

Hrvoje Cvijanović

Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, HR–10000 Zagreb
hrvoje.cvijanovic@fpzg.hr

Rawls iza vela neznanja

Jaz nejednakosti i iluzije pravednosti

Sažetak

Autor propituje misaoni eksperiment »vela neznanja« i načela pravednosti Johna Rawlsa putem dvaju glavnih smjerova kritike. Prvo, iako Rawls konstruira veo neznanja kantovskim kategorijama, autor izvodi Rawlsovu motivaciju iz poveznice pravednosti s tradicijom obuzdavanja pleoneksične ljudske prirode, tvrdeći da je u tom kontekstu Rawlsova kantovska retorika zapravo pogonjena hobsovskim strahom od nestabilnosti koji proizlazi iz problema suradnje u tradiciji društvenog ugovora. Drugo, veo neznanja lukavi je instrument privilegiranih za očuvanje prethodno stečenih prednosti, kontrolu stabilnosti i prikrivanje društveno-političkih nepravdi. Pri tome, načelo razlike koje iz njega proizlazi ne umanjuje jaz nejednakosti – ekonomskih i povijesnih – nego ga legitimira i utvrđuje. Zapravo, Rawlsov buržoaski liberalizam i njegovi teorijski konstrukti služe hedgiranju bolje stojećih osiguravajući im i uvećavajući ono što već imaju.

Ključne riječi

veo neznanja, John Rawls, pravednost, *pleonexia*, hobsovski strah, načelo razlike, jaz nejednakosti, buržoaski liberalizam

Uvod

Platon pitanjem pravednosti započinje svoje djelo *Država*, dok Rawls na početku *Teorije pravednosti* kaže da je pravednost »prva vrlina društvenih institucija«.¹ Danas je gotovo svaka suvremena političko-filozofska rasprava o društvenoj pravednosti referenca na Rawlsa – bilo kao početna točka promišljanja bilo kao ishodište kritike,² poput libertarijanske, komunitarne ili

1

John Rawls, *Teorija pravde*, prev. Dragutin Hlad, Feniks knjiga, Zagreb 2017., str. 3. Pri citiranju uobičajeno je koristiti dostupan hrvatski prijevod ako postoji. Budući da taj prijevod odudara od uvriježene terminologije koja se ustalila u ovdašnjim raspravama o Rawlsu, ovdje ću koncepte kao što su *pravda*, *načela pravde* ili *prvobitno stanje* – kako prevoditelj odlučuje prevesti *justice*, *principles of justice* ili *original position* – prevoditi kao *pravednost*, *načela/principi pravednosti* i *izvorni položaj*, odnosno u skladu s već uvriježenim standardom korištenja i razumijevanja tih koncepata u našoj literaturi. Dakle, iako se pri diskusiji o Rawlsu oslanjam na njegovo prvo izdanje knjige *A Theory of Justice* (Belknap Press of Harvard University Press,

Cambridge 1971.) na engleskom jeziku, zadržat ću korištenje hrvatskim prijevodom kako je to i običaj, no korigirat ću ga u mjeri u kojoj odstupa od uvriježene terminologije, a dodatno ću u zagradu staviti referencu na stranice iz izvornika *A Theory of Justice* (nadalje u skraćenom obliku *TOJ*) uz stranicu kako bi čitatelj mogao jasnije pratiti diskusiju.

2

Robert Nozick piše: »Politički filozofi sad moraju raditi u sklopu Rawlsove teorije ili objasniti zašto to ne čine.« – Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija*, prev. Božica Jakovlev, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2003., str. 243. Martha Nussbaum navodi da je Rawlsova teorija među »najsnažnijim teorijama pravednosti koje imamo«, bolja »nego različiti

one vezane uz pristup sposobnostima.³ Rawls je smatrao da vlastito viđenje pravednosti najbolje može artikulirati jezikom Kantove moralne i političke filozofije, pa stoga rasprava »u kojoj je mjeri Rawls kantovac« nikada nije ni prestala.⁴ Rawlsov »veo neznanja« postavljen je kao misaoni eksperiment, čija je osnovica tradicija društvenog ugovora inspirirana Kantovim kategorijalnim aparatom. Istovremeno, Rawlsov veo neznanja biva obavijen »hobsovskim strahom« kao sinonimom nesigurnosti, pretpostavkom za dogovor, te ujedno zamišljajem uvijek prisutne mogućnosti sukoba i nestabilnosti, s obzirom na to da u »pravednosti kao pravičnosti izvorni položaj jednakosti odgovara prirodnom stanju u tradicionalnoj teoriji društvenog ugovora«.⁵ Naime, budući da pojedinci pri pokušaju dogovora o pravednosti moraju odbaciti vlastite partikularne koncepcije pravednosti u javnosti (zamišljajući se iza vela neznanja), uslijed »nepoznavanja« naših partikularnosti ne možemo znati hoćemo li završiti kao najlošije stojeći. Veo neznanja stoga prezentira hobsovski »neodređeni strah od nepoznatog«⁶ kako bi se izborom načela pravednosti nadišle partikularne koncepcije pravednosti koje dovode do sukoba i nestabilnosti. U analogiji u kojoj hobsovski strah upućuje na slijeđenje prvog i drugog prirodnog zakona – uslijed čega se, ako su to voljni činiti i drugi,⁷ ostvaruju preduvjeti za suradnju, a time i stabilnost – Rawls smatra da je potrebno težiti pravednosti »barem kada se to može učiniti, a da ne bude prevelika cijena po nas same«,⁸ te će u tom slučaju izbor dvaju načela pravednosti osigurati koristi za sve, tj. kvalitativno bolje stanje u odnosu na alternativu izostanka suglasnosti. Zapravo, suočeni s problemom nestabilnosti kao manifestacije problema suradnje pri pokušaju dogovora o pravednosti, nad samim izborom načela pravednosti iza vela neznanja visi hobsovski strah od nepredvidljivo lošijih alternativa navedenim načelima, pa shodno tome dolazi do »osiguravanja sporazuma o načelima pravednosti koja omogućuju miran suživot u ustavnoj demokraciji osoba koje imaju različite i ponekad nesumjerljive predodžbe o dobrom životu i pogledima na svijet«, iako taj sporazum, primjećuje John Gray, »među metafizički i povijesno kastriranim kantovskim jastvima pobuđuje neobjašnjivo malo interesa među političkim klasama ili glasačima zapadnog svijeta ili bilo gdje drugdje«.⁹ S druge strane, Rawlsov veo neznanja, nasuprot zamišljenom *a priori* iznalaženju načela pravde onkraj naših partikularnosti, zapravo ima svrhu prikriivanja društveno-politički relevantnih nepravdi – ekonomskih ili povijesnih – posebice načelo razlike koje legitimira postojeći jaz nejednakosti. U oba je slučaja veo neznanja instrument zasljepljivanja nepravdi obranom *status quo* buržoaskog liberalizma – onog koji odražava postojeće društveno-ekonomske odnose moći iza vela filozofski »neutralnih« ideja o slobodi i jednakosti plasiranih od »akademske nomenklature«.¹⁰

