
Iz povijesti političkih ideja

Prijevod
17.023.2

Kantovski konstruktivizam u moralnoj teoriji*

JOHN RAWLS**

Sažetak

Autor iznosi glavna obilježja konstruktivističke moralne koncepcije u njezinoj kantovskoj varijanti. Pokazuje da je takva moralna koncepcija bila nepravedno zanemarena u odnosu na tradicionalne moralne koncepcije poput utilitarizma, intuicionizma i perfekcionizma. Glavna ideja kantovskog konstruktivizma je povezivanje određene koncepcije osobe i načela pravednosti koja procedurom konstrukcije trebaju regulirati osnovne društvene institucije. Autor polazi od koncepcije moralnih osoba kao slobodnih i jednakih. On tvrdi da se primjerena veza između tako shvaćenih osoba i prvih načela pravednosti uspostavlja tako što se prva načela biraju pod razumnim uvjetima u kojima osobe posjeduju samo ta svojstva. Razumni se uvjeti sastoje od simetrične situiranosti "birača", veća neznanja (koji zaklanja moralno irelevantna svojstva osoba) i od uvjeta javnosti. Autorov je cilj doći do primjerenoga gledišta na osnovi kojega će građani procjenjivati svoje osnovne društvene institucije i na taj način postići suglasnost o potrebi i smjeru njihove reforme.

Ključne riječi: Kant, kantovski konstruktivizam, moralna teorija, načela pravednosti, veća neznanja

* Prijevod engleskog izvornika pod naslovom "Kantian Constructivism in Moral Theory", koji je prvobitno izložen u trima predavanjima u travnju 1980. na Sveučilištu Columbia u New Yorku i zatim objavljen u *Journal of Philosophy*, 77. godište, rujan 1980., str. 515-572. Tekst je ovdje preveden prema verziji objavljenoj u knjizi Johna Rawlsa *Collected Papers* (ur. Samuel Freeman), Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/ London, 1999., str. 303-358.

** *John Rawls* (21. veljače 1921. – 24. studeni 2002.), doktorirao je filozofiju na Sveučilištu u Princetonu; nakon angažmana na sveučilištima Princeton (1950.-1952.), Cornell (1953.-1959.) te na M.I.T.-u (1960.-1962.) od 1962. godine bio je profesor filozofije na Odsjeku za filozofiju Postdiplomske škole humanističkih znanosti Harvardskog sveučilišta u Cambridgeu (Massachusetts).

Prvo predavanje: Racionalna i potpuna autonomija

U ovim predavanjima razmatram ideju konstruktivističke moralne koncepcije, a budući da postoje različite vrste konstruktivizma, ovdje se, preciznije rečeno, bavim kantovskom inačicom te ideje. Raspravljam o ideji pravednosti kao pravičnosti koja je izložena u mojoj knjizi *A Theory of Justice (Teorija pravednosti)*.¹ To činim iz dvaju razloga, najprije, stoga što ću se moći pozabaviti nekim aspektima pravednosti kao pravičnosti koje dosad nisam naglašavao te jasnije pokazati kantovske korijene te koncepcije. Drugi je razlog taj što kantovsku inačicu konstruktivizma ljudi manje razumiju od ostalih, nama bliskih tradicionalnih moralnih koncepcija, poput utilitarizma, perfekcionizma ili intuicionizma. Smatram da takvo stanje stvari zaustavlja napredak u moralnoj teoriji. Možda će, stoga, biti korisno objasniti razlikovna obilježja kantovskog konstruktivizma, reći što on jest u interpretaciji pravednosti kao pravičnosti, i bez nastojanja da ga se obrani. Do neke mjere – a teško mi je procijeniti do koje – moja rasprava podrazumijeva određenu upućenost u *Teoriju pravednosti*, ali se nadam da će uglavnom biti dovoljno tek poznavanje njezinih glavnih intuitivnih ideja, a na njih ću upozoriti tijekom izlaganja.

Nadam se da bi John Dewey, u čiju se čast ova predavanja održavaju, smatrao kako je njihova tema bliska njegovim težnjama. Skloni smo o njemu misliti kao o osnivaču jednog karakteristično američkog i instrumentalističkog naturalizma te tako smetnuti s uma da je Dewey započeo svoj filozofski put, kao i mnogi drugi u devetnaestom stoljeću, pod jakim utjecajem Hegela. Njegova je genijalnost u tome što je najveći dio onoga vrijednoga u Hegelovu idealizmu prilagodio jednom obliku naturalizma koji je spojiv s našom kulturom. Hegelov je cilj, uz ostale, bio prevladati brojne dualizme za koje je mislio da izobličuju Kantov transcendentni idealizam, a taj je naglasak, kroz cijeli svoj rad, dijelio i Dewey, ističući povezanost stvari koje je Kant strogo odvojio. Ta je tema osobito prisutna u Deweyjevim ranim radovima u kojima je lakše uočiti povijesne korijene njegove misli.² Razvijajući svoju teoriju, donekle na Hegelovu tragu, Dewey u nekim točkama izravno osporava Kanta, i to upravo na mjestima gdje se od Kanta udaljava i pravednost kao pravičnost. Postoji, dakle, dosta bliskosti između pravednosti kao pravičnosti i Deweyjeve moralne teorije, a koje se mogu objasniti zajedničkom nakanom da se prevladaju dualizmi Kantove doktrine.

I.

Obilježje kantovskog oblika konstruktivizma u bitnome je sljedeće: on specificira određenu koncepciju osobe koja je sastavni dio razumne konstrukcijske procedure, a rezultat te procedure određuje sadržaj prvih načela pravednosti. Drukčije rečeno: kon-

¹ Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1971. U daljnjem tekstu *TP*.

² Vidi, primjerice, Deweyjeva djela *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (1891.) i *The Study of Ethics: A Syllabus* (1894.), koja su pretiskana u 3. i 4. svesku *John Dewey: The Early Works 1882-1898* (Southern Illinois University Press, Carbondale, 1971.). Deweyjev dug idealizmu jasno se vidi iz njegove kritike Kanta u *Outlines* (str. 290-300) i iz njegove formulacije doktrine samoozbiljenja (str. 300-327).

struktivističko gledište postavlja jednu konstrukcijsku proceduru koja udovoljava nekim razumnim uvjetima, a unutar te procedure osobe opisane kao racionalni akteri konstrukcije, specificiraju, svojim ugovaranjem, prva načela pravednosti. [Koristim i “razumno” (*reasonable*) i “racionalno” (*rational*) kako bih izrazio dvije različite ideje koje ću objasniti poslije, u V. odjeljku] Ideja vodilja jest uspostavljanje primjerene veze između jedne određene koncepcije osobe i prvih načela pravednosti, s pomoću konstrukcijske procedure. Koncepcija osobe, procedura i prva načela moraju, unutar kantovskoga gledišta, na neki način biti povezani – što, dakako, dopušta brojne varijacije. Pravednost kao pravičnost očito nije, strogo uzevši, Kantovo gledište; ono se u brojnim točkama udaljava od Kantovih riječi. Pridjev “kantovski”, međutim, izražava analogiju, a ne identitet; on uglavnom znači da neka doktrina dostatno i u izvjesnom fundamentalnom smislu podsjeća na onu Kantovu pa je mnogo bliža njegovu stajalištu nego drugim tradicionalnim moralnim koncepcijama koje se mogu uzeti kao mjerila u svrhu usporedbe.

Prema kantovskom gledištu koje ću izložiti, uvjeti u kojima se koncepcija pravednosti može opravdati postoje samo onda kad je u okviru javne kulture uspostavljen temelj za političko razumijevanje i prosuđivanje. Društvena uloga jedne koncepcije pravednosti jest u tome što svi pripadnici društva mogu, jedni drugima, svoje temeljne institucije i odnose učiniti uzajamno prihvatljivima, tako što će jedan drugome moći navesti takve razloge koji će, u skladu s tom koncepcijom, biti javno priznati kao dovoljno dobri. Da bi u tome uspjela, koncepcija mora navesti prihvatljive društvene institucije i mogući način njihove povezanosti u jedan sustav, kako bi se ove mogle opravdati svim građanima bez obzira na njihov društveni položaj ili na njihove konkretne interese. Tako, u trenutku kad se dostatna osnova za dogovor među građanima ne razaznaje, ili pak ne prepoznaje, pitanje opravdanja jedne koncepcije pravednosti postaje ovo: kako se ljudi mogu složiti oko koncepcije pravednosti koja će ispunjavati tu društvenu zadaću, a koja će za njih biti (naj)razumn(ij)a u svjetlu njihova shvaćanja sebe kao osobe i njihovih predodžbi o najvažnijim odlikama društvene suradnje tako shvaćenih osoba?

Na tragu tako postavljenog problema opravdanja, naše istraživanje kantovske koncepcije pravednosti ima biti odgovor na jednu dilemu u našoj nedavnoj političkoj povijesti. Put koji je demokratska misao prošla u otprilike zadnjih dvjesto godina pokazuje da ne postoji suglasnost o načinu na koji bi temeljne društvene institucije trebale biti uređene, a da odgovaraju slobodi i jednakosti građana kao moralnih osoba. Nije formulirano primjereno, a općeprihvaćeno razumijevanje ideja slobode i jednakosti, implicitno prisutnih u javnoj kulturi demokratskih društava, a ni primjeren način na koji se trebaju odvagnuti prava utemeljena na ovim idejama. Kantovska koncepcija pravednosti pokušava razriješiti sukob različitih shvaćanja slobode i jednakosti pitanjem: koja bi tradicionalno priznata načela slobode i jednakosti, ili pak koje njihove prirodne inačice, prihvatile same slobodne i jednake moralne osobe, kad bi ih se predstavilo kao osobe samo s tim svojstvima, a pod uvjetom da one sebe vide kao građani čiji se cjelokupan život odvija u trajnim društvima? Zaključit ćemo da će nam njihov dogovor, pod pretpostavkom da će on biti postignut, pokazati najprimjerenija načela slobode i jednakosti i tako dati načela pravednosti.

Iz usredotočenosti našeg upita na sukob slobode i jednakosti u demokratskom društvu očito slijedi da ne pokušavamo naći koncepciju pravednosti primjerenu svim društvima neovisno o njihovim konkretnim društvenim ili povijesnim prilikama. Mi želimo

razriješiti temeljno nesuglasje oko pravednog ustroja temeljnih institucija demokratskog društva u modernim uvjetima. Gledamo sebe i svoju budućnost te razmatramo svoje prijepore negdje od vremena Deklaracije neovisnosti. Drugo je pitanje koliko su naši zaključci relevantni u širem kontekstu.

Mi, dakle, među sobom želimo postići primjenjivo i uspješno razumijevanje prvih načela pravednosti. Nadamo se da postoji zajednička želja za dogovorom te da su određene temeljne ideje, kao i neke implicitno prihvaćene pretpostavke, dovoljno proširene i da stoga težnja za postizanjem razumijevanja nije bez osnove. Cilj je političke filozofije, kad se predstavlja javnoj kulturi demokratskog društva, artikulirati i učiniti eksplisitnim one zajedničke ideje i načela za koja se pretpostavlja da su zdravorazumska; ili, što je čest slučaj, ako je zdravi razum u sumnji i nesiguran, te ne zna što bi mislio, predložiti mu određene koncepcije i načela bliska njegovim najvažnijim uvjerenjima i povijesnim tradicijama. Opravdati kantovsku koncepciju demokratskom društvu ne znači samo izvoditi ispravne zaključke iz danih premisa, pa ni iz javno prihvaćenih i uzajamno priznatih premisa. Mi ponajprije moramo otkriti i izraziti dublju osnovu suglasja za koju se nadamo da postoji u zajedničkom razumijevanju; ili čak začeti i oblikovati polazne točke zajedničkog razumijevanja tako što će se uvjerenja proizišla iz povijesne tradicije izložiti u novom obliku povezujući ih sa širokim rasponom naših dobro promišljenih uvjerenja: onih koja će izdržati kritičko razmatranje. Kao što je već bilo rečeno, kantovska doktrina spaja sadržaj pravednosti s određenom koncepcijom osobe; prema toj koncepciji osobe su shvaćene kao slobodne i jednake, mogu djelovati i razumno i racionalno, stoga i mogu sudjelovati u društvenoj suradnji tako shvaćenih osoba. Obraćajući se javnoj kulturi demokratskog društva, kantovski konstruktivizam pokušava doći do koncepcije osobe implicitno prihvaćene u toj kulturi ili pak do koncepcije za koju se može dokazati da bi je građani prihvatili čim bude prikladno predstavljena i protumačena.

Morao bih naglasiti da ono što sam nazvao “pravom zadaćom” opravdanja koncepcije pravednosti nije primarno epistemološki problem. Traženje razumnog temelja za postizanje suglasja, koji će biti usidren u našoj koncepciji nas samih i našem odnosu prema društvu, dolazi na mjesto potrage za moralnim istinama shvaćenima kao nešto dano apriornim i neovisnim poretkom stvari i odnosa, bilo prirodnim bilo božanskim, poretkom koji je poseban i različit od onoga kako mi poimamo sebe. Treba artikulirati javnu koncepciju pravednosti s kojom svi mogu živjeti, svi koji sebe i svoj odnos prema društvu shvaćaju na određeni način. Iako će taj put zahtijevati rješavanje i nekih teorijskih poteškoća, praktični je društveni cilj najvažniji. Ono što opravdava koncepciju pravednosti nije njezina vjernost poretku koji nam prethodi i koji nam je dan, nego njezina spojivost s našim dubljim razumijevanjem sebe i svojih težnji, te sa shvaćanjem da je to, ako uzmemo u obzir našu povijest i tradicije koje su ugrađene u našem javnom životu, najrazumnija doktrina za nas. Ne možemo naći bolju temeljnu povelju za naš društveni svijet. Prema kantovskom konstruktivizmu, moralna se objektivnost mora razumjeti kao prikladno konstruirano društveno gledište koje bi svi mogli prihvatiti. Nema moralnih činjenica koje bi se nalazile izvan procedure konstrukcije načela pravednosti. Hoće li neke činjenice biti priznate kao razlozi prava i pravednosti, ili kolika će biti njihova težina, može se doznati samo iz konstrukcijske procedure, dakle samo iz poteza racionalnih aktera konstrukcije kad ih se primjereno predstavi kao slobodne i jednake moralne osobe. (O tvrdnjama iz ovog paragrafa detaljnije ću raspravljati u trećem predavanju.)

II.

Dosadašnje su napomene bile samo uvodne i dane s namjerom da nagovijeste teme moje rasprave. Kako bismo mogli krenuti dalje, preciznije ćemo odrediti gore spomenutu dilemu naše političke kulture na sljedeći način, naime, kao sukob između dviju tradicija demokratske misli, jednu povezanu s Lockeom, a drugu s Rousseauom. U skladu s razlikovanjem modernih i antičkih sloboda koje je napravio Benjamin Constant, tradicija koja kreće od Lockeja daje počasno mjesto prvima, što znači građanskim slobodama, napose slobodi misli i savjesti, određenim temeljnim pravima osobe, kao i pravima vlasništva i udruživanja; dok tradicija koja polazi od Rousseaua daje prvenstvo jednakim političkim slobodama i vrijednostima javnoga života, te građanske slobode smatra podređenima. Ova je suprotnost, dakako, umjetna i povijesno netočna; ali nam, ipak, pomaže u utvrđivanju ideja i omogućuje nam da uvidimo kako nas puko uzajamno približavanje ovih tradicija (čak i kad bismo se složili oko najprihvatljivije interpretacije svake od njih) neće zadovoljiti. Moramo nekako pronaći primjeren izraz slobode i jednakosti, te njihova relativnog prvenstva, koji će biti ukorijenjen u nekim temeljnijim postavkama našega političkog života i koji će biti blizak našoj koncepciji osobe.

No, kako to postići? Pravednost kao pravičnost pokušava razotkriti one temeljne ideje (koje su latentne u zajedničkim shvaćanjima) slobode i jednakosti, idealne društvene suradnje, i osobe, formuliranjem nečega što ću nazvati “modelskim koncepcijama”. Poslije toga, rasuđivat ćemo u okviru ovih koncepcija koje će biti definirane onoliko strogo koliko je to nužno kako bi se došlo do prihvatljivoga javnog razumijevanja slobode i jednakosti. Hoće li tako nastala doktrina ispuniti svoju svrhu, doznat će se po njezinu učinku: jednom formulirana, ona mora artikulirati primjerenu koncepciju nas samih i našeg odnosa s društvom te povezati tu koncepciju s primjenjivim načelima pravednosti, tako da nakon primjerenog razmatranja ponuđenu doktrinu možemo i prihvatiti.

Dvije osnovne modelske koncepcije koje pripadaju pravednosti kao pravičnosti su koncepcija *dobro uređenoga društva* i koncepcija *moralne osobe*. Njihova općenita svrha jest istaknuti bitne aspekte naše koncepcije nas samih kao moralnih osoba i našeg odnosa prema društvu kao slobodnih i jednakih građana. One ističu neke općenite odlike društva čiji pripadnici javno razumijevaju sebe i svoje odnose s drugima na jedan određeni način. *Izvorna pozicija* je treća i posrednička modelska koncepcija: njezina je uloga uspostaviti vezu između modelske koncepcije moralne osobe i načela pravednosti koja su karakteristična za odnose među građanima u modelskoj koncepciji dobro uređenoga društva. Ona tu ulogu ispunjava prikazivanjem načina na koji bi građani dobro uređenoga društva, shvaćeni kao moralne osobe, u idealnom slučaju, izabrali prva načela pravednosti za svoje društvo. Ograničenja koja se nameću strankama u izvornoj poziciji i način na koji su stranke opisane imaju za svrhu predstaviti slobodu i jednakost moralnih osoba onako kako se one u takvom društvu shvaćaju. Ako bi se neka načela pravednosti doista prihvatila (ili pak ako bi se prihvatila načela koja bi pripadala jednom usko ograničenom skupu načela), onda je postignuta nakana kantovskoga konstruktivizma da se određena načela pravednosti povežu s jednom određenom koncepcijom osobe.

Zasad, međutim, imam na umu stranke u izvornoj poziciji samo u liku racionalnih autonomnih aktera konstrukcije koji (kao takvi) predstavljaju jedan vid racionalnosti koji je dio one koncepcije moralne osobe koju potvrđuju građani dobro uređenoga društva. Racionalna autonomija stranaka u izvornoj poziciji razlikuje se od pune autonomije građana u društvu. Tako je *racionalna* autonomija ona koja odlikuje stranke kao aktere konstrukcije: ona je relativno uzak pojam i otprilike odgovara Kantovu pojmu hipotetičkog imperativa (ili pak pojmu racionalnosti što ga nalazimo u neoklasičnoj ekonomiji); *puna* autonomija je autonomija običnih građana koji sebe shvaćaju na određeni način te potvrđuju i djeluju prema prvim načelima oko kojih se mogu suglasiti. U petom odjeljku raspravit ću ograničenja koja se nameću strankama što izvornoj poziciji omogućuje predstavljanje najvažnijih elemenata pune autonomije.

Podsjetit ćemo se odlika dobro uređenoga društva koje su nam ovdje najvažnije³. Najprije, takvo je društvo uspješno uređeno javnom koncepcijom pravednosti; to je, dakle, društvo u kojemu svatko prihvaća i zna da i drugi također prihvaćaju ista prva načela pravednosti. Vrijedi i to da je osnovna struktura društva, uređenje njegovih glavnih institucija u jednu društvenu shemu stvarno zadovoljava, i svi s dobrim razlozima vjeruju da zadovoljava ta načela. Konačno, javna su načela pravednosti i sama utemeljena na razumnim uvjerenjima, a što je razumno uvjerenje određuju one metode ispitivanja koje su općenito prihvaćene u tom društvu; a isto vrijedi i za primjenu ovih načela u prosuđivanju društvenih institucija.

Nadalje, pripadnici dobro uređenoga društva jesu – te sami sebe, kao i jedni druge, u svojim društvenim i političkim odnosima shvaćaju kao – slobodne i jednake moralne osobe. Ovdje postoje tri različita pojma koja se određuju neovisno: sloboda, jednakost i moralno (u smislu moralne osobe). Pripadnici dobro uređenoga društva moralne su osobe jer, u trenutku kad dostignu dob razuma, imaju, a shvaćaju da i ostali imaju, djelatni osjećaj za pravednost, te razumiju koncepciju svojega dobra. Građani su jednaki jer jedan drugoga poimaju kao da svatko od njih ima jednako pravo odrediti i nakon određenog promišljanja preispitati, prva načela pravednosti koja će urediti osnovnu strukturu njihova društva. Konačno, pripadnici dobro uređenoga društva slobodni su jer smatraju da imaju pravo utjecati na ustroj njihovih zajedničkih institucija u ime svojih temeljnih svrha i interesa najvišeg reda. Istodobno, kao slobodne osobe, oni ne smatraju da moraju bezuvjetno tragati za nekom određenom svrhom koju imaju u bilo kojem danom trenutku, već prije smatraju da s razumnim i racionalnim razlozima mogu te svrhe preispitati i promijeniti.

