

Izvorni znanstveni rad

UDK 32:340.114

340.1:17

32:1

Primljeno: 14. travnja 2014.

Ideja pravednosti u političkoj moralnosti liberalnog egalitarizma

JOSIP IVANOVIĆ

Filozofski fakultet, Sveučilište u Zagrebu

Sažetak

Rad započinje pregledom suvremenog liberalnog egalitarizma s ciljem isticanja razlika u poimanju pravednosti. U tom smislu, rad suprotstavlja koncepcije egalitarizma sreće (Arneson, G. A. Cohen, Roemer) prodemokratskom ili relacijskom egalitarizmu (Rawls, J. Cohen, Anderson, Barry) koji je usredotočen na strukturu društva, odnosno proizvodnju društvenih odnosa.

Drugi odjeljak uvodi ideju *refleksivne ravnoteže* te, u svjetlu “demetafizicirane” etike, ističe njene prednosti koje pruža na teorijskom planu. U nastavku se problematizira princip liberalne pravednosti u vidu temelja moralne doktrine kakvom je predstavlja Dworkin.

Završni odjeljak pokazuje da “demetafizicirana” etika nije ogoljena do koncepcije *uzajamne koristi*, niti da je takva etika “izgubljena” u takozvanom *arhimedovskom skepticizmu*. Oslanjajući se na Barryja, ovaj odjeljak elaborira ideju *pravednosti kao nepristranosti* kroz prizmu rasprave između moralnog objektivizma i skepticizma.

Rad završava sintetiziranjem zaključaka triju odlomaka te daje definiciju pravednosti koju implicira liberalni egalitarizam Johna Rawlsa. Uz naznake potencijalnih kritika, rad završava identificiranjem potrebe za daljnjim istraživanjima pravednosti na tragu pitanja koja rad ističe.

Ključne riječi: egalitarizam, pravednost, Rawls, Dworkin, Barry

Uvod

Ovaj rad započet ćemo problematiziranjem suvremenih obzora teorije egalitarizma u kontekstu liberalne teorijske provenijencije. Otvorit ćemo pitanje njegovog etičkog, odnosno filozofijskog utemeljenja. Središnja teza rada jest da se, uvjetno rečeno, “demetafiziciranim” moralnim koncepcijama otvorila jedna nova epoha u po-

imanju morala u kojoj je problematiziranje koncepta pravednosti dobilo krucijalnu ulogu. Pravednost se, naime, kao ideja pri konstituiranju zajednice, ujedno iskazala i kao temelj liberalnog morala koji nastoji pronaći uporište izvan religijskih stavova, epistemologije, odnosno metafizike. To, po pretpostavci ovog filozofijskog poduhvata, ne implicira nestanak mogućnosti utemeljenja pravednosti, već, naprotiv, vodi njenu jasnijem sagledavanju.

Tako se, razvojem središnje teze rada, nameće zaključak da je pojam pravednosti ono *jedino objektivno* u moralu uopće, što tek treba otkriti, te da su svi čimbenici mimo toga koji su se do danas (greškom) pripisivali moralu, u biti samo relikti vjere u filozofiji. Cilj ovog poduhvata mogao bi se smatrati dovršetkom Hobbesova obračunavanja sa spornom podjelom između vjerskih sekta i Krune, aristokracije i srednje klase, koja se zasniva na vlastitom interesu (strahu od smrti i sredstvima postizanja udobnog života) kojim je Hobbes nastojao opravdati poslušnost postojećem suverenu. Hobbes, tvrdi Rawls, nije smatrao takav psihologijski egoizam istinitim, već tek zadovoljavajućim u nedostatku boljeg uporišta za politički argument (Rawls, 1999: 422). Stoga, nakon više od tri i pol stoljeća, u promijenjenoj društveno-političkoj zbilji, rad nastoji pronaći opravdanja za sudjelovanje u društvenoj kooperaciji i prihvaćanje političke obveze.

U tom svjetlu, liberalizacijom društvenih odnosa i sekularizacijom političke moći, aktualizirana je debata između zagovornika moralnog objektivizma i moralnog skepticizma, koja bi mogla uroditi korjenitim promjenama u suvremenom teorijskom obzoru egalitarizma. Kroz tu teorijsku debatu rad će nastojati dokazati svoju tvrdnju sažetu u središnjoj tezi.

Rad nastoji integrirati tri sadržajne cjeline.

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

Na tom će tragu korpus takozvanog egalitarizma sreće (*luck egalitarianism*, Richard Arneson, G. A. Cohen, John Roemer i drugi) biti izvrnut propitivanju usporedbom s prodemokratskim, ili relacijskim egalitarizmom (*relational egalitarianism*, John Rawls, Joshua Cohen, Elizabeth Anderson, Samuel Scheffler, Brian Barry i drugi) koji je, u maniri lijeve političke orijentacije, fokusiran na uređenje društva, odnosno na njegove institucije, za koje pretpostavlja da su zaslužne za proizvodnju njegovih unutarnjih odnosa. Ograničenost egalitarizma sreće na pravednost u distribuciji dobara, prvenstveno zbog inkompatibilnosti s desnim liberalnim načelima u sponu (zahvaljujući, prije svega, Robertu Nozicku), koja deklarativno daju primat slobodi pred jednakošću, narušila je ugled i utjecajnost egalitarizma od kraja prošlog stoljeća do danas.

Nakon kritičkog osvrta na problematične momente u izdancima teorije liberalnog egalitarizma, u drugom odjeljku rada predstavlja se koncept *refleksivne ravnoteže*¹ (*reflective equilibrium*) Johna Rawlsa, plodonosne ideje moralne filozofije druge polovice 20. stoljeća. Uzimajući u obzir perspektive i učinke “demetafizicirane” etike, u ovom odjeljku traga se za rješenjem kojim bi se mogla premostiti razlika između shvaćanja liberalizma kao strogo političke koncepcije, iz perspektive Rawlsa, i principa liberalne pravednosti kao temelja moralne doktrine kakvom je predstavljala Ronald Dworkin.

U trećem odjeljku problematiziraju se različita poimanja pravednosti kako bi se pokazalo da, s jedne strane, “demetafizicirana” etika nije ogoljena do razine na kojoj bi se pojam pravednosti mogao tumačiti isključivo kao *uzajamna korist* (*mutual advantage*, svojstven utilitarizmu), niti je, s druge strane, takva etika izgubljena u takozvanom *arhimedovskom skepticizmu*. Nadalje, predstaviti će se ideja *pravednosti kao nepristranosti* (*justice as impartiality*) u svjetlu Barryjeve alternative koncepcijama pravednosti koje je prethodno osporio (utilitarizam, tomizam, racionalizam itd.).

U nastavku trećeg odjeljka skicirana su obilježja moralno-filozofijskog stanovišta Ronalda Dworkina, s fokusom na kritici moralnog skepticizma, odnosno odbacivanja mogućnosti propitivanja moralnih vrijednosti iz perspektive koja bi bila “izvan korpusa [svih] vjerovanja”. Međutim, suprotstavivši Dworkinovu stajalištu moralni skepticizam Johna Mackieja, rad otvara prostor za teorijsku raspravu kojoj namjerava doprinijeti sintetiziranjem triju svojih sadržajnih cjelina i zaključcima koji se time nameću.

