne i policijske elite s jedne strane, a s druge strane se politički protivnici proglašavaju neprijateljima, pa im se onda na osnovu toga uskraćuju sva ili pak većina prava. Treće, principi su javni, ali oni nemaju ni javno priznanje, jer ih ne donosi legitimna vlast (pošto se ne podvrgava verifikaciji na slobodnim izborima), niti se u proceduri donošenja podvrgavaju normalnoj javnoj diskusiji. Četvrto, regulativa real-socijalizma u postrevolucionarnom periodu ili sasvim gubi osećaj za pravdu (iako se na nju u predrevolucionarnom i revolucionarnom periodu neprestano poziva) ili — što je mnogo češći slučaj — nastaje disparitet ustavnog i stvarnog stanja, pa ustav ima samo semantički značaj. Konačno, peto, ustav i pravne norme nisu poslednja instanca praktičnog mišljenja, već su to partijski programi, dnevno-politički zahtevi i tajna uputstva koja se šire preko policijsko-birokratskih kanala i služe kao merodavni za postupanje u određenim situacijama. Zato nije čudo što u real-socijalizmu nema pravne države, što pravo sistematski erodira, a moralna svest lavira između gramzivosti i infantilnosti. Već ovi razlozi su dovoljni da pokažu kako Rawlsova teorija ne važi za real-socijalizam. Jednostavno, organizacioni i ostali principi real-socijalističkih društava nisu spojivi sa elementarnim pravima i slobodama ljudi.

Vratimo se sada konstruktivnom delu Rawlsove teorije. Iako svi ljudi imaju intuiciju pravde i iako su npr. poznati principi pravde, to još uvek ne govori da će ih ljudi usvojiti. Taj prelaz ka usvajanju treba da osigura princip koji je u društvenim naukama poznat kao »maximin princip«. »Maximin« je skraćena od »maximum minorum«, tj. maksimum minimalnih. On kaže da između ponuđenih mogućnosti treba odabrati onu čiji bi najgori ishod bio bolji od najgoreg ishoda drugih opcija. Ovaj princip se ovde mora uzimati u kvalitativnom smislu, pošto se svi parametri ne mogu kvantifikovati. Dakle, ako ljudi ne znaju svoje sposobnosti, položaj, materijalno

stanje i ostalo što isključuje »veo neznanja«, za njih će biti racionalno da prihvate principe pravde, jer će se preko toga osigurati za slučaj da nastupi po njih najgora opcija. U tom slučaju konsekvence koje će slediti neće biti tako loše, kao što bi bile kada ne bi usvojili principe pravde.

Reduciranje rizika i vođenje računa o konsekvencama najgore moguće opcije su nesumnjivi kvaliteti »maximin principa«. Nažalost, to su ujedno i jedini njegovi kvaliteti. Kako ovde nema dovoljno prostora za analizu, to ću samo navesti dva njegova osnovna nedostatka. Najveći njegov nedostatak je u tome što ne precizira visinu eventualnog maksimalnog minimuma, tako da se može dogoditi da određeni minimum bude najviši u odnosu na druge, a po stvarnim učincima jednako katastrofalan kao i drugi. Ali, zato je moguće da najveći minimum bude tako visok da se približava maksimumu maksimuma. Dakle, »maximin-princip« je veoma neodređen. Drugi njegov nedostatak je u tome što nije agregativno osetljiv. Pod pretpostavkom da moramo da odaberemo samo između dve mogućnosti, pri čemu su njihovi minimumi identični ili bar vrlo slični, a srednje vrednosti i maksimumi veoma različiti, u osnovi ne bismo imali nikakav razlog da odaberemo onu mogućnost sa višim srednjim i maksimalnim vrednostima. Da bismo i ostale a ne samo minimalne vrednosti mogli da uzmemo u obzir, bilo bi potrebno da raspoložemo principom koji bi bio osetljiv za ukupnu ili prosečnu korist. To »maximin-princip« međutim nije u stanju. U Rawlsovim analizama ostaje nejasno zašto se nije poslužio nekim analitičkim sredstvima koja su uobičajena u socioekonomskim analizama u poratnom periodu (npr. Lorenzov kvadrat, G-koeficijent itd.). Sasvim je izvesno da bi neka od blago konkavnih funkcija preciznije mogla da izrazi njegove egalitarno obojene zahteve u raspodeli osnovnih dobara.

Ako ponovo pretpostavimo da je sa »teorijom pravde« sve u redu, tada bi nas primena »maximin-principa« trebala da dovede do principâ pravde.

B. Osnovni principi pravde kao pravičnosti

Ovih principa je dva, i oni glase (u konačnoj verziji):

1. »Svaka osoba treba da ima jednako pravo na najobuhvatniji ukupni sistem jednakih osnovnih sloboda, koji je kompatibilan sa sličnim sistemom slobode za sve.

2. Društvene i privredne nejednakosti treba da se uredе tako da su kako

(a) od najveće koristi onima koji najlošije stoje, a konzistentne sa pravednim stavom štednje, tako i

(b) da su povezane sa službama i pozicijama koje su otvorene svima pod uslovima pravične jednakosti prilike.« (c. 302; n. 336; up. i 11, 13, 46.)

Prvi stav ili princip se faktički odnosi na individualne i političke slobode, prvi deo drugog stava na ekonomske, a drugi deo drugog stava na zauzimanje društvenih položaja. Oba osnovna stava se mogu smatrati diferenciranjem i preciziranjem praprinicipa pravedne pravičnosti, koji bi se mogao sažeti na sledeći način: sva osnovna dobra treba da se raspodeljuju

jednako, ako nejednaka raspodela nije od interesa za sve. Ili, kako Rawls piše: »Sve društvene vrednosti — sloboda i prilike, prihod i bogatstvo i osnove samopoštovanja — treba da se raspodeljuju jednako, ukoliko nejednaka raspodela bilo koje ili svih ovih vrednosti nije od prednosti za sve.« (e. 62; n. 83)

