

Iva Martinić¹, Elvio Baccharini²

^{1,2} Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Sveučilišna avenija 4, HR–51000 Rijeka

¹ iva.martinic@uniri.hr, ² elvio.baccarini@firi.uniri.hr

Sposobnosti i pravednost za ljude koji nemaju sposobnosti razložnosti i racionalnosti

Sažetak

U članku razmatramo prigovore pristupa sposobnosti upućene Rawlsovoj teoriji pravednosti. Prigovor je da Rawlsova teorija isključivim fokusom na razložnost i racionalnost, kao na esencijalna svojstva osoba koje su obuhvaćene opsegom pravednosti, isključuje iz njezine domene ljude koji ta svojstva ne posjeduju (poput osoba s teškim mentalnim oštećenjima). Ukazujemo na nedostatke alternativnog prijedloga teorije sposobnosti koji je utemeljen na dostojanstvu vrste jer tvrdimo da taj pojam ne može utemeljiti valjane normativne zaključke. Prihvaćamo Rawlsovu ideju da sadržaje pravednosti, prije svega prava, određuju razložni ljudi (idealni zakonodavci). Međutim, smatramo da sadržaje pravednosti ne utvrđuju imajući u vidu samo svoje apstraktne karakteristike racionalnih i razložnih bića, nego raznolika prava i sposobnosti. S obzirom na svoju osobinu razložnosti, koja pretpostavlja nepristranost, utvrđuju prava i sposobnosti koje treba zaštititi univerzalno. Na taj su način i bića koja nemaju sposobnost racionalnosti i razložnosti obuhvaćena u doseg pravednosti.

Ključne riječi

sposobnosti, pravednost, racionalnost, razložnost, javno opravdanje

Uvod

Središnje pitanje ovoga članka glasi: obuhvaća li Rawlsova teorija (Rawls 1996; 2000) sve osobe koje bi trebale biti uključene u domenu pravednosti? Postoji prigovor prema kojemu to nije postignuto niti je to moguće postići u Rawlsovoj teoriji (Nussbaum 2006). U središtu Rawlsova razmišljanja jest stabilna društvena suradnja među slobodnim i jednakim ljudima, koju možemo odrediti kao organizirajuću ideju njegove koncepcije pravednosti, tj. kao ideju oko koje se organizira i vrednuje promišljanje o pravednosti. Slobodni i jednaki su oni ljudi koji posjeduju sposobnost razložnosti, što u Rawlsovoj terminologiji podrazumijeva da su sposobni razmišljati o pravednosti, i sposobnost racionalnosti, tj. da su sposobni razmišljati o shvaćanju dobra te ih provoditi (Rawls 1996). U Rawlsovoj je definiciji za kvalifikaciju osobe kao razložne i racionalne potrebno nešto više od posjedovanja tih sposobnosti. Tako su razložni građani oni koji su:

»... kad su među jednakima, spremni predložiti načela i standarde kao poštene uvjete suradnje i voljno ih se pridržavati u skladu s uvjerenjem da će i drugi to učiniti. Smatraju da su predložene norme razložne za prihvaćanje [...] i stoga za njih opravdane te su spremni razgovarati o pravičnim razlozima koje drugi predlažu.« (Rawls 1996: 49)

Prigovor jest da se u opseg pravednosti ne uključuju ljudska bića koja ne posjeduju te osobitosti (tj. teško mentalno oštećene osobe) zbog Rawlsovih razmišljanja usmjerenih isključivo na razložne i racionalne. Nasuprot tome, smatramo da takvi problemi uključenosti nisu prisutni u Rawlsovoj teoriji. Tvrdimo da je moguće pojašnjenje teorije koja jamči potrebnu uključenost.