U nastavku prvo raspravljam o Rawlsovu teorijskom pokušaju da veo neznanja prikaže kantovskim kategorijama, no ukazujem i na to da je iza konstrukcije vela neznanja *pleonexia* i hobsovski strah. U drugom je dijelu rada veo neznanja promatran kroz problematiziranje suradnje i odnose moći, pri čemu je njegova uloga stvaranje iluzije pravde, posebice kroz načelo razlike koje zapravo utvrđuje jaz nejednakosti – i ekonomskih i povijesnih – osiguravajući interes povlaštenih, a time i zadanih postavki Rawlsova projekta buržoaskog liberalizma.

I.

Rawls je smatrao da je ideja »pravednosti kao pravičnosti« zapravo teorija pravednosti izdignuta »na višu razinu apstrakcije« od dotadašnjih koncepcija »društvenog ugovora«. ¹¹ Konceptualna pretpostavka za dolazak do načela pravednosti jest »veo neznanja« kao misaoni eksperiment, u kojemu s jedne strane odzvanja tradicija društvenog ugovaranja, a s druge Kantovi moralni principi. Veo neznanja funkcionira kao metoda dolaska do načela pravednosti putem zamišljaja hipotetične situacije u kojoj »nitko ne zna svoje mjesto u društvu, svoj klasni položaj ili društveni status, niti itko zna svoju sudbinu u raspodjeli prirodnih prednosti i sposobnosti, svoju inteligenciju, snagu i slično«, ni

»... shvaćanje dobra, ni svoje posebne psihološke sklonosti. Načela pravednosti biraju se iza vela neznanja. To osigurava da nitko nije u boljem ili lošijem položaju prigodom izbora načela [...]. Zbog danih okolnosti izvornog položaja, simetrije svačijih odnosa prema svakome drugome, ta početna situacija je pravična [engl. *fair*] između pojedinaca kao moralnih osoba, to jest kao racionalnih bića [...].« ¹²

Rawlsove pretpostavke kao kod Hobbesa, ¹³ ovdje u kontekstu promišljanja pravednosti kroz konstrukciju vela neznanja, inspirirane su zamišljenom nezizvjesnošću ahistorijske situacije i istovjetnim strahom od nepostojanja nekih

oblici utilitarizma u artikuliranju, ispitivanju i organiziranju naših promišljenih prosudbi o pravednosti.« – Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2006., str. 3.

3

Vidi u: Hrvoje Cvijanović, »Justice and the Politics of Capabilities: Sen, Nussbaum and Navarro«, *Anali Hrvatskog politološkog društva*, 16 (2019) 1, str. 155–178, doi: <https://doi.org/10.20901/an.16.07>.

4

Vidi: Richard Rorty, »The Priority of Democracy to Philosophy«, u: Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, sv. 1, Cambridge University Press, New York 1991., str. 175–196, doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173643.012>; Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton University Press, Princeton 1995.; Davor Rodin, »Zašto Rawls nije kantovac?«, *Politička misao* 40 (2003) 1, str. 5–15; Nenad Cekić, »Was Rawls a Kantian«, *Prologomena* 21 (2022) 1, str. 41–58, doi: <https://doi.org/10.26362/20220104>.

5

J. Rawls, *Teorija pravde*, str. 10 (*TOJ*, str. 12).

6

Jan H. Blits, »Hobbesian Fear«, *Political Theory* 17 (1989) 3, str. 417–431, str. 418, doi: <https://doi.org/10.1177/0090591789017003003>.

7

Thomas Hobbes, *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, prev. Borislav Mikulić, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2013., str. 94–95 (XIV.4-5).

8

J. Rawls, *Teorija pravde*, str. 87 (*TOJ*, str. 115).

9

John Gray, *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Routledge, London 1995., str. 3.

10

Ibid. Pojam »buržoaskog liberalizma« slično koristi Rorty. Iako za njega suprotstavljen kantovskom tipu liberalizma, »buržoaski liberalizam« ima svrhu opravdanja »određenih povijesnih i posebno ekonomskih odnosa« reflektirajući »nade sjevernoameričke buržoazije«. Richard Rorty, »Postmodernist Bourgeois Liberalism«, u: Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, sv. 1, Cambridge University Press, New York 1991., str. 198, doi: <https://doi.org/10.1017/cbo9781139173643.013>.

11

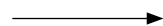
J. Rawls, *Teorija pravde*, str. 3 (*TOJ*, str. 3).

12

Ibid., str. 10 (*TOJ*, str. 12).

13

U suprotnosti od Hobbesa, Rawls u *Lectures on the History of Political Philosophy*, među ostalim, ističe pitanje moralne obvezatnosti.



načela postupanja, a dok, smatra Rawls, paralelno odražavaju Kantov kategorički imperativ prema kojemu se od pojedinca traži da njegovo djelovanje odgovara djelovanju onog drugoga u istovjetnoj situaciji – tj. da maksima njegova djelovanja može postati opći zakon.¹⁴ Rawls ističe da je koncepcija pravednosti motivirana teorijskim manevrom koji »poopćava i izvodi na višu razinu apstrakcije poznatu teoriju društvenog ugovora kakvu nalazimo, recimo kod Locke, Rousseaua i Kanta«,¹⁵ dok u odjeljku »Kantovsko tumačenje pravednosti kao pravičnosti« objašnjava svoje izvođenje načela pravednosti kojemu glavna snaga nije pretpostavka »da su moralna načela općenita i univerzalna«, što se za Kanta podrazumijeva, nego je utemeljenje argumentacije na »Kantovom pojmu autonomije«. ¹⁶ Rawls pojašnjava:

»Vjerujem da je Kant držao, da pojedinac djeluje autonomno kada načela svoga djelovanja sam izabere kao najadekvatniji mogući izraz svoje naravi kao slobodno i jednako racionalno biće. Načela na temelju kojih on djeluje nisu usvojena zbog njegovog društvenog položaja ili prirodnih darovitosti, ili s aspekta konkretne vrste društva u kojem živi ili specifičnih stvari koje želi. Djelovati na temelju takvih načela znači djelovati heteronomno. Veo neznanja lišava osobe u izvornom položaju znanja koje bi im omogućilo da izaberu heteronomna načela [...]. Načela pravednosti su također analogna kategoričkim imperativima [...]. Kantova glavna svrha jest produbiti i opravdati Rousseauovu ideju da je sloboda djelovanje u skladu sa zakonom kojeg donosimo za sebe.«¹⁷