Političke i individualne slobode se izgleda moraju jednako distribuirati, jer bi nejednaka raspodela vodila jednom od najtežih oblika diskriminacije ljudi. »Jednak tretman jednakosti slučajeva« za Rawlsa je nužni ali ne i dovoljni uslov jednakosti ovih sloboda. Navedena distribucija je pravedno jednaka samo ako se odvija u uslovima pravedne društvene strukture. To se lepo može videti iz sledećeg primera. Pretpostavimo da neko iz najviše društvene kaste u nekom kastinskom sistemu ima na raspolaganju izvestan broj ljudi koji pripadaju najnižoj kasti. I pretpostavimo da on prema svima postupa jednako u jednakim situacijama. Da li bismo mogli reći da su u tom društvu prava jednako i pravedno distribuirana? Ona nesumnjivo nisu jednako distribuirana, jer pripadnik najviše kaste ima više prava i poseduje izvesna selektivna prava; ona nisu ni pravedno distribuirana, jer su izvedena prema izvesnoj teološkoj ideji, koja unapred i nepravedno provedenu distribuciju jednom zauvek oktroiše kao važeću. Zato u slučaju osnovnih individualnih i političkih sloboda Rawls zastupa gledište da one moraju jednako biti distribuirane u jednakim slučajevima, i to u uslovima pravedne društvene strukture. Naravno, to još uvek ne znači da će i vrednost slobode u slučaju svakog pojedinca biti jednaka. Kakva će ona biti zavisi i od drugih okolnosti, od njegovih sposobnosti i aspiracija itd. Rawls samo traži da svaki pojedinac mora imati priliku za navedeni dvostruki jednak tretman u uslovima pravednog društva.

Lista osnovnih vrednosti ili dobara sadrži pet stavki: sloboda, prilike, prihod, bogatstvo i društvene osnove samopoštovanja. Moći nema kao posebno izdvojene i očito je da bi se ona morala voditi unutar »prilika«. (U samom tekstu se, mimo ovog pobranja, vodi računa i o moći.) U ovoj listi međutim nema nekih dobara koja su u ljudskom životu toliko značajna da se svakako mogu ubrojiti u osnovna dobra. To je npr. slučaj sa zdravljem, obrazovanjem ili društvenim statusom.⁴ Za neke nije teško pretpostaviti zašto ih nema na listi. Zdravlje i obrazovanje se teško mogu redistribuirati,⁵ jer su snažno vezani za prirodne dispozicije ili se stiču preko sasvim individualizovanih procesa. Oboje međutim snažno utiču na poziciju svakog pojedinca u društvu.

Rawls smatra da bi navedene osnovne stavove pravde »izabrali racionalni ljudi« zato što je to ujedno »najbolji način za svaku osobu da osigura svoje ciljeve . . .« (e. 119; n. 141) Međutim, čak i ako pretpostavimo da su osnovna dobra nešto od čega bismo uvek želeli da imamo više umesto manje, da li se odatle može izvesti da je racionalno da se u izvornoj situaciji odaberu

⁴ Za kritiku Rawlsa radi zapostavljanja »društvenog statusa« up.: B. Barry, *The Liberal Theory of Justice* (. . .), Clarendon Press, Oxford 1973, str. 45—46. Up. i: G. Doppelt, *Rawls' System of Justice: A Critique from the Left*, u *NOUS*, vol. XV, 3/1981, str. 259. i d.

⁵ Up. II odeljak članka K. J. Arrow, *Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls' Theory of Justice*, u: *The Journal of Philosophy*, (70) 1973, str. 245. i d.

takvi stavovi koji maksimiraju minimum nekog dobra kod svakog pojedinca? O ovom pitanju se može razmišljati u sledećem pravcu. Pretpostavimo da je nečija želja za nekim dobrom (npr. autom ili nekim kvantom moći »x«) pre racionalna nego iracionalna. Da li odatle sledi da je za svakog racionalno da poseduje auto ili kvantum moći »x«? Čini se da bi odgovor na ovo pitanje morao biti negativan. Pritom možemo imati u vidu one osobe koje su vrlo loši vozači, one koji su principijelno protiv posedovanja auta ili moći ili pak one koje svaki kvantum moći koji poseduju podstiče na zloupotrebu te moći protiv drugih ljudi.

Poredak osnovnih stavova pravde kao pravičnosti nije proizvoljan. On je, kako Rawls kaže, uređen leksikalno, mada bi faktički trebalo reći leksi-kografski. To je način kako su reči uređene u rečnicima. Prvi osnovni stav ima primat nad drugim, a to praktično znači da se osnovne slobode ne mogu ograničavati ni radi čega drugog osim radi samih sloboda. Osnovne slobode iz prvog stava se dakle ne mogu ograničavati radi doseganja materijalnog prosperiteta, navodno opšteprihvaćenih društvenih ciljeva ili obećane budućnosti. Ovim primatom prvog nad drugim stavom se eliminišu opcije autoritarnog kapitalizma i socijalizma.

Izvestan problem je u tome što primat uživa samo jedan relativno kratak spisak osnovnih sloboda, a ne i sve slobode. Rawls inače dopušta da i osnovne slobode (tj. sistem osnovnih sloboda) može biti dodatno ograničen, i to u dva slučaja: ako to iziskuje održavanje ili proširenje sistema sloboda svih — ovo ograničenje mora biti kratkotrajno — kao i ako je neko takvo ograničenje potrebno za promenu civilizacijskog nivoa koji obećava da će doneti više slobode za sve.

1. *Prvi stav pravde* u poređenju sa drugim izgleda razumljiv i prihvatljiv: »Svaka osoba treba da ima jednako pravo na najobuhvatniji ukupni sistem jednakih sloboda, koji je kompatibilan sa sličnim sistemom sloboda za sve.« U njemu najneobičnije zvuči sintagma »osnovne slobode«. Zato pogledajmo šta Rawls računa u »osnovne slobode«. To su:

- politička sloboda (sloboda da se bira i da se zauzimaju javni položaji);
- sloboda govora i okupljanja (nema slobode udruživanja);
- sloboda mišljenja i savesti;
- sloboda ličnosti i nepovredivost ličnog psihičkog i telesnog integriteta;
- pravo na »(ličnu) svojinu«;
- pravo na zaštitu od proizvoljnog proganjanja i zatvaranja. (Up. e. 61; n. 82)

Postoji izvestan nesrazmer obima Rawlsove knjige, dekoncentracije u pobranjanju osnovnih sloboda i kratkoće liste istih. Dalje, u listi nema nekih osnovnih sloboda, koje ću ovde pomenuti bez pretenzije da ih uredim po rangi značajnosti. Tako npr. nema slobode kretanja i nastanjanja. Da li se može pretpostaviti da Rawls misli kako je ona opšteprihvaćena i time u neku ruku trivijalna? U konformnim društvima, kojima se on i bavi, svakako da; ali te slobode nema u velikom broju današnjih zemalja, kao što su SSSR, Bugarska, J. Afrika i dr. Nadalje, Rawls govori o slobodi govora i okupljanja, ali ne i o slobodi udruživanja. U njegovu odbranu bi se moglo reći da on predviđa postojanje stranaka (mada su ove tek jedan oblik

udruživanja) i mada je kod njega reč o strankama u slabom smislu. Da bi presekao čvrstu vezu između preduzetništva / privrednog položaja, interesa i stranačkog udruživanja Rawls smatra da stranke treba da se finansiraju iz državnog budžeta, proporcionalno broju glasova na poslednjim izborima, a nikako direktnim prilozima članova. Čitava *Teorija pravde* odiše duhom nepristranosti (nepartijnosti) — koju Rawls na više mesta deklariše kao jednu od važnih posledica pravednog uređenja društvene strukture i društvenih ustanova.