Kriza teorijskog egalitarizma

Mnogo je površnih i, sa stanovišta moralne epistemologije, neutemeljenih analiza dospjelo u diskurs suvremenih teorija društvene pravednosti, što je rezultiralo rastućom sumnjom u njihovu podobnost za suzbijanje ili obrazlaganje postojećih (dubokih) nepravednosti liberalno-demokratskog društva. Potreba za stvaranjem ili redefiniranjem pristupa liberalno-egalitarne teorije društvenom svijetu mora pronaći vlastito utemeljenje jer liberalistička literatura zadnjih nekoliko desetljeća gubi vezu s egalitarističkim društveno-političkim pokretima diljem svijeta. Društva u kojima je ravnopravnost i jednakost mogućnosti ograničena kulturnom danošću po-

¹ Iako se u hrvatskim prijevodima Rawlsa sintagma “reflective equilibrium” prevodi s “reflektivni ekvilibrij”, povodeći se *Hrvatskim enciklopedijskim rječnikom* i *Velikom rječnikom stranih riječi* Bratoljuba Klaića, odnosno natuknicama “refleksivan”, “reflektirati” i “ekvilibrij”, sintagma “refleksivna ravnoteža” upotrebljavat će se kao precizniji prijevod engleskog originala, čiji bi se smisao najbliže mogao odrediti i kao “introspektivna ravnoteža”.

put patrijarhata ili golemim imovinskim razlikama nemaju preduvjet implementacije doprinosa višedesetljetnog nasljeđa debatiranja o pravednoj distribuciji dobara. Konzekventno, javlja se stav prema kojem pojam društvene pravednosti ima jedino emotivne konotacije, ali ne i objektivni ili racionalan sadržaj. David Miller, primjerice, dijagnosticira rasprostranjenu skepsu spram konceptata društvene pravednosti, tvrdeći da bi se danas nekim moglo učiniti da “ne činimo ništa do empatičnog izražavanja podrške kada branimo političke mjere tvrdeći da će one promicati društvenu pravednost” (Miller, 1999: IX, prijevod J. I.).

Tijekom kratke povijesti liberalnog egalitarizma čini se da konsenzualni korpus pogleda i stavova ove tradicije (još) nije izgrađen. Iako je, primjerice, Brian Barry u *Kulturi i jednakosti* načinio značajne korake u širenju spektra egalitarističkih teza kritizirajući politiku multikulturalizma iz perspektive liberalnog univerzalizma, time je dodatno naglasio jaz u pokušajima izgradnje stava koji bi jedna deklarativno liberalna zajednica trebala zauzeti spram društvene zbilje ili, konkretnije, spram kulturnih i vjerskih entiteta. Barry ukazuje na nepravednost i pristranost koje izvire iz politike identiteta te zagovara odbacivanje politike razlika kao antiprosvjediteljske i neodržive. Liberalni egalitarizam, tvrdi on, ne smije inzistirati na razlikama, već se treba usredotočiti na sličnosti. Stoga se ne bi smjeli podržavati “skupi osobni ukusi” i bezuvjetno štiti pravo na razliku kulturnih i religijskih skupina jer “kulture jednostavno nisu vrsta entiteta kojem se prava mogu pripisati” (Barry, 2006: 79, prijevod J. I.).

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

Razlaganje društvene neravnopravnosti na njene izvore i empirijske posljedice ostalo je dobrim dijelom teorijski dezintegrirano i zbog jaza između teorija takozvanog *transcendentalnog institucionalizma* (*transcendental institutionalism*) i komparativnih teorija koje polaze od stvarnih društvenih okolnosti (*realization-focused comparison*) i koje su fokusirane na primjenjive mjere, što ih čini bližim društveno-političkim pokretima na empirijskoj razini (Sen, 2009: 5-8).² Zastupnici pristupa transcendentalnog institucionalizma (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Rawls, Nozick, Dworkin) fokusirani su na identificiranje temeljnih principa pravednosti kojima bi se jedno društvo ili njegove institucije trebali povoditi. Taj pristup prevladava u suvremenoj analitičkoj filozofiji politike. S druge strane, komparativni je pristup, uvjetno rečeno, orijentiran na društvenu zbilju danog vremena. Polazeći od stvarnih društvenih nepravdi, predstavnici tog pristupa (Smith, Condorcet, Bentham, Wollstonecraft, Marx, Mill), uza sve razlike o ideji pravednosti, uspoređuju stvarne okolnosti društava i predlažu primjenjive promjene u otklanjanju nepravdi koje smatraju očiglednima i najtežima (*ibid.*: 7).

Slična je, no ne sasvim podudarna, i podjela političko-filozofijskih teorija i pristupa na idealne (*ideal* ili *strict compliance theory*) i ne-idealne teorije (*non-ideal* ili *partial compliance theory*).³ Ta podjela otkriva da u suvremenoj teorijskoj kontekstualizaciji osnovnih filozofijskih problema (poput pravednosti ili društveno-političkog uređenja kojem treba težiti) postoji procjep koji dijeli autore u dvije skupine. U prvu spadaju oni koji, poput Rawlsa (1971: 8-11), smatraju da će potreba za idealnom teorijom, primjenjivom tek kada (a) sve njene pretpostavke budu zadovoljene (*full compliance*, odnosno izgrađena jedinstvena koncepcija pravednosti) i (b) kada povijesne, društvene i ekonomske okolnosti budu naklonjene (*favorable circumstances*), uvijek postojati. U drugu skupinu spadaju autori poput Sena, koji takve teorije smatraju nepotrebnima.

Odgovori koje transcendentalni pristup pravednosti daje ili može dati poprilično su posebni i drugačiji od načina na koji ljudi raspravljaju o nepravdi i pravdi, primjerice nepravednosti poput gladi, nepismenosti, mučenja (...). Fokus takvih angažmana nastoji ići putem unaprjeđivanja pravednosti ili reduciranja nepravednosti u svijetu otklanjanjem tih bespravosti, a nije na isključivoj težnji za tre-

² Članak Raula Raunića, "Politika identiteta i demokratska pravednost", govori o sličnom razlikovanju, ali na razini tumačenja osobnog identiteta. Suprotstavljeni pristupi, konstruktivistički i socijalno-kulturni, imaju dalekosežne implikacije u suvremenoj filozofiji politike.

³ Tekst Zofie Stemplowske i Adama Swifta (2012) detaljno objašnjava podjelu idealne i ne-idealne teorije koja se prije svega oslanja na Rawlsovu podjelu s početka *Teorije pravednosti*, na potpuno (*full* ili *strict*) i djelomično (*partial*) zadovoljavanje uvjeta (*compliance*) (Rawls, 1971: 8-11, vidjeti i Rawls, 1993: 55-57).

nutačnim ispunjavanjem cijelog skupa savršeno pravednih društvenih aranžmana koje određene transcendentalne teorije zahtijevaju (2006: 218, prijevod J. I.).

No, navedeni jaz nije jedini, a možda čak ni najveći problem suvremenog teorijskog egalitarizma. Naime, kao što je Elizabeth Anderson primijetila, većina liberalno-egalitarnih koncepcija postavljena je “preusko” jer se teorijsko bavljenje pitanjem društvene pravednosti praktički svelo na debatiranje o distribuciji djeljivih, privatno prisvojivih dobara, poput prihoda i resursa, odnosno čimbenika koji bi trebali jamčiti blagostanje (Anderson, 1999).⁴ Egalitarne koncepcije u većini su slučajeva vođene jednim ciljem: kompenziranjem najslabije stojećih pripadnika i pripadnica društva za njihove nezaslužene nazadne položaje na društvenoj ljestvici distribucije dobara.⁵ Takvim, vrlo specificiranim pristupom autori svjesno ili nesvjesno ostavljaju po strani kompleksan izazov s kojim bi se morao suočiti svaki iole ozbiljan egalitaristički poduhvat, bilo na teorijskoj ili praktičnoj razini. Naime, fokusirajući se na korekciju “tobožnjih kozmičkih nepravednosti”, tvrdi Anderson, suvremeni su autori izgubili iz vidokruga cilj kojem bi filozofijski egalitarizam prvenstveno trebao težiti (*ibid.*: 288).