Postoje i druge značajke dobro uređenoga društva, primjerice, da u društvu postoji postojan osjećaj za pravednost, te da se društvo nalazi u uvjetima koji zahtijevaju pravednost i slično. No, ova pitanja možemo ostaviti po strani. Bitno je da u formuliranju modelske koncepcije izvorne pozicije, na stranke moramo gledati kao da one izabiru načela pravednosti koja će poslužiti kao uspješna načela pravednosti jednog dobro uređenoga društva, dakle za društvenu suradnju osoba koje sebe shvaćaju kao slobodne i jednake. Iako je ovaj opis dobro uređenoga društva formalan, u smislu da sami njegovi elementi ne podrazumijevaju određeni sadržaj načela pravednosti, taj opis ipak nameće

³ Ove odlike nisu prikladno izložene na jednom mjestu u *TP*. U ovom i u sljedećem predavanju pokušat ću dati jasnije i sustavnije tumačenje ove ideje i uputiti na njezinu glavnu zadaću kao modelske koncepcije.

različite uvjete mogućem nacrtu izvorne pozicije. Taj opis napose mora odražavati koncepciju moralnih osoba kao slobodnih i jednakih, te razliku između racionalne i pune autonomije. U protivnom, izvorna pozicija ne može ispuniti svoju posredničku ulogu u povezivanju konkretne koncepcije osobe s točno određenim načelima pravednosti, s pomoću procedure u kojoj stranke – kao racionalni autonomni akteri konstrukcije – prihvaćaju ona načela pravednosti čije će javno priznanje od strane građana dobro uređenoga društva njima osigurati punu autonomiju.

III.

Odmaknut ćemo se, nakratko, s ovih apstrakcija, i okrenuti se sažetom opisu izvorne pozicije. Kao što sam rekao, pravednost kao pravičnost polazi od ideje da je najprimjerenija koncepcija pravednosti za temeljnu strukturu demokratskog društva ona koju bi građani prihvatili u situaciji koja je za njih pravična i u kojoj su oni predstavljeni samo kao slobodni i jednaki moralni građani. Ova je situacija izvorna pozicija: pretpostavljamo da će se pravičnost uvjeta u kojima je postignut dogovor prenijeti na prihvaćena načela; dakle budući da izvorna pozicija postavlja slobodne i jednake moralne osobe pravično u odnosu jednih prema drugima, bilo koja koncepcija pravednosti koju oni prihvate također je pravična. Stoga i naziv: “pravednost kao pravičnost”.

Kako bi se zajamčilo da je izvorna pozicija pravična za pojedince shvaćene samo kao slobodne i jednake moralne osobe, zahtijeva se da prilikom prihvaćanja načela za osnovnu strukturu stranke budu lišene određenih informacija; oni su, tako, iza onoga što ću nazvati “velom neznanja”. Oni, primjerice, ne znaju svoje mjesto u društvu, svoj klasični položaj ili društveni status, a ne znaju ni koliko su sretno prošli u raspodjeli prirodnih talenata i sposobnosti. Pretpostavlja se, također, da ne znaju svoju koncepciju dobra, dakle, svoje konačne ciljeve; a ni svoje posebne psihološke karakteristike, sklonosti i slično. Zahtijevamo da te informacije budu nedostupne kako, u prihvaćanju načela, nitko ne bi bio u prednosti ili pak zapostavljen zbog prirodnih ili društvenih slučajnosti. U protivnom, stranke bi imale nejednaku pregovaračku moć, što bi se odrazilo na sklopljeni ugovor. Tada bi izvorna pozicija predstavljala stranke ne samo kao slobodne i jednake moralne osobe, nego i kao ljude koji su pod utjecajem društvenog usuda i prirodnih slučajnosti. Ta i druga ograničenja informacija su, stoga, nužna kako bi uspostavila jednakost između stranaka kao slobodnih i jednakih moralnih osoba, te kako bi jamčila da će one kao takve osobe, pristati na temeljna načela pravednosti za društvo.

Izvorna pozicija, onako kako je opisana, utjelovljuje čistu proceduralnu pravednost na najvišoj razini. To znači da će, koje god načelo stranke izabrale s popisa alternativnih koncepcija koje su im predstavljene, ono biti pravedno. Drugim riječima, ishod izvorne pozicije zapravo određuje primjerena načela pravednosti. To se razlikuje od savršene proceduralne pravednosti, gdje postoji neovisan i prethodno zadan kriterij za pravedno (ili pravično) i gdje postoji procedura koja će postići takav ishod. To se predočuje poznatim primjerom podjele kolača: ako se jednaka raspodjela smatra pravičnom, onda se jednostavno zahtijeva da osoba koja reže kolač, dobije zadnji komad. (Ne ulazim u pretpostavke koje su nužne da bi ovaj primjer učinio savršenim.) Najvažnija značajka čiste proceduralne pravednosti jest to što ne postoji neovisan kriterij pravednosti; sam ishod procedure određuje što je pravedno.

Jedan je razlog, zbog kojega smo izvornu poziciju opisali kao da utjelovljuje čistu proceduralnu pravednost, taj što tako možemo pojasniti da su stranke, kao racionalni akteri konstrukcije, autonomne. Čista proceduralna pravednost tako implicira da se i sama načela pravednosti konstruiraju postupkom deliberacije, postupkom što ga poduzimaju stranke u izvornoj poziciji. Kolika će se težina dati argumentima za ili protiv različitih načela ovisi o tome koliku snagu tim argumentima pridaju same stranke, a odvagnuta snaga svih razloga bit će izražena u dogovoru koji će biti postignut. Zahvaljujući čistoj proceduralnoj pravednosti, stranke u izvornoj poziciji nisu dužne primjenjivati bilo kakva prethodno zadana načela pravednosti niti se moraju ograničavati takvim načelima. Drugim riječima, ne postoji stajalište izvan onoga koje zauzimaju stranke, a s kojega bi se strankama nametala prethodna i neovisna načela za pitanja pravednosti koja si oni postavljaju kao pripadnici nekog društva.

Skrećem vam pozornost na sljedeće: prethodno sam rekao da ne postoji stajalište izvan onoga samih stranaka, a koje ih obvezuje kad je riječ o onim pitanjima pravednosti koja se pojavljuju između njih. Ovdje je izraz “između njih” znakovit. On pokazuje činjenicu da sam po strani ostavio dva važna pitanja: pitanje pravednosti između društava (pravo naroda), i naš odnos prema poretku prirode i drugim živim bićima. Oba su pitanja važna i neobično teška; osim u nekoliko posebnih slučajeva, u *Teoriji pravednosti* o tim pitanjima nisam ni pokušavao raspravljati.⁴ I ovdje ću nastaviti s postavkom da je razumno krenuti s osnovnom strukturom društva kao zatvorenog i samodostatnog sustava suradnje. Ako dodemo do koncepcije primjerene za taj slučaj, možemo nastaviti i prema unutra ka načelima za udruge i prakse, te prema van ka pravu naroda i poretku prirode. Do koje je mjere to moguće učiniti i koliko će se koncepcija pravednosti za osnovnu strukturu morati promijeniti u tom procesu, ne možemo unaprijed predvidjeti. Ovdje bih samo naznačio ta ograničenja mojoj raspravi.

Autonomija stranaka je dosad bila prikazana tako što su one slobodne pristati na bilo koju koncepciju pravednosti koja im je dostupna, a u skladu sa svojom racionalnom procjenom o tome koja će alternativa s najvećom vjerojatnošću promovirati njihove interese. U svojoj deliberaciji od njih se nije zahtijevalo da primjenjuju ili da se vode nekim načelima prava i pravednosti, nego da odluče onako kako im nalaže razum u svjetlu situacije u kojoj se nalaze. No, značenje pojma “autonomija” onako kako se koristi za stranke također ovisi o tome koji su njihovi interesi i u kakvim se ograničenjima nalaze. O tim ćemo problemima sada raspravljati.

IV.

Podsjetit ćemo na to da stranke prihvaćaju načela koja će igrati ulogu uspješne javne koncepcije pravednosti za dobro uređeno društvo. Građani u takvom društvu sebe shvaćaju kao moralne osobe koje imaju koncepciju dobra (poredak krajnjih ciljeva u jedan sustav) zbog koje smatraju primjerenim zahtijevati da njihove zajedničke institucije budu uređene na određeni način. Tako stranke u izvornoj poziciji možemo opisati ili

⁴ Vidi *TP*, 58 odjeljak, gdje se razmatra nekoliko slučajeva prigovora savjesti povezanih s problemom pravednoga rata. O našem odnosu prema poretku prirode, može se pročitati u zadnjem paragrafu 77. odjeljka.

kao predstavnike (ili zastupnike) osoba koje imaju određene interese ili kao da njih same potiču ti interesi. Nema razlike u tome kako ćemo ih opisati, ali je potonji opis jednostavniji i najčešće će govoriti u tom smislu.

Nastavimo: smatramo da je za moralne osobe karakteristično to što imaju dvije moralne moći te, u skladu s tim, i dva interesa najvišeg reda da ozbiljuju i primjenjuju te moći. Prva se moć sastoji od sposobnosti da se ima djelatna osjećaj pravednosti, dakle, sposobnost da se razumiju, primjenjuju i da se djeluje prema (a ne samo u skladu s) načelima pravednosti. Druga je moralna moć sposobnost da se oblikuje, revidira i racionalno slijedi neka koncepcija dobra. U skladu s moralnim moćima, smatramo da su moralne osobe potaknute interesima najvišeg reda da te moći ozbilje i primijene. Nazivajući ove interese interesima najvišeg reda, podrazumijeva se da su, u skladu s određenjem modelske koncepcije moralne osobe, ovi interesi u najvećoj mjeri regulativni i djelatni. To pretpostavlja da kad god je riječ o prilikama važnim za njihovo ostvarivanje, ti interesi vode deliberaciju i ponašanje. Budući da su i stranke predstavnice moralnih osoba, i njih ovi interesi potiču na osiguravanje razvitka i primjenu tih moralnih moći.

Usto, pretpostavljam da stranke predstavljaju već razvijene moralne osobe, da one imaju izgrađen sustav krajnjih ciljeva, dakle, konkretnu koncepciju dobra. Tako modelska koncepcija definira moralne osobe kao izgrađene osobe, iako iz perspektive izvorne pozicije stranke ne znaju sadržaj svoje koncepcije dobra: svoje najvažnije ciljeve. Ova koncepcija ističe i treći interes koji vodi stranke: interes višeg reda da zaštite i promiču svoju koncepciju dobra najbolje što mogu, kakva god bila. To je samo viši, ali ne i najviši interes, kao što ćemo vidjeti kasnije, stoga što je on u bitnome podređen interesima najvišeg reda.

U svjetlu ovih regulativnih interesa, veo neznanja postavlja sljedeći problem: kako ćemo osmisliti izvornu poziciju, a da stranke, kao predstavnice osoba s ovakvim interesima, mogu postići racionalan dogovor? Ovdje uvodimo opis primarnih dobara: pretpostavljamo da stranke procjenjuju koncepcije pravednosti iz perspektive poželjnosti tih dobara te im tako, kao akterima konstrukcije, dodjeljujemo želje koje su dovoljno konkretne kako bi one u svojoj racionalnoj deliberaciji mogle doći do nekoga određenog rezultata. Želimo identificirati pozadinske društvene uvjete i općenita svenamjenska sredstva koja su najčešće nužna kako bi ljudi razvijali i prakticirali svoje moralne moći i kako bi mogli uspješno slijediti svoju koncepciju dobra. Kratko objašnjenje poželjnosti primarnih dobara koja su nabrojena u *Teoriji pravednosti* jest sljedeće:⁵

- (i) Osnovne slobode (sloboda misli i savjesti i sl.) pozadinske su institucije koje su neophodne kako bi ljudi razvijali i koristili svoje sposobnosti da izabiru, izmjenjuju i racionalno slijede svoje koncepcije dobra. Također, zahvaljujući ovim slobodama, ljudi razvijaju i koriste vlastiti osjećaj pravednosti u društvenim uvjetima slobode.

⁵ Bogatija rasprava može se naći u Buchanan, Allen, 1975.: Revisability and Rational Choice, *Canadian Journal of Philosophy*, (3) November: 395-408. Općenitije tumačenje čija je upotreba primarnih dobara poseban slučaj, nalazi se u Scanlon, T. M., 1975.: Preference and Urgency, *Journal of Philosophy*, (72) November: 655-669.

- (ii) Sloboda kretanja i slobodni izbor zanimanja kao i postojanje raznovrsnih mogućnosti također su neophodni kako bi ljudi mogli ostvarivati svoje najvažnije ciljeve, ali i kako bi mogli provesti svoje odluke da te ciljeve promijene i revidiraju ako to žele.
- (iii) Posebna prava i ovlasti koje se dodjeljuju institucijama i odgovornim položajima potrebni su kako bi se osigurao prostor za naše različite samoupravne i društvene potencijale.
- (iv) Dohodak i bogatstvo su, široko shvaćeni, svenamjenska sredstva (imaju razmjensku vrijednost) za izravno ili neizravno postizanje bilo kojega našeg cilja.
- (v) Društvene osnove samopoštovanja oni su aspekti društvenih institucija koje su općenito neophodne kako bi ljudi imali živi osjećaj vlastite vrijednosti kao moralne osobe i kako bi mogli promicati svoje najviše interese i ciljeve s užitkom i sigurnošću u sebe.

Ako su ove primjedbe točne, racionalno je da stranke ta primarna dobra žele. (Pretpostavit ću da je u ovom kontekstu dovoljno naše intuitivno razumijevanje racionalnosti te je neću raspravljati do sljedećeg odjeljka).

Kad su posrijedi primarna dobra, mnogo je pitanja o kojima bi trebalo raspraviti. Ovdje izlažem samo glavnu ideju, naime, da smo primarna dobra izabrali tako što smo pitali koje su stvari u smislu društvenih uvjeta i svenamjenskih sredstava nužne kako bi ljudi mogli ostvariti i prakticirati svoje moralne moći i slijediti svoje najvažnije ciljeve (pod pretpostavkom da se ovi nalaze unutar nekih granica). Ovdje moramo uzeti u obzir društvene uvjete i normalne prilike u kojima se odvija ljudski život u demokratskim društvima. Napomenut ću da koncepcija moralne osobe koja ima određene konkretne interese najvišeg reda izabire što ćemo svrstati među primarna dobra, u okviru te modelske koncepcije. Tako se ta dobra ne smiju shvaćati kao općenita sredstva koja su potrebna kako bi se postigao bilo koji cilj, a za koji se, empirijskom ili povijesnom analizom, može pokazati da je općenito ili najčešće važan i zajednički ljudima u bilo kojim uvjetima. Ako i postoje, takvih je ciljeva malo; oni nam, uostalom, ne bi ni mogli pomoći u izgradnji koncepcije pravednosti koja je razumna za nas. Popis primarnih dobara ne počiva na takvim činjenicama, iako je oslonjen na općenite društvene činjenice, nakon što je utvrđena koncepcija osobe s njezinim interesima najvišeg reda. (Napominjem da opis primarnih dobara počiva na određenoj koncepciji osobe i da time revidiram navode iz *Teorije pravednosti*, jer se tamo može činiti kao da je popis primarnih dobara rezultat čisto psihološke, statističke ili povijesne analize.)⁶

Što ove napomene o primarnim dobrima znače za naše prvotno pitanje o racionalnoj autonomiji? Primijetili smo da ta autonomija svakako jednim dijelom ovisi i o interesima stranaka, a ne samo o tome što stranke nisu ograničene prethodnim i neovisnim načelima prava. Kad bi se stranke vodile samo nižim porivima, primjerice za hranom i

⁶ Vidi, primjerice, *TP*, 15. odjeljak, str. 92-95, gdje se o primarnim dobrima opširnije raspravlja; isto i str. 142-143, 253, 260, i 433-434. Pitanje je li tumačenje primarnih dobara stvar društvene teorije, ili u bitnome ovisi o koncepciji osobe, nije raspravljeno. Zahvalan sam Joshui Cohenu, Joshui Rabinowitzu, T. M. Scanlonu, i Michaelu Teitelmanu za korisnu kritiku i objašnjenje ovoga važnog problema.

pićem, ili nekim partikularnim osjećajima prema određenim skupinama ljudi, ili prema određenim vezama ili zajedništvima, mogli bismo smatrati da su one heteronomne, a ne autonomne. Međutim, u osnovi želje za primarnim dobrima nalaze se najviši interesi naše moralne osobnosti, te potreba da zaštitimo svoju koncepciju dobra (koja god ona bila). Tako stranke samo pokušavaju zajamčiti i pospješiti nužne uvjete u kojima će prakticirati one moći koje ih određuju kao moralne osobe. Ta motivacija svakako nije ni heteronomna ni sebična: mi očekujemo, dapače i hoćemo, da je ljudima stalo do njihovih sloboda i mogućnosti kako bi mogli ostvariti svoje moralne moći, i smatramo da pokazuju nedostatak samopoštovanja i slabost karaktera ako to ne čine. Stoga se pretpostavka da su stranke uzajamno nezainteresirane i zaokupljene time da osiguraju svoje interese najvišeg reda ne smije brkati s egoizmom.

Zaključit ću, stoga, da se stranke kao racionalni akteri konstrukcije, u izvornoj poziciji, smatraju autonomnima u dva pogleda: najprije, u svojoj deliberaciji one nisu dužne primijeniti ili se voditi bilo kojim prethodno danim i neovisnim načelima prava i pravednosti. To je pokazano korištenjem čiste proceduralne pravednosti. Potom, rečeno je da će se voditi samo interesima najvišeg reda koje imaju glede svojih moralnih moći i svojim interesom u promicanju svojih određenih ali nepoznatih krajnjih ciljeva. Ova je strana autonomije objašnjena opisom primarnih dobara i načinom njihova odabira. S obzirom na veo neznanja, stranke će se moći voditi samo svojim interesima najvišeg reda koji su konkretizirani željom za primarnim dobrima.

V.

Toliko o pojmu racionalne autonomije stranaka kao aktera konstrukcije. Sada ću se posvetiti ideji pune autonomije; iako se ova ideja ozbiljuje samo u svakodnevnim životima građana dobro uređenih društava, njezine bitne značajke moraju biti predstavljene prikladno i u izvornoj poziciji. Naime, time što potvrđuju prva načela koja bi bila prihvaćena u izvornoj poziciji i time što javno priznaju način na koji su ona prihvaćena, te time što djeluju prema ovim načelima kako im nalaže njihov osjećaj pravednosti, građani postižu punu autonomiju. Moramo se stoga zapitati kako izvorna pozicija utjelovljuje neophodne elemente pune autonomije.

Ti se elementi ne vide u načinu opisivanja deliberacija i motivacija stranaka. Stranke su umjetni akteri te nisu predstavljene kao potpuno nego samo kao racionalno autonomne. Kako bismo objasnili punu autonomiju, spomenut ćemo dvije odlike bilo kojeg pojma društvene suradnje. Prva je odlika koncepcija *pravednih uvjeta suradnje*, dakle, uvjeta za koje se razumno može očekivati da će ih prihvatiti svaki sudionik, pod pretpostavkom da ih i svi ostali sudionici prihvaćaju. Pravični uvjeti suradnje izražavaju ideju recipročnosti i uzajamnosti: svi koji surađuju moraju imati koristi ili pak snositi teret suradnje na neki primjeren način, koji je određen adekvatnim mjerilom za usporedbe. Ovu odliku društvene suradnje nazivam *Razumnošću*. Druga se odlika odnosi na *Racionalnost*: ona prikazuje koncepciju racionalne dobiti svakog sudionika, onoga što kao pojedinci pokušavaju postići. Kao što smo vidjeli, racionalnost je prikazana izvornom pozicijom u odnosu na želju pojedinaca da ozbiljuju i prakticiraju svoje moralne moći, te da osiguraju promicanje svoje koncepcije dobra. Kad se uzme u obzir određenje interesa najvišeg reda, stranke su racionalne u svojoj deliberaciji ako su njihove odluke vođene

normalnim načelima racionalnog izbora. Uobičajeni primjeri takvih principa su sljedeći: prihvatiti učinkovita sredstva za postizanje cilja, vagati najvažnije ciljeve prema njihovoj važnosti za naš životni plan uzet u cijelosti; pridavati veću težinu posljedicama koje su vjerojatnije i slično. Iako možda ne postoji jedno najbolje tumačenje racionalnosti, poteškoće u objašnjavanju kantovskog konstruktivizma leže drugdje. Zanimarito ću, stoga, ove probleme i usredotočit ću se na manje jasan pojam Razumnosti i na njegovo predstavljanje u izvornoj poziciji.

Razumnost je predstavljena putem naravi ograničenja unutar kojih se odvija deliberacija stranaka i koji određuju prilike u kojima se one jedna prema drugoj nalaze. Razumnost je utjelovljena u nacrtu izvorne pozicije koji daje okvir raspravi stranaka i stavlja ih u simetričan odnos. Još određenije, osim brojnih poznatih uvjeta koji prva načela moraju zadovoljiti, poput općenitosti i općosti, poredanosti i konačnosti, od stranaka se zahtijeva da prihvate javnu koncepciju pravednosti i moraju procjenjivati prva načela imajući ovaj uvjet na umu. (Reći ću nešto više o uvjetu javnosti u sljedećem odjeljku).

Veo neznanja, opet ću podsjetiti, podrazumijeva da su stranke predstavljene samo kao moralne osobe, a ne kao osobe koje su privilegirane ili pak zakinute zbog slučajnosti njihova društvenog položaja, podjele prirodnih sposobnosti, ili, pak, zbog sreće ili povijesnih slučajnosti u njihovim životima. Iz toga proizlazi da su stranke, jedna prema drugoj, postavljene jednako kao moralne osobe i u tom smislu pravično. Ovdje se pozivam na ideju da je u određivanju upravo temeljnih uvjeta društvene suradnje jedina relevantna značajka posjedovanje minimuma adekvatnih moralnih moći (moći koja nam je nužna kako bismo mogli normalno surađivati kao pripadnici društva tijekom cjelokupnog života). Ova pretpostavka, zajedno s pravilom da jednaki moraju, u svim relevantnim aspektima, biti predstavljeni jednako, jamči pravičnost izvorne pozicije.