U osnovne slobode se ne računaju ni seksualne slobode. Rawls izgleda pretpostavlja da je seksualni problem rešiv unutar klasične građanske porodice ili u najgorem slučaju unutar heteroseksualnih veza, pa njegova teorija ima blagu puritansku notu. To shvatanje je korak nazad čak i u odnosu na zakonodavnu i sudsku praksu u nekim demokratskim državama u kojima homoseksualne veze više nisu pod udarom zakonskih, a u nekim zemljama i moralnih, sankcija. Slično kao i seksualne slobode prolaze i slobode uzimanja alkohola i droge. Ove slobode bi takođe trebalo da postoje, što ne treba da vezuje ruke državi i dobrotvornim društvima u pogledu dugoročno vođenih kampanja, koje bi imale za cilj da ukažu na destruktivni uticaj ovih sredstava. U slobode koje nedostaju mogu se ubrojiti i prava zaposlenih na saodlučivanje na radnom mestu kao i sloboda komunikacija.

Što se navedenih sloboda i prava tiče, njihovo uvrštavanje u listu osnovnih sloboda nema gotovo nikakve implikacije u smislu ograničavanja drugih sloboda. Jedino pravo saodlučivanja unekoliko ograničava pravo vlasništva. To znači da bi njihovo uvrštavanje u listu osnovnih sloboda zavisilo samo od našeg uverenja u njihov značaj. Sa sledećim pravom to nije slučaj. Reč je o pravu, kako Rawls kaže, na »ličnu svojinu«. Što on pod tim podrazumeva nije sasvim lako pogoditi. Uzeto u navedenom obliku to može da znači da Rawls ne isključuje postojanje lične svojine nad sredstvima za proizvodnju. Naravno, u tom slučaju se može pitati, zbog čega je on tako naziva, tj. zašto ne navodi potpun naslov.⁶ S druge strane se navedena sintagma može shvatiti i iz perspektive socijalističkih teorija, gde se o »ličnoj svojini« govori u smislu poseda stvari za svakidašnji život, a gde za privatni posed sredstava za proizvodnju postoji poseban termin: privatna svojina. Kod Rawlsa nam u ovom pogledu neće pomoći traženje drugih mesta u *Teoriji pravde* koja su relevantna za pitanje svojine. Njih nekoliko se mogu podeliti u dve grupe tvrdnji čiji je sadržaj kontradiktoran. Dok se s jedne strane ističe da »...pravo na određene vrste vlasništva (npr. na proizvodna sredstva ili pravo na ugovor u smislu laissez-faire — upravo i nisu nikakve osnovne slobode...« (e. nema; n. 83), dotle se na drugom mestu kaže da se u knjizi u vidu ima »demokratija kojoj je svojstveno privatno vlasništvo«, što je bliže (zapadnom) čitaocu. Koliko je moguće razabrati iz nekih Rawlsovih izjava i duha »teorije pravde«, njegova pozicija u ovom pitanju je sledeća.

Nije sporno da ljudi mogu imati predmete i druge vrednosti u posedu i da njima mogu neograničeno raspolagati. U ove »stvari« ne bi spadala

⁶ Up. H. L. A. Hart, *Rawls on Liberty and its Priority*, u: N. Daniels (ed.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Basil Blackwell, Oxford 1975, str. 238—239.

zemlja i ostala sredstva za proizvodnju. (1) U tom slučaju nema nikakvih smetnji da se ovako shvaćeno pravo uvrsti u osnovna prava i slobode. (2) Mogućnost poseda sredstava za proizvodnju u privatnom vlasništvu nije isključena, ali je verovatno da ovo pravo ne bi spadalo u sistem osnovnih sloboda. (3) U slučaju da postoji, ovo pravo bi moralo biti relativno snažno ograničeno radi osiguravanja životnih sredstava lošije stojećim. (4) Ali, i to je sada posebno važno, izgleda da Rawls ne isključuje mogućnost da bi moglo postojati slobodno i dobro uređeno društvo, čak i kada ne bi postojalo pravo privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju. (5)

Za sve što je rečeno treba da važi da ne postoji neki drugi izvor prihoda, koji bi osiguravao visoke prihode poput prihoda privatnih vlasnika nad sredstvima za proizvodnju. U zemljama real-socijalizma su to pripadnici raznih elita. Sto se ostaloga tiče, u osnovi bismo se mogli saglasiti sa Rawlsovim idejama navedenim od (1) do (4). To ne važi za (5) koje je višestruko sporno. Ako nema privatnog vlasništva i ako ne postoji efikasan način da se društveno vlasništvo odupre državnoj asimilaciji — a dosadašnja iskustva uverljivo govore da takvo nešto ne funkcioniše — tada dolazi do monopolizacije vlasništva u rukama elita koje imaju najveći uticaj u državi. Time pojedinci gube mogućnost da osiguraju materijalnu, političku i društvenu nezavisnost, jer se monopol države može koristiti da se mogućnost za rad uskratí svima koje vladajuće elite ne smatraju dovoljno lojalnim. Naravno da to ima katastrofalne posledice po politički život i procese demokratske podele i kontrole vlasti. Na tržištu roba dolazi do sistematske tendencije monopolizacije, protiv koje u uslovima državnog vlasništva nema pravog leka. Teško je zamisliti da bi pored nestvarne cene rada i roba novac mogao imati realnu cenu i da ne bi bilo volontarističkog investiranja. U sferi preduzetništva i korištenja prirodnih sposobnosti bi došlo do erozije (»dilema zatvorenika«). U slučaju (5) bi tako bila dovedena u pitanje druga Rawlsova zamisao, da u njegovom pravednom društvu tržište i dalje ostaje ključni mehanizam alokacije. Zbog svega navedenog mi se čini da je neophodno zadržati pravo privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju kao jedno od prava, premda ono ne mora biti uvršteno u grupu prava koja Rawls naziva osnovnim. Ovo pravo bi svakako moralo biti ograničeno, što naravno nije ništa neobično, jer je u svim zemljama gde postoji ono ograničeno. Ovde se naravno ne može očekivati da se navede poreska stopa po kojoj bi se privatno vlasništvo ograničavalo, ali bih hteo da sugerisem pravila koja bi precizirala stupanj ograničenja.