Rješenje pronalazimo u razlikovanju između onih koji su idealni zakonodavci teorije pravednosti i korisnika pravednosti koji snose posljedice zbog te diferencijacije. Idealni zakonodavci su osobe zamišljene u procesu nuđenja argumenata za teoriju pravednosti koje oprimjeruju određenje racionalnih i razložnih osoba. Idealizacija, u ovom kontekstu, označava mogućnost postizanja realno dostižnih poželjnih dometa ili osobina realnih ljudi koji posjeduju sposobnosti racionalnosti i razložnosti. Načela pravednosti ili njihova primjena opravdani su ako su prihvatljivi za sve racionalne i razložne osobe (Rawls 2000). Kako bi se to postiglo, potrebno ih je opravdati razlozima koji čine političke norme i vrijednosti oko kojih se može očekivati da će ih dijeliti razložni građani, bez obzira na to koje obuhvatne doktrine prihvaćaju. Ovakav model opravdanja uključuje poznate prijedloge izvornog položaja i javnoga uma (Quong 2013). Obuhvatne doktrine su svjetonazori, religije itd., koje traže dubok temelj (npr. u filozofskoj ili vjerskoj doktrini) i obuhvaćaju sve segmente života. Rawls smatra da se obuhvatne doktrine ne mogu uzeti kao temelj slobodnoga političkog uređenja. Razlog je taj što se u takvom društvu neizbježno razvija pluralizam obuhvatnih doktrina kao rezultat slobodnog razmišljanja pojedinaca i objektivnih teškoća u suočavanju s tako složenim pitanjima (Rawls 2000). S druge strane, slobodno i demokratsko društvo, kako bi bilo takvo, oblikovano je opravdanjem koje svi razložni i racionalni mogu prihvatiti. S obzirom na to, obuhvatne doktrine temeljne strukture društva nisu kompatibilne sa slobodnim demokratskim društvom. Rawls iz tog razloga predlaže model prema kojemu opravdanje oblikovanja temeljne strukture društva pronalazimo u javnim političkim razlozima za koje možemo očekivati da će ih prihvatiti svi razložni građani. Takve javne političke razloge čine ideje poput društva kao sustava stabilne suradnje među slobodnima i jednakima, neka temeljna prava, slobode i mogućnosti itd. Dakle, načela su opravdana, ne u smislu osobnih interesa ili privatnih razloga koji proizlaze iz naših osobnih okolnosti, koncepcija dobra ili sveobuhvatnog morala, nego u smislu javnih razloga koji odgovaraju našim temeljnim interesima kao slobodnim i ravnopravnim moralnim osobama i demokratskim građanima (Freeman 2018: 200). Koncepcija pravednosti koja je utemeljena kroz takve javne političke razloge naziva se »političkom pravednošću«.

Vidjeli smo da su racionalne i razložne osobe protagonisti promišljanja o pravednosti. Opravdan je onaj sustav pravednosti koji je opravdan za racionalne i razložne osobe. Ovakvo opredjeljenje predstavlja temelj za kritiku nedovoljnog opsega Rawlsova shvaćanja pravednosti jer se iz domene pravednosti isključuju svi subjekti koji nemaju sposobnosti razložnosti i racionalnosti. Zbog navedene kritike dolazimo do važnog pitanja: kako u javno odlučivanje uključiti osobe koje nemaju sposobnosti za biti razložni i racionalni?

Analizirat ćemo i nećemo prihvatiti prijedlog koji je alternativan u odnosu na Rawlsov. Riječ je o formulaciji pristupa sposobnosti, prije svega u obliku koji mu je dala Martha Nussbaum. U skladu s ovim prijedlogom, shvaćanje pravednosti koje oblikuje temeljnu strukturu društva ne oblikuje se razlozima koje mogu prihvatiti razložne i racionalne osobe kao slobodne i jednake, nego idejom dostojanstva koja se veže uz pripadnost vrsti. Na temelju pripadnosti vrsti određuju se sposobnosti (efektivne sposobnosti djelovanja i bivanja) koje treba jamčiti svakom biću. Ipak, naša se rasprava ne usmjerava izravno na Nussbaumin prijedlog, nego na analizu novijeg prijedloga Nancy S. Jecker. U Jeckerinoj teoriji, utemeljenje na ideji ljudskog dostojanstva omogućava uključivanje svih ljudskih bića u okvir pravednosti, a ne samo onih razlož-

nih i racionalnih, a što je, tvrdi Jecker, slučaj kod Rawlsa. Smatramo njezin alternativni model javnog opravdanja neuspješnim te odbacujemo prigovore pristupa sposobnosti shvaćanju pravednosti, koje se utemeljuje razlozima prihvatljivim od strane svih razložnih i racionalnih građana.

Rješenje tražimo u boljem pojašnjenju Rawlsova modela javnog opravdanja. U našem pojašnjenju Rawlsova prijedloga smatramo kako racionalne i razložne osobe, kao određujuće svojstvo razložnosti, trebaju oblikovati pravednost tako da uključuje i ljude koji nemaju sposobnosti razložnosti i racionalnosti.

Cilj dokazivanja mogućnosti adekvatnog uključivanja u Rawlsovu shvaćanju pravednosti ostvarujemo sljedećom strukturom članka: (1) najprije opisujemo Jeckerinu teoriju kao primjer teorije sposobnosti koja nudi alternativno rješenje za uključivanje ljudi koji nemaju sposobnosti razložnosti i racionalnosti u domenu pravednosti; (2) zatim ukazujemo na neke slabosti i prigovore njezinog prijedloga; i (3) naposljetku nudimo ilustraciju modela javnog uma koji predstavlja najbolju metodu javnog opravdanja evaluativnih standarda za ljude koji nemaju sposobnosti razložnosti i racionalnosti.