»Veo neznanja omogućuje pojedincu da izabere ono što bi izabrao svatko univerzalno, ogoljen od svojih partikularnosti i želja. Međutim, nečija egzistencijalna situacija ili vlastito identitetsko samorazumijevanje ne može apstrahirati od partikularnosti načina života i životnih uvjeta.¹⁸ Dodatno, Rawlsov veo neznanja ignorira problem dominacije i ugnjetavanja fokusirajući se na, kako kaže Iris Marion Young, »raspodjelnu paradigmu«, a ne na različita »lica ugnjetavanja«,¹⁹ koja nije moguće otkloniti preraspodjelom dobara stavljajući se iza vela neznanja jer je upravo taj veo problem, a ne rješenje. No, što se krije onkraj konstrukcije vela neznanja za koju Rawls tvrdi da se oslanja na Kantov konceptualni aparat? Smatram da Rawlsov veo neznanja ne pogoni kantovska autonomija, već hobsovski strah, a što Rawls nesvjesno otkriva ili svjesno prikriva.

Naime, Rawls u *Teoriji pravednosti* pokazuje da je njegov projekt povezan s potragom za pravednošću s početka tradicije Zapadnog mišljenja. Rawls kaže:

»Specifičniji smisao koji Aristotel daje pravednosti, i iz kojega se izvode najpoznatije formulacije, jest smisao obuzdavanja *pleonexie*, to jest, stjecanja neke prednosti za sebe otimanjem onog što pripada drugome [...].«²⁰

Pleonexia označava pohlepu, odnosno beskrupulozno stjecanje prednosti u odnosu na druge kao želja za više. Iako je Rawls pojam *pleonexia* promašio diskutirati unutar njegova filozofskog ishodišta kod Platona, pojam je ključan u grčkoj tradiciji razumijevanja pravednosti, ali i napetosti između zakona i prirode. Fokus potonje rasprave nalazi se na pohlepi kao bitnoj karakteristici ljudske prirode, te filozofsko-političkim manevrima njezina obuzdavanja. Ta rasprava svoj filozofsko-politički oblik dobiva u I. knjizi Platonove *Države* s Trazimahovim razumijevanjem pravednosti kao moći koja stvara pravo, dok se pojam *pleonexia* (stgrč. *πλεονεξία*) javlja u II. knjizi *Države* kada Glaukon uzdiže takvo razumijevanje pravednosti na novi, »ugovorni« nivo koji je ujedno i odraz straha od nepravednog postupanja. Glaukon kaže:

»A da i oni, koji čine pravednost, to čine nerado i samo zato, što ne mogu nepravdu činiti, najbolje bismo razabrali iz sljedećeg primjera: da damo jednome i drugome [...] slobodu da čini što

hoće [...]. Doista bismo zatekli pravednika, da ide onamo, kamo i nepravednik; jer po prirodi teži svako biće za moći [stgrč. *πλεονεξία*, op. a.], kao za nečim dobrim, ali ga zakon silom navraća da poštuje jednakost.«²¹

Glaukon uvodi svoj »veo neznanja«: ogoljeni od svih partikularnosti ljudi će, kao u alegoriji s prstenom koji nas pred zakonom može učiniti nevidljivima, napraviti jednaki izbor reflektirajući svoju pleoneksičnu prirodu, želju za više, tj. »nitko nije svojevolutno nego pod silu pravedan«.²² Pravednost ne proizlazi iz unutarnjih nagnuća čovjeka kao moralnog bića, nego je ona konvencija su-

Naime, Rawls potencira svoje razumijevanje pravednosti nasuprot onom kojemu nedostaje moralne obvezatnosti, kao kod Hobbesa. Rawls tako navodi: »Hobbes nema mjesta za osjećaj pravičnosti [engl. *sense of fairness*], što je ilustrirano time da nije imao u vidu pravične pozadinske uvjete obvezujućih sporazuma. Hobbes je blizu da kaže: Svakome prema njegovoj [racionalnoj] prijetnji.« – John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007., str. 87. Međutim, ovdje ne raspravljam o navedenom, već o tome da veo neznanja kao misaoni eksperiment reflektira zamišljaj neizvjesnosti i straha kojim se upozorava da će nemogućnost dogovora o pravednosti rezultirati nepredviđenim (i po Rawlsu lošijim) ishodom. U tom smislu, veo neznanja evocira hobsovski strah od nestabilnosti uslijed nepostojanja dogovorenih pravila postupanja, pa ako hoćemo i pravednosti koja kod Hobbesa ne postoji u prirodnom stanju. Dakle, nije riječ o tome obvezuje li Hobbes na pravičnost ili ne, jer to je potpuno irelevantno za ovaj tip analogije.

14

Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, prev. Viktor Dragutin Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb 1974., str. 64.

15

J. Rawls, *Teorija pravde*, str. 9 (*TOJ*, str. 11).

16

Ibid., str. 193 (*TOJ*, str. 251).

17

Ibid., str. 194–195; 197 (*TOJ*, str. 252–253; 256).

18

Iako Rawls govori o ahistorijskom izvornom položaju iza vela neznanja na temelju kojeg se biraju načela pravednosti, nije mu ipak strano dati historijski karakter teoriji pravednosti, pa je tako »čovjek povijesno biće«, te shodno tome naši preci i »njihova dostignuća utječu na naš izbor nastojanja i definiraju širu pozadinu u odnosu na koju se mogu shvatiti naši ciljevi.« – Ibid., str. 398 (*TOJ*, str. 524–525). To se podudara s Hobbesovim viđenjem moralnosti čovjeka koja je proizvod različitih povijesnih okolnosti, odnosno »isti čovjek se u

različitim vremenima razlikuje od sama sebe, te jednom hvali odnosno zove dobrim što drugi put kudi i naziva lošim; odatle proizlaze rasprave, sporovi i konačno rat.« – T. Hobbes, *Levijatan*, str. 113. (15.40.). Inače, povijesnost ili situiranost čovjeka jest srž komunitarne kritike Rawlsa, koju je Michael Sandel prvi označio tim imenom. Vidi: Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982. Također vidi: Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 2007.; Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983.

19

Vidi o »licima ugnjetavanja«, a posebice o izrabljivanju i marginalizaciji: Iris Marion Young, *Pravednost i politika razlike*, prev. Tamara Slišković, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2005., str. 64–72.