Donja granica bi morala biti na onom nivou, koji u nekom društvu osigurava minimum materijalnih sredstava potrebnih za održanje dostojanstvenog života svakog člana tog društva. Ovo otuda što pravo na život, i to dostojanstven život, stoji više na lestvici vrednosti od prava na preduzetništvo ili od prava na korištenje prirodnih sposobnosti. Naravno, izdvajanja u ovu svrhu ne bi smela da pređu granicu preko koje dolazi do masovne društvene stimulacije parazitima i gubitka motivacije za preduzetništvo. To bi bila gornja granica ograničavanja prava privatnog vlasništva.

Već sam ranije napomenuo da se Rawls drži zlatnog liberalnog načela da se sloboda može ograničavati samo radi slobode. Postoji čitav niz slučajeva u kojima ovo načelo lako i jednostavno funkcioniše, kao npr. kada se

ograničava sloboda diskusije (u smislu vremenskog ograničavanja), da bi se osiguralo da svi potencijalni učesnici dodu do reči. Ali svi slučajevi nisu tako jednostavni. Iz sudske prakse je npr. poznato, da se veoma teško mogu pomiriti sloboda štampe i govora sa pravom na nepovredivost psihičkog i telesnog integriteta. U nizu konkretnih slučajeva je veoma teško razgraničiti gde prestaje mogućnost pozivanja na pravo na javno iznošenje istine a gde počinju granice privatnosti i ličnog integriteta. R. Dworkin smatra da se ti tzv. teški slučajevi (hard cases) treba da rešavaju tako što će se pretpostaviti postojanje pravnog Herkulesa, koji bi onda sporni slučaj rešavao u duhu pravno-filozofske tradicije kojoj pripada. To bi se moglo nazvati engleskom opcijom u rešavanju teških slučajeva. Rawls pod nju ne bi mogao da se podvede, jer govori o principima pravde i pisanom ustavu, kao o osnovi garantije i zaštite sloboda i prava, što je sa engleskom tradicijom nespojivo. U osnovi, kod Rawlsa postoji mogućnost da se sporni slučajevi rešavaju u korist osnovnih sloboda, a kada je reč o konfliktu dveju osnovnih sloboda, tada bi jedini regulativ mogla biti kompatibilnost sa pincipima pravde.

Za »teoriju pravde« je karakteristično da se ne drži sasvim tradicionalnog liberalnog oslanjanja na koncept negativne slobode. Pod negativnom slobodom se podrazumeva postojanje izvesnog polja za slobodnu ljudsku aktivnost, unutar koga je dakle moguće praviti određeni izbor koji mora biti takav da ne ugrožava slobodu drugih ljudi. Ona je negativna, jer sadržaj i pravac aktivnosti nije unapred utvrđen ili propisan.⁷ Za razliku od negativne, pozitivna sloboda podrazumeva postojanje unapred propisanih društvenih vrednosti i ideala, čiji je status takav da se aproksimativno ili doslovno moraju prihvatiti i slediti. Najčešći protagonisti pozitivnih sloboda su razni radikalni autori sa leve: oni smatraju da izvesna odricanja svakog pojedinca treba da budu zalag za neku vrstu harmonične i idealne budućnosti. Faktički, mora se založiti deo negativnih sloboda (u društvima sovjetskog tipa to su praktično sve osnovne slobode), da bi se navodno jednog dana uživalo u obilju slobode. Rawls ne ide tako daleko kao pomenuti radikalni autori, ali ipak zagriža udicu pozitivnih sloboda. Njegova formula glasi: ako se odrekemo nekih sloboda kao osnovnih, tada ćemo time osigurati osnovu za realizaciju nekog opšteprihvaćenog ideala, kao što je npr. određeni ideal pravde. Delimično se žrtvuju pravo privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, pravo na sklapanje ugovora, pravo udruživanja u partije u jakom smislu itd., a na zalogu tih ograničenja treba da nastane konformnije, pravedno društvo.

Pošto Rawls izvesne ideale sugerise kao društveno obavezne i pošto vrlo često govori o tome da je njegova pozicija nepristrana (nepartijna), to nastaje sledeće pitanje: nije li on u političkoj filozofiji došao do saznanja, koje se kao saznanje mora slediti nužnim načinom? Nema li dakle »teorija pravde« — u smislu naučno i argumentativno zastupane pozicije — status nečeg epistemološki neizbežnog? Moj odgovor na ovo pitanje je negativen. Iako se »teorija pravde« može smatrati vrlo primišljenom, dobro utemeljenom i na relevantnoj literaturi razvijenom teorijom, status njenih tvrdnji nema apsolutno važenje. »Teorija pravde« se ne može smatrati nikakvom

⁷ Up. T. R. Machan, *The Virtue of Freedom in Capitalism*, u: *Journal of Applied Philosophy*, vol. 3, 1/1986, str. 49—50.

arhimedovskom tačkom u političkoj i moralnoj filozofiji, pa dakle ni nekim apsolutno najboljim potezom, već samo — u slučaju dobre obrazloženosti i konsekvencnosti — najboljim potezom koji je moguć iz jedne određene perspektive. Ta perspektiva nije nešto što bi kao jedino moguće ili najbolje bilo intersubjektivno obavezno, nego je perspektiva jedne određene osobe. »Teorija pravde« je dakle nerazrešivo povezana sa perspektivom 1. lica. Ona nije najbolji mogući potez uopšte, nego u najboljem slučaju (približno) najbolji potez iz perspektive i fonda znanja jedne određene osobe. (Fiksiranje na određene ideale iz ove perspektive bi trebalo dodatno razmotriti kroz sadržinsko-normativne analize.)