Zadnji uvjet što ću ga ovdje spomenuti jest sljedeći: pretpostavka da je glavni predmet pravednosti temeljna struktura društva, odnosno, najvažnije društvene institucije i način na koji su one povezane u jedan koherentan sustav, podržava jednako postavljanje stranaka i ograničavanje informacija putem vela neznanja. Ova pretpostavka, naime, postavlja zahtjev da stranke ocjenjuju različite koncepcije za prva načela *pozadinske pravednosti*; samo ako osnovna struktura ispunjava uvjete pozadinske pravednosti možemo reći da se društvo prema svojim pripadnicima odnosi kao prema jednakim moralnim osobama. U protivnom, njezini temeljni regulativni odnosi ne odgovaraju onim načelima koja bi njezini građani prihvatili kad bi bili predstavljeni samo kao takve osobe.

Povezat ćemo ove zadnje napomene na sljedeći način: Razumnost pretpostavlja i nadređena je Racionalnosti. Ona određuje pravične uvjete suradnje koji su prihvatljivi svima unutar određene skupine osoba od kojih je svaka prepoznatljiva kao jedinka, a svatko od njih posjeduje i može prakticirati svoje moralne moći. Svatko ima koncepciju dobra koja određuje njezinu racionalnu korist, i svatko posjeduje uglavnom djelatan osjećaj pravednosti: sposobnost da se poštuju pravični uvjeti suradnje. Razumnost pretpostavlja racionalnost jer bez koncepcije dobra koja pokreće pripadnike određene skupine ni društvena suradnja ni pojmovi prava i pravednosti nemaju smisla, iako takva suradnja ozbiljuje vrednote koje nadilaze one određene samo koncepcijama dobra. Razumnost je nadređena racionalnosti jer njezina načela ograničavaju, i u kantovskoj doktrini apsolutno ograničavaju, ciljeve koji se mogu slijediti.

U izvornoj je poziciji, stoga, Razumnost izražena okvirom ograničenja unutar kojih se odvijaju deliberacije stranaka (kao racionalno autonomnih aktera konstrukcije). Ova su ograničenja primjerice: uvjet javnosti, veo neznanja i simetrični položaj stranaka jednih u odnosu prema drugima, te pretpostavka da je osnovna struktura društva prvi predmet pravednosti. Načela pravednosti primjer su razumnih načela, a načela racionalnog izbora primjer su racionalnih načela. Način na koji je Razumnost predstavljena u izvornom položaju dovodi do dva načela pravednosti. Ova načela je konstruirala pravednost kao pravičnost i kao takva ona predstavljaju sadržaj Razumnosti za osnovnu strukturu dobro uređenoga društva.

VI.

Ovime završavam opis razlikovanja Racionalne i Pune autonomije i objašnjenje kako su te ideje izražene izvornom pozicijom. U nekim je aspektima suprotstavljanje Razumnosti i Racionalnosti, kako je prikazano u zadnja dva odlomka, ipak preoštro i možemo steći krivi dojam o tome kako trebamo shvatiti ove dvije ideje. Kako bi stvari postale jasnijima, razmotrit ću primjedbu koja je slična Schopenhauerovoj kritici Kantova kategoričkog imperativa.⁷ Sjetit ćete se kako je Schopenhauer smatrao da se Kant, argumentirajući u korist postojanja dužnosti uzajamne pomoći za situacije kad ljudi pate (to je četvrti primjer u djelu *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*), poziva na ono što racionalni akteri, kao konačna bića s potrebama, mogu dosljedno htjeti da bude opći zakon. U svjetlu naše potrebe za ljubavlju i suosjećanjem, barem u nekim prilikama, ne možemo htjeti društveni svijet u kojem su drugi uvijek ravnodušni prema našim molbama u takvim slučajevima. Schopenhauer je stoga tvrdio da je Kantovo gledište u konačnici egoistično, iz čega slijedi da je ono ipak samo prikriveni oblik heteronomije.

Ne namjeravam ovdje braniti Kanta od ove kritike, nego želim istaknuti zašto sličan prigovor pravednosti kao pravičnosti ne stoji. Uzmite stoga u obzir da postoje dvije stvari koje potiču Schopenhauerove primjedbe, a mogu se na prvi pogled uočiti. Najprije, on smatra kako Kant od nas traži da provjerimo koje bi bile posljedice maksima za naše prirodne sklonosti i potrebe kad bi one postale općim zakonom, i kako su te sklonosti i potrebe shvaćene egoistično. Potom, Schopenhauer interpretira pravila koja određuju proceduru za testiranje maksima kao da su ona izvanjski uvjeti, koje nam tako reći izvana nameću ograničenja situacije koju želimo nadvladati, a ne kao da su izvedena iz naših bitnih značajki kao moralne osobe. Ove dvije stvari navele su Schopenhauera da tvrdi kako je kategorički imperativ zapravo načelo reciprociteta na koje egoizam lukavo pristaje kao na kompromis; kao takvo načelo ono bi možda bilo primjereno za konfederaciju nacionalnih država, ali ne i kao moralno načelo.

⁷ Vidi Schopenhauer, 1965. [1840.]: *On the Basis of Ethics*, II. dio, 7. odjeljak, Liberal Arts Press, New York. Zahvaljujem se Joshui Cohenu na tome što mi je pokazao kako moj prethodni odgovor na tu kritiku ne uzima u obzir svu snagu Schopenhauerova prigovora. Vidi *TP*, str. 147-148. Zahvaljujući njemu, vjerujem da je moj odgovor u ovom tekstu bolji, te da je povezan s revidiranim tumačenjem primarnih dobara. Također, mnogo dugujem i tekstu Stephena Darwalla: *A Defense of the Kantian Interpretation*, *Ethics*, (86), January 1976.: 164-170.

Razmotrit ćemo istovjetnu kritiku pravednosti kao pravičnosti s obzirom na ove dvije tvrdnje. Kad je posrijedi prva, iako doista stoji da su stranke u izvornoj poziciji uzajamno nezainteresirane i vrednuju načela pravednosti preko primarnih dobara, one su ponajprije motivirane svojim interesima najvišeg reda za razvijanjem i prakticiranjem svojih moralnih moći; te se indeks primarnih dobara, tumači u najvećoj mogućoj mjeri s obzirom na te interese. S obzirom na to da možemo pretpostaviti kako su ti interesi određeni njihovim potrebama kao moralne osobe, ciljevi stranaka nisu egoistični nego potpuno primjereni i ispravni. U skladu je s koncepcijom slobodne osobe koja postoji u demokratskom društvu da građani trebaju htjeti osigurati uvjete za ozbiljenje i prakticiranje svojih moralnih moći, kao i društvene osnove i sredstva za vlastito samopoštovanje. To se razlikuje od Schopenhauerove pretpostavke da se u Kantovoj doktrini maksime testiraju prema posljedicama za ostvarivanje prirodnih sklonosti i potreba aktera.

Kad je riječ o drugoj tvrdnji, ono što sam nazvao “ograničenjima nametnutima strankama u izvornom položaju” doista su izvanjska strankama kad su ove shvaćene kao racionalni akteri konstrukcije. Ova ograničenja, međutim, izražavaju Razumnost i stoga su to formalni uvjeti implicitno sadržani u moralnim moćima pripadnika dobro uređenoga društva koje stranke predstavljaju. Ovo se razlikuje od Schopenhauerove druge pretpostavke da uvjeti koje propisuje kategorički imperativ proizlaze iz ograničenja naše konačne naravi, koje bismo, potaknuti svojim prirodnim sklonostima, htjeli prevladati. U pravednosti kao pravičnosti, Razumno postavlja okvir Racionalnome i proizlazi iz koncepcije moralne osobe kao slobodne i jednake. Kad ovo razumijemo, uvjeti izvornog položaja nisu više izvanjski pa nema osnove za Schopenhauerove kritike.

Na poslijetku, način na koji Razumno, u izvornoj poziciji, postavlja okvir Racionalnome pokazuje jedinstvo praktičnog uma. Kantovim riječima, empirijski praktični um predstavljen je racionalnom deliberacijom stranaka; čisti praktični um predstavljen je uvjetima u kojima se odvijaju te deliberacije. Jedinstvo praktičnog uma izraženo je određivanjem Razumnoga tako da ono daje okvir Racionalnome i da ga apsolutno podređuje; naime, prihvaćena načela pravednosti, kad se primjenjuju na dobro uređena društva, imaju leksički prioritet pred onim na što se polaže pravo u ime dobra. Između ostaloga, to znači da se načela pravednosti, te prava i slobode koje oni određuju, ne mogu pregaziti zbog veće efikasnosti ili veće neto-sume društvenog blagostanja. To pokazuje jednu odliku jedinstva praktičnog uma: Razumnost i Racionalnost ujedinjene su u jedinstvenu shemu praktičkog rasuđivanja koja uspostavlja strogo prvenstvo Razumnosti nad Racionalnosti. Glavna je značajka kantovskog konstruktivizma prvenstvo pravednoga nad dobrim.

Podrazumijevamo kako je u dobro uređenomu društvu javno prihvaćeno da se opravdanje načela pravednosti sastoji u tome što ona proizlaze iz izvorne pozicije. Građani, dakle, ne posjeduju samo želju najvišeg reda – vlastiti osjećaj pravednosti – da djeluju iz načela pravednosti, nego shvaćaju načela pravednosti kao da su proizišla iz konstrukcije u kojoj je njihova koncepcija sebe kao jednake moralne osobe, razumne i racionalne, primjereno predstavljena. Time što djeluju iz ovih načela i što ih u javnom životu potvrđuju kao tako stvorena, oni iskazuju svoju punu autonomiju. Racionalna autonomija stranaka samo je autonomija umjetnih aktera smještenih u konstrukciji čija

je namjena da modelira ovu širu koncepciju. Šira koncepcija izražava ideal koji se treba ozbiljiti u našem društvenom svijetu.

Može se očekivati kako će odgovor na ovo biti da i građani s punom autonomijom, u dobro uređenom društvu, ipak djeluju iz neke želje te su i dalje heteronomni zato što ih ne motivira sam razum.⁸ Odgovor na to jest da kantovsko gledište ne negira da djelujemo iz neke želje. Razlika je u vrstama želja iz kojih djelujemo i kako su one poredane; dakle, to što je njihov izvor u našem jastvu i što su s njim povezane te to što su njihova struktura i njihovo prvenstvo određene načelima pravednosti i povezane s našom koncepcijom osobe. Posrednička koncepcija izvornog položaja omogućuje nam da točno određena načela pravednosti povežemo s jednom određenom koncepcijom slobodnih i jednakih moralnih osoba. U svjetlu ove veze, djelatan osjećaj pravednosti, dakle želja da se djeluje prema načelima pravednosti, nije želja koja ima isti status kao i prirodne sklonosti; ona je izvršna i regulativna želja najvišeg reda da se djeluje iz određenih načela pravednosti zbog njihove povezanosti s koncepcijom osobe kao slobodne i jednake. A takva želja nije heteronomna: je li neka želja heteronomna određuje način njezina nastanka i njezina uloga unutar jastva, te njezin predmet. Ovdje je predmet želje da se bude jedna vrsta osobe koja je definirana koncepcijom građanina dobro uređenoga društva, koji ima punu autonomiju.

VII.

Zaključit ću s nekoliko primjedbi koje nam mogu pomoći da si predočimo cijelu sadašnju raspravu. Najprije, treba razlikovati tri točke gledišta: onu stranaka u izvornoj poziciji, onu građana dobro uređenoga društva i konačno, onu našu, dakle, vas i mene koji na pravednost kao pravičnost gledamo kao na mogući temelj jedne koncepcije pravednosti koja će ponuditi primjereno razumijevanje slobode i jednakosti.

Prve su dvije točke gledišta smještene unutar doktrine pravednosti kao dijelovi njezinih dviju modelskih koncepcija. Dok su koncepcije dobro uređenoga društva i moralne osobe temeljne, izvorna pozicija predstavlja samo posredničku koncepciju jer smo predvidjeli da stranke kao racionalni akteri konstrukcije djeluju pod racionalnim ograničenjima i da one sebe vide kao nekoga tko prihvaća načela koja će poslužiti kao javna koncepcija pravednosti dobro uređenoga društva. Krivo bismo shvatili nakanu pravednosti kao pravičnosti kad bismo deliberaciju stranaka u izvornom položaju i njihovu racionalnu autonomiju zamijenili za punu autonomiju. Puna autonomija je moralni ideal i dio obuhvatnijeg ideala dobro uređenoga društva. Sama racionalna autonomija uopće nije ideal nego sredstvo predstavljanja koje će povezati koncepciju osobe s točno određenim načelima pravednosti. (Ovo nipošto ne negira stajalište da je primjereno uokvirana racionalna deliberacija jedan aspekt ideala pune autonomije.)

Treća točka gledišta, vaša i moja, jest ona s koje se pravednost kao pravičnost, kao uostalom i svaka druga doktrina, treba procijeniti. To se procjenjuje na osnovi općeg i širokoga reflektivnog ekvilibrija, naime, kako cjelokupna slika, nakon primjerenog is-

⁸ Čini se kako je to gledište Olivera A. Johnsona u njegovu odgovoru Darwallu (vidi bilješku 7). Vidi *Ethics*, (87) April 1977.: 253-254.

pitivanja i na svim razinama općenitosti, izražava i kako se spaja s našim čvršćim promišljenim uvjerenjima jednom kad su napravljene sve preinake koje smo smatrali nužnim. Ovaj kriterij zadovoljava ona doktrina za koju možemo reći da je najrazumnija za nas.

I posljednje zapažanje: korisno je napraviti razliku između uloge koncepcije osobe i uloge teorije ljudske prirode.⁹ U pravednosti kao pravičnosti ovo su zasebni elementi i zauzimaju različita mjesta. Dakle, koncepcija osobe je pridruženi moralni ideal koji je povezan s idealom dobro uređenoga društva. Kao i za svaki drugi ideal, i za ovaj je važno da ga se ljudi mogu dovoljno strogo pridržavati pa su tako mogući ideali osobe ograničeni kapacitetima ljudske naravi i uvjetima života u društvu. U tom smislu, jedan takav ideal podrazumijeva i teoriju ljudske prirode i općenitu teoriju društva, ali zadaća moralne doktrine jest izložiti primjerenu koncepciju osobe koja je moguća poznavajući općenite činjenice o ljudskoj naravi i društvu. Krenuli smo od pretpostavke da je puna autonomija mogućí ideal za politički život i predstavili smo njezine oblike u izvornoj poziciji pod imenima Razumnosti i Racionalnosti. Tako se ideal ogleda u nacrtu izvorne pozicije.

Za razliku od toga, teorija ljudske prirode pojavljuje se u općenitim činjenicama koje su dostupne strankama u izvornom položaju kako bi one na temelju njih mogle procijeniti posljedice različitih načela pravednosti i tako odlučiti koja bi načela najbolje mogla osigurati njihove interese najvišeg reda i ravnati dobro uređenim društvom koje je stabilno s obzirom na svoju koncepciju pravednosti. Kad iz treće perspektive formuliramo pravednost kao pravičnost, opskrbljujemo stranke potrebnim općenitim činjenicama za koje vjerujemo da su istinite ili barem istinite u dovoljnoj mjeri s obzirom na opću razinu znanja u našem društvu.

Dogovor stranaka, onda, ovisi o tim vjerovanjima. Ne postoji drugi način jer moramo krenuti odande gdje jesmo. No, ostavljajući to po strani, riječ je o tome da teorija ljudske prirode nije dio ustroja izvornog položaja, nego te teorije kao takve ograničavaju ostvarivost ideala osobe i društva koji su utjelovljeni u tom ustroju. Prije će teorija ljudske prirode biti jedan umetnuti element koji ovisi o tome koje će općenite činjenice o ljudskim bićima i društvima, stranke moći koristiti u svojim deliberacijama.

U ovom sam se predavanju usredotočio na razlikovanje racionalne i pune autonomije i malo sam toga rekao o idejama jednakosti i slobode osoba, a još manje o tome kako su one predstavljene u izvornom položaju. Ovim ću se pitanjima baviti u sljedećem predavanju.

⁹ Zahvalan sam Normanu Danielsu na objašnjenju ove tvrdnje.

Drugo predavanje: predstavljanje slobode i jednakosti

U prethodnom sam se predavanju uglavnom usredotočio na razlikovanje racionalne i pune autonomije. Racionalna je autonomija izražena u razmatranjima stranaka, kao umjetnih aktera konstrukcije, u izvornoj poziciji. Puna autonomija je sveobuhvatnija ideja i izražava ideal osobe koju građani dobro uređenoga društva potvrđuju u svom društvenom životu. Iako sam stranke opisao kao predstavnike slobodnih i jednakih moralnih osoba, ipak sam samo kratko uputio na značenje slobode i jednakosti i na način na koji su te odlike osoba predstavljene u izvornoj poziciji. Nisam mnogo rekao ni o formalnom uvjetu javnosti koji je razlikovno obilježje kantovskoga gledišta. Istraživanje ovih pitanja pomoći će nam da upotpunimo prikaz izvorne pozicije i pokažemo kako je pravednost kao pravičnost primjer kantovskoga konstruktivizma u moralnoj teoriji.

I.

Započet ću s nekoliko dodatnih napomena o modelskoj koncepciji dobro uređenoga društva. Prisjetit ćete se da sam posljednji put rekao kako postoje različiti oblici konstruktivizma. Na konstruktivistički se način mogu predstaviti i brojna gledišta koja se inače ne drže konstruktivističkima.¹⁰ To znači da su sve tri glavne modelske koncepcije pravednosti kao pravičnosti – koncepcija dobro uređenoga društva, koncepcija osobe i izvorni položaj – specifična tumačenja općenitijih ideja. Za kantovsku je doktrinu karakteristično to što se tiče posebnog načina na koji se interpretiraju te tri modelske koncepcije; osobito je karakteristična koncepcija osobe kao razumne i racionalne, te potpuno autonomne. Neću pritom razmatrati koje su to općenitije modelske ideje niti sve načine na koje se te ideje mogu definirati; ta pitanja spominjem samo da bih podsjetio kako su modelske koncepcije o kojima ovdje raspravljam, posebni slučajevi, te da su dio jedne posve određene moralne doktrine.

Nastavimo: prisjetit ćete se da je dobro uređeno društvo zamišljeno kao trajno društvo, samodostatno udruženje ljudskih bića koje, kao i nacionalna država, kontrolira kontinuirani teritorij. Njegovi članovi vide svoje zajedničko društvo kao nešto što se generacijama proteže unatrag u prošlost i naprijed u budućnost, te nastoje reproducirati sebe i svoj kulturni i društveni život, praktički, u nedogled; to znači da oni imaju na umu da postoji krajnji trenutak u kojem se mora prekinuti sa stvarima koje postaju nedopustive i strane njihovu udruženju. I posljednje, naše dobro uređeno društvo zatvoren je sustav; ne postoje značajni odnosi s drugim društvima, nitko u njega ne ulazi izvana jer su svi u njemu rođeni kako bi tamo proveli cijeli svoj život.

Pretpostavljamo, nadalje, da je, dugoročno, shema društvenih i ekonomskih aktivnosti, koju postavlja i određuje osnovna struktura društva, produktivna i uspješna. To, primjerice, znači da dobro uređeno društvo nema ekonomski sustav u kojem dobra poput mane padaju s neba, niti je njegovo ekonomsko uređenje poput igre nulte sume u kojoj nitko ne može dobiti dok netko drugi ne izgubi. Ono se, ipak, nalazi u okolnos-

¹⁰ Tako se, primjerice, i klasični utilitarizam može predstaviti kao vrsta konstruktivizma. Vidi *TP*, 27. odjeljak.

tima koje zahtijevaju pravednost, a one su dviju vrsta: najprije, tu su objektivne okolnosti umjerene oskudice; te drugo, subjektivne okolnosti, naime, činjenica što ljudi sami ili pak udruženi imaju suprotstavljene koncepcije dobra, kao i različite koncepcije ozbiljenja tog dobra, te se zbog tih razlika oni sukobljavaju i inzistiraju na nepomirljivim pravima pred svojim institucijama. Oni imaju suprotstavljena vjerska i filozofska vjerovanja i ne pristaju samo uz različite moralne i političke doktrine nego i uz suprotstavljene načine procjene argumenata i dokaza u pokušajima da se ta suprotstavljena gledišta pomire. S obzirom na to da se nalaze u uvjetima koji zahtijevaju pravednost, članovi dobro uređenoga društva nisu ravnodušni kad je posrijedi raspodjela plodova njihova rada, pa, kako bi njihovo društvo bilo stabilno, raspodjela koja je na djelu sada i koja se očekuje u budućnosti, mora se percipirati kao (dovoljno) pravedna.

Zato, kao što smo već napomenuli, stabilnost dobro uređenoga društva ne počiva samo na ravnoteži društvenih snaga koju svi prihvaćaju jer nitko ne može izboriti bolju poziciju za sebe. Upravo suprotno, građani pristaju uz svoje postojeće institucije jednim dijelom i stoga što razumno vjeruju kako su ove usklađene s njihovom javnom i djelatnom koncepcijom pravednosti. Pojam javnosti ima tri razine koje ovako određujemo:¹¹

Prva je razina već spomenuta u prošlom predavanju: na toj razini ideja javnosti označuje da se društvo uspješno ravna javnim načelima pravednosti; svatko, dakle, prihvaća i zna da i ostali također prihvaćaju ista načela, i ta je činjenica javno priznata. Osim toga, institucije koje čine osnovnu strukturu društva doista zadovoljavaju ta načela pravednosti, te svatko, s razlogom, to priznaje u svjetlu zajedničkih vjerovanja koja su potvrđena metodama procjene i načinima zaključivanja koji se smatraju primjerenim pitanjima društvene pravednosti.