20

J. Rawls, *Teorija pravde*, str. 8 (*TOJ*, str. 10).

21

Platon, *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2009., str. 97. Prijevod u navedenoj paginaciji (359c) ne odražava jasno grčki tekst, gdje se *pleonexia* javlja kao pohlepa, želja za više, ne isključivo želja za moć kako stoji u prijevodu. U izvorniku zadnji dio rečenice koji uvodi pojam *pleonexia* i s njim započinje glasi: *πλεονεξίαν, ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βία παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμὴν*. Odnosno, pohlepa je ono čemu sve po prirodi teži, ali zakon se tome na silu suprotstavlja. Engleski prijevod bolje odražava smisao grčkog pojma *pleonexia*, pa tako stoji: »The reason for this is the desire to undo others and get more and more. This is what anyone's nature naturally pursues as good, but nature is forced by law into the perversion of treating fairness with respect.« – Plato, »Republic«, u: John M. Cooper (ur.), *Plato. Complete Works*, Hackett Publishing Company, Indianapolis – Cambridge 1997., str. 971–1223, ovdje str. 1000.

22

Platon, *Država*, 98 (360c).

protina tim nagnućima, sporazum između slabih, onih »koji ne mogu nepravdu od sebe odbijati a drugima ju činiti«. ²³ U nedostatku vlastite moći i strahu od toga da bi nad njime ostali mogli vršiti nepravdu, pojedinac bira racionalno (a što se naziva »pravedno«) djelovati kao manje zlo, »ali bi ga pred svijetom hvalili i obmanjivali se međusobno, iz straha, da ne bi trpjeli nepravdu«. ²⁴ Smisao pravednosti kao obuzdavanja *pleonexie* pretpostavlja strah iz kojeg proizlazi sporazum među slabima kao uzajamna korist. To je slično hobsovskom sporazumijevanju iza kojeg stoji ljudska psihologija kao »neprestano napredovanje želje od jednog predmeta do drugog«, pri čemu pleoneksični poriv kod Hobbesa nije uvjetovan vulgarnom željom za uvećanjem moći kao takve, nego strahom od bivanja u lošijoj situaciji, pa zato pojedinac »ne može osigurati moć i sredstva za dobar sadašnji život, a da ne stekne više«. ²⁵

Usprkos kantovskom jeziku, Rawlsova konstrukcija izvornog položaja inspirirana tradicijom društvenog ugovaranja odražava isti strah na kojemu počiva ta tradicija – strah od ostvarivanja prednosti na račun drugih. Međutim, Rawls iskazuje jednu shizofrenu poziciju. S jedne strane, govori o Aristotelovom upozorenju »obuzdavanja *pleonexie*«, odnosno o nezanemarivoj činjenici pleoneksičnosti kada je riječ o potrazi za pravednošću. Od kuda ta pleoneksičnost? Za Grke ona proizlazi iz ljudske prirode. Pravednost je rezultat sukoba s našom pleoneksičnom prirodom. Rawls to zapravo i implicira kada ističe da »ljudi moraju imati osjećaj za pravednost ili brigu za one koji bi bili u nepovoljnom položaju zbog njihovog iznevjerenja«, ²⁶ a što je tip argumentacije kojeg se ne bi usudili zazivati ni najgorljiviji komunitaristi. S druge strane, Rawls nas želi uvjeriti da smo zapravo anti-pleoneksična bića, istovremeno tvrdeći da je naša moralna osobnost tek »mogućnost koja se obično ostvaruje s vremenom«, ²⁷ što pak ne reflektira naše intrinzično, odnosno »intuitivno uvjerenje o primatu pravednosti«. ²⁸ Rawls će shodno tome zaključiti da na temelju »prijateljstva i uzajamnog povjerenja« koje djeluje protiv nestabilnosti te s obzirom na »želju da se čini ono što je pravedno, nitko ne želi nepravdno pospješivati svoje interese na račun drugih«. ²⁹ Čemu onda veo neznanja kako bi osigurali da nitko ne ostvaruje prednosti na račun drugoga? Na isti način na koji Sokrat nije, kako kaže Glaukon, osim prividno, uvjerio da se pravednost »pohvali sama po sebi«, ³⁰ odnosno opovrgnuo tezu o čovjekovoj pleoneksičnosti pozivajući se na nepolitičnu argumentaciju usidrenu u zamišljenu transcendentnu domenu, to nije učinio ni Rawls svojim metafizičkim manevrom o zamišljenoj ljudskoj moralnosti koja se ostvaruje u pravednosti kao pravičnosti.

Rawls izvornom položaju daje kantovsku auru naglašavajući ideju autonomnog izbora i zamišljaj početnih odnosa među pojedincima kao moralnim osobama, no zapravo izvorni položaj skriva prešutnu optiku straha. On pretpostavlja strah zbog kojeg je potreban konsenzus kojim se neće poremetiti postojeći društveni odnosi, a prema kojemu, s obzirom na ograničene resurse i neograničene potrebe, te neizvjesnost životnih izgleda, čovjek nastoji osigurati vlastito dobro i zaštititi se od nepravde jer ne može biti siguran da će životne situacije ići u njegovu korist. Rawls želi načela pravednosti koja bi reflektirala kategoričke imperATIVE, a zapravo ima teorijsku konstrukciju pogonjenu hobsovskim strahom kojim se nastoji riješiti problem nekontroliranog rizika i neizvjesnosti, a što odzvanja u Rawlsovim riječima koje impliciraju da je trajni sukob oko načela pravednosti lošija opcija nego prihvaćanje njegovih načela:

»... načela pravednosti su kolektivno racionalna; svatko može očekivati da će poboljšati svoju situaciju ako se svi pridržavaju tih načela, barem u usporedbi s onim kakvi bi mu bili izgledi u odsutnosti ikakve suglasnosti.«³¹

Dakle, u analogiji s hobsovskom nesigurnosti, ako nema dogovora o načelima pravednosti iza vela neznanja, ishodi pravednosti su neizvjesni (analogno plodovima ljudske radinosti u poznatoj Hobbesovoj konstrukciji prirodnog stanja),³² pa je prema tome izbor načela pravednosti manje zlo od svake alternative po pitanju pravednosti. Anuliranje takve situacije reflektirano je u Rawlsovim načelima pravednosti, posebno u načelu razlike prema kojemu su »društvene i ekonomske nejednakosti, na primjer nejednakosti u bogatstvu i vlasti, pravedne samo ako za posljedicu imaju kompenzirajuće koristi za svakoga, a osobito za one članove društva koji su u najnepovoljnijem položaju«,³³ odnosno da je »razumno očekivati da budu u svačiju korist«,³⁴ ali pri tome »od najveće koristi onima u najnepovoljnijem položaju«. ³⁵ Rawls nas želi uvjeriti da je njegov normativni postulat načela razlike skrojen da formalno obuzda pleoneksičnost i time pruži sigurnost od slučajnosti i nepredvidljivosti života.