Sada pokušajmo misaoni eksperiment sasvim unutar pretpostavki »teorije pravde«. Pretpostavimo da u čisto hipotetičkoj situaciji izvornog stanja ljudi dođu do hipotetičkog zaključka: »Za svakoga bi bilo racionalno kada bi prihvatio osnovne stavove pravde kao pravičnosti.« Da li se iz toga stava može izvesti stav: »Svako će prihvatiti kao racionalne osnovne stavove pravde kao pravičnosti« (ili: »Svako prihvata . . .«). Ako imamo u vidu osnovne ideje »teorije pravde«, pitanje ima najmanje dve dimenzije. Prvo, da li se iz hipotetičkih imperativa mogu izvesti imperativi sa stvarnom regulativnom snagom? Drugo, pošto hipotetička tvrdnja biva doneta pod pretpostavkom »vela neznanja«, koja ne važi za drugu tvrdnju, da li — čak i pod pretpostavkom da je odgovor na prvo pomenuto pitanje pozitivan — odatle sledi da će ona važiti i izvan pretpostavke »koprene neznanja«? Odgovor na prvo pitanje je negativan. Za razliku od kategoričkog imperativa npr., hipotetički ili pragmatički imperativ ne važe bezuslovno, već tek pod pretpostavkom određenih namera koje se usvajaju. Npr., neko ko bi želeo da bude bogat, morao bi imati daleko veće prihode nego izdatke; ili neko ko bi želeo da ima vitku liniju bi morao da se pridržava izvesne dijeta. Naravno da nije nužno da svi koji žele da imaju vitku liniju ili da budu bogati to doista i postanu. Ako bi neko sada želeo da kaže da bi stavove pravde trebalo tretirati kao kategorički imperativ, što bi onda dovelo i do promene u statusu važenja naloga koji se iz njega izvode — to takođe ne bi moglo da se uvaži. Ranije je pokazano da »teorija pravde« nije nikakav apsolutno relevantan potez, već potez koji je povezan sa perspektivom prvog lica. Neki će dakle zauzeti istu ili sličnu perspektivu, ali to neće učiniti svi ljudi. Zato »teorija pravde« ne može da se uzima kao opštečovečanski nalog koji bi važio bezuslovno, već samo kao sredstvo izvesnih osoba za izvođenje određenih svrha. Plastično rečeno, »teorija pravde« je jedan između mnogih dijetalnih programa.

Odgovor na drugo pitanje je nešto lakši i očigledniji. Pod pretpostavkom »vela neznanja« su neka znanja izbrisana, što sa drugom tvrdnjom nije slučaj. Ona se formuliše izvan ove pretpostavke, recimo u svakodnevnom životu. Da li se od ljudi može očekivati da će u svakodnevnom životu (dakle, izvan pretpostavke »vela neznanja«) još uvek stajati iza saznanja i zaključaka koje su izveli u situaciji skućenog znanja (u hipotetičkoj izvornoj situaciji pod pretpostavkom »vela neznanja«)? Da li će ljudi u situaciji kada raspoložu sa više znanja od kojih su mnoga relevantna za njihove odluke i dalje poverenje poklanjati svojim odlukama donetim u situaciji kada su imali manje znanja? Naravno da neće i da će iznova kalkulisati svoje inte-

rese, pokušavajući pritom da sa najmanje izdataka dosegnu željene ciljeve. Na ovom mestu se lepo vidi da bi Rawls morao ili (a) da pretpostavku »vela neznanja« protegne na sva četiri stupnja ili (b) da je eliminiše.

2. *Drugi osnovni stav* se odnosi na privredne i društvene (ne)jednakosti. I on podleže Rawlsovom prenačelu pravde da se sva osnovna dobra treba da raspodeljuju jednako, sem ako nejednaka raspodela nije od prednosti za sve. Za razliku od političkih sloboda, na privredne i društvene (ne)jednakosti snažniji uticaj imaju izvesne antropološke konstante i društvene prilike koje teško mogu podlegati redistribuciji. Sem toga, i društveni i individualni razlozi nalažu dopuštanje izvesnih nejednakosti radi stimulacije u korištenju prirodnih i društvenih pogodnosti za privrednu, kulturnu i druge aktivnosti. Ovo treba da se odvija kroz pravičnu konkurenciju i selekciju.

Pojedinci su nejednaki u pogledu prirodnih sposobnosti (telesna snaga i izdržljivost, inteligencija, brzina učenja i reakcija, intenzitet i trajanje koncentracije, bolji izbor odgovarajućih sredstava itd.), porodičnih i statusnih prilika, obrazovanja . . . Čak se i životna sreća mora uračunati. Klasični liberalizam i danas neoliberalizam se drže načela da ljudi sa približno jednakim sposobnostima treba da imaju približno jednako uspeha u bavljenoj odabranim poslovima. Rawls to načelo u osnovi prihvata, ali ga — videćemo — dodatno ograničava. Njegovo ograničavanje je orijentisano na povezivanje sudbine najbolje postavljenih/najuspešnijih sa onima koji su najlošije postavljeni. Zahtev za ovakvim ograničenjem je rezultat uvida da bi se — ako te veze ne bi bilo — s vremenom kumulirale razlike, zaostavljajući društvene konflikte i preteći da čitavo društvo kroz otvorene sukobe dovedu do nižeg stupnja konformiteta.

Zato je potrebno potruditi se oko iznalaženja eventualnog srećnog spoja između lične samopotvrde, bogatstva, moći, sreće s jedne strane i društvene harmonije, ravnoteže, koristi i dobra sa druge strane. Operativni put u traženju takvog balansa Rawlsa vodi preko preciziranja dveju sintagmi iz ranije navedenog pranačela pravde: »jednako otvoreno« i »prednost za svakoga«. Pošto se te dve sintagme odnose na dve nezavisne pojave, to su moguće sledeće njihove kombinacije:

	»Prednost za svakoga«	
»Jednako otvoreno«	Princip eficientnosti	Princip razlikovanja
Jednakost kao karijere otvorene talentima	a. Sistem prirodne slobode	c. Prirodna aristokratija
Jednakost kao jednakost pravične šanse	b. Liberalna jednakost	d. Demokratska jednakost

(Up. e. 65; n. 86)

Prema principu eficientnosti koji se naziva princip Pareto-optimalnosti, izgledi jedne osobe se ne mogu poboljšati a da se izgledi druge osobe ne pogoršaju (pri datom kvantumu nekog dobra ili blagostanja). Pri primeni

ovog principa se ne smeju okrnjiti jednake slobode svih i otvorenost prilika. Za primer preraspodele se uzimaju moć i pre svega novac (tj. prihod). Postoji mnogo njihovih mogućih preraspodela koje su optimalne, ali koje nisu istovremeno i pravedne. Princip Pareto-optimalnosti ne implicira nikakvu predstavu o pravdi ili nepravdi, nego se u okviru svakog od četiri navedena shvatanja (a-d) ovaj princip dopunjava određenim principima i ustanovama (koji su relevantni za shvatanje pravde). Tako se npr. u okviru (a) princip Pareto-optimalnosti dopunjava stavom da su sposobnima svi putevi otvoreni, i to bez ikakvih znatnijih ograničenja.