Druga se razina javnosti tiče općenitih vjerovanja u čijem se svjetlu i sama načela pravednosti mogu prihvatiti, a to su, dakle, općenita teorija ljudske prirode i društvenih institucija. Građani dobro uređenoga društva uglavnom pristaju uz ta vjerovanja jer se ona mogu potkrijepiti (kao i na prvoj razini) metodama procjene i načinima zaključivanja koje svi dijele i koje smatraju primjerenima za tu svrhu. Podrazumijeva se da su to metode i načini zaključivanja koji su poznati zdravom razumu i koji uključuju znanstvene postupke i zaključke ako su ovi nekontroverzni. Moramo imati na umu da nam je cilj doći do koncepcije pravednosti za demokratska društva u modernim uvjetima; možemo, stoga, s pravom pretpostaviti da u javnoj kulturi modernog društva znanstvene metode i znanstveni zaključci imaju velik utjecaj. Upravo takva općenita vjerovanja, koja su odraz postojećih javnih stajališta u dobro uređenom društvu, dopuštamo strankama u izvornoj poziciji u svrhu njihova vrednovanja alternativnih načela pravednosti.

Treća i zadnja razina javnosti tiče se cjelokupnog opravdanja javne koncepcije pravednosti onako kako ona samu sebe predstavlja. To opravdanje obuhvaća sve što bismo – vi i ja – rekli kad “gradimo” pravednost kao pravičnost razmatrajući zašto to činimo na taj, a ne na neki drugi način. I na trećoj razini, pretpostavljam, da je puno opravdanje javno poznato ili barem javno dostupno; ovaj labaviji uvjet dopušta mogućnost da se netko ne želi do te mjere upuštati u moralna razmatranja i nikoga se, ni u kojem slučaju, ne može obvezati da to čini. No, kad bi netko to poželio, opravdanja za to ima u javnoj

¹¹ Zahvalan sam Joshui Rabinowitzu na objašnjenjima koja se tiču ovih razlikovanja.

kulturi, odražava se u pravu i političkim institucijama, te u filozofskim i povijesnim tradicijama njihova tumačenja. Preciznije, puno opravdanje sadržava vezu između modelskih koncepcija koje pripadaju moralnoj doktrini i konkretne koncepcije osobe i društvene suradnje koja pripada određenom društvu. Ta se koncepcija pokazuje u načinu na kojem građani, u razmatranju doktrine u cijelosti, sebe vide kao pripadnici demokratskog društva i, nakon dovoljnog razmatranja, zaključe da se ona poklapa s njihovim promišljenim moralnim sudovima, na svim razinama općenitosti.

Dobro uređeno društvo zadovoljava ono što sam nazvao uvjetom potpune javnosti onda kad su ostvarene sve tri razine javnosti. (Čuvam pridjev “potpun” za sastavne djelove cjelovitog i cjelokupnog tumačenja koncepcije dobro uređenoga društva.) Možda će ovaj potpuni uvjet izgledati prestrog; pitat ćemo se stoga zašto smo ga prihvatili. Jedan je razlog taj što bi modelska koncepcija dobro uređenoga društva trebala obuhvatiti različite formalne moralne ideje u jedan ideal društvene suradnje osoba, shvaćene na određeni način. Taj se ideal odnosi na slobodne i jednake moralne osobe i na društvenu suradnju koja se ne shvaća samo kao produktivna i društveno koordinirana aktivnost nego i kao aktivnost koja zadovoljava pravične uvjete suradnje i uzajamne koristi, kako je to izraženo u razlikovanju Razumnoga i Racionalnoga. Htjeli bismo, stoga, imati koncepciju pravednosti koja će moći udovoljiti i potpunom uvjetu; on će nedvojbeno definirati specifičnija ograničenja koncepcijama pravednosti pa su, tako, veći izgledi da se dođe do jasnije osnove za izbor između suprotstavljenih shvaćanja slobode i jednakosti te za određivanje načina na koji će se uspostaviti ravnoteža između onoga što sloboda i jednakost zahtijevaju. Prisjetit ćemo se da upravo sukob različitih shvaćanja slobode i jednakosti zadaje političkoj filozofiji njezinu praktičnu zadaću.

Drugi razlog zbog čega postavljamo uvjet potpune javnosti (kao i za sve tri razine javnosti) jest njegova primjerenost za koncepciju političke i društvene pravednosti. Javnost nije toliko presudna za ostale moralne ideje. Načela pravednosti, međutim, vrijede za političku konstituciju i osnovne institucije društva koje, čak i u povoljnim uvjetima, podrazumijevaju korištenje zakonske prisile, barem u mjeri koja je nužna kako bi se jamčila stabilnost društvene suradnje.¹² K tome, te institucije imaju odlučujuće dugoročne učinke na društvo i u značajnom smislu oblikuju osobnost i ciljeve pripadnika društva, one određuju kakve će osobe oni biti i kakvim će osobama željeti postati. Čini se, stoga, primjerenim da temeljni uvjeti društvene suradnje slobodnih i jednakih osoba moraju udovoljiti zahtjevima potpune javnosti. Jer ako institucije primjenjuju fizičku prisilu, koliko god rijetko to bilo, neophodno i koliko god se obzirno to činilo, temelji i namjere tih institucija moraju biti dorasli javnom propitivanju. Kad politička načela zadovoljavaju uvjet potpune javnosti, te kad se i društvene institucije i individualna djelovanja mogu opravdati, građani će moći svakom i u potpunosti položiti račun za svoja uvjerenja i svoje djelovanje, te će pritom biti sigurni da taj njihov postupak neće oslabiti nego ojačati javno shvaćanje (pravednosti, op. ur.). Održavanje društvenog poretka ne ovisi o slučajnim povijesnim ili institucionaliziranim obmanama, niti pak o drugim po-

¹² Na ovom mjestu moram objasniti da se u dobro uređenom društvu prisilne sankcije primjenjuju rijetko ili se, pak, uopće ne primjenjuju (jer se pretpostavlja da je kršenje zakona rijetkost), i nema potrebe za ozakonjivanjem vrlo strogih kazni. Stabilnost znači da se institucionalna pravila općenito poštuju, a sustav sankcija ima zadaću osigurati da svaki građanin može očekivati od svakoga drugog da te norme svjesno poštuje. Vidi *TP*, str. 269-270, 336, 576-577..

grešnim vjerovanjima o načinu djelovanja njegovih institucija. Uvjet javnosti slobodnim i jednakim moralnim osobama omogućuje, onoliko koliko to dopušta uređenje institucija, poznavanje i prihvaćanje pozadinskih društvenih uvjeta koji oblikuju njihovu koncepciju vlastitoga ja, kao i njihov karakter i njihovu koncepciju dobra. Biti u takvoj poziciji preduvjet je slobode; to znači da ništa nije skriveno i ništa se ne mora skrivati.¹³

S obzirom na uvjete koji zahtijevaju pravednost, potpuni se uvjet javnosti nameće samo načelima političke i društvene pravednosti, a ne svim moralnim konceptima. Jer, iako se umjerena oskudica može nadvladati ili ublažiti, pravednost kao pravičnost pretpostavlja da će duboke i sveprisutne razlike vjerskih, filozofskih i etičkih doktrina opstati. Oko brojnih se filozofskih i moralnih shvaćanja ne može postići javno suglasje. Javni je konsenzus ograničena dosega i odnosi se na javnu moralnu konstituciju i na temeljne uvjete društvene suradnje. To da građani dobro uređenoga društva mogu otvoreno pristati na načela pravednosti i reći da su njihove institucije pravedne, znači da su za određeni dio svoga zajedničkog života građani pristali dati prednost razlozima pravednosti. Drugi se razlozi smatraju neprimjerenima, iako mogu imati glavnu ulogu drugdje, primjerice u životu unutar udruga. U javnim pitanjima, međutim, načini zaključivanja i pravila dokazivanja s ciljem dolaska do istinitih općih vjerovanja – a koja će pomoći u određivanju koje su institucije pravedne – moraju biti svima prihvatljiva. Iako su u modernim demokratskim društvima ove norme zajednička načela i praksa zdravog razuma i znanosti (kad ova nisu prijeporna), ipak bi bilo nešto posve drugo primijeniti ih na ostala uvjerenja.

Da zaključimo: koncepcija dobro uređenoga društva sadržava i generalizira ideju slobode vjeroispovijedi; ona dodjeljuje našim koncepcijama dobra javni status analogan onom koji zauzima vjeroispovijed. I osim toga što je dobro uređeno društvo podijeljeno i pluralistično, njegovi su građani ipak došli do suglasja oko načela koja će uređivati njihove osnovne institucije. Iako oni ne mogu postići suglasje o svim stvarima, javno razumijevanje o pitanjima političke i društvene pravednosti podupire veze građanskog prijateljstva i spone zajedništva.

II.

Posvetit ću se načinu na koji je uvjet javnosti predstavljen u izvornom položaju i razjasniti neke nedoumice. Predstavljanje javnosti (na bilo kojoj razini) zapravo je dosta jednostavno: samo se zahtijeva da stranke, kao akteri konstrukcije, procjenjuju koncepcije pravednosti imajući na umu da načela na koja pristanu moraju igrati ulogu javne koncepcije pravednosti u predviđenom smislu. Načela koja bi mogla dosta dobro funkcionirati pod uvjetom da ih se ne prizna javno (što zahtijeva prva razina) ili pak načela što počivaju na vjerovanjima koja nisu svima razumljiva ili su pak smatrana pogrešnima (što zahtijeva druga razina), morala bi biti odbačena. Stranke tako moraju vrednovati društvene i psihološke posljedice različitih tipova “javnog znanja” ovisno o određenim

¹³ Drukčije rečeno: dobro uređenom društvu ne treba ideologija kako bi postiglo stabilnost, pri čemu se pod “ideologijom” podrazumijeva (kao kod Marxa) neki oblik lažne svijesti ili pak lažna shema javnih vjerovanja.

pozadinskim zajedničkim vjerovanjima pa će te posljedice utjecati na to koju će, kad se sve to uzme u obzir, koncepciju pravednosti oni prihvatiti.

Budući da je predstavljanje javnosti dosta jednostavno, bit će korisnije osvrnuti se na nekoliko stvari koje se prirodno nameću. Za početak, čak se ni prva razina javnosti u društvu ne može postići ako se stranke istodobno ne dogovore oko pravila dokazivanja i načina zaključivanja koji će se koristiti kad se odlučuje o tome zadovoljavaju li institucije načela pravednosti. Sporazum o koncepciji pravednosti beskoristan je ako ne postoji razumijevanje o primjeni njegovih načela. Ako se uzme u obzir subjektivne uvjete koje zahtijevaju pravednost (postojanje dubokih i raširenih vjerskih i filozofskih razlika i slično), prihvatljivi razlozi na osnovi kojih će se institucije smatrati pravednima ili nepravednima moraju se ograničiti na one koje dopušta način zaključivanja u skladu sa zdravim razumom, uključujući tu i znanstvene postupke pod pretpostavkom da su opće-prihvaćeni. Naš će pothvat, u suprotnom, ostati bez ikakva učinka. U dobro uređenomu društvu prosudbe građana o njihovim osnovnim institucijama po pitanjima pravednosti počivaju na "javnom znanju" i općim praksama propitivanja. Kao što sam već napomenuo, ova se ograničenja odnose samo na političku i društvenu pravednost. Na filozofskoj, religioznoj ili nekoj drugoj osnovi ljudi svakako mogu držati neke institucije ili politike pogrešnima, no kad njihova uvjerenja nemaju zajedničku osnovu (kako smo to tu definirali), oni neće inzistirati na svojim razlozima. Zahtjevi pravednosti imaju prioritet te se prihvaćaju kao odlučujući za pitanja uređenja osnovne strukture. Stranke, tako, prihvaćaju da sporazum u izvornoj poziciji ima dva dijela: prvi, sporazum o načelima pravednosti i drugi, prateći sporazum o načinima zaključivanja i pravilima za procjenu dokaza kojima će se voditi primjena tih načela. Subjektivni uvjeti koji zahtijevaju pravednost ograničavaju sadržaj ovoga pratećeg sporazuma na zajednička vjerovanja i priznate procedure znanosti i zdravog razuma.

Veza ovih napomena i ograničenja koja nameće veo neznanja jest sljedeća. Druga razina potpune javnosti nalaže javno poznavanje općenitih vjerovanja iz društvenih teorija i moralne psihologije na što se stranke u izvornom položaju oslanjaju kako bi poredale koncepcije pravednosti. Građani dobro uređenoga društva znaju koja će vjerovanja poduprijeti prihvaćena načela pravednosti te su stoga dio njihova cjelovitog opravdanja. To znači da, u postavljanju izvorne pozicije, predviđamo da stranke moraju zaključivati samo na osnovi općenitih vjerovanja koja su u dovoljnoj mjeri svima zajednička. Postavlja se, međutim, pitanje: koji je razlog da se stranke ograniče samo na ova vjerovanja, i da im se ne dopusti da uzmu u obzir sva istinita vjerovanja? Neke vjerske i filozofske doktrine moraju biti istinite, iako one jednostavno negiraju druge pogrešne i nekoherentne doktrine. Zašto najrazumnija koncepcija ne bi bila ona koja počiva na cijeloj istini, a ne samo na nekom njezinom dijelu ili pak, još gore, na zajednički potvrđenim vjerovanjima koja su, eto, u jednom trenutku prihvaćena i za koja se može pretpostaviti da su barem dijelom pogrešna?

Potpuno primjeren odgovor na ovo pitanje uključuje dio problematike u koju sad ne mogu ulaziti. Ograničavam se, stoga, na praktični odgovor koji je implicitan u onome što sam već rekao.¹⁴ U svjetlu praktičnog zadatka političke filozofije, bila bi pogreška

¹⁴ Za instruktivne rasprave o ovoj i sličnim temama dugujem Tomasu Nagelu, Dereku Parfitu i T. M. Scanlonu.

takav odgovor odbaciti kao puko praktičan. No, da nastavimo: kao što ću naznačiti u zadnjem predavanju, kantovski konstruktivizam dopušta tvrdnju da je najrazumnija koncepcija pravednosti (ili jedna od najrazumnijih, ako postoji više razumnih koncepcija) ona koju bi stranke prihvatile kad imaju sve relevantne i istinite spoznaje o ljudskoj prirodi i iz društvene teorije. Takva koncepcija pravednosti ima prirodnu prednost. Bitno je, ipak, uočiti da se ni ona ne prihvaća na temelju cijele istine, ako ćemo u cijelu istinu uključiti religijske i filozofske istine, te istine sadržane u moralnim i političkim doktrinama. Pretpostavljamo da u dobro uređenim demokratskim društvima modernog doba ne postoji trajna suglasnost o tim pitanjima; ova je pretpostavka sadržana u subjektivnim uvjetima pravednosti. Na pitanje zašto se pretpostavljaju takve okolnosti, odgovaramo da, za razliku od objektivnih okolnosti umjerene oskudice, koje se mogu prevladati, čini se da će subjektivne okolnosti svakako opstati ako izostane trajna primjena državne prisile koja bi osiguravala jednodušje. Ne postoji, tako, alternativa utemeljenju koncepcije pravednosti, koja bi bila prikladna za dobro uređeno demokratsko društvo, samo na dio istine, a ne na cijelu istinu, odnosno, konkretnije, na naša sadašnja zajednički utemeljena i općeprihvaćena vjerovanja, onako kako je to već opisano.

Važno je primijetiti da ovaj praktični odgovor ne implicira ni skepticizam ni ravnodušnost prema religijskim, filozofskim ili pak moralnim doktrinama. Ne želimo tvrditi da su sve one nesigurne ili pak krive, ili pak da se bave pitanjima za koja ne vrijede kategorije istina, odnosno neistina. Unatoč tomu, dugo povijesno iskustvo sugerira, a veliki broj uvjerljivih razmatranja potvrđuje, da se ne može očekivati postizanje razumnog i neprisilnog dogovora o takvim doktrinama. Vjerski i filozofski nazori povezuju svijet i naš život, kao mnoštvo ili kao zajednica, u jednu cjelinu. Naše individualne i asocijativne perspektive, intelektualne sklonosti i emotivne privrženosti, osobito u slobodnom i demokratskom društvu, previše su različite, što onemogućuje trajno i razumno suglasje. Iz različitih stajališta mogu se konstruirati mnogobrojna shvaćanja svijeta. Raznolikost je prirodna posljedica naših ograničenih moći i zasebnih perspektiva; nije realno pretpostaviti da sve naše različitosti proizlaze samo iz neznanja i nastranosti, ili pak zbog suparništva u uvjetima oskudice. Pravednost kao pravičnost pokušava konstruirati koncepciju pravednosti koja podrazumijeva da su duboke i nepremostive razlike o najvažnijim stvarima trajno stanje ljudskog života. Dapače, takvo stanje ima i svojih dobrih strana, ali samo ako uspijemo izdvojiti obilježja društvenih institucija koja će nam omogućiti da cijenimo njegove potencijalne blagodati.

Zadnja primjedba: kao objašnjenje razloga zbog kojih veo neznanja ne propušta određeni tip spoznaja, čak i kad smo mi kao pojedinci uvjereni u njihovu istinu, naveo sam javnu ulogu koju koncepcija pravednosti ima u dobro uređenom društvu. Budući da njezina načela moraju poslužiti kao stajalište koje će dijeliti građani sa suprotstavljenim vjerskim, filozofskim i moralnim uvjerenjima, kao i s raznovrsnim koncepcijama dobra, to stajalište mora, prema tim razlikama, biti primjereno nepristrano. U tome se najjasnije vidi društvena zadaća koju koncepcija društvene pravednosti mora ispuniti. Sam sadržaj prvih načela pravednosti, za razliku od sadržaja deriviranih standarda i preporuka, dijelom je određen praktičnom zadaćom političke filozofije. Navikli smo se na ideju da se sekundarne norme i provedbene kriterije u skladu s kojima primjenjujemo naše moralne nazore, moraju prilagoditi normalnim uvjetima društvenog života kao i ograničenim kapacitetima ljudskog rasuđivanja i tomu sličnom. No uglavnom smatramo kako se te prilagodbe rade u svjetlu prvih načela ili jednoga jedinog prvog načela. Kod

kantovskog konstruktivizma barem, kao što ćemo vidjeti u sljedećem predavanju, situacija je drukčija: i za prva se načela pravednosti drži da se oslanjaju na takve praktične razloge.

III.

Okrenimo se sada slobodi i jednakosti. Rekao sam da građani u dobro uređenom društvu sebe vide kao slobodne i jednake moralne osobe. U prošlom smo predavanju započeli s idejom moralnih osoba koje su opisane preko svojih dviju moralnih moći: sposobnosti da se djeluje iz osjećaja za pravednost i sposobnosti da se oblikuje i racionalno slijedi koncepcija dobra. Moralne su osobe potaknute dvama odgovarajućim interesima najvišega reda, da te sposobnosti razvijaju i prakticiraju. Obrazložili smo kako se moralna osobnost predstavlja u izvornom položaju, s elementima Razumnosti i Racionalnosti i kako je to razlikovanje povezano s razlikom Racionalne i Pune autonomije.

Započet ću sa slobodom: kazao sam da građani dobro uređenoga društva sebe vide kao slobodne na dva načina. Najprije, smatraju da imaju pravo, u ime svojih viših interesa i najviših ciljeva (kad su ovi unutar određenih granica), zahtijevati da društvene institucije budu uređene na određeni način. Možemo to razraditi tako što ćemo reći da građani sebe vide kao autohtone izvore pravâ. Ako njihovi najviši ciljevi nisu izravno suprotstavljeni javnim načelima pravednosti, ti ciljevi zajedno s najvišim moralnim interesima daju uporište tim pravima. Kolika će točno biti težina tih pravâ, ovisit će i o konkretnim okolnostima. Ljudi su autohtoni izvori pravâ/valjanih tražbina u tom smislu što njihova prava imaju svoju težinu koja ne proizlazi iz prethodne dužnosti ili obveza prema društvu ili pak drugim osobama, a ne proizlazi iz njihova konkretnog društvenog položaja niti je povezana s njim. Prava za koja se smatra da počivaju na dužnostima koje osoba ima prema sebi, ako netko smatra da takve dužnosti postoje, računaju se, za potrebe koncepcije društvene pravednosti, kao autohtona pravâ.

Jedan je dakle aspekt slobode taj što je osoba autohtoni izvor pravâ. To se može bolje vidjeti ako usporedimo ovu osnovu prava s onom koja proizlazi iz našega društvenog položaja, to je, primjerice, ona osnova prava implicirana u dužnostima koje moramo ispunjavati kad smo na vlasti ili pak proizlaze iz određenih preuzetih obveza. Tako ljudi koji djeluju kao nečiji opunomoćenici imaju prava i moći koji ovise o pravima i namjerama onih koji su ih u tom svojstvu opunomoćili. Navedimo jedan ekstremni slučaj, robovi su ljudska bića koja se uopće ne računaju kao autohtoni izvori pravâ; bilo kakvo pravo u vezi s njima nastaje ili kod njihovih vlasnika ili pak na pravima određenoga društvenog staleža. Ovakvo ekstremno stanje stvari biva, dakako, do neke mjere ublaženo, no čak i kad pravni sustav omogućuje robovima da budu izvor pravâ, obrazloženje se neće moći pozvati na prava koja rob ima kao moralna osoba nego na određeno uvažavanje nepovoljnih posljedica kakve jedna takva ekstremna institucija kao ropstvo ima za ostatak društva. Usporedba s ropstvom čini bjelodanim zašto je jedan aspekt slobode u samom priznavanju moralne osobe kao izvora pravâ.