II.

Pretpostavka misaonog eksperimenta vela neznanja iza kojeg zamišljamo načela pravednosti je scenarij neizvjesnosti po kojemu svatko može završiti kao najlošije stojeći u društvu. Stoga je potrebno formirati redistribucijska načela kao svojevrsnu sigurnosnu mrežu kontrole društvenih i ekonomskih nejednakosti. Navedeni eksperiment treba suradnju svih – od najlošije do najbolje stojećih: »svačije blagostanje ovisi o shemi suradnje bez koje nitko ne bi mogao imati zadovoljavajući život«, pri čemu bi »razdioba koristi trebala biti takva da izmami voljnu suradnju svakoga tko sudjeluje u njoj, uključujući i one koji su u lošijem položaju«, kao i to da su

»... spomenuta načela pravična [engl. *fair*] osnova na kojoj bi oni koji su darovitiji i sretniji po svom društvenom položaju [...] mogli očekivati voljnu suradnju drugih, kada je neka funkcionirajuća shema nužan uvjet dobiti za sve.«³⁶

23
Ibid., str. 96 (359a).

24
Ibid., str. 98 (360c).

25
T. Hobbes, *Levijatan*, str. 74 (XI.1-2).

26
J. Rawls, *Teorija pravde*, str. 377 (*TOJ*, str. 497).

27
Ibid., str. 383 (*TOJ*, str. 505).

28
Ibid., str. 4 (*TOJ*, str. 4). Uopće, ideja o intuitivnom primatu pravednosti jest neplauzibilna kao i ona da svi žele biti sretni, odnosno ideje o postavljanju primata sreće u središte ljudskog svijeta, kao što je to bio slučaj kod nekih utilitarista.

29
Ibid., str. 377 (*TOJ*, str. 497).

30
Platon, *Država*, str. 96 (358d).

31
J. Rawls, *Teorija pravde*, str. 376 (*TOJ*, str. 497).

32
T. Hobbes, *Levijatan*, str. 92 (13.9.).

33
J. Rawls, *Teorija pravde*, str. 12 (*TOJ*, str. 15).

34
Ibid., str. 47 (*TOJ*, str. 61).

35
Ibid., str. 232 (*TOJ*, str. 302).

36
Ibid., str. 12 (*TOJ*, str. 15).

Rawls sugerira da je potrebno »izmamiti« suradnju najlošije stojećih, ali i onih u boljoj poziciji. Takvo voljno »izmamljivanje« suradnje, pa čak i kada je riječ o nastojanju postizanja pravednije raspodjele, nije jednostavno.

Primjerice, recimo da je Vlada odlučila dati povišice zaposlenima u javnim i državnim službama. Konkretno, najveću povišicu dobivaju oni koji imaju najmanji koeficijent složenosti poslova, pa je ta nejednakost opravdana s obzirom na razliku »u očekivanjima u korist reprezentativnog čovjeka koji je u lošijem položaju, u ovom slučaju reprezentativnog nekvalificiranog radnika«.³⁷ Nejednaka raspodjela primjenjuje se i na dvije grupacije zaposlenih s višim koeficijentima, ali ne i na one s najvišim koeficijentima, primjerice profesore. Međutim, takva raspodjela ne osigurava voljnu suradnju, već zahtjev da i najbolje stojeći u ovoj planiranoj redistribuciji ne budu iz nje isključeni. Naime, ako se poštuje Rawlsovo načelo po kojemu ekonomska nejednakost u raspodjeli treba biti u svačiju korist, a od najveće koristi za one u najnepovoljnijem položaju, onda ova odluka Vlade ne ispunjava taj zahtjev. No, je li zbog toga potrebno odbaciti odluku koja ide na ruku onima u lošijem položaju bez da ide u korist svih? Legitimna je redistribucija koja popravljala ekonomsku situaciju najlošije stojećima, kao i onima u nešto boljoj situaciji od njih, ali ne i onima u puno boljoj situaciji, jer one u lošijem položaju stavlja u povoljniju životnu situaciju, dok oni koji ionako imaju daleko veće dohotke imaju sigurnu egzistenciju i bez dodatka u njihovu korist. Rawls zanemaruje da postoje različite druge varijante poboljšanja društvene i ekonomske situacije najlošije stojećih, a koje mogu biti za njih pravednije i daleko povoljnije, pri čemu odluka o takvoj raspodjeli ovisi o društvenom, ekonomskom i političkom kontekstu. Država isto tako može više redistribuirati određenim kategorijama građana koji nisu u najnepovoljnijem položaju bez da su svi ostali uključeni u tu raspodjelu – kako oni najlošije stojeći, tako i oni bolje stojeći. Primjerice, država može odobriti nejednaku distribuciju prema različitim skupinama sa svrhom ispunjavanja određenih društvenih ciljeva – populacijske politike ili poticanja društveno deficitarnih zanimanja.

Na navedeno nadovezuje se drugi set problema – pitanje suradnje, a posljedično i pitanje stabilnosti, tj. problem jaza nejednakosti uslijed vela neznanja kojim Rawls obavlja postojeće odnose moći. Naime, kod lošije stojećih, jaz nejednakosti stvara »neprijateljski izljev zavisti«.³⁸ Rawls ističe:

»... pojedinac koji zavidi drugome spreman je učiniti stvari nakon kojih obojica lošije stoje, samo da se razlika između njih dovoljno smanji.«³⁹

Dakle, zapravo se problem suradnje najlošije stojećih javlja kao problem stabilnosti, koji Rawls želi izbjeći tako da se zavist ne može naći iza vela neznanja jer nije kompatibilna sa slikom moralne osobe. Rawls psihologizira nastanak zavisti detektirajući njezino ishodište u nedostatku

»... samopouzdanja u našu vlastitu vrijednost skupa s osjećajem nemoći [...]. Ta hipoteza implicira da su oni u najnepovoljnijem položaju skloni biti zavidniji na bolji položaj povlaštenijih što je njihovo samopoštovanje manje sigurno, a veći njihov osjećaj da ne mogu poboljšati svoje izgled.«⁴⁰