Posle kraće diskusije opcija (a)—(d), koju ovde izostavljam, Rawls se opredeljuje za opciju (d). Njegov dodatak principu eficijenciji glasi: subjekt treba da se shvata kao moralan u smislu pravde kao pravičnosti. Ovaj »moralno« relevantan dodatak principu optimalnosti svoj kvantitativni izraz ima u principu razlikovanja. Kao i »maximin-princip«, i princip razlikovanja ima blago egalitarnu notu, pošto se njime prednost daje ujednačenoj distribuciji dobara, ukoliko ne postoji nikakvo drugo stanje u kome bi reprezentativne osobe bolje stajale. Princip razlikovanja kaže da se sa poboljšanjem izgleda najbolje postavljenih moraju poboljšati izgledi i najlošije postavljenih. Oni koji se nalaze između ovih ekstrema podležu ulančavanju (chain connection), što bi trebalo shvatiti kao proporcionalno poboljšanje izgleda u odnosu na ekstremne slučajeve. Princip razlikovanja prate slični problemi kao i »maximin-princip«. On je jednako kao i taj princip agregativno neosetljiv, a takođe ne precizira za koliko se moraju popraviti prilike najlošije stojećih (the worst-off) kada se poprave prilike najbolje postavljenih.

Rawls često i jasno govori o ekonomskim nejednakostima, ali gotovo sasvim zapostavlja društvene i socijalne nejednakosti. To je verovatno prozorkovano i time što se ekonomske nejednakosti mogu prevesti u diskretne veličine, što sa društvenima nije slučaj. Merilo ekonomskih nejednakosti je novac, a društvenih moć, društveni status itd. Nepogodnost elemenata društvenih (ne)jednakosti je i u tome što se kod njih teže mogu kontrolisati tiha privilegovanja ili potiskivanja ljudi određenih osobina, shvatanja ili ljudi iz nižih društvenih slojeva. To i za vrlo razvijene oblike demokratije ostaje problem.

Rawls je bez sumnje dobro uočio da učinci pojedinaca nisu samo rezultat njihovog rada, učenja, dobro donetih odluka itd. nego i nekih drugih faktora koji su od volje i namere tih pojedinaca nezavisni. Dve su osnovne grupe takvih faktora: prirodni i društveni. Pogledajmo što Rawls kaže o prvo pomenutim. »Prirodna distribucija nije ni pravedna ni nepravedna; takode nije nepravedno što se ljudi rađaju u nekoj posebnoj poziciji. To su prosto prirodne činjenice. Pravedan ili nepravedan je način kako se ustanove odnose prema ovim činjenicama.« (e. 102; n. 123) On dalje sugerise da nejednakosti koje su nastale među ljudima usled prirodnih (i društvenih) faktora treba da budu neutralisane.

Ne bih se složio s Rawlsom da su prirodne sposobnosti ljudi »naprosto činjenice«. Ovde se misli na inteligenciju, dispozicije za percepciju, učenje, motoriku, intenzitet i trajanje koncentracije, posebne obdarenosti itd. Iz psihologije je poznato da se sistematskim vežbanjem inteligencija

može delimično povećavati do određenog starosnog doba, kao i da je bez takvih vežbi erozija inteligencije ranija i brža. Nešto slično važi i za druge sposobnosti. Dakle, prirodni faktori nisu puke činjenice, već i nešto što je rezultat ljudske aktivnosti. Zato treba pokazivati više obazrivosti i računati sa manjim preraspodelama, kada su u pitanju prirodni faktori, u odnosu na ono što sugeriše Rawls. Inače bi se moglo desiti da se određene nepravde tako ispravljaju što će se činiti još veće nepravde.

U prethodnom se sa »najbolje« i »najlošije« postavljenim barata kao sa nečim što je lako ustanoviti. Rawls obično navodi tri uzroka koji nekoga mogu dovesti u najgori položaj. Prvo, ako potiče iz porodice koja pripada nižem društvenom sloju ili klasi. Drugo, ako je neko manje obdaren od drugih. Treće, ako mu sreća nije bila naklonjena. Prvi »uzrok« lako može da se utvrdi, drugi znatno teže (možda se neko nije iskazao zato što nije imao sredstava za školovanje ili što je morao da ide u lošije škole), a treći je gotovo neuhvatljiv. Ne može se tražiti da nekoga uvek prati sreća; nekoga sreća npr. može uvek pratiti samo u nekom trenutku koji je odlučujući itd.

Ni sa pokazateljima položaja pojedinaca nije lako izaći na kraj. Osnovna dobra Rawls vidi u slobodi, životnim šansama, prihodu, bogatstvu, moći i društvenim osnovama samopoštovanja. Da li se na osnovu tih pokazatelja uvek precizno može odrediti nečiji društveni položaj. Za neke važne društvene slojeve — npr. naučnike, sportiste — bi verovatno morao da se uvede i društveni status kao merilo društvenog položaja. On istina nije lako merljiv, ali zar to nije slučaj i sa nekim drugim osnovnim dobrima, kao što su moć ili samopoštovanje. Daljnji problem poštene distribucije osnovnih dobara kod Rawlsa nastaje zbog njegovog uverenja da su pojedinci osnovna jedinica računanja. On potpuno zapostavlja prilike i organizacione oblike u kojima ljudi mogu živeti, a koji mogu doprineti da čak i manji kvantum nekog osnovnog dobra ima veći efekat.⁸ Sasvim je različito da li pojedinci sa određenim prihodima žive sami ili u porodici, komuni, sektu i sl. Uopšteno govoreći može se kazati, da se kod raspodele osnovnih dobara mora voditi računa o načinu organizovanja ljudi i troškovima koji odatle proizlaze.

Pobrajanje mogućih prigovora drugom stavu »teorije pravde« ću okončati sa dve načelne primedbe. Mogućnost pravedne raspodele osnovnih dobara, pored ostalog, počiva i na dvema pretpostavkama: (a) da se sva osnovna dobra mogu kvantifikovati, tj. prevoditi u diskretne veličine i (b) da se sva osnovna dobra mogu međusobno da porede. Smatram da se ni jedna od tih pretpostavki ne može učiniti prihvatljivom, i to iz sledećih razloga.