1. Jecker: teorija sposobnosti kao alternativa za proširenje Rawlsova tipa javnog uma

Na tragu promišljanja teorije sposobnosti Marthe Nussbaum, Nancy Jecker sa svojim člankom »What We Have Reason to Value: Human Capabilities and Public Reason« [hrv. »Što imamo razloga cijeniti: ljudske sposobnosti i javni um«] nastoji riješiti određene pretpostavljene nedostatke ranijih formulacija teorija pravednosti. Konkretnije, to se nadovezuje na pitanje uključenosti bića koja nemaju sposobnost razložnosti i racionalnosti u domenu pravednosti. Osnova je rasprave uvjerenje da se to pitanje ne može riješiti u sklopu Rawlsove teorije, kao ni društveno-ugovorne teorije općenito. Naime, tvrdi se da takve teorije ne mogu uključiti ljude koji nemaju sposobnosti razložnosti i racionalnosti jer kao svoju temeljnu ideju upravo postavljaju utemeljenje pravednosti kao sporazuma između razložnih i racionalnih ljudi, koji onda predstavljaju esencijalnu kvalifikaciju za mjesto u domeni pravednosti. Nadalje, prema kritikama teorija sposobnosti, unutar Rawlsove teorije pravednosti, ljudi koji nemaju sposobnosti razložnosti i racionalnosti uzimaju se kao drugorazredni, jer je moguće specificirati samo prava i zahtjeve onih koji su stranke društvenog ugovora. Prema tome, zaključuje se da zahtjeve osoba s teškim mentalnim poteškoćama u najboljem slučaju mogu tretirati neizravno i to samo ako je razložnim i racionalnim osobama koje surađuju stalo do njih. Nussbaum također tvrdi da se unutar Rawlsova okvira očigledno poriče postojanje bilo kakva pitanja pravednosti između ljudi koji imaju kantovske moralne sposobnosti (tj. racionalnost i razložnost) i ljudi (ili ne-ljudskih životinja) koji ih nemaju. Dakle, ako ljudi koji nemaju sposobnosti razložnosti i racionalnosti uopće imaju ikakva prava, to mora biti zato što su oni predmeti »interesa i brige kantovskih racionalnih bića« (Nussbaum 2006: 138). Dakle, po mišljenju Marthe Nussbaum, ništa u Rawlsovoj teoriji ne jamči da su interesi osoba s teškim kognitivnim teškoćama vrijedni zbog njih samih niti njihovo pravedno uzimanje u obzir pri oblikovanju ili odabiru načela pravednosti (Freeman 2018: 197).

Zbog navedenih razloga i teorije sposobnosti, a u skladu s filozofijom Marthe Nussbaum, Jecker svojim alternativnim pristupom nastoji odgovoriti na potrebu da se ljude koji nemaju sposobnosti racionalnosti i razložnosti ne isklju-

či iz domene pravednosti. Temeljna je ideja ovog pristupa da se pravednost određuje imajući u vidu sposobnosti koje treba jamčiti svakom pojedincu. Te se sposobnosti određuju s obzirom na shvaćanje dostojanstva koje nekom biću pripada na temelju pripadnosti vrsti. »Sposobnosti« u kontekstu ove rasprave označavaju efektivne sposobnosti djelovanja ili bivanja koje ovise o internim svojstvima pojedinca (njihova mentalna i fizička svojstva), kao i o vanjskim – društvenim i ambijentalnim okolnostima u kojima živi. Jeckerin je fokus prvenstveno na ljudskim bićima (preciznije, na pravednosti za osobe s mentalnim nesposobnostima) i na određenju pravednosti kao određenju pripadajućih sposobnosti, imajući u vidu ideju ljudskog dostojanstva, bez obzira na to je li osoba razložna i racionalna ili nije. Pripadajuće se sposobnosti koje treba podržati, odnosno prava, određuju na temelju raznolikih obilježja vezanih uz pripadnost vrsti, a ne samo na osnovi aktualnog posjedovanja sposobnosti razložnosti i racionalnosti. Naime, dostojanstvo i pripadajuće sposobnosti otkrivaju se bez obzira na takvo aktualno posjedovanje.

Kako bi potkrijepila svoju strategiju određenja zahtjeva pravednosti na temelju ideje dostojanstva za ljudska bića, Jecker se poziva na autoricu Evu Feder Kittay i njezinu kćer Seshu, koja ima mentalne i višestruke poteškoće. Kittay navodi da Sesha ima nekoliko obilježja koja nisu povezana sa sposobnošću razmišljanja, ali su povezana s moralnim značajem koji zasniva pripadnost ljudskoj vrsti. Na primjer, naglašava se da Sesha na »ljudski način« cijeni glazbu, pokazuje osjetljivost prema drugima, održava društvene odnose, sposobna je za veliku radost i ljubav te se čini kako se sjeća ljudi, mjesta i glazbe koju nije čula godinama te da na takve načine oprimjeruje ljudska obilježja. Kittay zaključuje, iako Sesha ne može izraziti kognitivne sposobnosti i ne pokazuje mjerljiv IQ, ona svoje mogućnosti onoga što može činiti ostvaruje onako kako bi to učinio čovjek: ljudski nesavršeno, u smislu da nesavršeno predočava ljudska obilježja (Jecker 2021: 342–343). Jecker ovim primjerom prikazuje glavni problem Rawlsove teorije koji smo već istaknuli, a to je da njegova teorija, jer se koncentrira isključivo na racionalnost i razložnost kao na relevantna moralna svojstva, ne uočava druga relevantna svojstva – ljudska obilježja, koja su moralno relevantna i određuju sposobnosti koje trebamo podržavati kod osoba. Time netko tko nije u stanju imati razloge za racionalno djelovanje, poput Seshe, ne pripada u okvir teorije društvenog ugovora i ne ulazi u domenu pravednosti, iako posjeduje obilježja zbog kojih bi to trebao biti slučaj.