Međutim, od kuda nedostatak samopouzdanja i osjećaj nemoći? To nije samo neka vlastita samopercepcija, već odraz prethodno uspostavljenih odnosa društvene i ekonomske moći, a čije se razmatranje ne problematizira u tzv. »izvornom položaju«. Naime, Rawlsov misaoni eksperiment počiva na ideji uklanjanja pregovaračkih prednosti oko budućeg određenja pravednosti jer, kako to primjećuje i u *Političkom liberalizmu*, te prednosti se »neizbježno

pojavljaju unutar pozadinskih institucija svakog društva kao rezultat kumulativnih društvenih, povijesnih i prirodnih tendencija«, pa shodno tome takve »prednosti i slučajni utjecaji iz prošlosti ne bi smjeli utjecati na sporazum oko načela«. ⁴¹ No, sama činjenica da Rawls iza vela neznanja sa svojom vizijom pravednosti ne dokida naslijeđene i postojeće prednosti i odnose, a iz čega proizlazi da se bolje stojećima, usprkos dobitcima onih najlošije stojećih, jamče stečene prednosti i legitimiraju postojeće nejednakosti, pokazuje da je moralni jezik iza vela neznanja instrument privilegiranih. Rawls to pokazuje dajući primjer A i B osoba, pri čemu je B lošije stojeća, ističući da su »prednosti A stečene na načine koji poboljšavaju izgled B. Kada A ne bi bio dopušten njegov bolji položaj, B bi bio još gore nego što jest«. ⁴² Stoga, da parafraziram Rawlsovu formulaciju s početaka *Teorije pravde*, izvorni položaj osigurava *status quo* kojim se postojeći odnosi legitimiraju kao pravični (engl. *fair*). ⁴³ Ti odnosi moći generiraju potpuno različite svjetove koji se međusobno ne susreću – od života u različitim četvrtima ili gradovima, preko pohađanja različitih obrazovnih institucija do korištenja zdravstvenih institucija i mogućnosti uopće uspostave nekih odnosa među tim svjetovima, odnosno dovode do generiranja različitih životnih ishoda, kao što primjećuje Young. ⁴⁴

Rawls vidi »neprijateljske izljeve zavisti« onih najlošije stojećih kroz optiku straha od destabilizacije postojećih odnosa zato što

»... oni svoj društveni položaj vide kao položaj koji ne dopušta nikakvu konstruktivnu alternativu za suprotstavljanje povoljnijim okolnostima onih u boljem položaju. Da bi ublažili svoje osjećaje strepnje i manje vrijednosti, oni vjeruju da nemaju nikakvog izbora doli da nametnu gubitak onima u boljem položaju čak i po neku cijenu samima sebi [...]«. ⁴⁵

Rawls primjećuje da (za razliku od njega i još privilegiranih) oni u najlošijem položaju nemaju što izgubiti, pa strah od destabilizacije postojećih društvenih i ekonomskih odnosa treba pretvoriti u dogovor o načelima pravednosti. Takav bi dogovor umirio najlošije stojeće dajući im prava i slobode, ali i koristi od suradnje jer »oni koji su u povoljnijem položaju [...] priznaju da mogu očekivati dobrovoljnu suradnju svih samo ako su uvjeti sheme razumni«, ⁴⁶ tj. implicira se potreba za suradnjom najlošije stojećih, odnosno to da kada se iza vela neznanja legitimiraju stečene nejednakosti, onda će od toga imati neke koristi i oni najlošije stojeći. Zapravo je riječ o teorijskom manevru kojim odzvanja Rousseauov opis nastanka društva ozakonjivanjem kontrolirane pleoneksičnosti i pacifikacije nekontroliranih strasti društvenim

37
Ibid., str. 60 (*TOJ*, str. 78).

38
Ibid., str. 405 (*TOJ*, str. 535).

39
Ibid., str. 403 (*TOJ*, str. 532).

40
Ibid., str. 405 (*TOJ*, str. 535).

41
John Rawls, *Politički liberalizam*, prev. Filip Grgić, KruZak, Zagreb 2000., str. 21.

42
J. Rawls, *A Theory of Justice*, str. 103 (nedostaje u hrvatskom prijevodu iako bi trebao biti na str. 78 hrvatskog izdanja).

43
J. Rawls, *Teorija pravde*, str. 10 (*TOJ*, str. 12).

44
I. M. Young, *Pravednost i politika razlike*, str. 74.

45
J. Rawls, *Teorija pravde*, str. 406 (*TOJ*, str. 535–536).

46
Ibid., str. 78 (*TOJ*, str. 103).

ugovorom, koji ima bitno prijetvornu komponentu kako bi se osigurala suradnja najlošije stojećih te kontinuitet društvene i ekonomske nadmoći privilegiranih. Rousseau piše:

»... bogataš je, pritisnut nuždom, konačno smislio najdomišljatiji projekt koji se ikada začeo u ljudskom rodu: iskoristiti za sebe snage upravo onih koji su ga napadali, učiniti braniocima svoje protivnike, nadahnuti ih drugim načelima i dati im druge institute, koji su mu isto toliko išli u prilog koliko im se prirodno pravo protivilo. S takvim planom, a pošto je svojim susjedima izložio užas stanja koje ih sve naoružava jedne protiv drugih, koji njihove posjede čini isto toliko tegobnim kao i njihove potrebe i u kojima nitko ne nalazi sigurnosti, ni u bogatstvu ni u siromaštvu, on je lako izmislio tobože istinite razloge da ih privede svome cilju. 'Ujedinimo se', rekao im je, 'da bismo od tlačenja zaštitili slabe, zadržali častohlepne i osigurali svakome posjed koji mu pripada, ustanovimo pravila pravde i mira kojima će se svi biti dužni pokoravati, koja neće ni za koga biti izuzetak i koja će na stanovit način ispravljati hirove sreće, potčinjavajući zajedničkim dužnostima jednako moćnog i slabog [...]'.⁴⁷

Dogovor o načelima pravednosti mora osigurati privid pravde za najlošije stojeće u društvu, odnosno dovoljno male dobitke kako bi nastavili sa suradnjom i imali nadu u povećanje vlastitog blagostanja. Načelo razlike nije ni osmišljeno za ozbiljno reduciranje ekonomskih nejednakosti, nego uzimanja u obzir statusa i dobrobiti najgore stojećih u postojećem legitimiranom stanju nejednakosti kako bi osnovna struktura društva ostala stabilna. Rawls kaže:

»Premda u teoriji načelo razlike dopušta neodređeno velike nejednakosti u zamjenu za male dobitke onih u manje povoljnom položaju, raspon dohotka i bogatstva u praksi ne bi trebao biti pretjeran.«⁴⁸