Sličan zaključak, no iz jednog sasvim drugog ugla, opisao je Robert Nozick, tvrdeći da pojam distributivne (ili raspodjelne) pravde nije neutralan jer u slobodnom društvu pojedinci raspolažu svojim resursima, a do stjecanja se dolazi dobrovoljnim aktivnostima i razmjenom. “Nema *središnje* raspodjele”, tvrdi Nozick, jer “nijedna osoba ili grupa nema pravo na nadzor nad svim resursima niti pravo na zajedničko odlučivanje o tome kako bi ih trebalo raspodijeliti” (Nozick, 2003: 201-202). Nozickovu libertarijansku koncepciju najbolje sažima njegova tvrdnja da “bez obzira na to jesu li prirodni kapaciteti ljudi proizvoljni s moralnog stajališta, ljudi imaju pravo na njih i na sve ono što iz njih proistječe” (*ibid.*: 297).

Nakon djelomice neuspješnog pokušaja da se resursi integriraju u liberalnu moralnu filozofiju poput normativnih parametara, suočavanje s postojećim nejednakostima i eliminiranje efekata puke sreće (takozvane “prirodne lutrije”), bez identificiranja društvenih izvora nejednakosti i strukture društva koja marginalizira pojedince koji nisu imali sreće roditi se imućnima ili nadarenima, jest naprosto površno interpretiranje zbilje. “Valjani cilj nije uvjeravanje da svatko dobiva ono što

⁴ Ovdje se prvenstveno misli na one autore koji bi se prema teorijskom pristupu svrstali u zastupnike transcendentalnog institucionalizma, a prema samoj teoriji u zastupnike idealne teorije.

⁵ Princip *maximum minimorum*, poznatiji kao *maksimin*, jest princip za koji Rawls smatra da bi ga osobe, bez ikakva saznanja o sebi i svom položaju, odabrale u težnji za definiranjem pravednosti. Bit je tog principa maksimiziranje koristi najslabije stojećih pripadnika i pripadnica društva (Rawls, 1971: 154).

moralno zaslužuje, već stvaranje zajednice u kojoj ljudi stoje u odnosu jednakosti s ostalima” (Anderson, 1999: 288, prijevod J. I.).

Postoji, dakle, evidentna potreba za adekvatnim načinom poimanja biti nejednakosti, koja nadilazi puku korekciju redistribucije dobara.⁶

Korisno je prisjetiti se kako su kroz povijest egalitaristički politički pokreti postavljali svoje ciljeve. Što je bio nepravedan sistem kojemu su se suprotstavljali? Neegalitarni sistemi nametali su koncept društvene pravednosti ili društvenog reda pomoću hijerarhije među skupinama, definirane temeljnim vrijednostima koje joj je takav sistem pripisivao. Nejednakost se nije odnosila jedino na distribuciju dobara, već i na odnose između superiornih i inferiornih skupina.

Iako Rawls nije definirao koje bi društvene institucije spadale u set osnovne strukture (*basic structure*) društva, njegova specifičnost u liberalnom kontekstu, odnosno teorijski potencijal koji predstavlja priznavanje uloge institucionalne strukture u liberalnom društvu veliki je preobražaj u filozofskoj problematizaciji liberalnih načela pravednosti. “Rawlsova inkorporacija pojma društvene strukture u vlastitu teoriju predstavlja nadolazak ere liberalne filozofije politike”, tvrdi Barry (1995: 214, prijevod J. I.), te dodaje da je time “prvi put značajna figura unutar uglavnom individualističke tradicije uzela u obzir nasljeđe Marxa i Webera, prihvaćajući eksplicite da društva imaju šablone nejednakosti koje opstaju kroz vrijeme, i sustavno raspoređivanje ljudi unutar njihovih hijerarhija moći, statusa i novca” (*ibid.*: 214, prijevod J. I.).

Tematizirajući taj fenomen, Iris Young tvrdi da je osobama nadređenog položaja implicitno bilo dopušteno nasilno ponašanje i odnošenje s prijezirom prema podređenima (*nasilje*), njihovo isključenje iz raznih oblika društvenog života (*marginalizacija*), prisiljavanje na posluš (*nemoć*), rad bez dostojne ili bez ikakve naknade (*izrabljivanje*) te lišavanje uvjeta za prakticiranje njihove kulture (*kulturni imperijalizam*). Te pojave Iris Young identificirala je kao pet oblika potlačivanja (*oppression*), tvrdeći da bi pravedno bilo ukinuti čvorište (ne)moći kako bi se prekinuo proces legitimnog cirkuliranja moći elite i osiromašenja radnika (Young, 2005: 65).

Egalitaristički pokreti trebali bi se suprotstaviti hijerarhijskim strukturama polazeći od pretpostavke da su svi moralno jednako vrijedne osobe, što, dakako, ne znači da svi imaju jednake sposobnosti. Moralna vrednovanja na osnovi rođenja ili društvenog statusa stečenog nasljedstvom, rasom, etnicitetom, rodom ili genima moraju se odbaciti. “Ne postoje prirodni robovi, plebejci ili aristokrati”, tvrdi Elizabeth Anderson te, na tragu Johna Rawlsa, dodaje da se iz perspektive egalitarnih

⁶ Takvu potrebu Anderson nastoji zadovoljiti konceptom “demokratske jednakosti” koji podrazumijeva izgradnju zajednice jednakih integriranjem principa distribucije i jasne zahtjeve jednako uvažavanja (*equal respect*) (1999: 289).

pokreta sve odrasle osobe smatraju jednakim moralnim agentima: “svi podjednako imaju moć razvijanja i primjenjivanja principa pravednosti, oblikovanja i realiziranja koncepcije vlastitog dobra” (Anderson, 1999: 312, prijevod J. I.).

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

Za razliku od tog, prodemokratskog egalitarizma, koji podrazumijeva obavezu svih da opravdaju svoje postupke posredstvom principa koji su prihvatljivi za sve, takozvani egalitarizam sreće (*egalitarianism of fortune* ili *luck egalitarianism*) nastoji ispraviti nazadne položaje do kojih dolazi zbog okolnosti o kojima osoba ne može odlučivati. Tako se jednakošću smatra odnos u kojem obje strane u jednakoj mjeri uživaju u određenim objektima redistribucije (prihodima i resursima), odnosno mogućnostima blagostanja koje izravno ovise o kvantiteti nečega što se može nadomjestiti društvenom preraspodjelom.⁷

Egalitarizam sreće izdanak je teorije distributivne pravednosti o kojem se u zadnjih nekoliko desetljeća mnogo debatiralo. Nedostatak tog pristupa, grubo formulirano, predstavljaju osobe čiji bi položaj sustav ocijenio nazadnim, a koje istovremeno sebe ne percipiraju tako ili naprosto ne žele priznati nazadnost svog položaja. Usprkos činjenici da je u fokusu egalitarizma sreće upravo ispravljanje nepravednih slučajnosti koje narušavaju mogućnost blagostanja, taj tip egalitarizma ima nepremostivih poteškoća u mjerenju blagostanja ili vrijednosti određenih karakteristika osobe. Subjektivne procjene tih vrijednosti izazivaju ili žaljenje ili nerazumijevanje posebnih potreba osoba u nezavidnom položaju te ne mogu doprinijeti konačnom otklonu te nepravednosti (Anderson, 1999: 333).