Nasuprot tome, Jecker predlaže da razloge koje koristimo za opravdanje načela pravednosti i njihove primjene čine ljudske sposobnosti koje pripadaju svim ljudskim bićima, bez obzira posjeduju li ih u pojedinim slučajevima. Takvom formulacijom možemo i dužni smo jamčiti pravednost čak i onima koji ne ispunjavaju zahtjev razložnog i racionalnog promišljanja (Jecker 2021: 342). U potonjoj raspravi, to se specifično odnosi na osobe s intelektualnim teškoćama, a koje su tradicionalno isključene u društveno-ugovornoj teoriji pravednosti (konkretnije, ovaj prigovor naziva se »prigovorom invalidnosti«). Preciznije, uključivanje onih koji ne ispunjavaju zahtjev racionalnog i razložnog promišljanja u domenu pravednosti postizemo zajedničkim kriterijem kojim će se obuhvatiti dosadašnje zanemarene personalizirane efektivne sposobnosti djelovanja i bivanja pojedinaca. Jecker kao kriterij uzima opću ideju cjelovitosti ili integriteta vrste (Jecker 2021: 344). Započinje idejom bića koje pobuđuje poštovanje i dostojanstvo, ali ne temeljeno na našoj volji ili izboru, nego s obzirom na vrstu bića kakva jesu. Referenca na središnje ljudske

sposobnosti referenca je na istaknuta obilježja koja dijelimo kao pripadnici ljudske vrste – točnije, radi se o pozivanju na zajedničke istaknute značajke ljudskosti. Nastavno na to, slučaj Seshe pokazuje da sposobnosti variraju od pojedinca do pojedinca (Jecker 2021: 345), ali to ne znači da ne možemo identificirati neka svojstva kao karakteristično ljudska. Ta svojstva čine skup svojstava koja određuju ljudsko dostojanstvo i koja je potrebno jamčiti svim ljudima kao pitanje pravednosti. Budući da se pristup sposobnosti koncentrira na sva svojstva koja su karakteristična za ljudsku vrstu i uključuje u domenu pravednosti sve pripadnike vrste, čini se kako je obuhvatniji u opsegu pravednosti za razliku od društveno-ugovornog modela koji obraća pažnju samo na razložnost i racionalnost i one osobe koje imaju ta svojstva. Time se postiže prednost teorije sposobnosti u odnosu na teoriju društvenog ugovora jer uključuje poštovanje i dostojanstvo svih središnjih ljudskih sposobnosti, a ne samo sposobnosti praktičnog uma. Dakle, tvrdi se da teorija sposobnosti daje cjelovitiju sliku ljudskosti i nudi viziju ljudskog dostojanstva koja obuhvaća niz razlika koje ljudi pokazuju te time u opseg pravednosti može uključiti sva ljudska bića.

Nadalje, u Jeckerinoj teoriji sposobnosti, poštovanje dostojanstva zahtijeva podupiranje i podržavanje sposobnosti kod onih za koje smatramo da trebaju biti uključeni u opseg pravednosti. Trebaju biti uključeni, bez obzira na to radi li se o razložnim i racionalnim bićima, upravo zato što je integritet vrste ono što temelji dostojanstvo na razini te vrste. S obzirom na to, čovjek kao član ljudske zajednice zaslužuje dužno poštovanje. Iz toga slijedi da je filozofski koncept ljudskog dostojanstva filozofska osnova za ljudska prava. Konkretno, svako ljudsko biće posjeduje neku (barem jednu) središnju sposobnost, ima potpun i jednak moralni status te mu se duguje poštovanje koje zahtijeva dostojanstvo. Poštovanje dostojanstva pojedinca zahtijeva ulaganje razumnih napora kako bi se osiguralo da pojedinac ima središnje sposobnosti svoje vrste.

Jecker zaključuje da nas teorija sposobnosti u javnom opravdanju usmjerava na donošenje odluka koje poštuju ljudsko dostojanstvo kroz razumne napore u podržavanju i razvoju ljudske sposobnosti. Točnije, iako to znači da politička načela i politike moraju opravdati oni koji su sposobni za praktični um, to također uključuje razumne napore kako bi se svim osobama zajamčile te sposobnosti ili se barem podržale one ljudske sposobnosti koje osoba može razvijati. Pitanje koje društvo treba postaviti nije samo: »Što ljudi misle?«, nego i »Što ljudi mogu činiti i biti?«. Umjesto da se vrijednost i dostojanstvo pojedinaca izvodi iz njihove sposobnosti razuma, teorija sposobnosti prepoznaje ljudsko dostojanstvo i kod onih koji nemaju sposobnost razuma, zbog čega su među onima kojima je zaštita dostojanstva najpotrebnija.