Ovime se ogoljuje Rawlsova teorija pravednosti kao privida u kojoj, i kada to semantički izokrenemo, mali dobitci onih lošije stojećih bivaju zamijenjeni za »neodređeno velike nejednakosti«. To u praksi izgleda ovako. U trenutku kada Rawls objavljuje *Teoriju pravde*, početkom 1970-ih godina najbogatijih 10 % drži 32 % dohotka. U trenutku Rawlsove smrti, početkom 2000-tih godina, to je 43 %, te se do 2007. godine penje na 50 % dohotka. Ili, 1970. godine najbogatijih 0.01 % zarađivalo je 50 puta više od prosječnog radnika, dok je 2002. godine omjer bio 300 puta veći u korist 0.01 % najbogatijih. Od 1970. do 1998. godine udio ukupnog dohotka najbogatijih 0.01 % povećao se za 428 %. Takav je jaz nejednakosti vidljiv u činjenici da je za svaki dolar koji su od 1990. do 2002. godine zaradili 90 % stanovništva, onih najbogatijih 0.01 % zaradilo je dodatnih 18.000 dolara.⁴⁹ Međutim, ovdje nije riječ samo o praksi. U teoriji Rawls smatra »da je rezultirajuća raspodjela pravedna kako god stvari ispale«, pri čemu bi vlada trebala biti korektiv za nejednakosti,⁵⁰ dok kasnije ističe da je pak breme smanjivanja jaza nejednakosti na udrugama koje mogu korigirati načelo razlike koje dopušta »neodređeno velike nejednakosti« na način da »teže smanjiti vidljivost, ili barem bolnu vidljivost, varijacija u izgledima ljudi«, ⁵¹ istovremeno pretpostavljajući da će načelo razlike dopustiti velike nejednakosti.⁵² Dakle, Rawls i u teoriji očekuje točno ono što se pokazuje u praksi – male dobitke onih koji su u nepovoljnijem položaju u odnosu na one u boljem položaju. Drugim riječima, iz straha od gubitka postojećih dobara i ometanja njihovog daljnjeg uvećavanja, načelo razlike služi, poput rusovskim »bogatašima«, hedgiranju (tj. premošćivanju rizika) bolje stojećih, pa je stoga prvenstveno njima na korist, osiguravajući i uvećavajući ono što već imaju. Poput feminističke kritike društvenog ugovora kao muškog »bratskog saveza«, ⁵³ Rawlsov teorijski konstrukt nudi pakt bogatoj liberalnoj buržoaziji za održanje privilegirane pozicije u zamjenu za suradnju i solidarnost oko minimalnih zahtjeva redistribucije. To doprinosi očuvanju

stabilnosti, a time i održanju klasnog *status quo* uz prihvatljivu raspodjelu dok god povlašteni postaju još povlašteniji. Slično je i po pitanju raspodjele društvenih položaja i službi. Naime, što su bogati bogatiji, to mogu platiti bolje obrazovanje i dobiti bolji posao, a što će im posljedično omogućiti i bolje položaje i službe u odnosu na one koji su u nepovoljnijem položaju od njih i kojima načelo razlike omogućuje prvenstveno zadovoljenje osnovnih potreba, ali ne i dodatne potrebe. Rawls time dovodi u pitanje i svoje prvo načelo pravednosti, tj. načelo o jednakim slobodama, s obzirom na to da prvenstveno najlošije stojeći, iako imaju nominalno jednaka prava i slobode, nemaju sposobnosti da ih koriste na isti način, odnosno nemaju sposobnosti da izaberu život kakav bi imali razloga vrednovati.⁵⁴ Rawls je fokusiran na zadovoljenje proceduralne pravednosti, a ne pravednosti koja čini kvalitativno bitnu razliku za najlošije stojeće, kao ni korektivne pravednosti koja ispravlja zle političko-idejne hirove prošlosti – poput rasizma. Rawlsova optika pravednosti ignorira jaz nejednakosti u dobrima i položajima, utemeljenim prethodnim i/ili trenutnim odnosima ekonomske i društvene moći, pri čemu su stečene privilegije mogle nastati, primjerice kao rezultat izrabljivanja. Rawls je »slijep« za pitanje »porijekla imovine«, pa je uspostava načela pravednosti »nulta točka« iz koje se legitimira postojeće stanje nejednakosti s formalnom pravnom jednakosti za sve.⁵⁵ U tom se smislu načelo razlike (engl. *difference principle*) pokazuje kao načelo ravnodušnosti (engl. *indifference principle*) za ozbiljno rješavanje jaza nejednakosti.

Tako Rawlsovo načelo razlike postaje »utvrda jaza nejednakosti«, održavajući ne samo distancu između najlošije i najbolje stojećih nego je i dodatno

47

Jean-Jacques Rousseau, »Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima«, u: Jean-Jacques Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor*, prev. Dalibor Foretić, Školska knjiga, Zagreb 1978., str. 29–90, ovdje str. 60. Društveni ugovor kao eksploatacijski instrument za legitimiranje postojećih odnosa predmet je feminističke kritike (usp. Carole Pateman, *Spolni ugovor*, prev. Marijana Nikolić, Ženska infoteka, Zagreb 2000.), kao i kritike tzv. »rasnog liberalizma« koji pitanje rase ostavlja po strani. Za potonje društveni ugovor je »dogovor između bijelih ugovaratelja da potčine i eksploiraju ne-bijele ne-ugovaratelje u korist bijelaca.« – Usp. Charles W. Mills, *Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism*, Oxford University Press, New York 2017., str. 29.

48

J. Rawls, *Teorija pravde*, str. 406 (*TOJ*, str. 536).

49

Za gore navedene statističke podatke vidi: Mark R. Reiff, »The Difference Principle, Rising Inequality, and Supply-Side Economics: How Rawls Got Hijacked by the Right«, *Revue de Philosophie Économique* 13 (2012) 2, str. 119–173, ovdje str. 122, doi: <https://doi.org/10.3917/rpec.132.0119>.

50

J. Rawls, *Teorija pravde*, str. 212 (*TOJ*, str. 275).

51

Ibid., str. 406 (*TOJ*, str. 536).

52

J. Rawls, *Politički liberalizam*, str. 293.

53

Carole Pateman, *Ženski nered. Demokracija, feminizam i politička teorija*, prev. Mirjana Paić Jurinić, Ženska infoteka, Zagreb 1998., str. 15.

54

Amartya Sen, *Development as Freedom*, Anchor Books, New York 2000., str. 74.