⁷ O četirima aspektima neslaganja egalitarijanaca sreće i relacijskih egalitarijanaca Elizabeth S. Anderson govori u članku “The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians” iz 2013. godine.

Nameće se pitanje: trebamo li, u potrazi za konceptom pravednog društva, nastaviti potragu za sredstvima i principima korekcije neravnopravnosti ili početi razmišljati o liberalnom društvenom poretku koji ne marginalizira one koji nisu sposobni za natjecanje s drugima u utrci za većom dobrobiti? “Ako je neegalitarni sistem za osudu, ne bi li mu se egalitarijanac trebao jasno i nedvojbeno suprotstaviti te ne bi li ga trebao pokušati razgraditi umjesto da doprinosi njegovu perpetuiranju i izmjenjivanju njegovih žrtava?” (Temkin, 1993: 240, prijevod J. I.). Temeljni razlog koji motivira sudjelovanje u kompeticiji, čini se, isti je onaj koji stvara nejednakost u mogućnostima uživanja istih prava: postojanje hijerarhije.

Iako je liberalni poredak srušio više hijerarhijskih struktura od većine (ako ne i svih) ranijih oblika društvene organizacije, njegovim razvojem iščezla je legitimnost mnogih sredstava koja egalitarizam treba kako bi implementirao svoja osnovna načela. Tako se, naime, interveniranje u početni položaj pojedinca može učiniti antiliberalnom mjerom, a da, istodobno, određeni egalitarijanci s pravom prosvjeduju da niveliranje početnih položaja nije dovoljna mjera. Tvrdnja Dennisa McKarlieja “da većina ljudi implicitno pretpostavlja da bi netko, ako sebe smatra egalitarijancem, trebao biti *cjeloživotni egalitarijanac (complete lives egalitarian)*” (*ibid.*: 233, prijevod J. I.) točna je uzme li se u obzir Larry Temkin i njegova teza da se egalitarizam tiče slučajeva u kojima osoba A lošije stoji od osobe B, u smislu da je život osobe A u cijelosti lošiji od života osobe B u cijelosti.⁸

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

⁸ Interesantna je Temkinova komparativna analiza triju koncepcija egalitarizma: cjeloživotnog egalitarizma (*complete lives*), egalitarizma simultanih segmenata (*simultaneous segments*) i egalitarizma korespondirajućih segmenata (*corresponding segments*). Za razliku od cjeloživotnog, egalitarizam simultanih segmenata temelji se na težnji da se izjednače dobrobiti života svih suvremenika unutar određenih segmenata povijesti, dok korespondirajući predlaže niveliranje dobrobiti unutar odgovarajućih segmenata ljudskog života, primjerice, djetinjstva, mladosti, odrasle i podmakle životne dobi (Temkin, 1993: 233-242).

Ideja refleksivne ravnoteže

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

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

Bit tog procesa implicira da je razumno učvrstiti promišljene sudove ako su oni u skladu s ostalim čvrstim sudovima i uvjerenjima, ili eliminirati važnost stavova koji se ne mogu pomiriti s drugim čvrstim stavovima. Thomas Pogge objašnjava tu ideju uspostavljajući analogiju sa svjedočenjem pred porotom u sudnici: slušajući svjedočenja, član porote pripisuje određeni inicijalni kredibilitet na osnovi iskaza svjedoka pojedinačno, te naknadno kritičkom usporedbom ustanovljava kredibilitet njihovih iskaza. Iskazi stječu kredibilitet kada se neovisno jedan o drugome pokažu kompatibilnima. U suprotnom slučaju, kada se ustanovi nespojivost iskaza u rekonstrukciji svjedočanstva, kredibilitet iskaza, naravno, opada. No, ni u tom slučaju

kredibilitet jednog od iskaza ne mora nužno biti nepovratno izgubljen jer postoji mogućnost pojave dokaza koji potvrđuju taj iskaz (*ibid.*).

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

Ideja preklapajućeg konsenzusa (*overlapping consensus*) uvedena je kako bi se riješio upravo problem nedokazivosti, nemogućnosti nametanja i nespojivosti različitih svjetonazorskih, odnosno obuhvatnih doktrina na političkoj razini te kako bi omogućila društvenu kooperaciju unutar pravednog liberalnog poretka pod okriljem razložnog pluralizma. Takvo rješenje, međutim, ne udovoljava kriterijima koje zadaje moralno-epistemologijski pristup ovom pitanju. Rawls tvrdi da bi pokušaji proširivanja preklapajućeg konsenzusa, na način da se uključe i tvrdnje moralnog realizma ili objektivizma, nepotrebno zakomplicirali taj zadatak (Rawls, 1993: 150-153).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Takav, proceduralni pristup moralnim pitanjima, međutim, dodatno potencira pitanje: od čega zavisi sadržaj moralnih uvjerenja? Dok bi se mnogi autori složili da je riječ o spoznajno-teorijskom problemu, Rawls tvrdi da “nezavisnost moralne teorije od epistemologije proizlazi iz činjenice da procedura refleksivne ravnoteže ne pretpostavlja postojanje jedne ispravne moralne koncepcije” (Rawls, 1999: 289-290, prijevod J. I.).⁹

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

Na tragu tih pitanja John Mackie tvrdi da se “usprkos prominentnosti univerzaliziranja, utilitarističkih i njima sličnih principa, unutar suvremene filozofijske

⁹ Rawls, međutim, daje ovaj odgovor samo da bi udovoljio kriteriju autonomnosti procedure refleksivne ravnoteže te ne nudi konačan odgovor na pitanje ima li moralnih istina neovisnih o bilo čijim uvjerenjima.

etike, sve to nalazi vrlo daleko od konstituiranja cjeline sačinjene od onoga što je uistinu pokazano kao osnova moralne misli” (Mackie, 1977: 37, prijevod J. I.).

Rezimirajući prigovor moralnom objektivizmu iz perspektive moralnog subjektivizma, odnosno skepse spram postojanja objektivnih moralnih vrijednosti, Mackie zaključuje:

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

Slično, iako “neki ljudi prihvaćaju nešto poput neovisne odrednice, primjerice neki vjerski tekst ili neku teoriju o razvoju ljudske povijesti” (Pogge, 2007: 166, prijevod J. I.), Pogge tvrdi da ne postoji izvanjska i neovisna odrednica pravednosti koja bi se mogla konzultirati. Naime, čak i da postoji razložen temelj koji bi ponudio objektivne odrednice pravednosti, on bi “morao i sam biti utemeljen prethodnim uvjerenjem, na osnovi kojeg pojedinac prepoznaje tekst ili osobu kao svete ili teoriju ljudske povijesti kao neodoljivu” (*ibid.*, prijevod J. I.).

Postoji, dakle, cijeli spektar ekstenzivno elaboriranih odgovora na to fundamentalno pitanje o utemeljenju pravednosti i moralnih sustava: od ideje dobra, koncepcije dobrog života, nesmetane društvene kooperacije, preko vjerskih dogmi do skepticističkog odbacivanja mogućnosti utemeljenja. Međutim, postoji jedan zajednički temelj kojeg dijele gotovo svi individualni i društveni moralni sustavi koji se ogleda u težnji tih sustava za optimizacijom. Ta težnja za optimizacijom, odnosno unutarnjim usuglašavanjem i postizanjem koherentnosti, upućuje na želju za opstankom jedinke i/ili vrste.¹⁰ Tako postavljeni zaključci također dovode do dvojbe između moralnog objektivizma i skepticizma koja je prisutna od najranijih oblika moralne teorije sve do danas.