2. Prigovori Jeckerinu modelu javnog opravdanja teorije sposobnosti

Nakon razmatranja Jeckerine teorije, predstaviti ćemo probleme koji se javljaju uz takav prijedlog. Prije svega, analizirat ćemo mogućnosti odgovora na pitanja zašto bismo nekome jamčili moralni status ili prava na temelju vrste. Naime, smatramo da je takva argumentacija pogrešna jer se suočava s izazovom nemogućnosti izvlačenja korisnih normativnih zaključaka iz samog pojma vrste.

Kao što tvrdi Jecker, nakon što smo odredili koje su relevantne sposobnosti vrste, određujemo dostojanstvo pripadnika vrste na temelju tih sposobnosti i njihova prava kao prava na to da se te sposobnosti podržavaju, odnosno vrate ako su oštećene. Međutim, teorija sposobnosti ne objašnjava na zadovoljavajući način zašto bi činjenica da je osoba jednom imala neke sposobnosti, koje su tipične za neku vrstu i određuju dostojanstvo za pripadnike te vrste, bila dovoljna za smatranje kako ta osoba i dalje ima dostojanstvo, a ne gubi ga gubitkom relevantnih svojstava. Naime, jednostavna teza da nekom biću pripada moralni status i dostojanstvo s adekvatnim pravima i zaštitom te promicanjem sposobnosti, nije održiva.

To postaje očito važnim izazovom kojeg postavlja ontološka kritika teorije evolucije, prema kojoj je vrsta kao kategorija klimava i nestabilna. To je zato što su karakteristike vrste promjenjive i nemaju potrebnu esenciju kako bi bile dovoljan kriterij da se na njima gradi teorija (Rachels 1987). Vjerovanje da se može govoriti o atributima koji definiraju esenciju vrste bilo je vjerodostojno prije Darwina, onda kada se vrsta smatrala nepromjenjivom.

Ta esencija bila je nešto stvarno i definirano, što je odredila sama priroda, a sustavi klasifikacije znanstvenika ocijenjeni su točnima ili pogrešnima na temelju toga koliko dobro odgovaraju tako utvrđenom poretku prirode (Rachels 1987). Evolucijska biologija, s druge strane, podrazumijeva potpuno drukčije gledište. Darwin je tvrdio kako ne postoje fiksne esencije, nego postoji mnoštvo organizama koji su slični u nekim aspektima, ali su različiti u drugima. Pojedinac ili individua jedina je stvarnost. Tako je više-manje proizvoljno kako se te jedinke klasificiraju u vrste, varijacije i slično:

»Gledam na pojam vrsta kao na proizvoljnu danost radi pogodnosti skupu jedinki koje međusobno nalikuju te se bitno ne razlikuje od pojma 'varijetet' koji se daje manje različitim i promjenjivijim oblicima. Izraz varijetet, u usporedbi s pukim individualnim razlikama, također se koristi proizvoljno i zbog puke pogodnosti.« (Darwin, 2010: 52)

Ontološku kritiku predstavlja i Shane Glackin. Kako tvrdi, iako je bez sumnje istina da će vrste i druge biološke kategorije imati »esencije« u prilično golom, minimalnom smislu posjedovanja određenih, iako često nejasnih kriterija članstva, takve esencije ne igraju nikakvu objašnjavajuću ili opravdavajuću ulogu u postdarvinističkoj biologiji. Ono što članovi biološke vrste imaju zajedničko – bilo definirano križanjem, nasljeđem, sličnošću, bilo adaptivnom nišom – povijesna je slučajnost (Glackin 2016: 317). Kako je Darwin naglasio, varijacije su sveprisutne i gotovo neograničene unutar takvih skupina. Prema tome, ne postoje intrinzične značajke bioloških vrsta, a objašnjenja pojedinačnih osobina u biologiji mogu se pozivati samo na svojstva vrsta radije negoli na svojstva pojedinačnih organizama kao osnove za relativno slabe generalizacije.