Drugi je aspekt slobode, kako sam to opisao u prošlom predavanju, to što građani, kao slobodne osobe, priznaju jedan drugome da svatko ima moralnu sposobnost da ima koncepciju dobra. To znači da oni sebe ne smatraju neraskidivo vezani težnjom za od-

ređenom koncepcijom dobra i s njome povezanim najvišim ciljevima kojima su predani u danom trenutku.¹⁵ Oni se, kao građani, smatraju općenito sposobnima da revidiraju i promijene svoju koncepciju na razumnim i racionalnim osnovama. Smatramo tako mogućim da se građani odvoje od svoje koncepcije dobra te da preispitaju i procijene svoje najviše ciljeve; a to se u svakom slučaju mora napraviti kad god se ti ciljevi nalaze u sukobu s načelima pravednosti, jer ih se onda mora revidirati. Na ovom mjestu moram objasniti da se koncepcija dobra ne poima kao puki sustav najviših ciljeva nego i kao shvaćanje našeg odnosa s drugima i sa svijetom, što te naše ciljeve čini ispravnima.

Najkraće, dakle, građani kao slobodne osobe imaju pravo smatrati svoju osobnost, neovisnom i neidentičnom s bilo kojim konkretnim sustavom ciljeva. Zbog njihove moralne moći da oblikuju, revidiraju i racionalno slijede koncepciju dobra, njihov se javni identitet moralne osobe i autohtonog izvora pravâ ne mijenja s promjenama koje, vremenom, nastaju u njihovim koncepcijama dobra, barem kad je riječ o promjenama koje imaju nekakav kontinuitet i primjerena objašnjenja. Ove su primjedbe, na nesreću, preopćenite; njihova je, međutim, glavna svrha nagovijestiti koncepciju osobe koja se veže uz javnu koncepciju pravednosti u dobro uređenom društvu, pa tako i uz načela pravednosti koja vrijede za temeljne institucije takvog društva. Za razliku od toga, građani, u svojim osobnim pitanjima ili u unutrašnjim pitanjima udruga, mogu drukčije shvaćati svoje ciljeve i težnje. Oni će možda biti nečemu toliko predani i nešto toliko voljeti da će smatrati odvajanje od toga nepoželjnim i nemogućim; njima će možda biti nezamislivo promatrati sebe bez određenih vjerskih ili filozofskih uvjerenja i privrženosti. No to ne mora utjecati na koncepciju osobe koja se veže uz javnu koncepciju pravednosti jednog društva i njegovim idealom društvene suradnje. U različitim kontekstima možemo, bez kontradikcije, sebe shvaćati na različite načine sve dok se ti načini mogu međusobno uskladiti kad to zahtijevaju okolnosti. Kao i uvijek, naša je pozornost usmjerena na javnu koncepciju koja podupire načela društvene pravednosti.¹⁶

Ovdje ću samo napomenuti i treći aspekt slobode: riječ je, naime, o odgovornosti za vlastite ciljeve. To, općenito uzevši, znači da su građani u stanju, kad postoje pravedne pozadinske institucije i kad je svim građanima osiguran indeks primarnih dobara (kako to zahtijevaju načela pravednosti), prilagoditi svoje ciljeve i ambicije u svjetlu onoga što mogu razumno očekivati, te da su ono što po pravednosti zahtijevaju u stanju ograničiti na određenu vrstu dobara. Oni prihvaćaju da težinu njihovih prava ne određuje snaga ili intenzitet njihovih želja i potreba, čak i kad su one racionalne. No, uđemo li ovdje u te probleme, previše ćemo skrenuti s puta. Razmotrit ću, stoga, samo dva aspekta slobode: jedan kao autohtoni izvor pravâ, drugi kao neovisnost.

Još moram iznijeti u kojem su smislu građani dobro uređenoga društva jednake moralne osobe. No prije nego to učinim, dopustite mi da predstavim dodatnu idealizaciju koncepta dobro uređenoga društva. Naš je cilj utvrditi koncepciju pravednosti najispravniju za demokratsko društvo u kojem građani sebe shvaćaju na jedan određeni na-

¹⁵ Želio bih zahvaliti Sidneyju Morgenbesseru za poboljšanja u ovom i sljedećem odlomku.

¹⁶ Napomene u ovom paragrafu upućuju na jedan dio argumenta kojim se može odgovoriti na neke primjedbe koje je Bernard Williams uputio Kantovu gledištu. Vidi Williams, B., 1976.: *Persons, Character and Morality*, u: Rorty, A. O. (ur.), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley: 197-216.

čin. Dodajmo, sada, da su građani potpuno kooperirajući članovi društva tijekom cijeloga svog života. To znači da svatko ima dovoljno intelektualnih sposobnosti da zauzme normalnu ulogu u društvu, te da nitko nema rijetke potrebe koje je osobito teško ispuniti, kao što su rijetki i skupi medicinski zahvati. Skrb za ljude s takvim potrebama svakako jest važno praktično pitanje. No temeljni se problem društvene pravednosti, na početku, pojavljuje među ljudima koji su punosnažni, aktivni i moralno savjesni članovi društva, te koji su međusobno povezani, izravno ili neizravno, tijekom cijeloga svog života. Stoga je razumno ostaviti po strani neke, nesumnjivo velike, poteškoće. Ako možemo izgraditi teoriju koja će pokrivati osnovni slučaj, možemo je kasnije pokušati proširiti i na druge slučajeve. A od teorije koja pada na osnovnom slučaju, ne možemo očekivati nikakvu korist.

Vratimo se na jednakost. Kažemo da je svatko jednako u stanju razumjeti i pridržavati se javne koncepcije pravednosti; svi su, stoga, u stanju poštovati načela pravednosti i biti potpuni sudionici društvene suradnje tijekom cijelog života. Zbog toga, kao i zbog toga što su autohtoni izvori prava/tražbina, svi se smatraju jednako dostojnima predstavljanja u proceduri kojom će se odrediti načela pravednosti za osnovne institucije njihova društva. Ova koncepcija jednake vrijednosti počiva na jednakom potencijalu (za koji podrazumijevam da je realiziran) da se razumije i djeluje potaknut javnom koncepcijom društvene suradnje.

Ipak, neki građani imaju dublji uvid u pravednost od ostalih, i s većom lakoćom primjenjuju njezina načela i donose razumne odluke, osobito u teškim slučajevima. Sudačke vrline ovise o posebnom daru i stečenoj mudrosti. Iako ove vrline nekoga više kvalificiraju za određena zahtjevnija mjesta i položaje (poput sudačkih), jednakost, ipak, znači da kad se uzme u obzir stvarno mjesto koje ljudi zauzimaju u pravednim institucijama, uključujući tu i status jednakih građana koji svi imaju, osjećaj za pravednost je kod svih dovoljan u smislu onoga što se od njih očekuje. Svatko zaslužuje da bude predstavljen u proceduri koja mora utvrditi osnovne uvjete društvene suradnje, pod uvjetom da su svi u stanju pridonositi društvenoj suradnji tijekom cijeloga svog života.

Na kraju, način na koji se građani ponašaju u dobro uređenom društvu je (manje ili više) moralno neupitan. Svako je njihovo djelovanje, u najvećem broju slučajeva, u skladu s prihvaćenim načelima pravednosti. Ovo slijedi iz pretpostavke da svatko ima djelatan osjećaj za pravednost. Nikoga se ne može moralno osuđivati što se ne ponaša u skladu sa zahtjevima pravednosti. Iako društvene i ekonomske nejednakosti najvjerojatnije postoje, one, koji god bio njihov uzrok, nisu izraz nečijeg poštovanja ili nepoštovanja pravednih odnosa. S obzirom na to da pravednost regulira materijalne nejednakosti, javna koncepcija, koja god ona bila, ne može glasiti: svakome u skladu s njegovom moralnom vrijednošću. Barem toliko slijedi iz koncepcije dobro uređenoga društva.

IV.

Ostaje nam da se osvrnemo na predstavljanje slobode i jednakosti u izvornoj poziciji. Najprije ću ipak napomenuti da su dvije moći moralnih osoba predstavljene na čisto formalan način. Pretpostavljamo tako da stranke, kao akteri konstrukcije imaju djelotvoran osjećaj pravednosti, što podrazumijeva da one imaju sposobnost razumijevanja i

primjenjivanja različitih predloženih načela pravednosti, kao i dovoljno snažnu želju da djeluju u skladu s onim načelima koja budu prihvaćena. Dok načela još nisu prihvaćena, osjećaju za pravednost što ga stranke imaju nedostaje konkretan sadržaj. Njihov formalni osjećaj za pravednost samo jamči da oni mogu, kao članovi društva, slijediti onu koncepciju pravednosti koja je, kad se sve uzme u obzir, najrazumnija. Izvorni položaj ispunjava ovaj uvjet svakoga *bona fide* pothvata.

I druga je moralna moć također predstavljena formalno. Iako stranke mogu razviti, mijenjati i racionalno slijediti koncepciju dobra, one ne poznaju konkretne najviše ciljeve koji joj pripadaju. Potencijal za takvu koncepciju dobra nešto je što se podrazumijeva da će se ozbiljiti u društvu i imati neki konkretni sadržaj. Ova ograničenja informacija, koja slijede iz vela neznanja, od nas zahtijevaju da moralne moći stranaka predstavimo na formalan način.

Kako bih izbjegao nerazumijevanje, ponavljam ono što sam rekao u prošlom predavanju: motivacija stranaka odgovara predstavljanju moralnih osoba. Jednom kad se za njihovo glavno obilježje uzmu njihove moralne moći, slijedi da oni trebaju težiti ozbiljenju i prakticiranju tih moći, i biti potaknuti onim što sam nazvao interesima “najvišeg reda”. Kažemo, stoga, kako su stranke uzajamno nezainteresirane, odnosno, kako nastoje osigurati interese svoje moralne osobnosti i kako pokušavaju zajamčiti objektivne društvene uvjete koji će im omogućiti racionalnu prosudbu svojih najviših ciljeva, te sudjelovanje u društvenoj suradnji pod pravičnim društvenim institucijama, radi zajedničke proizvodnje svenamjenskih sredstava za ostvarenje tih ciljeva. Budući da su stranke istodobno i konkretne osobe, one također nastoje osigurati prilike u kojima će moći slijediti svoje konkretne ciljeve i zaštititi stvari do kojih im je stalo, što god to bilo. S obzirom na to da su im informacije ograničene, one pristaju na indeks primarnih dobara kao najdjelotvorniji način za ostvarivanje tih nastojanja.

Sloboda osoba kao autohtoni izvor pravâ/tražbina predstavljena je tako što se od stranaka ne traži opravdanje za tražbine/pravâ koja zahtijevaju. Nalazili se u svojstvu građana koji predstavljaju sami sebe ili pak u svojstvu opunomoćenika, oni su slobodni djelovati u najboljem interesu onoga koga predstavljaju, tko god to bio, ali u okvirima razumnih ograničenja sadržanih u izvornoj poziciji. Dio racionalne autonomije stranaka jest to što nema prethodno zadanih načela koja bi bila izvanjska njihovu stajalištu koje ih obvezuje. Interesi za koje se zalažu ne moraju biti proizvod neke prethodne dužnosti ili obveze, bilo prema drugim članovima društva, bilo prema društvu samom. Stranke također ne priznaju intrinzične vrijednosti koje se mogu spoznati racionalnom intuicijom, primjerice, perfekcionističke vrijednosti ljudske izvrsnosti ili pak istine ili ljepote. To je, dakle, predstavljanje slobode kao izvora tražbina/pravâ. Iako neki, ili pak svi u jednom društvu, možda i priznaju te vrijednosti, njihovo će prihvaćanje, s perspektive političke i društvene pravednosti, biti samonametnuto, odnosno posljedica načela pravednosti koja se tek trebaju prihvatiti.

Sloboda kao neovisnost pokazuje se u načinu na koji su stranke motivirane dati prednost jamstvu društvenih uvjeta u kojima će ozbiljiti svoje interese najvišeg reda, i u tome što imaju osnove za postizanje dogovora unatoč strogim ograničenjima informacija koje nameće veo neznanja. Dopustite mi da objasnim. Uzmimo u obzir prigovor koji glasi: budući da ta ograničenja isključuju poznavanje najviših ciljeva, nije moguće doći do bilo kakvoga racionalnog sporazuma. Na ovaj prigovor odgovaramo primjed-

bom da on previše povezuje težnje osobe s određenom koncepcijom dobra koju ona slijedi u nekom trenutku. Ako se slobodne osobe okarakteriziraju onako kako smo mi to učinili, racionalna deliberacija je moguća čak i ako ta koncepcija nije poznata. Objasnjenje jest u tome što slobodne osobe imaju regulativnu i efektivnu želju biti određeni tip osobe, i stoga veo neznanja ne isključuje svaku osnovu deliberacije. Kad bi to učinio, strankama bi nedostajali interesi najvišeg reda, interesi za jamstvom objektivnih društvenih uvjeta razvoja i prakticiranja svojih moralnih moći te za osiguranjem svenamjenskih sredstava nužnih za ostvarivanje njihova životnog plana.

Tako se u konstruktivističkom kantovskom gledištu osobe odlikuju (u svrhu koncepcije društvene pravde) time što se mogu izdvojiti i kritički preispitati svoje najviše ciljeve pozivajući se na ideju Razumnosti i Racionalnosti. U tom su smislu one neovisne i ne pokreću ih razlozi koji proizlaze iz njihove konkretne koncepcije dobra. Veo neznanja prisiljava stranke da učine to isto, ali na jednoj apstraktnijoj razini: budući da one ne poznaju svoje najviše ciljeve i još mnogo toga, moraju se potruditi kako bi došli do koncepcije pravednosti koja ima najviše šanse osigurati društvene uvjete i svenamjenska sredstva neophodna za ozbiljenje njihovih interesa najvišeg reda i njihove konkretne, iako njima još nepoznate koncepcije dobra.

Još jedna značajka kantovske doktrine jest to što teži najgušćem mogućem velu neznanja.¹⁷ To se može objasniti ovako: postoje dva različita tumačenja u korist izostavljanja informacija i jedno vodi gušćem velu neznanja od drugoga. Tumačenje koje nalazimo kod Humeova *judicious spectator* služi kako bi se stranke onemogućile u rasuđivanju prema načelu: svakomu prema njegovoj mogućnosti ucjene. Time što je svima uskraćeno znanje takvih slučajnosti, postiže se jedan vid nepristranosti. Počinjemo tako što strankama dopuštamo sve informacije o njima: njihov društveni položaj, njihove ostvarene talente, njihove svrhe i nastojanja, i tako dalje. Onda se dosta tih informacija isključuje kako bi se postigla nepristranost u smislu eliminiranja mogućnosti ucjene. Veo neznanja je tanak jer dopušta informacije koje se, zbog postizanja takve nepristranosti ne moraju zadržavati; stranke i dalje poznaju opći izgled društva, njegovu političku strukturu i ekonomsku organizaciju itd. Ako konkretne relevantne informacije ostaju nepoznate, utjecaj mogućnosti ucjene je uklonjen.

Kantovsko tumačenje kreće obratno: počinje se tako što se strankama zapriječe sve informacije i onda se dopušta samo onoliko koliko je potrebno da bi se omogućilo postizanje racionalnog sporazuma. Prva načela pravednosti trebaju biti načela racionalnih autonomnih aktera koji žele osigurati uvjete za promicanje i prakticiranje svojih moralnih moći i svojih konkretnih (ali nepoznatih) najviših ciljeva. Nije dovoljno da su oni nepristrani u smislu da im je oduzeta mogućnost iskorištavanja svoje superiorne pozicije (ako je njihova takva). Na stranke ne smije utjecati nikakva konkretna informacija koja nije dio njihova opisa kao slobodne i jednake moralne osobe s određenom (ali njima neznanom) koncepcijom dobra, ako nije posrijedi informacija nužna za postizanje racionalnog sporazuma. Stoga se može pretpostaviti da će veo neznanja biti gušći: Humeovsko tumačenje ne bi isključilo neke konkretne informacije; kantovsko ih tumačenje ne bi uključilo. Kad bi ta različita ograničenja i dovela do istih načela, gušći bi veo nezna-

¹⁷ Dužnik sam Joshui Rabinowitzu za razlikovanje gustog i tankog vela neznanja, o čemu je riječ u ovom i sljedećem odlomku.

nja bio ipak poželjniji, jer su načela onda čvršće povezana s koncepcijom slobodnih i jednakih moralnih osoba. Kad bismo dopustili poznavanje općenitih institucionalnih obilježja društva, otvorili bismo mogućnost da konkretne informacije o tome kako je tekla povijest tog društva zaklone pogled na to koliko su blisko prihvaćena načela pravednosti povezana s određenom koncepcijom osobe. Te, ako bi te informacije dovele do različitih načela, to bi bilo iz neispravnih razloga. U svakom bi se slučaju one morale isključiti kako bismo imali jasnu predodžbu o ideji slobode koja je karakteristična za kantovsko gledište.

V.

Predstavljanje jednakosti jednostavna je stvar: mi jednostavno opišemo sve stranke na isti način i postavimo ih jednako, dakle, stavimo ih u međusobno simetričnu situaciju. Svatko u ugovornoj proceduri ima ista prava i moći. Za pravednost kao pravičnost suštinski je važno da je izvorna pozicija pravična prema jednakim moralnim osobama, tako da se ova pravičnost može prenijeti na prihvaćena načela. Podsjetit ćemo na to zašto se izvorna pozicija smatra pravednom.

Najprije smo predvidjeli da je prvi predmet pravednosti osnovna struktura društva. Potom smo pretpostavili da je u svrhu određivanja prvih načela za taj predmet jedina relevantna osobina ljudskih bića njihovo posjedovanje minimuma sposobnosti da budu moralne osobe (posjeduju dvije moralne moći), pod uvjetom da su potpuno sposobni da budu kooperativni pripadnici društva tijekom cijeloga života. Konačno, pretpostavljamo da osobe koje su u svim relevantnim aspektima jednake, moraju biti i jednako predstavljene. Ove pretpostavke jamče da je izvorna pozicija pravična za jednake moralne osobe i da stoga ispravno predstavlja način na koji pripadnici dobro uređenoga društva gledaju jedni na druge. Sumnje u pravičnost izvorne pozicije najbolje se mogu otkloniti odgovorima na različite prigovore.

Primjerice, katkad se prigovara da je izvorni položaj nepravičan prema onima koji imaju veću prirodnu darovitost jer se uskraćivanjem informacija o toj darovitosti sprječava da ona utječe na ishod. Nadalje, pravednost kao pravičnost smatra se nepravednom prema onima koji su svjesno zadobili određene vještine očekujući da će od njih imati koristi. No, smatram da ovi prigovori ne uspijevaju uzeti u obzir posebne značajke problema s pozadinskom pravednošću. Moramo imati na umu da želimo doći do načela koja će regulirati osnovnu strukturu u kojoj se radamo i u kojoj živimo cijeli svoj život. Naša je teza da je jedina relevantna značajka, kad je riječ o tim načelima, sposobnost da se bude moralna osoba u smislu kako je to ovdje određeno. Način na koji shvaćamo pravičnost u svakodnevnom životu ne priprema nas dovoljno za veliku promjenu perspektive koja je potrebna da se razmotre načela za samu osnovnu strukturu.

Kad smo ovo raščistili, moramo napraviti razliku između onih značajki osoba koje su relevantne za pravednost osnovne strukture i onih drugih značajki koje su relevantne za pravičnost raspodjele koristi do koje dolazi unutar te strukture kao posljedica pojedinih odluka i aktivnosti pojedinaca i društava. Te raspodjele proizlaze kad se ispune legitimna očekivanja te, dakako, ovise o tome što ljudi zapravo odluče napraviti, poznavajući postojeća institucionalna pravila, te kad pojedinci koriste svoje vještine i talente.

Sljedeće je bitno razlikovanje nejednaka raspodjela prirodnog kapitala, koja je jednostavno prirodna činjenica i nije ni pravedna ni nepravedna, i način na koji osnovna struktura koristi ove prirodne razlike i dopušta im da utječu na društvenu sreću građana, na mogućnosti koje oni imaju u životu i na stvarne uvjete njihove suradnje. Očito je da način na koji se društvene institucije odnose prema prirodnim razlikama i u kojoj mjeri dopuštaju utjecaj slučajnosti i sreće određuje problem društvene pravednosti.¹⁸

Dakle, izvorna se pozicija smatra pravednom prema jednakim moralnim osobama ako je zajamčeno da prirodna raspodjela sposobnosti ne podupire pravo – zasnovano samo na mjestu pojedinca u toj raspodjeli, na neku određenu shemu pozadinskih institucija, na shemi koja bi privilegirala neke talente u odnosu na druge. Ovo se čini savršeno očitim. Veo neznanja odražava tu ideju uskraćivanjem svih informacija o tim stvarima u izvornoj poziciji. Ni oni manje ni oni više nadareni nemaju pravo biti privilegirani kao takvi. Osnovna struktura prava koja iz nje proizlaze, kao i legitimna očekivanja koja ispunjava, moraju biti vođena načelima pravednosti koja stranke prihvaćaju kao predstavnici slobodnih i jednakih moralnih osoba.