Poput većine kontraktualističkih teorija društvene pravednosti, teorija refleksivne ravnoteže, kao idejni model kojim se preko uravnoteživanja moralnih sudova pojedinca u konačnici dolazi do odgovora na pitanje kako bi se društvo trebalo organizirati, svojim dobrim dijelom zadire u političku antropologiju. Međutim, ako se polazi od pretpostavke da se pravedno društvo konstituirna na način da njegovi pripadnici postižu stanje široke refleksivne ravnoteže, odgovornost je političke i moralne filozofije ispitati tu mogućnost i razmotriti preduvjete takva stanja i njegova eventualna ograničenja. Rawlsove koncepcije osobe i moralnog sustava koji

¹⁰ Postoje, dakako, i moralni sustavi u kojima bi ideali poput primjerice časti, dostojanstva, poštivosti mogli nadvladati princip opstanka jedinke i/ili skupine, ali će se oni ostaviti po strani u zadanom opsegu rada zbog njihove evidentne dugoročne neodrživosti.

nastaje posredstvom refleksivne ravnoteže, dakle, trebaju spajanje s relevantnim, graničnim oblastima filozofije i znanstvene verifikacije, odnosno zahtijevaju epistemološko, a na koncu i metafizičko utemeljenje.

Moralni objektivizam i određenje pravednosti

U prvoj knjizi Platonove *Države* Trazimah završava svoj govor riječima: “Tako, Sokrate, dovoljno jasno proizlazi da je nepravda jača, slobodnija i silnija od pravednosti, i pravednost korist jačega, a nepravda vlastiti probitak i korist” (Platon, 2001: 66; 344c). Nešto kasnije Glaukon se nadovezuje tvrdnjom da “oni koji čine pravednost, to čine nerado i samo zato, što ne mogu nepravdu činiti” (*ibid.*: 83; 358b).¹¹

Zanimljivo je da uvriježeno vjerovanje (kao, uostalom, i suvremeni liberalni egalitarizam) pokušava sugerirati upravo suprotno, naime da je pravednost korist slabijih te da bi svijet bio pravedniji kada bi i “oni jači” poštovali načela pravednosti. Između tih dviju krajnosti, ali i dalje u sferi korisnosti, nalazi se razumijevanje pravednosti kao uzajamne koristi (*mutual advantage*). Prema takvu interpretiranju pravednosti, njezina se bit krije u funkciji suptilnog pretvaranja snage u korist obiju strana (Barry, 1995: 39).¹²

Rawls, primjerice, ne priznaje takav tip pravednosti u društvu jer ona dovodi do stanja koje označava kao *modus vivendi* koji, za razliku od preklapajućeg konsenzusa (u čijem se fokusu nalazi moralna koncepcija), predstavlja puku koegzistenciju. *Modus vivendi* je odnos moći u društvu u kojem je dogovor praktički postignut, ali su ga stranke u svakom trenutku, ukaže li im se prilika za to, spremne prekršiti radi ostvarenja vlastitih ciljeva na štetu ostalih stranaka (Rawls, 1999: 432).

Pored Barryja i Rawlsa postoje i drugi autori koji odbacuju razumijevanje pravednosti kao uzajamne koristi. No, što se time postiže u teorijskom smislu? Postaviti dijagnozu situacije ustvrdivši da se osobe ponašaju isključivo u skladu s vlastitim interesom ne pruža odgovor na pitanje što pravednost jest. Naime, striktno analo-

¹¹ Ne smije se previdjeti ova razlika u prijevodima: dok se u prijevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića nalazi termin “pravičnost”, u engleskim prijevodima, primjerice prijevodu Benjamina Jowetta, upotrebljava se termin “justice” koji u hrvatskom jeziku odgovara terminu “pravednost”, koji se, na koncu, i našao u hrvatskom prijevodu *Države* Martina Kuzmića. Značenjsko razgraničenje tih dvaju pojmova nije u skladu s potrebama ovoga rada, ali bi obimniji poduhvat na ovom polju, ili elaboracija Rawlsove ideje pravednosti kao pravičnosti (*justice as fairness*), zahtijevali prethodno obrazloženje terminologije.

¹² Slično shvaćanje pravednosti predstavlja i “pravednost kao recipročnost” Allana Gibbarda (vidi: Gibbard, 1991), kojoj Barry pripisuje istu manu koju ima ideja pravednosti kao uzajamne koristi, naime, da “dopušta isključenje onih koji ne mogu biti od koristi drugima, odnosno onih hendikepiranih” (Barry, 1995: 50).

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

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

Nagodbe koje se temelje na pravednosti kao uzajamnoj koristi, kao uostalom i *modus vivendi*, predstavljaju puko primirje. Takvo primirje, kao što se iz Barryjeva argumenta može zaključiti, samo je odraz snaga, a ne i stanje koje zadovoljava principe pravednosti jer nema ravnopravnih “uvjeta pogodnih za deliberaciju i presudbu”. Nejednakost u snagama stranaka u određenom se smislu preslikava na nejednakost uzajamne koristi. Stranke procjenjuju vlastite snage u odnosu na snage ostalih (odnosno vlastitu pregovaračku moć) i sukladno tome postižu određeni dogovor.

Po toj logici, međutim, do otvorenog sukoba nikad ne bi došlo jer bi stranke mogle ustanoviti koja bi strana nadvladala u slučaju sukoba. Problematiku, dakle, dodatno komplicira činjenica da često ni krajnje pouzdana informacija o nazadnijem položaju jedne stranke neće odvratiti tu stranku od spremnosti na sukobljavanje, što između ostalog svjedoči i o tome koliko je takva interpretacija pravednosti, a posljedično i *modusa vivendi*, u biti neodređena i nestalna.

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

nematerijalnim, kao ni zamjenom uzajamne koristi individualnim koncepcijama dobra.

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

Trazimahova tvrdnja o pravednosti kao koristi jačega, konačno, postaje razumljivija elaboracijom pravednosti kao uzajamne koristi. “Svaka vlast postavlja zakone za svoju korist, pučka puku korisne, pojedinac sebi, a tako i ostale, postavivši zakone, proglase da je to, to jest njihova korist, pravedno za podložnike, i koji to prestupa, kazne ga, što krši zakone i krivo čini” (Platon, 2001: 59; 338e). Ovdje se, međutim, ne radi o pravednosti. Trazimahova “korist jačega” mogla bi se zamijeniti sintagmom “poštivanje zakona”. Trazimah skriveno poručuje da ono što se obično smatra pravednošću nije ništa do fasada iza koje vladari ostvaruju vlastitu korist.

Barry daje argument kojim odbacuje interpretaciju pravednosti kao uzajamne koristi, a time i pravednosti kao koristi jačega (ako razlika uopće postoji). No, koji su onda kriteriji, uvjetno rečeno, pravilnog interpretiranja pravednosti? Koji bi semantički sadržaj pojma pravednosti udovoljio intuitivnim i racionalnim propitivanjima? Iz pretpostavke da nije lako odrediti kriterije pravednosti koji bi bili neovisni o moralnoj koncepciji proizlazi i snaga Rawlsove teorije pravednosti i apologije političkog liberalizma. Međutim, ono što zadovoljava kriterije održivog političkog liberalizma u praksi, ne zadovoljava i kriterije filozofijskog propitivanja moralnog sustava koji leži u osnovi takva poretka. U tom su smislu pokušaji definiranja pravednosti poput “određene klase moralnih načela koja se tiču biti blagostanja na jedan izravniji način, a time i univerzalnijih obligacija od bilo kojih drugih smjernica života” (Mill, 2009: 107, prijevod J. I.) potpuno bezuspješni.