Oslanjajući se na ontološku kritiku, Glackin zaključuje da bismo se trebali suzdržati od pokušaja opravdavanja zasebne kategorije dostojanstva ili moralne kategorije za ljudsku vrstu, odnosno od nastojanja da iz nje izvlačimo posljedice sa stajališta pravедnosti. Čini se pravедnijim postupati prema pojedincu ne uzimajući u obzir njegovu pripadnost skupini, nego njegove vlastite posebne karakteristike. Drugim riječima, ako A treba retirirati drugačije od B ili jednako kao B, opravdanje mora biti u smislu individualnih karakteristika osobe A i individualnih karakteristika osobe B. Tretman se ne može opravdati naglašavanjem da su jedan i drugi članovi iste skupine. Za sva bića, pripadnike iste vrste i pripadnike različitih vrsta postoji složen obrazac sličnosti i razlika. Dakle, ako su neki ljudi i neki pripadnici drugih vrsta slični, treba ih

tretirati na sličan način, ali isto ih tako treba tretirati drugačije ako su različiti. Time se isključuje mogućnost određenja dostojanstva i prava na temelju pripadnosti vrsti, odnosno određenja prava nekome zato što je čovjek ili zato što ljudi općenito posjeduju osobinu koja njoj ili njemu nedostaje.

S druge strane, Glackin razmatra i mogućnost u kojoj osoba želi biti atipičan član vrste ili skupine svoje zajednice. Dakle, za razliku od ranije opisanog promišljanja negiranja postojanja tipičnih karakteristika vrste, razmatra se mogućnost da netko zahtijeva pravo da bude atipičan. Glackinova je poanta u tome kako ne postoji osnova za negiranje takvog prava, dok bi se namećanjem pretpostavljenih sposobnosti koje odgovaraju ljudskom dostojanstvu kršilo takvo pravo. Naime, budući da mnoge okolnosti (društveni standardi, odgoj, geografski položaj i slični vanjski utjecaji) mogu utjecati na određene toga što bi trebalo biti dobro za nas kao ljude, Glackin tvrdi kako ne postoji nikakav *a priori* razlog zbog kojega bi nam određene sposobnosti, koje su »prikladne« za našu vrstu, u svakoj situaciji omogućavale zaključiti kako bismo više voljeli biti osoba s tom određenom sposobnosti, nego osoba bez te sposobnosti. Kako bi izoštrio svoju kritiku, Glackin navodi primjer iz znanstveno-fantastične književnosti o »remakingu«, odnosno nevoljnoj vrsti modifikacije tijela koju se koristilo za kažnjavanje kriminalaca. »Remaking« se vršio raznim grotesknim unakazivanjem – poput uvijanja vrata do 180 stupnjeva, kako bi se kriminalac uvijek vidio samo iza svojih leđa, ili kirurškog pričvrščivanja dodataka tijelu u rasponu od dodatnih udova do željeznih kotača na parnom pogonu umjesto njihovih nogu. Jedan od kriminalaca koji je doživio takvo kažnjavanje unakazivanjem tijela poslan je u koloniju na doživotno robovanje. Međutim, brod koji ga je prevezio do tog robovanja zarobio je plutajući grad čiji su stanovnici također zarobljeni te su navedeni kriminalac i ostali kriminalci na brodu bili prisiljeni ostati u službi tog istog grada. Naime, ovo mijenja stav prema kriminalcima. Umjesto da su poslani na robiju, oni su kao i svi stanovnici plutajućeg grada zarobljeni, ali dok su tamo, prihvaćeni su kao slobodni i ravnopravni građani. Time što je pronašao posao održavanja ispod grada, navedeni kriminalac mogao je produktivno iskoristiti svoje unakaženo tijelo te se tako osjećao dostojanstveno prema vlastitim kriterijima vrijednosti i također je u skladu s tim istim kriterijima vrijednosti osjećao da se prema njemu postupalo dostojanstveno. Točnije, dostojanstvo usklađeno prema posebnim kriterijima vrijednosti različitih osoba i prilagođeno različitim okolnostima upravo je ono ključno u Glackinovoj tezi. Glackin tako navodi da je kriminalac s vremenom postao druga vrsta ljudskog bića. Naime, iako će većina njegov proces doživjeti kao trajno ponižavanje i mučenje, što je i poanta takvog kažnjavanja, kvaliteta i dostojanstvo njegova života uvelike su poboljšani upravo promjenama koje ga lišavaju navodnoga specifičnog dostojanstva. Koliko god bila nenamjerna (i nepravедna) njegova početna transformacija, navedeni kriminalac prestao je procjenjivati svoje biološko zdravlje prema »obliku života tipičnom za njegovu vrstu«. Jedini »oblik života« koji je sada relevantan za bilo kakvu takvu prosudbu je njegov vlastiti; to što ljudski životi obično najbolje prolaze na određeni način za njega nije od posebne važnosti (Glackin 2016: 7). Dakle, ovim se primjerom pokazuje da dostojanstvo neke osobe ne ovisi o tome što je ta osoba ljudsko biće. Dostojanstvo i afirmacija dostojanstva te osobe ovise o sustavu vrijednosti koje je ta osoba usvojila, kao i o tome živi li u okolnostima koje joj omogućavaju afirmiranje i zaštitu tog sustava vrijednosti.