Tako u pravednosti kao pravičnosti ne postoji prethodni i neovisni kriterij zaslužnosti, bilo perfekcionistački, bilo intuicionistački, koji bi nadjačao ili ograničio dogovor stranaka kao aktera konstrukcije. Pretpostavka da postoji takav pojam narušila bi jednakost i autonomiju slobodnih i jednakih moralnih osoba čiju racionalnu autonomiju dijelom predstavljaju stranke u izvornoj poziciji. Tako stranke počinju zasluživati ovo ili ono zbog svojih odluka i napora koje čine unutar trajnoga pozadinskog sustava suradnje u kojem postoje javno proklamirana pravila koja podupiru legitimna očekivanja, te stečena prava.¹⁹ Jedini pojam zaslužnosti, na osnovi kojega se može prosuđivati taj pozadinski sustav, proizlazi iz načela na koja su stranke pristale. Kad se to prihvati, izvorni se položaj smatra pravičnim, ili preciznije, pravičnim unutar kantovskoga gledišta i njegove koncepcije slobodnih i jednakih osoba, i njihove autonomije.

VI.

Kao i u prvom predavanju i ovdje završavam s nekoliko općenitih napomena. Najprije, ideja vodilja u načinu predavljanja osoba je sljedeća: stranke u izvornom položaju kao akteri konstrukcije u prihvaćanju načela moraju biti, koliko god je to moguće, ograničene ili pod utjecajem značajki koje spadaju u Racionalnost i Razumnost i izražavaju slobodu i jednakost moralnih osoba. Izvorna pozicija tako služi da bi na najjasniji mogući način povezala način na koji pripadnici dobro uređenoga društva shvaćaju sebe kao građane sa sadržajem njihove javne koncepcije pravednosti.

Napominjem, nadalje, da se pravednost kao pravičnost, iako je smatram kantovskim gledištem, u važnim aspektima razlikuje od Kantova nauka. Ovdje ističem kako praved-

¹⁸ O raspravi osnovne strukture društva kao prvog predmeta pravednosti, vidi, *The Basic Structure as a Subject*, u: Goldman A. I./ Kim, Jaegwon (ur.), *Values and Morals*, Riedel, Boston, 1978.: 47-72, te u Rawls, John: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.: 7. poglavlje (hrvatski prijevod: John Rawls, *Politički liberalizam*, KruZak, 2000, *op. prev.*).

¹⁹ Vidi *TP*, odlomak 48, i str. 88-89.

nost kao pravičnost dodjeljuje izvjesni primat onom društvenom; dakle, prvi je predmet pravednosti osnovna struktura društva i građani moraju najprije doći do javnog slaganja o koncepciji pravednosti za taj predmet. Ovo shvaćanje interpretiram jednoglasnim sporazumom stranaka u izvornom položaju. Za razliku od ovoga, Kantovo tumačenje kategoričkog imperativa vrijedi za osobne maksime poštenih i savjesnih pojedinaca u svakodnevnom životu. Svakako stoji da tijekom provjere takvih maksima moramo uspoređivati društvene svjetove, dakle svijet koji nastaje kad svatko slijedi predloženu maksimu, kao da je prirodni zakon, s društvenim svijetom u kojem svatko slijedi suprotnu maksimu. No društvene svjetove uspoređuje svaka osoba pojedinačno zbog prosuđivanja određene osobne maksime. Tako Kant započinje od pojedinačnog, čak i osobnog slučaja iz svakodnevnog života; on pretpostavlja da će ovaj proces, ako se odvija ispravno, na kraju dovesti do koherentnog i dovoljno cjelovitog sustava načela koji će obuhvatiti i načela društvene pravednosti. Pravednost se kao pravičnost kreće u suprotnom smjeru: njezina konstrukcija započinje s jednoglasnim kolektivnim dogovorom koji će regulirati osnovnu strukturu društva unutar kojega će se ove osobne i društvene odluke donositi u skladu s tim prethodnim poduhvatom.

Konačno, istaknuo sam uvjet pune javnosti i njegove posljedice za koncepciju pravednosti. Taj je uvjet povezan sa širokim, za razliku od uskog shvaćanja o tome koja je društvena zadaća moralnosti.²⁰ Usko shvaćanje ograničava tu ulogu na postizanje više ili manje minimalnih uvjeta djelotvorne društvene suradnje, tako što će, primjerice, odrediti standarde za rješavanje slučajeva sukobljenih zahtjeva i postaviti pravila za koordinaciju i stabilizaciju društvenih odnosa. Moralne norme smatraju se nečim što zaustavlja tendencije koje su sebične u pojedinačnom ili grupnom smislu i tako pospješuje šire suosjećanje. Svaka moralna doktrina, u nekom obliku, prihvaća ove pretpostavke, no one ne obuhvaćaju uvjet pune javnosti. Jednom kad se taj uvjet postavi, moralna koncepcija preuzima širu ulogu kao dio javne kulture. Ne samo da su njezina prva načela utjelovljena u političkim i društvenim institucijama i u javnim tradicijama njihove interpretacije, nego se i način na koji iz nje proizlaze slobode, prava i šanse građana poziva na određenu koncepciju njihove osobe. Tako građani postaju svjesni te koncepcije i u njoj se odgajaju. Građanima je predstavljen način na koji bi sebe trebali shvaćati, a kojim se u suprotnom možda ne bi ni bavili. Tako ozbiljenje uvjeta pune javnosti osigurava društveni milje unutar kojega se ideja pune autonomije može razumjeti i unutar kojega njegov ideal osobe može izmamiti djelotvornu želju da se bude takva osoba. Ova odgojna uloga moralne koncepcije određuje šire gledište.

Kant često spominje uvjet javnosti u nekom obliku, no čini se da misli kako je koncepcija nas samih kao bića s punom autonomijom nama dana činjenicom uma, dakle, našim priznanjem da moralni zakon nad nama ima autoritet zato što smo razumna i racionalna bića.²¹ Tako je ova koncepcija nas samih implicitna u pojedinačnoj moralnoj svijesti, te se pozadinski društveni uvjeti potrebni za njezino ozbiljenje ne naglašavaju niti su dio same moralne doktrine. Pravednost kao pravičnost odvaja se od Kanta i zato

²⁰ Na ove me je izraze navelo slično razlikovanje koje sam našao u Mackie, J. L.: *Ethics*, Penguin Books, New York 1977.: 106-107, 134-136.

²¹ Ovako ili slično bih interpretirao važne, iako teške, ulomke u *Kritici praktičnog uma*, gdje se pojavljuje činjenica uma.

što daje primat onomu što je društveno i zato što su daljnji aspekti ovog primata sadržani u uvjetu pune javnosti. Vjerujem da ovi odmaci omogućuju pravednosti kao pravičnosti da izbjegne neke nedostatke koje je Dewey pronašao u Kantovu gledištu.

Treće predavanje: Konstrukcija i objektivnost

U prethodnim predavanjima skicirao sam glavnu ideju kantovskog konstruktivizma koja se sastoji u uspostavljanju veze između prvih načela pravednosti i koncepcije moralnih osoba kao slobodnih i jednakih. Ta prva načela služe utvrđivanju primjerenog razumijevanja slobode i jednakosti za moderno demokratsko društvo. Te se stvari povezuju procedurom konstrukcije u kojoj racionalno autonomni akteri podvrgnuti razumnim uvjetima prihvaćaju javna načela pravednosti. Nakon što smo skicirali ove ideje, u ovom zadnjem predavanju razmatram kako se u kantovskoj doktrini interpretira pojam objektivnosti u smislu primjereno konstruirane društvene perspektive koja je autoritativna u odnosu na stajališta pojedinaca i udruga. Ovakvo predstavljanje objektivnosti implicira da je načela pravednosti bolje misliti ne kao istinita, nego za njih reći da su najrazumnija za nas, s obzirom na našu koncepciju osoba kao slobodnih i jednakih te potpuno sposobnih za suradnju u jednom demokratskom društvu. (Tu se “razumnost” koristi kao što ću kasnije objasniti [u odjeljku V.] u smislu razlikovanja u odnosu na “istinu” onako kako je shvaća racionalni intuicionizam, a ne u smislu razlikovanja u odnosu na “racionalnost” iz ideje racionalne autonomije [u Prvom predavanju, V. odjeljak]).

I.

Kako bismo utvrdili pojmove, vratit ćemo se stotinjak godina unatrag Henryju Sidgwicku. *The Methods of Ethics (Metode etike)*, prvi put izdana 1874., po mojem je mišljenju najveće dostignuće moderne moralne teorije.²² Pod moralnom teorijom podrazumijevam sistematsko i usporedno strukturiranje moralnih koncepcija počevši od onih koje se prema povijesnoj i postojećoj procjeni čine najvažnijima. Moralna filozofija uključuje moralnu teoriju, ali je njezin glavni problem opravdanje, kao i pitanje kako bi se taj problem trebao postaviti i riješiti; primjerice, bi li se problem opravdanja trebao shvatiti kao epistemološki problem (kao što je to u racionalnom intuicionizmu) ili kao praktični problem (kao što je slučaj u kantovskom konstruktivizmu). Sidgwickove *Metode* su prvi istinski akademski rad iz moralne teorije koji je moderan i po metodi i po duhu. Pristupajući etici kao disciplini koja se treba proučavati kao bilo koja druga vrsta znanja, one određuju i na ogledan način uspostavljaju, možda prvi put, neke od najopsežnijih usporedbi koje čine moralnu teoriju. Povezivanjem djela prethodnih autora i preko svojeg utjecaja na G. E. Moorea i na druge, to je djelo odredilo okvir

²² O Sidgwicku vidi opsežan rad, Schneewind, J. B.: *Sidgwick's Ethics and Modern Victorian Moral Philosophy*, Oxford University Press, New York 1977.

za daljnje moralno filozofiranje. Sidgwickova originalnost jest u njegovoj koncepciji moralne filozofije i u načinu njezina izlaganja, kao i u tome što je prepoznao važnost moralne teorije za moralnu filozofiju.

Razumljivo je stoga da su ograničenja *Metoda* velika koliko i njezine vrline. Ovdje želim spomenuti samo dva ograničenja. Najprije, Sidgwick posvećuje relativno malo pozornosti koncepciji osobe i društvenoj ulozi moralnosti kao glavnim dijelovima jedne moralne doktrine. On započinje idejom o metodi etike koja je određena izvjesnim prvim načelima, načelima s pomoću kojih donosimo sudove o onome što trebamo činiti. Pritom uzima zdravo za gotovo da je cilj tih metoda doći do istinitih sudova koji će vrijediti za sve racionalne duše. On, dakako, smatra da je problemu opravdanja najbolje prići nakon što smo postigli jedno opće poimanje moralne teorije. U predgovoru prvom izdanju *Metoda* Sidgwick objašnjava kako se želi oduprijeti prirodnoj urgentnosti otkrivanja istinske metode kojom ćemo utvrditi koje je činjenje ispravno. Umjesto toga, želi izložiti, s jedne neutralne pozicije i najnepristranije moguće, različite metode koje se mogu pronaći u svijesti čovječanstva i koje su ugrađene u nama poznate povijesne sustave.²³ No ova detaljna izlaganja, koliko god bila nužna, samo su priprema za uspoređivanje različitih metoda i njihovim vrednovanjem pomoću kriterija koji vrijede za svaku racionalnu metodu kojom se želi doći do istine.

No, ako se metode etike na početku definiraju kao metode kojima se dolazi do istine, onda problem opravdanja ne postaje samo epistemološki problem, nego se i naša pozornost ograničava samo na prva načela moralnih koncepcija i na mogućnost njihove spoznaje. Prva su načela, međutim, samo jedan sastavni dio moralne koncepcije; jednako su važna i njezina koncepcija osobe i njezin stav o društvenoj ulozi moralnosti. Dok se i ti drugi sastavni dijelovi jasno ne raspoznaju, nećemo imati sve sastojke jedne konstruktivističke doktrine. Za Sidgwickove *Metode* karakteristično je pak to što se premalo bave društvenom ulogom moralnosti i koncepcijom osobe. Stoga je, za Sidgwicka, mogućnost konstruktivizma bila zatvorena.

Sidgwick je previdio tu mogućnost i zbog drugog ograničenja: on nije uvidio da je Kantova doktrina (a ni perfekcionizam, kad smo kod toga) zasebna metoda etike. Kategorički je imperativ smatrao čisto formalnim načelom, odnosno onim što je nazivao “načelom nepristranosti”: što god je ispravno za jednu osobu, ispravno je za sve slične osobe u sličnim relevantnim okolnostima. Sidgwick prihvaća ovo načelo, no kako je ono očito nedovoljan temelj za moralni stav, Kantova se doktrina ne može računati kao supstancijalna metoda (209-210). Ovo formalističko čitanje Kanta, kao i zanemarivanje perfekcionizma, dovelo je Sidgwicka do toga da tradicionalne moralne koncepcije u bitnome svede na tri glavne metode: na racionalni egoizam, (pluralistički) intuicionizam i na klasični utilitarizam. On je svakako bio u pravu što se ograničio na mali broj koncepcija kako bi svaku mogao potanko istražiti. Samo se tako može postići dublje razumijevanje. Racionalni egoizam, međutim nije uopće nikakva moralna koncepcija, nego on prkosi svim moralnim koncepcijama, iako ga to ne čini manje zanimljivim. Kako su mu ostali samo (pluralistički) intuicionizam i klasični utilitarizam kao metode etike u

²³ *The Methods of Ethics*, 7th ed., Macmillan, London, 1907.: V-VI; reference na stranice u zagradama koje se odnose na Sidgwicka iz ovog su izdanja.

uobičajenom smislu, nije iznenađujuće da mu se utilitarizam učinio superiornijim s obzirom na njegovu želju za jedinstvom i sustavnošću moralne doktrine.

Kako je Kantovo gledište vodeći povijesni primjer konstruktivističke doktrine, iz toga proizlazi da se konstruktivizam ne pojavljuje u *Metodama*. Situacija se ne mijenja ni onda kad uključimo još jedno vodeće reprezentativno djelo, Bradleyjeve *Ethical Studies*, prvo izdanje, 1876.; slijedeći Hegela, i F. H. Bradley je Kantovu etiku smatrao čisto formalnom i bez sadržaja, čije je mjesto, kao jedno neadekvatno gledište, u ranom stadiju dijalektike.²⁴ Rezultat ovih formalnih interpretacija Kanta jest to da konstruktivizam nije priznat kao moralna koncepcija koja se treba proučavati i uklopiti u moralnu teoriju. Ovaj propust nije ispravljen ni u prvoj polovini ovog stoljeća (20., *op. prev.*); jer se u ovom razdoblju, polazeći od Mooreovih *Principia Ethica* (1903.), zanimanje usmjerilo uglavnom na filozofsku analizu i na njezino značenje za opravdanje shvaćeno kao epistemološki problem, te na pitanje hoće li njezini zaključci poduprijeti ili negirati pojam moralne istine. U ovom su periodu, ipak, utilitarizam i intuicionizam postigli znatan napredak. Ispravno razumijevanje kantovskog konstruktivizma, koje će biti *al pari* s našim razumijevanjem tih gledišta, tek se treba postići.

II.

Produbit ćemo svoje razumijevanje kantovskog konstruktivizma tako što ćemo ga suprotstaviti onome što ja nazivam *racionalnim intuicionizmom*. Ova doktrina, koja je svakako bila izlagana na različite načine, dominirala je moralnom filozofijom od Platona i Aristotela sve dok ju Hobbes i Hume, a na svoj način i Kant nisu doveli u pitanje. Kako bih pojednostavio stvari, pod racionalnim ću intuicionizmom podrazumijevati stajališta koja su u engleskoj tradiciji karakteristična za Clarkea i Pricea, Sidgwicka i Moorea, i čije je bitne osnovne elemente formulirao W. D. Ross.²⁵ Nju su, s određenim ogradama, a pod plaštom perfekcionizma prihvaćali Leibniz i Wolf, pa je i Kant poznaje u tom obliku.

Za naše potrebe ovdje, racionalni se intuicionizam može sažeti u dvije teze: temeljni moralni pojmovi, pravo i dobro, te moralna vrijednost osoba ne mogu se raščlaniti na ne-moralne pojmove (iako se možda mogu raščlaniti jedan na drugoga); potom, prva su moralna načela (bilo da ih je jedno ili više), kad se ispravno izraze, samoevidentne pozicije o tome koja je vrsta razloga dobar temelj za primjenu jednoga od triju moralnih koncepata, dakle, za tvrdnju da je nešto (intrinzično) dobro, da je neko činjenje ispravno, te da je neka karakterna crta moralno vrijedna. Ove dvije teze impliciraju da se suglasnost u prosuđivanju, koja je tako bitna za javnu koncepciju pravednosti, temelji

²⁴ Vidi Esej IV: *Duty for Duty's Sake*, 2nd, Oxford University Press, New York, 1927.

²⁵ Vidi osobito poglavlja 1-2 u *The Right and the Good*, The Clarendon Press, Oxford, 1930.. Prihvatit ću Rossovo određenje racionalnog intuicionizma, koji je prilagođen tome da omogući bilo koji broj prvih načela pa je tako u skladu bilo s intuicionizmom jednoga ili više načela. Trebao bih dodati da, za svoju svrhu ovdje, interpretiram Aristotelovo gledište kao kombinaciju teleološkog i metafizičkog perfekcionizma. Iako to možda nije ispravna interpretacija u svjetlu suvremenih istraživanja, odgovara onomu kako je Aristotel bio interpretiran sve do Kantova vremena.

na prepoznavanju samoevidentnih istina o dobrim razlozima. A koji su to razlozi, utvrđuje moralni poredak koji prethodi i koji je neovisan o našoj koncepciji osobe i društvene uloge moralnosti. Ovaj je poredak dan prirodom stvari i ne može se spoznati osjetilima nego racionalnom intuicijom. Ovoj ćemo ideji moralne istine suprotstaviti ideju razumnosti prvih načela.

Moramo napomenuti da je racionalni intuicionizam spojiv s raznovrsnim sadržajima prvih načela moralne koncepcije. Sidgwick je čak i klasični utilitarizam, kojemu je on bio sklon dati prednost (iako nije mogao iznaći načina kako odstraniti racionalni egoizam kao suparnika), katkad predstavljao kao da slijedi iz triju načela od kojih je svako za sebe samoevidentno.²⁶ Ta su tri načela, ukratko, bila sljedeća: takozvano načelo nepristranosti: da nije ispravno postupati s različitim pojedincima različito samo zbog toga što su oni numerički različiti pojedinci; načelo racionalne razboritosti: da naše bivanje u jednoj točki vremena nije dovoljan razlog da se blagostanju u jednom vremenskom trenutku da veća težina nego blagostanju u nekom drugom vremenskom trenutku; te načelo racionalne dobrohotnosti: da s univerzalnog stajališta dobro jedne osobe ne može biti važnije od dobra neke druge osobe. Sidgwick je smatrao da ova tri načela, kad se spoje s načelom da smo kao racionalna bića primorani težiti dobru općenito, a ne nekom određenom njegovu dijelu, dovode do načela korisnosti, odnosno, do načela maksimiranja neto-sume sreće. On je bio primamljen smatrati da je ovo načelo, kao i načela iz kojih ono slijedi, samo po sebi jasno.

Od svih novijih verzija racionalnog intuicionizma, pozivanje na samoevidentnost možda je najočitiije u Mooreovu "idealnom utilitarizmu" u *Principia Ethica* (1903.). Posljedica je Mooreova načela organskog jedinstva ta da je njegovo gledište ekstremno pluralističko; nema mnogo korisnih prvih načela, ako ona uopće i postoje, pa se posebni slučajevi, onda kad se pojave, moraju rješavati intuicijom. Moore je zastupao jedan oblik platoničkog atomizma:²⁷ moralni su pojmovi (kao i ostali pojmovi) postojeći i neovisni entiteti koje naš duh može zahvatiti. To da su zadovoljstvo i ljepota nešto dobro, te da su spojevi toga dvoga i drugih dobrih stvari također nešto dobro, i mjere do koje je to dobro, istine su koje poznajemo intuicijom: tako što očima duha vidimo da su te odvojene i zasebne stvari (univerzalije) (svevremenski) povezane. Ova je slika još oštija u ranoj filozofiji matematike Bertranda Russela, koji govori o potrazi za nedefiniranim pojmovima matematike mentalnim teleskopom (onako kako se traga za planetama).²⁸

Moj je cilj, u podsjećanju na ove stvari, istaknuti kako je racionalni intuicionizam onako kako ga predstavljaju Sidgwick, Moore i Ross, u oštroj opreci s konstruktivističkom koncepcijom koja je na Kantovu tragu. Jasno je da bi Kant odbacio Humeov psi-

²⁶ *Methods*, III. knjiga, str. 379-389. Vidi Schneewindovu raspravu *Sidgwick's Ethics*, 10. poglavlje, 286-309.

²⁷ Posudio sam ovaj izraz iz 3. poglavlja rasprave, Peter Hylton: *The Origins of Analytic Philosophy* (doktorska disertacija), University of Harvard 1978.; Vidi, također, Hylton, Peter: *Russel, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1990.: 103-275.