Neka od osnovnih dobara, tj. njihove vrednosti u pojedinom slučaju se očito mogu kvantifikovati. To pre svega važi za prihod i bogatstvo. U

⁸ Tako npr. Hayek kaže da se nikad u nekom društvu ne znaju dovoljno dobro odnosi u kojima živi svaki od pojedinaca, da bi se upotrebom moralnih argumenata zahtevala neka pravedna raspodela, i dodaje: »Mi se suprotstavljamo svim pokušajima da se nad društvom oktroiše neka određena raspodela, bilo egalitarna ili neka druga.« F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago UP, Chicago 1960, str. 87.

izvesnom smislu je moguće vršiti procenu i nečijeg samopoštovanja pomoću odgovarajućih testova. Naravno, procena je nešto sasvim drugo od merenja. Nevolja je i što procena dolazi u obzir samo kod grupa sa relativno homogenim osobinama. Kod nehomogenih grupa se pojavljuje problem uporedivosti pojedinih disparatnih vrednosti. Preciziranje tačnog pariteta pri heterogenoj distribuciji neke osobine je čak i za savremenu empirijsku psihologiju prevelik izazov. Slične teškoće u kvantifikovanju očekuju i »merenje« drugih osnovnih dobara (sloboda, prilike, moć). U najboljem slučaju bi se moglo govoriti da je ovde merenje moguće kao neka vrsta normativno-deskriptivne procene.

Ni sa drugom pretpostavkom stvar ne stoji bolje. Da bi ona bila prihvatljiva trebalo bi da se sva osnovna dobra mogu prevoditi u diskretne veličine (što, videli smo, nije slučaj) i da postoji jedinstvena skala na koju bi se onda te veličine nanosile.

Da bi takva skala postojala, morao bi postojati zajednički imenitelj za sve diskretne veličine raznih osnovnih dobara. U takvo nešto se može sumnjati — čak i kada bi se sva osnovna dobra mogla kvantifikovati u svom domenu — pošto su pojedina dobra različita po poreklu, svrsi i karakteru. Neka su više interiorizovana (samopoštovanje), druga su eksteriorizovana (novac, moć). Nadalje, neka treba da budu cilj (sloboda, samopoštovanje), dok su druga prvenstveno sredstvo (novac, moć). Razumljivo je da za tako različita dobra onda nije moguće pronaći zajedničku skalu. Da li to nalaže da odustanemo od svake procene raspodele osnovnih dobara? Odgovor na to pitanje zavisi od toga da li kao manje zlo vidimo eventualne nepravde koje će se počiniti zahvaljujući nepostojanju preciznih mernih sredstava pri merenju raspodele osnovnih dobara ili pak nepravde koje će nastati usled eventualnog odsustva bilo kakve procene i odgovarajuće preraspodele. Smatram da je prvopomenuta mogućnost opterećena manjim teškoćama nego što je to slučaj sa drugonavedenom. Zato mislim da je bolje koristiti i nesavršena sredstva nego stvari prepuštati slučaju. Pritom imam u vidu individualni i društveni razlog. Individualni bi bio da bi bez preraspodele jednom relativno velikom broju pojedinaca bio ugrožen i sâm opstanak. U takvoj situaciji ne bi se moglo govoriti o stabilnom, konformnom i demokratski uređenom društvu, jer bi se zaoštrile napetosti između onih koji bolje stoje i onih koji lošije stoje u raspodeli osnovnih dobara. To je društveni razlog.

Sada bih želeo da ukratko rezimiram učinak dosadašnjih analiza »teorije pravde«. Moj osnovni stav i sud o Rawlsovoj teoriji bi u najkraćem glasio: moguće je sagledati se sa osnovnom idejom »teorije pravde«, da put ka konformnom demokratskom društvu vodi preko pomaganja najlošije stojećih koje neće onemogućiti ili demotivisati najbolje i najuspješnije, ali se nije moguće složiti sa delom konkretnih zamisli kako to izvesti. Najveće teškoće vrebaju Rawlsa u shvatanju »vela neznanja«, principa razlikovanja i »maximin-principa«. Po mom sudu bi pretpostavku »vela neznanja« trebalo napustiti i zameniti realističnijim pregovorima reprezentativnih osoba, dok bi dva pomenuta principa trebalo dopuniti dodatnim pravilima koja bi određivala veličinu prinosa najlošije stojećih u zavisnosti od poboljšanja položaja najbolje stojećih. To bi bilo lakše izvesti kod principa razlikovanja,

koji bi čak mogao i da se zameni pogodnom funkcijom blage konkavnosti. O ovim konstruktivnim dodacima će biti reči u široj verziji ovog rada.

Rešenje odnosa pravde i slobode, izvedeno preko dva osnovna principa pravde, može se u pravom smislu smatrati velikim korakom u rešavanju ovog klasičnog i rekao bih centralnog pitanja svake političke filozofije. Pravda se uzima kao centralna vrednost, a sloboda je sekundarna, ali je preko primata prvog principa zaštićena od ograničenja koja bi mogla biti motivisana drugim zahtevima i vrednostima. Time je zadovoljen Millov zlatni zahtev, bez koga nema nikakve uverljive političke filozofije: da se uvek jedna i samo jedna vrednost mora uzeti kao centralna, inače će stalno dolaziti do konflikta vrednosti u čitavoj koncepciji. Ovo Rawlsovo rešenje bi trebalo dograditi u nekoliko detalja: proširenjem liste osnovnih sloboda, zalaganjem da pravo privatnog vlasništva bude pravo (mada ne i osnovno pravo) itd. Smisao drugog stava se takođe mora u osnovi slediti, inače nastaju još veće teškoće od onih koje on implicira.

C. Teorijska kontekstualizacija

Teorija pravde je jedina Rawlsova objavljena knjiga u njegovoj dugoj akademskoj karijeri. To delom objašnjava njeno dugo nastajanje. Već 1958. je bila objavljena prethodna verzija jednog njenog poglavlja. Rukopis knjige (u tri različite verzije) je dugo godina kružio među autorovim kolegama na američkim univerzitetima pre nego što je 1971. objavljen. Nastanak delom objašnjava veliki obim knjige, barem za 1/3 veći od potrebnog. Mnogi osnovni motivi se često ponavljaju, a autor se bavi i mnoštvom mogućih prigovora. U »teoriji pravde« nisu originalni gradivni elementi, već način na koji su iskorišteni. Rezultat je takav da u našem veku ima malo knjiga iz filozofije, a posebno iz političke filozofije, koje bi se uopšte ozbiljnije mogle porediti sa *Teorijom pravde*. O njoj vlada nepodeljeno dobro mišljenje, čak i među oštrim kritičarima, a za ilustraciju ovde navodim H. L. S. Harta: »Od vremena kada sam čitao velike klasike političke filozofije nijedna me knjiga iz ovog predmetnog područja nije tako trajno podsticala kao *Teorija pravde* Johna Rawlsa.«⁹