Koncepcija za koju se Barry konačno odlučuje jest pravednost kao nepristranost, čija je bit proceduralna neutralnost. Naime, pravednost kao nepristranost iziskuje da “odluke budu rezultat pravednog političkog procesa” (Barry, 1995: 132). Ona se, poput Rawlsove teorije pravednosti, odnosi na moralne sudove drugog reda o kojima će nešto kasnije biti više govora.

Primjene modela pravednosti kao nepristranosti Barry pripisuje Thomasu Michaelu Scanlonu, Charlesu Larmoreu te, naravno, Johnu Rawlsu.

Scanlonovo pravedno društvo temelji se na institucijama koje mogu biti opravdane pred svima i koje su prihvatljive za sve. Kriteriji prihvatljivosti, kao i kod dru-

gih kontraktualista, potječu iz izvornog stanja čije je uvjete Scanlon definirao nešto drugačije od Rawlsa (*ibid.*: 165).

S druge strane, Larmoreova verzija pravednosti kao nepristranosti, pri sporu između dviju stranaka, leži u “povlačenju na neutralni teren”. Larmore pretpostavlja da strategija postizanja neutralnosti ne iziskuje pronalazak zajedničkog nazivnika, već apstrahiranje od predmeta spora te promjenu fokusa na stavove koji se ne sudaraju (*ibid.*: 166). Dakako, Larmore ne specificira način ili primjer koji bi odredio ili verificirao tu metodu, no Barry smatra da primjere nije teško pronaći, te navodi dva hipotetska primjera koja ne dokazuju primjenjivost ni neutralnost te metode.¹³

Koncepcija pravednosti kao nepristranosti, dakle, također propušta odgovoriti na pitanje što je pravednost, odnosno koja je njezina bit, a da se pritom *differentia specifica* te koncepcije praktički u cijelosti oslanja na pojam pravednosti.

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

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

Perspektive brojnih filozofijskih poduhvata koji pristupaju tom pitanju Dworkin naziva arhimedovskim¹⁴ jer sebe nastoje postaviti izvan cjelokupnog korpusa vjerovanja te ga iz te točke prosuđivati kao cjelinu pretpostavki i stavova, iz koje su ti poduhvati navodno izuzeti. Takvu perspektivu zauzima i moralni skepticizam koji Dworkin nastoji diskreditirati.

“Skepticizam, u smislu nevjerovanja, mora i sam biti stvoren od nekog vjerovanja” (Dworkin, 1996: 88, prijevod J. I.) koje i samo predstavlja moralni stav.

Naime, uzme li se, primjerice, pitanje moralne ispravnosti abortusa, moguće je navesti najmanje četiri različita odgovora koja Dworkin skicira ovako:

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

¹³ Prvi primjer glasi: “Pretpostavimo da dijelimo standarde interpretacije Biblije te da polazimo od prihvaćanja kršćanstva u glavnim crtama. Tada ćemo biti u mogućnosti riješiti doktrinarne sporove povijesnim i tekstualnim argumentima pomoću premisa oko kojih se slažemo” (Barry, 1995: 167, prijevod J. I.). Drugi primjer odnosi se na moralnu argumentaciju: “Ja bih vas mogao uvjeriti da je određeni [moralni] zaključak, do kojeg snažno držite, nespojiv [*incompatible*] s koncepcijom dobra koju deklarativno zastupate. Ako taj zaključak može biti izveden iz moje koncepcije dobra, ja bih vas možda mogao uvjeriti da napustite svoju i prihvatite moju koncepciju dobra” (*ibid.*, prijevod J. I.).

¹⁴ *Arhimedovska točka* ili *punctum Archimedis* predstavlja hipotetsku perspektivu iz koje promatrač može objektivno i u cijelosti sagledati predmet promatranja.

- B Abortus je, pod određenim okolnostima, neophodan. U slučaju samohranih tinejdžerskih majki, bez prihoda i sredstava, abortus je, bez sumnje, ispravna odluka.
- C Obje su prethodne tvrdnje krive. Abortus nije moralno neophodan ni moralno zabranjen. Nema mjesta takvim kategoričkim stavovima. Naime, abortus je uvijek dopustiv, ali nikada obavezan.
- D Sve su tri prethodne tvrdnje krive. Abortus nije moralno neophodan ili dopustiv niti je zabranjen. Ne postoje moralno krive ili ispravne odluke.

Tvrdnje A, B i C zasigurno su moralni sudovi, no je li i tvrdnja D sud iste vrste? Dworkin smatra da jest. Naime, on tvrdi da ne postoji razlika među sudovima A, B, C i D glede moralnih implikacija koje nose u sebi. Konkretnije, učinak tvrdnje prema kojoj ne postoje moralna pravila (D) jednak je učinku tvrdnje prema kojoj je abortus dopustiv, ali ne i nužan (C) (Dworkin, 2011: 42).

Kritika skepticizma, čini se, plodno je tlo ili barem poticajna polazišna točka u obrazlaganju moralnog objektivizma. Dworkin detaljno identificira različite tipove skepticizma. Kako bi se jasnije razumjeli kriteriji na osnovi kojih se oni međusobno razlikuju, potrebno je uvesti još jednu pojmovnu kategorizaciju unutar skupa moralnih sudova (*moral claims*), široko rasprostranjenu zahvaljujući tradiciji meta-etike.

Moralni sudovi dijele se na moralne sudove prvog i drugog reda. Sudovi prvog reda jesu tvrdnje poput “abortus je neprihvatljiv” (ili ma kojeg od odgovora A, B, C ili D), dok bi moralni sud drugog reda, glede takve tvrdnje, primjerice glasio: “Ono što je rečeno o abortusu nije samo izraz osobnog nahođenja, nego je istinito jer bi bilo istinito i da nitko u to ne vjeruje” (Dworkin, 1996: 90, prijevod J. I.). Sudovi drugog reda odnose se na ulogu, istinitost i status sudova prvog reda.

Dworkin na osnovi te distinkcije moralnih sudova razlikuje “unutarnji” (*internal*) i “vanjski” (*external*) skepticizam. Unutarnji skepticizam oslanja se na jedna moralna uvjerenja kako bi potkopao vjeru u istinitost drugih uvjerenja, dok se vanjski skepticizam nastoji postaviti izvan svakog okvira moralnih uvjerenja kako bi iskazao sumnju u bilo koji od tih okvira.

Skepticizam “djelomične pogreške” (*partial error*), kao prva podvrsta unutarnjeg skepticizma, iskorištava neka moralna uvjerenja kako bi osporio druga, dok “globalni unutarnji” (*global internal*) skepticizam, kao druga podvrsta, nastoji oduzeti kredibilitet svim moralnim sudovima prvog reda na temelju sudova drugog reda. Ta teorijska pozicija implicira da moralni sudovi glede ponašanja jedne osobe ne mogu biti istiniti ni neistiniti jer je ljudsko ponašanje uvijek uvjetovano događajima onkraj ljudske kontrole, te bi bilo pogrešno donositi sudove o bilo čijem ponašanju. Isto tako, ta teorijska perspektiva potkopava kredibilitet svih univerzalnih moralnih principa tvrdeći da su moralna uvjerenja, na kojima bi se temeljili takvi principi,

isključivo determinirana kulturom određenog društva. Dworkin ne odbacuje unutarnji skepticizam u cijelosti jer ta pozicija dopušta istinitost barem nekih moralnih uvjerenja koja bi se mogla interpretativno evaluirati ako bi se, odbacivši dogmatični skepticizam, pokazala spremnost za takvo što (Dworkin, 2011: 33-39).