²⁸ Vidi *The Principles of Mathematics*, 2. izdanje (1. izdanje 1903.), Allen and Unwin, London, 1937.: xv-xvi. Analogija s mentalnim teleskopom je Russelova.

hološki naturalizam kao heteronomiju.²⁹ Vjerujem da je sučeljavanje s racionalnim intuicionizmom, bez obzira na to koji je njegov sadržaj (utilitaristički, perfekcionistački ili pluralistički), još poučniji. Na prvi pogled nije očito da je za Kanta racionalni intuicionizam isto tako heteronoman. To je zbog toga što su u skladu s prvom tezom racionalnog intuicionizma temeljni moralni pojmovi konceptualno neovisni o pojmovima prirode, što su prva načela neovisna o svijetu prirode, te to što ih se, onako kako ih shvaća racionalna intuicija, smatra sintetičkim *a priori*. Stoga se može činiti da prva načela nisu heteronomna. Međutim, za heteronomiju je dovoljno to što ova načela vrijede zbog odnosa između stvari čija je priroda određena neovisno o koncepciji osobe. Kantova ideja autonomije zahtijeva da ne postoji takav poredak stvari koji bi određivao prva načela prava i pravednosti za slobodne i jednake moralne osobe. Heteronomija ne postoji samo kad su prva načela zadana određenom psihološkom konstitucijom ljudske naravi, kao kod Humea, nego i tada kad su ona zadana poretkom univerzalija ili pojmova shvaćenih racionalnom intuicijom, kao što je to slučaj s Platonovim svijetom ideja ili s Leibnizovom hijerarhijom savršenstava.³⁰ Možda bih trebao dodati, kako bih izbjegao nespo razume, da kantovski nauk autonomije ne mora negirati da su procedure s pomoću kojih se prva načela izabiru sintetički *a priori*. Ova se teza, ipak, mora ispravno protumačiti. Najvažnija ideja je ta da takve procedure moraju biti primjereno utemeljene u praktičkom umu, ili preciznije, na postavkama koje opisuju ljudska bića kao razumna i racionalna i koje su ugrađene u načine na koje, kao takve osobe, ljudska bića sebi predstavljaju svoju slobodnu i jednaku moralnu osobnost. Drugim riječima, prva načela pravednosti moraju proizići iz koncepcije osobe s pomoću primjerenog predstavljanja te koncepcije kao što je to prikazano procedurom konstrukcije u pravednosti kao pravičnosti.

Tako u Kantovskoj doktrini, središnju ulogu ima jedna relativno kompleksna koncepcija osobe. Za razliku od toga, racionalni intuicionizam zahtijeva samo oskudnu ideju osobe, utemeljenu na jastvu kao spoznavatelju. To je tako zato što je sadržaj prvih načela već zadan i jedini zahtjev koji se postavlja jastvu jest da može spoznati koja su to načela i da bude potaknut tom spoznajom. Osnovna je pretpostavka da priznavanje prvih načela kao istinitih i samoevidentnih, kod bića koja su sposobna racionalno pojmiti ova načela, potiče želju da se prema tim načelima djeluje zbog njih samih. Moralna se motivacija određuje pozivanjem na želje s posebnom vrstom uzroka, a on leži u intui-

²⁹ Budući da formulira definicije osnovnih moralnih pojmova tražeći ne-moralne pojmove, jer je to način da se izdvoje one činjenice koje će se smatrati dobrim razlozima u primjeni osnovnih moralnih pojmova, naturalizam je, s Kantova stajališta, jedan oblik heteronomije. Različite definicije do kojih se, pretpostavljamo, dolazi analizom pojmova, pretvaraju moralne sudove u izjave o svijetu koje su istovjetne izjavama znanosti i zdravog razuma. Te definicije, stoga, u kombinaciji sa samim prirodnim poretkom, sada konstituiraju moralni poredak, koji prethodi i neovisan je o našoj koncepciji nas samih kao slobodnih i jednakih moralnih osoba. Kad bismo imali vremena, to bismo dokazivali iznošenjem, primjerice, pojedinosti Humeova gledišta (kao što se često interpretira) i Benthamova hedonističkog utilitarizma, tako da ih se izrazi u prikladnom naturalističkom obliku. (Racionalni intuicionizam pokušava učiniti moralni poredak neovisnim o poretku prirode.)

³⁰ Ova temeljna tvrdnja je, na žalost, zamagljena činjenicom da je, iako u *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* Kant određuje Leibnizovo i Wolffovo gledište kao oblik heteronomije, njegova kritika ono cirkularno i stoga prazno. Vidi Akademijino izdanje, str. 443. Sličan je slučaj i u *Kritici praktičnog uma*, Akademijino izdanje, str. 41, gdje Kant tvrdi da ideja savršenstva u praktičnom rasuđivanju znači sposobnost za bilo koji cilj pa je stoga prazna dok se ti ciljevi neovisno ne odrede. Ovi argumenti daju krivi dojam da bi perfekcionizam, kad bi imao dovoljno sadržaja, bio u skladu s autonomijom.

tivnom poimanju prvih načela.³¹ Ova je oskudna koncepcija osobe, skupa s pripadajućom joj moralnom psihologijom, karakteristična za racionalni intuicionizam Sidgwicka, Moorea i Rossa, iako ne postoji ništa što bi primoravalo racionalni intuicionizam da takvu oskudnu ideju i prihvati. Poanta je u tome, što racionalni intuicionizam za razliku od kantovskoga gledišta, budući da je sadržaj prvih načela zadan, jednostavno nema potrebu za kompleksnijom koncepcijom osobe i primjerenom moralnom psihologijom poput one koja je potrebna da bi se odredio i sadržaj tih načela.

III.

Nakon što sam kantovski konstruktivizam suprotstavio racionalnom intuicionizmu po pitanju ideje moralnog poretka koji prethodi i koji je neovisan o našoj koncepciji osobe, razmotrit ću drugu razliku, naime, načine na koji svaka od ovih doktrina vidi nužna ograničenja koja će postaviti okvir našim moralnim razmatranjima. Konstruktivističko gledište od samog početka prihvaća to da moralna koncepcija može uspostaviti samo jedan široki okvir za deliberaciju koji se umnogome mora oslanjati na naše moći promišljanja i suđenja. Ove moći nisu utvrđene jednom za svagda, nego se razvijaju javnom kulturom koju dijelimo te su stoga njome oblikovane. U pravednosti kao pravičnosti to znači da su načela koje stranke prihvaćaju u izvornom položaju osmišljene od tih stranaka da bi se postigao javni i djelatni sporazum o pitanjima socijalne pravednosti koji će biti dostatan za djelotvornu i pravičnu društvenu suradnju. Sa stajališta stranaka kao aktera konstrukcije, prva načela nisu mišljena kao izraz ili podudarnost s već zadanim moralnim poretkom kako to pretpostavlja racionalni intuicionizam. Ono najvažnije jest to da koncepcija pravednosti ispunjava svoju društvenu ulogu ako građani, koji su jednako savjesni i dijele približno ista uvjerenja, ustanove da potvrđujući okvir deliberacije koji ona postavlja dolaze do dovoljnog približavanja u svojim stavovima. Koncepcija pravednosti se stoga oblikuje kako bi odgovorila praktičnim zahtjevima društvenog života i kako bi iznjedrila javnu osnovu prema kojoj građani mogu jedan drugome opravdati svoje zajedničke institucije. Takva koncepcija mora biti precizna samo toliko koliko je potrebno da se može postići taj rezultat.

Prema konstruktivističkom gledištu, ograničenja koja postavljaju okvir našoj moralnoj deliberaciji utječu na zahtjeve za javnošću i podupiru pravila prioriteta. Ova nas ograničenja također navode da osnovnu strukturu dobro uređenoga društva smatramo prvim predmetom pravednosti i da prihvatimo primarna dobra kao osnovu za interpersonalne usporedbe. Započet ćemo zahtjevom javnosti: pri kraju prethodnog predavanja napomenuo sam zašto u konstruktivističkom gledištu prva načela moraju zadovoljiti uvjete javnosti. Moralna koncepcija mora imati široku društvenu ulogu kao dio javne kulture i mora omogućiti građanima da cijene i prihvate koncepciju osoba kao slobodnih i jednakih. Dakle, kako bi mogla imati ovu široku ulogu, prava načela koncepcije ne smiju biti tako kompleksna da ih ljudi općenito ne mogu razumjeti te slijediti u svim važnijim slučajevima. Bilo bi, stoga, poželjno da se naše znanje o tome jesu li načela zadovoljena, barem što se temeljnih sloboda i osnovnih institucija tiče, ne temelji na in-

³¹ Vidi, primjerice, Sidgwick, *Methods*, str. 23-28, 34-37, 39-40, kad se čita zajedno s raspravom o samoevidentnim temeljem načela korisnosti, navedenu u bilješki 26.

formacijama koje su teško dostupne ili koje se teško mogu vrednovati. Kako bi ugradili ovaj *desideratum* u konstruktivističko gledište, za stranke se pretpostavlja da uzimaju ova razmatranja u obzir i daju prednost (*ceteris paribus*) načelima koja se mogu lako razumjeti i lako primijeniti. Ono što će se dobiti u smislu uvažavanja i svojevoljnog prihvaćanja načela od strane građana višestruko nadomješta to što će okvir koji se donese biti širok i samo približan i što će zanemarivati neke distinkcije i razlike. To znači da stranke pristaju neke činjenice zanemariti kao nerelevantne za pitanja pravednosti koja se tiču osnovne strukture, iako priznaju da je u drugim slučajevima primjereno na njih se pozivati. Sa stajališta izvornog položaja, to što se neke činjenice ne uzimaju kao razlozi kad se radi o društvenoj pravednosti, u velikoj mjeri povećava kapacitet koncepcije da ispuni svoju društvenu ulogu. Ipak, treba imati na umu da eliminacija tih činjenica iz stvari društvene pravednosti ne znači automatski i to da one nisu dobri razlozi za druge situacije u kojima vrijede drugi moralni pojmovi. Ostavljena je, naime, mogućnost da se neki pojmovi tumače konstruktivistički, a ostali drukčije.

Jasno je, stoga, zašto konstruktivističko gledište, poput pravednosti kao pravičnosti, uključuje u okvir moralne deliberacije brojna shematska i praktična razlikovanja kako bi nam omogućilo da se nosimo s neizbježnim ograničenjima naših moralnih moći i s kompleksnošću naših društvenih okolnosti. Potreba za tim razlikovanjima podupire i opravdava upotrebu određenih pravila prioriteta kojima se odvagne relativna težina određene vrste razloga u iznimno važnim slučajevima. Dva su takva pravila u pravednosti kao pravičnosti: najprije, prvenstvo pravednosti pred efikasnošću (u smislu Pareta) i nad zbrojem neto-koristi (izračunat kad se uzmu u obzir svi članovi društva), potom, prednost načela jednake slobode (u smislu nabrojanih temeljnih sloboda) nad drugim načelom pravednosti.³² Ta pravila uvodimo kako bismo izišli na kraj s kompleksnošću brojnih *prima facie* razloga na koje se spremno pozivamo u svakodnevnom životu; a njihova uvjerljivost umnogome ovisi o prvim načelima kojima su pridodana. Ipak, iako su ta pravila namijenjena suženju područja na kojem se prosuđuju neka temeljna pitanja pravednosti, to se područje nikad ne može potpuno eliminirati, a za brojna druga pitanja najčešće je nemoguće donijeti čvrste i konačne zaključke. Međutim, ako se neko suglasje ipak uspije postići, čvrsti i konačni zaključci onda nisu nužni (*TP*, 44-45).

Slična su razmatranja na djelu i kad započinjemo s osnovnom strukturom dobro uređenoga društva kao primarnim predmetom pravednosti i kad pokušavamo razviti koncepciju pravednosti samo za taj slučaj. Naša je ideja da ova struktura igra posebnu ulogu u životu društva tako što uspostavlja ono što možemo nazvati *pozadinskom pravednošću*; ako uspijemo doći do primjerenih prvih načela pozadinske pravednosti, onda ćemo možda moći isključiti neke razloge kao nerelevantne za taj slučaj, te ćemo tako razviti razumno jednostavnu i primjenjivu koncepciju pravednosti za osnovnu strukturu. Daljnje kompleksnosti svakodnevnih slučajeva koje se ne mogu ignorirati u jednoj dovršenoj moralnoj koncepciji mogu se rješavati kasnije u manje općenitim situacijama

³² Izlaganje ovih načela i pravila prvenstva vidi u *TP*: 60-62, 250, 302-303.

koje se događaju unutar različitih asocijacija koje su pod ravnanjem osnovne strukture i u tom su smislu njoj podređene.³³

Na posljetku, usporedna razmatranja vrijede i u pronalaženju moguće osnove za interpersonalne usporedbe blagostanja, relevantna za pitanja pravednosti koja se pojavljuju u vezi s osnovnom strukturom. Te se usporedbe provode putem primarnih dobara (onako kako smo ih odredili u prvom predavanju), koje se sastoje od, koliko je to moguće, određenih javnih odlika društvenih institucija i položaja koji ljudi u njima zauzimaju, poput njihovih prava, sloboda, mogućnosti, te njihova dohotka i bogatstva, najšire shvaćenih. Iz toga proizlazi da su usporedbe koristi koji građani imaju od društvene suradnje umnogome pojednostavnjene i dobivaju osnovu koja je manje otvorena za raspravu.

Tako konstruktivističko gledište koristi shematska ili praktična razlikovanja koja smo upravo spomenuli zato što su ta razlikovanja neophodna kako bi se došlo do primjenjive koncepcije pravednosti. Ta su razlikovanja uključena u pravednost kao pravičnost preko opisa stranaka kao aktera konstrukcije i opisa načina njihove deliberacije. S obzirom na to što im je dodijeljen zadatak da se slože oko primjenjive koncepcije pravednosti koja će dovesti do dovoljne konvergencije stavova, stranke ne mogu iznaći bolji način da ispune taj zadatak. One prihvaćaju ograničenja ljudskog života i uviđaju da u najboljem slučaju koncepcija pravednosti može uspostaviti samo jedan primjeren okvir za deliberaciju.

Usporedba s klasičnim utilitarizmom pojasnit će o čemu je tu riječ. Prema tom gledištu, formulirano bilo kao racionalni intuicionizam (Sidgwick) ili kao oblik naturalizma (Bentham), svako pitanje prava i pravednosti ima odgovor: je li institucija ili djelovanje ispravno, ovisi o tome hoće li ono proizvesti najveću neto-količinu zadovoljstva. Možda nikad nećemo dobiti odgovor na to pitanje, možda nećemo doći ni blizu odgovora, no pod uvjetom da postoji primjereno mjerilo zadovoljstva, odgovor postoji: i to je činjenica. Utilitarizam, svakako, priznaje potrebu za praksom: neophodne su nam upute za primjenu i sekundarna pravila koja bi vodila deliberaciju i koordinirala naša djelovanja. Takve se norme mogu shvatiti kao nešto što dovodi naša djelovanja najbliže djelovanju koje bi maksimiralo korisnost, i to u najvećoj mogućoj mjeri. No ta pravila i upute nikako nisu prva načela, u najboljem slučaju to su preporuke koje bi, kad bismo ih slijedili, rezultate našeg djelovanja učinile bliskim onima koje su propisane načelom korisnosti. U tom smislu, naše su provedbene norme aproksimacije nečega unaprijed danoga.

Suprotno tome, pravednost kao pravičnost, kao konstruktivističko gledište, ne drži da postoje odgovori na sva moralna pitanja koja smo ponukani postaviti u svakodnevnom životu. Zapravo, na samo jedan mali broj njih možda postoji odgovor u nekoj moralnoj koncepciji koju ćemo moći i razumjeti i primijeniti. Praktična ograničenja nameću skromniji cilj jednoj razumnoj koncepciji pravednosti, naime, da izdvoji najtemelnija pitanja pravednosti koja se mogu riješiti, s nadom da kad to jednom bude učinjeno i kad pravedne temeljne institucije budu ustanovljene, preostali sukobi mišljenja neće biti

³³ Vidi, The Basic Structure as a Subject, u: Goldman, A. I./ Kim, Jaegwon (ur.), *Values and Morals*, Riedel, Boston, 1978.: osobito odjeljci iv-v, str. 52-57, te u Rawls, John: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.: 7. poglavlje, str. 265-271.

tako duboki i rašireni i u njima će se moći popuštati. Prihvatanje osnovne strukture kao primarnog predmeta pravednosti zajedno s objašnjenjem osnovnih dobara korak je prema postizanju toga skromnijeg cilja. No dodajmo tomu da u konstruktivističkom gledištu nema mjesta ideji o približavanju moralnoj istini: stranke u izvornom položaju ne priznaju niti jedna načela pravednosti kao istinita ili ispravna i u tom smislu prethodno dana; njihov je cilj da jednostavno izaberu koncepciju koja je za njih najracionalnija u svjetlu vlastitih prilika. Ta se koncepcija ne smatra praktičnom aproksimacijom moralnih činjenica: ne postoje takve moralne činjenice kojima bi se prihvaćena načela mogla približiti.

Kao što smo upravo vidjeli, razlike između konstruktivizma i klasičnog utilitarizma osobito su oštre s obzirom na sadržaj načela korisnosti: ono uvijek dovodi do odgovora koji, barem verbalno, možemo opisati. Razlika u odnosu na Rossov racionalni (pluralistički) intuicionizam ipak nije tako očita, jer Rossova lista samoevidentnih *prima facie* načela koja izdvajaju dobre razloge isto tako specificira samo labavi usmjeravajući okvir moralne deliberacije koji dijeli jedan broj karakteristika s okvirom što ga nudi konstruktivizam. No, iako su te sličnosti stvarne, ideja koja postoji u Rossovu gledištu još je uvijek bitno različita od konstruktivizma. Njegov pluralistički intuicionizam odbacuje utilitarizam (čak i idealni utilitarizam) kao preveliko pojednostavnjenje danih moralnih činjenica, osobito onih koje se tiču prave težine posebnih dužnosti i obveza. On tvrdi da nas kompleksnost moralnih činjenica koje vrijede za posebne slučajeve primorava da uvidimo kako ni jedna obitelj prvih načela koja bismo mogli formulirati ne opisuje te činjenice dovoljno precizno da bi se došlo do konačnog zaključka. Odluka i sud gotovo su uvijek donekle nesigurni i moraju ostati u “percepciji”, što znači, u našim intuitivnim procjenama o tome gdje se nalazi ravnoteža *prima facie* razloga u svakoj pojedinoj vrsti slučaja. A ta se percepcija zapravo odnosi na ravnotežu razloga od kojih je svaki od njih dan neovisnim moralnim poretkom koji se spoznaje intuicijom. Bitna razlika u odnosu na konstruktivizam, dakle, ostaje.

IV.

Nakon što smo istražili razlike između kantovskoga konstruktivizma i racionalnoga intuicionizma, možemo prihvatiti poantu dosadašnje rasprave: bitno obilježje konstruktivističkoga gledišta čiji je primjer pravednost kao pravičnost jest to što njegova prva načela ističu one činjenice koje građani dobro uredenoga društva mogu smatrati razlozima pravednosti. Ne postoje razlozi pravednosti izvan procedure u kojoj su prva načela konstruirana. Drukčije rečeno, hoće li se neke činjenice smatrati razlozima pravednosti i koja će biti njihova relativna snaga, može biti utvrđeno samo na temelju načela koja proizlaze iz konstrukcije. To je povezano s upotrebom čiste proceduralne pravednosti na najvišoj razini. Tako je zapravo strankama u izvornom položaju ostavljeno da odluče hoće li moralne činjenice biti jednostavne ili kompleksne, odnosno da odluče o broju i kompleksnosti načela koja izdvajaju one činjenice koje će građani društva prihvatiti kao razloge pravednosti (vidi *TP*, 45). U racionalnom intuicionizmu nema ničega sličnog.

Ova ključna odlika konstruktivizma može biti zamagljena činjenicom što u pravednosti kao pravičnosti prva načela pravednosti ovise o općenitim vjerovanjima o ljudskoj prirodi i o načinu funkcioniranja društava, a koja su dopuštena strankama u izvornoj po-

ziciji. Prva načela, u konstruktivističkom gledištu, nisu neovisna o takvim vjerovanjima, niti vrijede, kako se to smatra u nekim oblicima racionalnog intuicionizma, u svim mogućim svjetovima. Konkretnije, ona ovise o specifičnim odlikama i ograničenjima ljudskog života zbog kojih postoji potreba za pravednošću³⁴. Dakle, s obzirom na nacrt izvorne pozicije, teoretski se može dogoditi da se u skladu s promjenama općenitih vjerovanja, promijene i ona vjerovanja koja pripisujemo strankama, pa je moguće da u skladu s tim dođe i do promjene prvih načela. Možemo reći, ako baš hoćemo, da su *jedina prava* (najrazumnija) načela pravednosti ona koja bi bila prihvaćena kad bi stranke posjedovale sve relevantne općenite informacije te kad bi primjereno uzele u obzir i sve praktične zahtjeve koje mora ispuniti jedna primjenjiva javna koncepcija pravednosti. Međutim, iako su takva načela u određenom smislu superiorna, ona su još uvijek rezultat konstrukcije. Važno je, nadalje, istaknuti da nismo pretpostavili nikakvu teoriju istine. Konstruktivističko gledište ne zahtijeva idealističko ili verifikacionističko, za razliku od realističkog tumačenja istine. Koja god bila narav istine u slučaju općenitih vjerovanja o ljudskoj prirodi i načinu funkcioniranja društva, konstruktivistička moralna doktrina zahtijeva specifičnu proceduru konstrukcije kako bi došla do prvih načela pravednosti. Ako Kantova moralna doktrina ovisi o onome što nekomu može izgledati kao konstruktivističko tumačenje istine u *Kritici čistog uma* (ne želim tvrditi da je takva interpretacija i točna), onda se pravednost kao pravičnost distancira od tog aspekta Kantova mišljenja i želi zadržati općenitu strukturu njegove moralne koncepcije neovisno o toj pozadini.