Na temelju ranijih razmatranja zaključujemo da opravdanje prava koje polazi od standardiziranog pogleda na ljudsku vrstu – referirajući se na pojam dostojanstva s odgovarajućim sposobnostima – ne predstavlja optimalno rješenje. Umjesto toga, smatramo da će se prava bolje definirati u procesu javnog opravdanja koje se ne temelji na ujednačenoj ideji ljudskog dostojanstva. Time se vraćamo na poziciju koja je upravo predmet Jeckerine kritike, one na tragu Nussbauminih teza. Naime, mislimo da je najbolje rješenje za opravdanje prava proces opravdanja koji se poziva na razloge koji su prihvatljivi za sve adekvatno određene racionalne i razložne osobe. Oslanjajući se i na odgovore koje nudi Samuel Freeman, pokazat ćemo da je moguće replicirati spomenutim kritikama. Ipak, mislimo da je u tu svrhu potrebno uvesti dodatna pojašnjenja i proširenja Rawlsova prikaza javnog opravdanja i njegovih ishoda, koje smatramo odgovarajućima u smislu i intenciji njegove teorije.

Preostaje problem o tome jesu li razložne i racionalne osobe koje određuju prava jedini koji će biti obuhvaćeni i zaštićeni pravednošću. Kao što i Freeman sukladno Rawlsovoj teoriji ističe, smatramo kako nema razloga tvrditi da je posjedovanje racionalnosti i razložnosti uvjet po kojemu bi se subjekte smatralo »subjektima pravednosti« ili čak jednake pravednosti, u smislu u kojemu su ti subjekti isključivi korisnici pravednosti (pri čemu taj pojam naglašava razliku s pojmom idealnih zakonodavaca).

3. Model javnog uma koji predstavlja najbolju metodu javnog opravdanja evaluativnih standarda za ljude koji nemaju sposobnosti razložnosti i racionalnosti

Smatramo da je prvi korak u odgovoru na Jeckerinu kritiku nedovoljnog opsega Rawlsove teorije pravednosti razlikovanje idealnih zakonodavaca i onih na koje se pravednost primjenjuje i od nje mogu imati koristi (u daljnjem tekstu: korisnici pravednosti). Idealni zakonodavci idealizirane su osobe iz realnog svijeta. Idealizirani su jer ne samo da posjeduju sposobnosti razložnosti i racionalnosti nego ih i primjenjuju na dosljedan način bez ograničenja koja su tipična za osobe u realnom svijetu u raznim situacijama. To su osobe koje u teorijskom modelu konstrukcije shvaćanja pravednosti idealno utemeljuju načela pravednosti i specifikacije njihovih primjena. To čine jer se smatra da su načela i specifikacije opravdane onda kada su prihvatljive svim tako definiranim osobama. S obzirom na to da idealni zakonodavci načela pravednosti trebaju odrediti kao razložni i racionalni, oni određuju načela pravednosti nepristrano, a ne s egoističke perspektive, odnosno ne pristrano skrbeći samo o vlastitim interesima. Posljedično, zakonodavci proširuju načela pravednosti i na one koji nemaju sposobnosti razložnosti i racionalnosti (odnosno i na one ljude koji ne mogu biti zakonodavci načela pravednosti), koji time postaju korisnici pravednosti.

Moguće je izraziti prigovor našem proširenju Rawlsova opsega pravednosti. Naime, moglo bi se postaviti pitanje: zbog čega bi razložni trebali biti pravičnici i nepristrani i prema onima koji nisu u stanju biti ravnopravni sudionici u sustavu društvene suradnje te u procesu opravdanja načela pravednosti i primjena? Ovdje nudimo dva odgovora. Kao prvo, naš je odgovor da je potonje potrebno radi dosljednosti pojma razložnosti. Naime, distinktivno svojstvo razložnosti jest da se ne traže javne odluke na temelju osobnog interesa, nego na temelju nepristranog osjećaja pravednosti. To je upravo ono što razložne i racionalne razlikuje od onih koji su samo racionalni, tj. usmjereni isključivo

svome shvaćanju dobra. Kada bi se razložni ograničili na nepristranost samo s onima koji mogu surađivati u društvu ili u procesu opravdanja na temelju ravnopravnosti, odnosno kada bi samo takve uključili u opseg pravednosti, ograničili bi se na promišljanje o pravednosti na temelju vlastitih interesa koji su vezani uz suradnju s ravnopravnima, a ne na temelju pravičnosti. To bi bio složeniji način promišljanja o vlastitim interesima u odnosu na one koji nisu u stanju biti nepristrani čak ni s onima s kojima mogu surađivati na temelju ravnopravnosti. Međutim, to bi još uvijek bio izraz racionalnosti (kao sposobnosti o promišljanju i provođenju vlastitog shvaćanja dobra), a ne razložnosti (kao sposobnosti pravičnosti).