Slučaj s vanjskim skepticizmom posve je drugačiji. Vanjski skepticizam traži opravdanje moralnih uvjerenja izvan samog sustava morala, što, prema Dworkinu, proizlazi iz nerazumijevanja ili neprihvatanja nezavisnosti moralnih uvjerenja. Dworkin, uostalom, smatra da se vanjski skepticizam može svesti na unutarnji, a potom ga podržati ili odbaciti u zavisnosti od moralnog uvjerenja na koje se gledašte potajno oslanja.

Predstavnik vanjskog skepticizma mogao bi ustvrditi da moralna istina zahtijeva moralne fakte te budući da nema moralnih fakata, nema ni moralne istine. Taj argument, tvrdi Dworkin, ovisi o moralnom uvjerenju prema kojem su moralni fakti potrebni kako bi ljudi imali moralnu obavezu odgovarati na njih. Skeptik koji poriče postojanje moralnih obligacija zapravo se suprotstavlja moralnom uvjerenju da su određeni akti moralno nedopustivi, a drugi moralno nužni, te na taj način zastupa moralni sud prvog reda. Vanjski skepticizam, tvrdi Dworkin, počiva na neodrživoj dihotomiji koja odvaja meta-etičke tvrdnje o moralnim sudovima od samih moralnih sudova (Dworkin, 2011: 40-68).

Dworkinov argument navodi na promišljanje uvjeta od kojih skepticizam polazi u svakom zadanom slučaju te na prepoznavanje da evaluacije tih uvjeta već zadiru u domenu moralnog prosuđivanja. Time se, međutim, osnažuje argument skeptika i teoretičara meta-etike koji bi htjeli zanijekati nezavisnost vrijednosti. Činjenica da skeptik izražava moralni stav osporavanjem moralnih fakata mogla bi se objema stranama učiniti trivijalno istinitom.

Odbacivanje skepticizma kao “izvanmoralne perspektive” koja je poput (teorijske i laičke) nevjerice inhibirala poduhvate moralnog objektivizma kroz povijest, zasigurno je značajan korak. Ono što, međutim, i dalje nedostaje jest kriterij po kojemu bi moralni sudovi bili afirmirani ili odbačeni.

Kantovska inačica konstruktivizma, iznijeta u drugom dijelu rada, specificira koncepciju osobe koja je sastavni dio razumne konstrukcijske procedure, čiji rezultat definira sadržaj prvih načela pravednosti. Kantovski konstruktivizam, objašnjava Rawls, nastoji razriješiti sukob različitih shvaćanja slobode i jednakosti postavljanjem novog pitanja. Naime, koja bi tradicionalno priznata načela slobode i jednakosti, odnosno koje bi od njihovih prirodnih inačica prihvatile same jednake i slobodne osobe kada bi ih se predstavilo kao osobe samo s tim svojstvima. “Zaključit ćemo da će nam njihov dogovor, pod pretpostavkom da on bude postignut, pokazati najprimjerenija načela slobode i jednakosti i tako dati načela pravednosti” (Rawls, 1999: 304, prijevod J. I.).

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

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

Ta pitanja, međutim, premašuju zadani opseg ovog rada kao bitna, ali ne i nužna za razrješenje osnovnog pitanja rada: postoji li objektivna ili, u određenom smislu, izvanjska odrednica pravednosti. Rawls, odnosno *credo* njegove političke filozofije, pretpostavlja da bi se ta odrednica identificirala tek kada bi je prosuđivali slobodni i jednaki agenti, što predstavlja vrlo jasnu definiciju pravednosti, odnosno načina na koji ju je jedino moguće odrediti.

Izvor potencijalnih prigovora može se pronaći i u kritici Arthura Schopenhauera upućenoj Kantovu kategoričkom imperativu. Schopenhauer je smatrao da se Kant, argumentirajući u korist postojanja dužnosti uzajamne pomoći u situacijama kad ljudi pate, poziva na ono što racionalni akteri, kao konačna bića s potrebama, mogu dosljedno htjeti da postane opći zakon. U svjetlu ljudske potrebe za ljubavlju i suosjećanjem ne može se težiti društvenom svijetu u kojem su drugi uvijek ravnodušni prema tuđim molbama, smatra Schopenhauer. Stoga je Kantovo gledište u konačnici egoistično, iz čega slijedi da je ono ipak samo prikriven oblik heteronomije. Schopenhauer nadalje tvrdi da je kategorički imperativ zapravo načelo reciprociteta na koje egoizam lukavo pristaje kao na kompromis (*ibid.*: 318).

John Leslie Mackie u knjizi *Ethics: Inventing Right and Wrong* elaborira sličan stav riječima:

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

Razlike između Kanta i Schopenhauera, s jedne strane, ili Dworkina i Mackieja, s druge strane, plodno su tlo za daljnje propitivanje kriterija koje moralni sustav mora opravdati. Schopenhauerova etika osnovnih pobuda ljudskog djelovanja (egoizma, zlobe i sažaljenja) implicira jedan sasvim drugačiji pristup moralnoj filozofiji koji je eksplanatorno, po svemu sudeći, pogodniji za znanstveno tumačenje morala nego što je to kantovski konstruktivizam. Ipak, obje perspektive imaju svoje argumente i probleme, što, između ostalog, pokazuje i neobuhvatnost doktrinarne osnove suvremenog egalitarizma u slučajevima u kojima se on ograničava isključivo na koncept pravednosti do kojeg se dolazi racionalnom procedurom.

Konačno, kriza teorijske problematizacije pitanja društvene pravednosti unutar liberalnih društava, čini se, izvire iz neslaganja oko fundamentalnih pitanja. Ne postoje tvrdnje moralnog objektivizma ni moralnog skepticizma koje bi izravno mogle osigurati pomak u teoretiziranju o društvenoj pravednosti ili o pravednosti uopće.

Značaj Rawlsova poduhvata krije se u izbjegavanju određenih fundamentalnih pitanja te u pristupu pitanju pravednosti na političkoj, a ne na metafizičkoj razini. Je li time Rawls, možda i nehotice, upravo dao metafizičko određenje pravednosti, ostaje pitanje za daljnja razmatranja.

Kategorizacija različitih koncepcija liberalnog egalitarizma, s njihovim pretpostavkama, pristupima i ciljevima, kao i odbacivanje svih koncepcija koje pretpostavljaju viši stupanj izvjesnosti nego što ga moralni objektivizam može osigurati, dva su početna koraka prema integralnosti kojoj bi svaka teorija *per se* trebala težiti.

Zaključak

Kratkim prikazom modela pravednosti i revitalizacijom nekih osnovnih pitanja zadovoljeni su ciljevi i iscrpljeni kapaciteti ovog rada. U njemu su se, naime, bez davanja konačnih odgovora nastojala problematizirati određena pitanja koja zaslužuju više pozornosti.

U prvom dijelu rada iznijeta je kritika suvremenog egalitarizma temeljena na ograničenosti teorijskog djelovanja i nespremnosti da se teorije društvene pravednosti utemelje dublje u moralnoj teoriji, odnosno da se pitanju moralnog objektivizma posveti više pozornosti. Preko autorica Elizabeth Anderson i Iris Young ukratko je elaborirana današnja potreba za jasnijim prepoznavanjem hijerarhije na koju bi se suvremeni egalitarizam trebao usredotočiti.

Zatim je ideja refleksivne ravnoteže predstavljena kao plodonosan teorijski koncept koji je, kao i neke od kritika tog koncepta, nastao uz propitivanje i pozicioniranje spram spoznajno-teorijskih pitanja o moralu. Od ideje moralne osobe do uvjeta koje mora ispuniti kako bi dospjela u stanje refleksivne ravnoteže došlo se uz nekoliko primjera i analogija koje su olakšale prosudbu kredibilitnosti te koncepcije.