U prethodnom sam odlomku rekao da s obzirom na nacrt pravednosti kao pravičnosti postoji mogućnost da se s promjenom općenitih vjerovanja koja se pripisuju strankama, promijene i prva načela pravednosti. To, međutim, smatram pukom mogućnošću koju sam spomenuo kako bih objasnio prirodu konstruktivističkoga gledišta. Dopustite mi da to razradim: pri kraju prvog predavanja napravio sam razliku između zadaće koju ima koncepcija osobe i zadaće koju ima teorija ljudske prirode, te sam napomenuo kako su to dva različita elementa pravednosti kao pravičnosti te kako imaju svoja različita mjesta. Rekao sam da je koncepcija osobe pridruženi moralni ideal spojen s idealom dobro uređenoga društva. Teorija ljudske prirode i shvaćanje zahtjeva koje postavlja društveni život kažu nam jesu li ti ideali ostvarivi, je li moguće da oni budu ozbiljeni pod prosječno povoljnim uvjetima ljudskoga života. Promjene u teoriji ljudske naravi ili pak u društvenoj teoriji općenito, koje ne utječu na ostvarivost ideala osobe i dobro uređenoga društva, ne utječu ni na dogovore stranaka u izvornoj poziciji. Teško je zamisliti neke nove spoznaje koje bi nas uvjerile da naši ideali nisu ostvarivi, s obzirom na ono što već znamo o općenitoj prirodi svijeta, a ne samo o našim partikularnim društvenim i povijesnim okolnostima. Takva su relevantna znanja zapravo dosta stara i dostupna su zdravom razumu svake osobe koja promišlja stvari. A ona vrsta napretka naših znanja o ljudskoj prirodi i društvu koja se doista događa ne utječe na našu moralnu koncepciju, nego se može iskoristiti kako bi nam pomogla u provođenju onoga što proizlazi iz nje-

³⁴ Vidi II. Predavanje, odjeljak I.

zinih prvih načela, te nas uputiti na institucije i politike u kojima bi se načela pravednosti uspješnije ostvarivala.³⁵

Tako su u pravednosti kao pravičnosti glavni ideali koncepcije pravednosti uključeni u dvije modelske koncepcije, koncepciju osobe i koncepciju dobro uređenoga društva. Pod uvjetom da teorija ljudske prirode dopušta takve ideale, te da su oni u tom smislu ostvarivi, prva načela pravednosti, do kojih nas ideali vode *via* konstruktivističke procedure izvornog položaja, određuju dugoročne ciljeve društvene reforme. Ta načela nisu, kao u racionalnom intuicionizmu, dana moralnim poretkom koji prethodi i koji je neovisan o našim koncepcijama osobe i društvene zadaće moralnosti; niti se oni, kao u nekim naturalističkim doktrinama, moraju izvoditi iz znanstvenih istina i prilagođivati u skladu s napretkom psihologije i društvene teorije. (Priznajem da su ove napomene prešture, ali se moramo vratiti glavnom pravcu rasprave.)

V.

Racionalni intuicionist može prigovoriti da je najvažnija odlika konstruktivizma – stajalište da stranke u izvornoj poziciji, kao akteri konstrukcije, biraju koje će činjenice vrijediti kao razlozi pravednosti, te da izvan te konstrukcije ne postoje razlozi pravednosti – jednostavno nekoherentnost.³⁶ Takvo stajalište nije samo nespojivo s pojmom istine koji je dan apriornim i neovisnim moralnim poretkom, nego i s idejama razumnosti i objektivnosti do kojih se ne može doći jednostavno dogovorom, a još manje izborom. Konstruktivističko gledište, nastavlja se u tom prigovoru, ovisi o tome da se prva načela prihvaćaju, odnosno biraju, a takva načela nisu stvari za koje ima smisla reći da ovisе o tome jesu li prihvaćene ili pak izabrane. Njih ne možemo “izabrati”; možemo izabrati samo hoćemo li ih slijediti u svom djelovanju ili pak hoćemo li se voditi njima u svom rasuđivanju, isto kao što možemo birati hoćemo li svoje dužnosti ispunjavati, ali ne možemo birati koje će one biti.

Kako bismo odgovorili, moramo razlikovati tri točke gledišta koje smo spomenuli na kraju prvog predavanja (u VII. odjeljku): gledište stranaka u izvornoj poziciji, gledište građana dobro uređenoga društva, kao i ono vaše i moje, nas koji ispitujemo može li pravednost kao pravičnost poslužiti kao osnova za koncepciju koja će nam dati primjerenost razumijevanje slobode i jednakosti. Svakako je točno da dogovor stranaka u izvornoj poziciji daje činjenice koje će vrijediti kao razlozi. Međutim, njihov se dogovor odvija u uvjetima izvorne pozicije, a to su uvjeti Racionalnosti i Razumnosti. Činjenice, pak, koje su dane prvim načelima ne vrijede kao razlozi za stranke, jer su one motivi-

³⁵ Takav napredak naših znanja o ljudskoj psihologiji ili u društvenoj teoriji može, stoga, biti relevantan za ustavnu, zakonodavnu i sudsku razinu primjene načela pravednosti, a ne za primjenu načela u izvornom položaju. Za kratak prikaz ovih razina, vidi *TP*, odjeljak 31.

³⁶ Za ovaj i druge prigovore onomu što ovdje zovem “konstruktivizmom”, vidi recenziju *TP* Marcusa Singera u *Philosophy of Science*, (44) December, 1977.: 612-615. Zahvalan sam mu što je postavio taj prigovor, na koji ću ovdje pokušati odgovoriti. Singerova kritika počinje od ulomka na str. 45 *TP* (na koji sam se i gore pozvao u IV. odjeljku). Ne smije se pretpostaviti da Singer brani poziciju racionalnog intuicionizma. Ja samo pretpostavljam da bi racionalni intuicionist postavio takav prigovor.

rane najvišim interesima, nego za građane dobro uređenoga društva i to za pitanja društvene pravednosti. Kao građani društva mi smo svakako vezani prvim načelima i svojim dužnostima i moramo djelovati u svjetlu razloga pravednosti. Konstruktivizam se svakako čini nekoherentnim ako se pomno ne razlikuju ove tri točke gledišta.

Stranke se u izvornoj poziciji ne dogovaraju oko toga koje su moralne činjenice, kao da takve činjenice već postoje. Nije riječ o tome da oni, stavljajući u nepristranu situaciju, mogu jasno i nesmetano vidjeti apriorni i neovisni moralni poredak. Prije je riječ o tome da (za konstruktivizam) ne postoji takav poredak, te stoga ne postoje takve činjenice izvan procedure konstrukcije kao cjeline; činjenice će biti ustanovljene od načela koja su rezultat te konstrukcije. Prigovor racionalnog intuicionizma bi ispravno formuliran, stoga, trebao glasiti da nikakav hipotetički dogovor racionalno autonomnih aktera, bez obzira na to koliko oni bili ograničeni razumnim uvjetima konstrukcijske procedure, ne može odrediti razloge koji odlučuju o tome što ćemo mi kao građani smatrati pravednim ili nepravednim; dobro i loše, nisu, makar i na taj način, konstruirani. No to samo znači da se negira ono što konstruktivizam tvrdi. Ako, pak, s druge strane, konstruktivizam uistinu iznjedri prva načela koncepcije pravednosti koja se više od ostalih gledišta približavaju našim promišljenim moralnim sudovima u općenitom i širokom reflektivnom ekvilibriju, onda izgleda da konstruktivizam ipak daje prikladnu osnovu za objektivnost.

Dogovor stranaka u izvornoj poziciji nije takozvani “radikalni” izbor: dakle izbor koji se ne temelji na razlozima, izbor koji jednostavno utvrđuje, pukim činom volje shemu razloga koje ćemo mi kao građani prihvatiti, barem dok ne dođe do novog izbora. Ideja radikalnog izbora, koja se najčešće povezuje s Nietzscheom i egzistencijalistima, nema nikakvu ulogu u pravednosti kao pravičnosti. Stranke u izvornoj poziciji motivirane su svojim preferencijama za primarnim dobrima, a te su preferencije ukorijenjene u njihovim najvišim interesima za razvijanjem i prakticiranjem njihovih moralnih moći. Dogovor se stranaka, k tomu, odvija pod ograničenjima koja su izraz razumnih uvjeta.

U modelskoj koncepciji dobro uređenoga društva, građani potvrđuju javnu koncepciju pravednosti zato što je ona u suglasju s njihovim promišljenim uvjerenjima i zato što je u skladu s tim kakve bi osobe oni, nakon primjerenog promišljanja, htjeli biti. I opet, ova potvrda nije radikalni izbor. Ideali osobe i društvene suradnje koji su sadržani u našim dvjema modelskim koncepcijama posredstvom izvorne pozicije nisu ideali koje građani, u nekom životnom trenutku, jednostavno izabiru. Mi zamišljamo da su oni, nakon što su o tome razmislili, privrženi tim idealima, te da su ih preuzeli dijelom iz kulture svojeg društva.

Prethodni su ulomci povezani s onim što sam rekao na početku prvog predavanja, s tim da sam onda govorio o nama, a ne o dobro uređenom društvu. Prisjetit ćemo se da kantovsko gledište, kad se obraća javnoj kulturi demokratskog društva, teži osvijestiti koncepciju osobe i društvene suradnje za koje se predmnijeva da su implicitni toj kulturi, ili barem bliski njezinim najdubljim tendencijama kad se one primjereno izraze i predstave. Naše društvo nije dobro uređeno: javna koncepcija pravednosti, kao i pripadajuće razumijevanje slobode i jednakosti sporni su. Stoga, za nas – za vas i za mene – do osnove javnog opravdanja tek se treba doći. Uzimajući u obzir koncepciju pravednosti kao pravičnosti, moramo se upitati jesu li ideali sadržani u njezinim modelskim koncepcijama dovoljno bliski našim promišljenim uvjerenjima kako bismo je potvrdili

kao korisnu osnovu javnog opravdanja. Takva potvrda ne bi bila radikalna izbor (ako je uopće izbor); niti se ona smije brkati s prihvaćanjem načela pravednosti od stranaka u izvornom položaju. Upravo suprotno, ta bi potvrda počivala na činjenici da ta kantovska doktrina u cijelosti, potpunije nego druga nama dostupna gledišta, sistematizira naša promišljena uvjerenja.

Zbog brojnih razlika između kantovskog konstruktivizma i racionalnog intuicionizma, čini se da je bolje reći kako su u konstruktivizmu prva načela razumna (ili nerazumna), nego da su ona istinita (ili neistinita) – ili pak još bolje, da su ona najrazumnija za one koji sebe kao osobe shvaćaju onako kako su osobe predstavljene u konstrukcijskoj proceduri. Tako se “razumno” ne koristi umjesto “istinitoga” zbog prihvaćanja neke alternativne teorije istine, nego jednostavno stoga što se držimo naziva koji upućuju na konstruktivistički pristup, za razliku od racionalnog intuicionizma. Ova upotreba ipak ne znači da ne postoji prirodna uporaba pojma istine u moralnom rasuđivanju. Upravo suprotno, partikularni sudovi, primjerice, kao i sekundarne norme mogu se smatrati istinitima kad slijede iz, ili su pak ispravna primjena, razumnih prvih načela. Ta se prva načela mogu smatrati istinitima u smislu da bi bila prihvaćena od stranaka u izvornom položaju kad bi njima bila dostupna sva relevantna i istinita općenita vjerovanja.

Pravednost kao pravičnost ne isključuje niti mogućnost da postoji činjenični odgovor na pitanje postoji li jedna najrazumnija koncepcija. Doista je vrlo vjerojatno da postoji samo mali broj održivih koncepcija osobe koje su istodobno dovoljno općenite da budu dio moralne doktrine i sukladne načinu na koji ljudi u demokratskom društvu mogu sebe shvaćati. I možda samo jedna od tih koncepcija može biti predstavljena u proceduri konstrukcije koja rezultira prihvatljivim i primjenjivim načelima, s obzirom na relevantna općenita vjerovanja.³⁷ To je, dakako, nagađanje čija je svrha da se pokaže kako je konstruktivizam kompatibilan s postojanjem zapravo samo jedne najrazumnije koncepcije pravednosti, te da je konstruktivizam, u tom smislu, kompatibilan s objektivizmom. Konstruktivizam, ipak, ne pretpostavlja da je to i slučaj, te se isto tako može dogoditi da za nas uopće ne postoji razumna i primjenjiva koncepcija pravednosti. To bi značilo da je praktična zadaća političke filozofije osuđena na neuspjeh.

VI.

Moj je prikaz kantovskoga konstruktivizma u moralnoj teoriji (oprimgren u pravednosti kao pravičnosti) sada zaključen. Moram, svejedno, naglasiti da i uza sve što sam rekao još uvijek ostaje mogućnost da racionalni intuicionist odgovori kako nisam pokazao da je racionalni intuicionizam neistinit i da nije mogući temelj za neophodno slaganje o našim prosudbama o pravednosti. Namjeravao sam opisati konstruktivizam suprotstavljajući ga intuicionizmu, a ne braniti ga ili pak tvrditi da je intuicionizam pogrešno gledište. Kantovski bi konstruktivizam, u svakom slučaju i na način kako ga ja izlažem, trebao utvrditi samo to da pojam objektivnosti koji se nalazi u racionalnom intuicionizmu nije neophodan za objektivnost. Uvijek je svakako moguće reći da ako ikad dospijemo do općenitoga i široko reflektivnoga ekvilibrija, znači da smo napokon doku-

³⁷ Dužnik sam Samuelu Scheffleru za vrijedne rasprave o ovoj tvrdnji.

čili moralne istine utvrđene danim moralnim poretkom; međutim, konstruktivist će ipak umjesto toga reći da je, sada, naša koncepcija pravednosti, prema svim kriterijima za koje mislimo da vrijede, najrazumnija za nas.

Došli smo do postavke da objektivnost nije dana “motrištem univerzuma” kako je to rekao Sidgwick. Objektivnost treba biti shvaćena kao primjereno konstruirano društveno stajalište, a primjer toga je okvir što ga pruža procedura izvornog položaja. To je stajalište društveno iz nekoliko aspekata. Ono je javno prihvaćeno stajalište građana dobro uređenoga društva, te oni prihvaćaju načela koja iz njega proizlaze kao autoritativna za rješavanje zahtjeva pojedinaca i udruga. Ova načela, nadalje, uređuju osnovnu strukturu društva unutar koje se aktivnosti pojedinaca i udruga odvijaju. Na posljeticu, predstavljajući osobe kao slobodne i jednake građane dobro uređenoga društva, konstruktivistička procedura daje načela koja promiču svačije interese najvišeg reda, te određuju pravične uvjete društvene suradnje među osobama koje smo na taj način razumjeli. Kad se građani pozivaju na ta načela, oni govore u svojstvu pripadnika političke zajednice i pozivaju se na to komunalno stajalište, bilo u svoje ili u ime drugih. Najznačajnije slaganje prosudbi o pravednosti, tako, ne proizlazi iz prihvaćanja apriornog i neovisnoga moralnog poretka, nego iz prihvaćanja istovjetne društvene perspektive kao autoritativne.

Središnje mjesto koje u ovim predavanjima ima uloga osobe tjera me da zaključim jednom upozoravajućom primjedbom, koju upućujem koliko drugima toliko i sebi: od trenutka kad je ideja osobe zauzela središnje mjesto u moralnoj filozofiji, krajem osamnaestoga stoljeća, što se vidi kod Rousseaua i Kanta, te u filozofiji idealizma, njezina je upotreba patila od prekomjerne neodređenosti i nedorečenosti. Od presudne je važnosti, stoga, stvoriti pristup koji će disciplinirati našu misao i primjereno ograničiti te nedostatke. To je, po mom shvaćanju, i svrha triju modelskih koncepcija koje se nalaze u temeljima pravednosti kao pravičnosti.

Dopustite mi da razjasnim: pretpostavimo da je naša ideja osobe ljudsko biće koje je sposobno potpuno sudjelovati u društvenoj suradnji i koje poštuje svoje obveze i odnose tijekom cijelog života. Postoje, očito, mnogobrojne specifikacije ove sposobnosti koje ovise o tome kako se, primjerice, razumije društvena suradnja ili pak cjelokupan život; svaka će specifikacija dati drugu koncepciju osobe koja će biti u skladu s tom našom idejom. Te ćemo koncepcije, k tomu, morati razlikovati od specifikacije ideje osobe kao spoznavatelja koja se koristi u epistemologiji i metafizici, ili pak od ideje osobe kao kontinuiranoga nositelja psiholoških stanja što bi bilo shvaćanje osobe kao supstancije ili pak kao duše. To su *prima facie* različita shvaćanja, pa će pitanja, primjerice, u s vezi identitetom biti različita za svako od njih; to je stoga što se različita shvaćanja pojavljuju u vezi s različitim problemima. To je možda i posve očito. Kao rezultat toga, međutim, postoje brojne koncepcije osobe, s tim da se osoba shvaća kao osnovna jedinica djelovanja i odgovornosti u društvenom životu, te kao nositelj potrebnih intelektualnih, moralnih i djelatnih moći. Specificiranje ovih koncepcija samo filozofskom analizom, a zanemarivanje pozadinske teorijske strukture ili općenitih uvjeta, neće, vjerojatno, dati rezultate. Te ideje, same po sebi, ne mogu utvrditi ni ograničiti svoju uporabu, te njihova obilježja ostaju općenita i neodređena.

Jedna je svrha modelske koncepcije poput koncepcije izvorne pozicije u tome što, postavljajući definitivni okvir unutar kojega samo može doći do obvezujućih spora-

zuma, služi utvrđivanju ideja. Suočeni smo s konkretnim problemom koji se mora riješiti i prisiljeni smo opisati stranke i njihove međusobne odnose u procesu konstrukcije tako da iz toga proizidu primjerena načela pravednosti. Sam nas kontekst problema tjera da se riješimo nedorečenosti i neodređenosti u koncepciji osobe, te nam govori koliko konkretni moramo biti. Ne postoji apsolutna jasnoća i apsolutna preciznost; moramo biti onoliko jasni i precizni koliko to od nas zahtijeva naš pothvat. Tako nam struktura koju određuje izvorni položaj pomaže da kristaliziramo svoje inače amorfne ideje osobe i da utvrdimo s dostatnom jasnoćom koja je primjerena karakterizacija slobodne i jednake moralne osobnosti.

Konstruktivističko nam gledište također omogućuje da iskoristimo fleksibilnost i snagu ideje racionalnog izbora koji se odvija u uvjetima primjerenih ograničenja. Racionalne deliberacije stranaka u izvornom položaju služe kako bi se odabralo između tradicionalnih ili drugih potencijalnih koncepcija pravednosti. Tako shvaćena, izvorna pozicija nije aksiomatska (niti deduktivna) osnova za izvođenje načela, nego je procedura izabiranja načela, najbliža koncepciji osobe za koju je najvjerojatnije da, barem implicitno, prevladava u suvremenim demokratskim društvima. Donekle pretjerujući, kažemo da se do odgovora dolazi *via* deliberacije stranaka, te da se, na taj način, nadamo postići nedvosmislenost i strogost moralne teorije. Ne znamo, doista, za izravniju vezu između koncepcije slobodnih i jednakih moralnih osoba i prvih načela pravednosti od one koju uspostavlja naša konstrukcija. U njoj su tako shvaćene osobe i pokrenute svojim interesima najvišeg reda, same, putem svojih racionalno autonomnih deliberacija, akteri u izboru načela određujućih za osnovnu strukturu njihova društvenog života. Može li neka druga veza biti intimnija od ove?

I na kraju možemo pitati, što je za nas dovoljno u smislu jasnoće i točnosti? Odgovor je sljedeći: dovoljno je da se pronađe razumijevanje slobode i jednakosti kojim se postiže djelatno javno slaganje oko njihove relativne težine. S tim se vraćamo postojećoj dilemi u razumijevanju slobode i jednakosti koja muči našu demokratsku tradiciju i iz koje smo krenuli. Pronalaženje načina da se iz te dileme iziđe određuje praktičnu zadaću političke filozofije. Napravivši puni krug, završavam ova predavanja.

S engleskog prevela:

Ana Matan

John Rawls

KANTIAN CONSTRUCTIVISM IN MORAL THEORY

Summary

The author outlines the chief features of the constructivist moral conception in its Kantian variant and argues that such a moral conception had been unjustifiably looked over in relation to the traditional moral conceptions such as utilitarianism, intuitionism and perfectionism. The central idea of Kantian constructivism is linking certain notions of the person and principles of justice that should regulate basic social institutions by means of the constructivist procedure. The author's starting point is the conception of moral persons as free and equal. He claims that an appropriate connection among thus perceived persons and the first principles of justice is established in such a way that the first principles are chosen under reasonable conditions in which individuals possess solely such qualities. The reasonable conditions consist of the symmetrical situatedness of the "choosers", the veil of ignorance (which obscures the morally irrelevant features of persons' attributes) and the publicity condition. The author's goal is to reach a proper viewpoint on the basis of which citizens are to judge their fundamental social institutions and in that way achieve consensus on the need for and the direction of their reform.

Key words: Kant, Kantian constructivism, moral theory, principles of justice, veil of ignorance