»Teorija pravde« se može smatrati modernizovanom verzijom teorije prirodnog prava. Svi ljudi, bez obzira na razlike u urođenim osobinama i sposobnostima, poreklu, sreći, uspehu itd. se moraju tretirati kao jednaki i to ne zato što se to nekome prohtelo, nego zato što su svi ljudi pre svega racionalna živa bića. Rawls je ovu teoriju, naravno, prilagodio uslovima takmičarskog, visokorazvijenog i konformnog društva. Iako Rawls želi da održi na distanci kapitalizam i liberalizam, ova teorija je ipak napisana imajući u vidu kapitalizam, a ne socijalizam. O socijalizmu jedino može biti reči ako se u vidu ima laburistički ili socijaldemokratski socijalizam, a nikako real-socijalizam. Rawlsova teorija podrazumeva situaciju socio-ekonomске demokratske pravne države visokorazvijenog društva, koja još nije bila obojena problemima granica rasta, zahtevima alternativnih pokreta i ekološkim problemima. Ova teorija je sačinjena u duhu minimalizacije

⁹ Up. Hart, na nav. mestu, str. 230.

rizika («maximin-princip»), kako poslovnog tako i političkog i gotovo oktroiisanja statusa quo. Insistiranje na statusu quo u uslovima visokog konformiteta je nešto sasvim različito od iste težnje u uslovima niskog konformiteta. Zbog minimalizacije rizika Rawlsova teorija zaslužuje epitet blage konzervativnosti, a zbog oslanjanja na heteroseksualnost i izbegavanja da progovori o pravima na opojna sredstva, ona zaslužuje epitet blagog puritanizma.

Rawls raskida sa uobičajenom orijentacijom angloameričkih etičara na matematiku. Njegova etika je normativna. Matematička, tj. logička analiza normativnih uzora čini ovu etiku deontološkom. Ona je u isto vreme i deduktivna, jer se sve izvodi iz praprinčipa pravde, tj. dvaju osnovnih prinčipa pravde kao pravičnosti. «Teorija pravde» je po svojim internim svojstvima kognitivistička, formalistička i univerzalistička. Kognitivizam pretpostavlja mogućnost saznavanja etičko-političkih normi kao i mogućnost racionalne argumentacije o njima. Utoliko je ona vrlo uverljiva polemika protiv nekognitivnih shvatanja etike i politike (etika bazirana na moralnom osećaju ili volitivna shvatanja politike). Formalizam znači da Rawls ne ide prvenstveno na normativno-sadržajne elemente, već eventualne sadržaje nastoji da proceduralno pročisti. Svako ko bi učestvovao u izrazito proceduralnoj argumentaciji «teorije pravde» bi morao da dođe do istih uvida. U tome bi bio Rawlsov univerzalizam, koji, kako smo videli, ipak podleže značajnim teorijskim, istorijskim i društvenim ograničenjima. Iako Rawlsova teorija još uvek stoji na tlu liberalizma, primetna je njegova polemika i sa nekim klasičnim liberalnim shvatanjima. Za razliku od klasičnih liberala poput J. Lockea ili J. S. Milla, za Rawlsa poanta ne leži u tome da se istaknu prava čoveka na slobodu, nego u tome da se ukaže da kod raspodele osnovnih dobara (gde naravno spada i sloboda) svi ljudi podjednako moraju biti uzeti u obzir. Ovo stoga što su sve osobe prvenstveno ljudska bića. Rawlsov liberalizam — koji je ipak dominantan — nije obojen individualistički, nego socijalno. On uviđa da nema slobodnog društva, ako samo postoje prilike za slobodu, a vrednost slobode za deo ljudi pada ispod granice tolerancije.

U pogledu shvatanja ljudske prirode Rawls se neoprezno sasvim prepušta optimističkoj tradiciji u tumačenju ljudske prirode, kojoj pripadaju neki socijalutopisti, Rousseau, Kant, Fichte, Marx i dr. Sasvim je onda razumljivo da upozorenja onih koji nisu bili oduševljeni ljudskom prirodom — poput Machiavellija ili Hobbesa — ostaju neprimećena. To Rawlsa vodi u fatalnu zabludu. Iz teze da svi ljudi imaju intuiciju pravde (što možda i može biti slučaj, mada je bolje ne nagađati nego prepustiti nekoj empirijskoj disciplini da to utvrdi ili ospori) on izvodi nelegitiman zaključak da će za sve ljude biti racionalno da prihvate osnovne stavove pravde kao pravičnosti. Videli smo da to ne mora biti slučaj, jer ljudi ne slede prvenstveno neke ideale, nego kalkulišu svoje interese. Razumljivo je da u interesu svih ljudi neće biti da prihvate osnovne stavove pravde kao pravičnosti, jer je npr. reč o vrlo sposobnim, ili o onim koji ne žele da se osiguravaju protiv rizika.

Nepotpuni uspeh Rawlsove teorije nije nespojiv sa tri vrste nade. Prvo, da bi na pravcu koji trasira njegova osnovna zamisao mogla biti izgrađena

još pouzdanija teorija. Drugo, da bismo mogli doći do koherentne priče o društvu koje bi bilo još bolje uređeno od današnjih demokratskih društava. Konačno, da bi i jugoslavensko društvo jednog dana moglo postati deo porodice konformnih društava.

Miroslav Prokopijević

FREEDOM AND JUSTICE

(Towards an Examination of John Rawls's Theory of Justice)

Summary

In the liberal tradition the concept of freedom is the basic value of society. Today the central place of freedom is being supplanted by new values, such as justice and equality. Such a turn has been performed by John Rawls in the *Theory of Justice*. Rawls's theory of justice as equity presupposes a free and rational man who possesses an intuition of the just and accepts the principle of justice. The social ambience in which his theory is realized includes great social stability and harmony, a high level of material and cultural development, minimal structural changes. This theoretical concept consists of two parts: a theory of an initial state and the basic position of justice as equity. The solution of the relationship between justice and freedom in Rawls, worked out through the two basic principles of justice, can be considered an advance in the solving of this classical question of every political philosophy. Justice is the central value, and freedom is secondary, but through the primacy of the first principle it is protected from the limitations that might be stimulated by other demands and values. John Rawls's *Theory of Justice* can be considered to be a modernized, mildly conservative and puritan version of the theory of natural law.