U trećem dijelu rada nanovo je otvoreno pitanje moralne istine i mogućnosti njene spoznaje. Pošavši od likova Platonove *Države*, Trazimaha i Glaukona, objašnjeno je razumijevanje pravednosti kao koristi jačega. Potom je prikazano shvaćanje pravednosti kao uzajamne koristi, koje je odbačeno uz pomoć Barryjeva argumenta. U drugoj polovici ovog dijela napadnut je skepticizam u moralnoj filozofiji te izložena sistematizacija moralnih sudova u obliku koji predlaže Ronald Dworkin.

Vrativši se na pitanje kantovskog konstruktivizma, uz osvrt na kritiku racionalizma u moralnoj filozofiji, rad završava izlazeći s područja Kantova nasljeđa u moralno-filozofskoj tradiciji i tvrdeći da je ono tek jedan od oblika sagledavanja morala i načina izgradnje moralne teorije. Tim je korakom pokazano da pitanje: "Ima li moralne istine?" nakon brojnih oblika društvenog uređenja i teorijskih pravaca koji su se smjenjivali i međusobno diskreditirali nikada nije izgubilo na aktualnosti u cjelokupnoj filozofijskoj misli.

Konačno, u pozadini svih teza i argumenata iznijetih u radu bila je elaboracija odnosa moralne istine i određenja pojma pravednosti bez koje se različite (i međusobno isključive) političke koncepcije praktički svode na racionalizacije i zagovaranje različitih temeljnih vrijednosti. Neosnovano je očekivati supstancijalni razvoj političke teorije ako se odnos prema istini i njenim temeljnim pojmovima zanemari ili ne izvede konzistentno. U tom zadatku, čini se, nisu uspjeli ni Dworkin ni Barry. Usprikoš ekstenzivnoj elaboraciji, od inicijalne tvrdnje da se moralne vrijednosti ne *otkrivaju (find)*, već *tvore (invent)* (Dworkin, 2011: 11) Dworkin nije uspio obrazložiti na koji bi način one bile (objektivne i) neovisne o bilo čijem uvjerenju. U tom smislu Mackie ostaje relevantniji i konstruktivniji autor moralne filozofije.

Sličan problem javlja se i kod Barryja koji svoju koncepciju pravednosti kao nepristranosti nije uspio utemeljiti na horizontu moralnog objektivizma, već je samo predstaviti kao intuitivno najplauzibilniju upravo stoga što se oslanja na pravednost (što god ona uistinu predstavljala) kao temelj, za razliku od drugih koncepcija koje se temelje, primjerice, na recipročnosti uzajamne koristi, koristi jačega ili na određenoj, sveobuhvatnoj koncepciji dobra.

Čini se da u određenim epistemološkim referentnim okvirima i određenim varijantama moralnog objektivizma ne postoje nesavladive prepreke određenju pojma pravednosti. No, sve dok to ne uslijedi, pravednost će ostati široko eksploatiran pojam bez jasnog sadržaja.

LITERATURA

- Anderson, Elizabeth S. 1999. What is the Point of Equality?. *Ethics* (109), 2: 287-337.
- Anderson, Elizabeth S. 2013. The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians. *Canadian Journal of Philosophy* (36): 1-23.
- Barry, Brian. 1995. *Justice as Impartiality: A Treatise on Social Justice, Volume II*. Clarendon Press. Oxford.
- Barry, Brian. 2006. *Kultura i jednakost: Egalitarna kritika multikulturalizma*. Naklada Jesenski i Turk. Zagreb.
- Dworkin, Ronald. 1996. Objectivity and Truth: You'd Better Believe It. *Philosophy & Public Affairs* (25), 2: 87-139.
- Dworkin, Ronald. 2011. *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press. Cambridge, MA.
- Gibbard, Allan. 1991. Constructing Justice: Theories of Justice by Brian Barry. *Philosophy & Public Affairs* (20), 3: 264-279.
- Larmore, Charles. 2008. *The Autonomy of Morality*. Cambridge University Press. New York/Cambridge.
- MacIntyre, Alasdair. 2003. Is Patriotism a Virtue?, u: Matravers, Derek i Pike, Jon (ur.): *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Routledge. London/New York: 286-300.
- Mackie, John Leslie. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books. London.
- Mill, John Stuart. 2009. *Utilitarianism*. Floating Press.
- Miller, David. 1999. *Principles of Social Justice*. Harvard University Press. London/Cambridge.
- Neumann, Franz. 1992. *Demokratska i autoritarna država: studije o političkoj i pravnoj teoriji*. Naprijed. Zagreb.
- Nozick, Robert. 2003. *Anarhija, država i utopija*. Naklada Jesenski i Turk. Zagreb.
- Platon. 2001. *Država*. Naklada Jurčić. Zagreb.
- Pogge, Thomas. 2007. *John Rawls: His Life and Theory of Justice*. Oxford University Press. Oxford/New York.
- Raunić, Raul. 2011. Politika identiteta i demokratska pravednost, u: *Filozofska istraživanja* (31), 4: 719-734.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Harvard University Press. Cambridge, MA.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. Columbia University Press. New York.
- Rawls, John. 1999. *Collected papers*, priredio Samuel Freeman. Harvard University Press. Cambridge, MA.
- Schopenhauer, Arthur. 1990. *O temelju morala*. Bratstvo-jedinstvo. Novi Sad.

- Sen, Amartya. 2006. What Do We Want from a Theory of Justice?. *Journal of Philosophy* (103): 215-238.
- Sen, Amartya. 2009. *The Idea of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge.
- Stemplowska, Zofia; Swift, Adam. 2012. Ideal and Nonideal Theory, u: Estlund, David (ur.): *Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford University Press. Oxford: 373-389.
- Temkin, Larry S. 1993. *Inequality*. Oxford University Press. New York/Oxford.
- Young, Iris Marion. 2005. *Pravednost i politika razlike*. Naklada Jesenski i Turk. Zagreb.

Josip Ivanović

THE IDEA OF JUSTICE WITHIN THE POLITICAL MORALITY
OF LIBERAL EGALITARIANISM

Summary

The paper begins with an overview of contemporary liberal-egalitarian theories in order to show the diversity among different understandings of justice. Then, the paper draws a borderline between luck egalitarianism (Arneson, G. A. Cohen, Roemer) and a pro-democratic, relational egalitarianism (Rawls, J. Cohen, Anderson, Barry) that focuses on the society's structure, i.e. the production of its inner relations.

The following part introduces the idea of *reflective equilibrium* and its theoretical benefits in terms of "de-metaphysised" ethics. Furthermore, this part elaborates Dworkin's liberal principle of justice as the basis of his liberal moral doctrine.

Finally, the paper shows that a "de-metaphysised" ethics could not be equated with the conception of justice as *mutual advantage*, and neither is it lost in an *Archimedean skepticism*. By referring to Barry's work, the paper elaborates the idea of *justice as impartiality* through the debate between moral objectivism and skepticism.

The paper ends with synthesising a conclusion of the previous three parts. Also, it defines justice as implied by Rawls' liberal egalitarianism. Ultimately, the paper identifies the need for further research of the topic that would elaborate and answer the questions highlighted by this paper.

Keywords: Egalitarianism, Justice, Rawls, Dworkin, Barry

Kontakt: **Josip Ivanović**, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, 10 000 Zagreb. E-mail: josip_ivanovic@ymail.com