55

U Lockeovoj metafori prvobitnog stjecanja svi imamo pravo prisvojiti isti dio zemlje. Naravno, zemlju će u praksi prisvojiti onaj koji je moćniji. Naime, Lockeova pozicija koja pretpostavlja jednakost svih već u startu reflektira nejednakost s obzirom na to da u njegovu primjeru: onaj koji stječe vlasništvo ima svojeg konja, ali i slugu koji tog konja nema i koji radi za njega. Vidi: John Locke, *Dvije rasprave o vladi*, prev. Saša Novak, Naklada Jurčić, Zagreb 2013., str. 193.

proširujući, s obzirom na to da najlošije stojeći neće biti u mogućnosti premostiti taj jaz. Rawls nam sugerira da je pravedno pomiriti se s poimanjem pravednosti koja, da parafraziram Marxa, proizvodi palače za jedne, a jazbine za druge,⁵⁶ dokle god su načela pravednosti pravična (engl. *fair*), upravo zato što bi ih navodno tako birali iza vela neznanja. Groteskno Rawlsovo rješenje uklanjanja nejednakosti jest u njezinom prikriivanju, odnosno napatku da bolje stojeći

»... ne privlače onu vrstu pozornosti koja remeti živote onih koji su u manje dobrom položaju [...] da oni koji su u boljem položaju ne pokazuju razmetljivo svoj viši položaj [...]«⁵⁷

Dakle, nejednakosti koje su društveno razarajuće mogu se legitimirati, ali ih privilegiraniji trebaju – zbog straha od društvenih nestabilnosti – privatno prikriivati, a Rawls se nadati da njegova »načela pravde vjerojatno neće potaknuti opću zavist [...] do uznemiravajuće mjere«.⁵⁸

Zaključno

Rawls je mislio da nam nudi neku »ideju realistične utopije«, napisavši:

»Politička filozofija je realistično utopijska kada proširuje granice onoga što se obično smatra da je praktično politički moguće.«⁵⁹

Rawlsov buržoaski liberalizam nema ničega utopijskog, naprotiv, jedan je od rijetkih filozofskih projekata u povijesti koji postojeće stanje prezentira kao teorijski model za legitimaciju tog istog stanja,⁶⁰ distanciran od realnog političkog života.⁶¹ Međutim, Rawlsova teorijska konstrukcija odražava realnost jednog dijela političkog svijeta čije privilegije – ekonomske i društvene – veo neznanja legitimira. Tako je veo neznanja potrebno »navući« većini lošije stojećih (90 %) da ne vide bogate (10 %) ili one najbogatije (0.01 %). Rawlsovi efekti sporazumijevanja iza vela neznanja poražavajući su za one u najlošijem položaju, dok Rawlsov moralni jezik iza vela neznanja postaje instrument privilegiranijih da manipuliraju ostalima iz straha od društvene nestabilnosti, radi sprječavanja ozbiljne preraspodjele društvenog bogatstva i propitivanja načina njegovog stjecanja. Zato i prudencijalni Rawlsov savjet bogatima, s obzirom na to da njegova teorija pravednosti ne može zaozbiljno obuzdati njihovu pleoneksičnost, »da oni koji su u boljem položaju ne pokazuju razmetljivo svoj viši položaj sračunato da ponize stanje onih koji imaju manje«.⁶² Dakle, bogati to mogu činiti, ali dozirano. Tvrdi da uspostavlja pravednost u svačiju korist, Rawls je svoju teoriju ovio ne samo »velom neznanja prema bogatstvu bogatih« nego i »velom neznanja prema povijesnim nepravdama« koje iz kuta njegove buržoaske političke znanosti akademskih liberalnih krugova ostaju izvan dosega idealne teorije.⁶³ U tom smislu, veo neznanja – kao metoda dolaska do načela pravednosti – ne doprinosi ni teorijski ni praktično uspostavi uistinu pravednijeg društva. Veo neznanja jest trik za održanje buržoaskog liberalizma kao *business as usual*.

Hrvoje Cvijanović

Rawls Behind the Veil of Ignorance

The Gap of Inequality and the Illusions of Justice

Abstract

The author examines the “veil of ignorance” thought experiment and the principles of justice of John Rawls via two main directions of criticism. First, although Rawls constructs a veil of ignorance with Kantian categories, the author derives Rawls’s motivation from the link between justice and the tradition of curbing pleonexic human nature, arguing that in this context Rawls’s Kantian rhetoric is actually driven by the Hobbesian fear of instability arising from the problem of cooperation in the social contract tradition. Second, the veil of ignorance is a cunning instrument of the privileged to preserve their previously acquired advantages, control stability, and cover up socio-political injustices. At the same time, the principle of difference that derives from it does not reduce the gap of inequality – economic and historical – but legitimizes and establishes it. In fact, Rawls’s bourgeois liberalism and its theoretical constructs serve to hedge the well-off by securing and increasing what they already have.

Keywords

veil of ignorance, John Rawls, justice, *pleonexia*, Hobbesian fear, difference principle, gap of inequality, bourgeois liberalism

56

Karl Marx, »Otudeni rad«, u: Karl Marx, *Filozofsko-politički spisi*, Ante Pažanin (ur.), Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu, Izdavački servis Sveučilišne naklade Liber, Zagreb 1979., str. 366–378, ovdje str. 369.

57

J. Rawls, *Teorija pravde*, str. 407 (TOJ, str. 537).

58

Ibid.

59

John Rawls, *Pravo naroda i »Preispitivanje ideje javnog uma«*, prev. Sanja Barić, KruZak, Zagreb 1999., str. 14.

60

Roberto Alejandro, *The Limits of Rawlsian Justice*, The John Hopkins University Press, Baltimore – London 1998., str. 178–179.

61

J. Gray, *Enlightenment’s Wake*, str. 3.

62

J. Rawls, *Teorija pravde*, str. 407 (TOJ, str. 537).

63

Nakon kritika na *Teoriju pravednosti* u kojoj nije, među ostalim, diskutiran problem rase, Rawls u *Političkom liberalizmu* priznaje da je i rasa jedan od glavnih ishodišta društvenih sukoba. Usprkos tome, Rawls ozbiljno ne diskutira taj problem već ostavlja »veo neznanja« prema rasnim pitanjima – riječ »rasa« pojavljuje se točno pet puta u knjizi. Kasnije, u *Justice as Fairness. A Restatement* vidimo i dalje da Rawls nema senzibilitet tretirati pitanja rase i spola kao specifičan problem pitanja pravednosti koje proizlazi iz specifičnih povijesnih okolnosti na koje on želi ostati »teorijski slijep« s obzirom na to da smatra pravednost središnjim pitanjem našeg identiteta: »Nadamo se da u dobro uređenom društvu pod povoljnim uvjetima, s osiguranim jednakim temeljnim slobodama i poštenom jednakošću mogućnosti, spol i rasa neće određivati relevantna gledišta.« – John Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2001., str. 66. Međutim, nada nije pouzdana, pa stoga ni vrlina političke teorije koja treba ponuditi više od puke nade, odnosno jasne sugestije za političko djelovanje.