Smatramo da je ovakvo širenje korisnika pravednosti koje obuhvaća i one ljude koji nemaju sposobnosti razložnosti i racionalnosti utemeljeno na Rawlsovu određenju, premda ga i širimo. To proširenje predstavlja pojašnjenje, a ne reviziju. Drugim riječima, sâm Rawls definira razložnost kao svojstvo osoba koje nisu pristrane prema svojim potrebama i ne teže dominaciji onih koji su u nepovoljnom položaju za obranu vlastitih potreba, kao što su oni koji nemaju sposobnost za razložnost i racionalnost te sudjelovanje u procesu utvrđivanja sadržaja pravednosti. Kako Rawls kaže, važna je osobina razložnih osoba ta da »su spremne predložiti određena načela [...] i pridržavati ih se čak i na štetu njihovih interesa ako to okolnosti zahtijevaju« (Rawls 2001: 191). Ne mogu biti razložni oni koji nameću načela pravednosti »pokrenuti, recimo, svojom većom moći ili jačom pregovaračkom pozicijom« (Rawls 2001: 191). Ipak, kada Rawls određuje razložne kao idealne zakonodavce koji ne određuju načela pravednosti imajući u vidu samo svoje interese, nego interese svih nepristrano, on ne opisuje odnose između razložnih i onih koji nemaju sposobnost razložnosti, nego samo odnose među razložnima. Tako je uvjet opisanoga nepristranog i pravičnog ponašanja taj da »su drugi potaknuti na odgovarajuće ponašanje« (Rawls 2001: 191).

Ipak, u skladu s Freemanovom interpretacijom Rawlsove misli, smatramo da je takav uvjet odraz granica specifičnih Rawlsovih ciljeva u određenoj raspravi kojoj usmjerava svoju pažnju, ali ne i konačnog postavljanja granica uvažavanja onih koji su obuhvaćeni osjećajem pravičnosti razložnih. On tvrdi da Rawls, u razlikovanju svoje pozicije od utilitarizma, jasno ističe kako koncepcije moralnog ugovora pretpostavljaju da bi društvena suradnja trebala biti takva da djeluje za dobrobit svake osobe u društvu jer se inače radi o nepoštenom iskorištavanju. Međutim, to ne znači da bi svaki društveni odnos trebao zahtijevati međusobne povoljne odnose, odnosno reciprocitet korisnosti (Freeman 2018: 182–183). Preciznije, ova Freemanova tvrdnja pokazuje kako nije isključeno da osobe koje nemaju sposobnost biti razložne i racionalne budu korisnici pravednosti u Rawlsovu shvaćanju. Intencija je našeg argumenta pokazati zašto trebaju to biti.

To je razlog zbog kojeg smo naglasili da je poticaj razložnih pravičnost te u skladu s time nepristranost – kao oblik razmišljanja, umjesto realizacije vlastitih partikularnih interesa. Posljedično, dosljedno ih je definirati kao idealne zakonodavce koji uzimaju u obzir i interese onih koji su najranjiviji jer nemaju sposobnosti koje su potrebne za biti idealnim zakonodavcima. Zato valja definirati načela pravednosti koja, kao opravdanje univerzalnih načela pravednosti, nude i načela primjene koja obuhvaćaju i one koji ne sudjeluju u tom procesu. Dakle, kada razložne osobe određuju načela pravednosti i njihove primjene, one određuju prava i oblike zaštite prava koja se odnose i na one koji nemaju sposobnosti za to da budu razložni.

Proširenje opsega pravednosti, koje u korisnike pravednosti uključuje i one koji nemaju sposobnosti razložnosti i racionalnosti, možemo poduprijeti i metodom tzv. »reflektivnog ekvilibrija«. Metoda reflektivnog ekvilibrija jest metoda čiji je cilj, »polazeći od moralnih sudova različite razine koje spoznavatelj posjeduje«, traženje »koherencije između svih vjerovanja koja su relevantna u moralnom rasuđivanju« (Baccarini 2007: 9). Naime, teško možemo nepristranim sudom tvrditi za osobu kako posjeduje i primjenjuje sposobnost pravednosti, odnosno kako ima sposobnost razložnosti, a da je nesposobna uzdići se iz ravnodušnosti prema, primjerice, patnji drugih bića (neovisno o tome jesu li razložna i racionalna te mogu li sudjelovati na temelju reciprociteta u društvenoj suradnji) ili uspostaviti odnos samo s drugim razložnim ljudima.

Koja će se prava i odgovarajuće sposobnosti štititi dosljednom primjenom pojma razložnosti i univerzalizacijom zaštite sposobnosti i prava? Na ovom mjestu, kao u ranijem argumentu, proširujemo Rawlsova promišljanja. Naime, sâm Rawls bio je angažiran u identificiranju temeljnih prava i sloboda koja bi razložni i racionalni utvrdili s isključivim fokusom na temeljne interese koje imaju striktno vezano uz svoja svojstva razložnih i racionalnih (tako se, na primjer, štite političke slobode i pravična jednakost njihove vrijednosti). Ipak, to ne može iscrpiti sve njihove temeljne interese. Potrebno im je zaštititi i druge temeljne interese i potrebe. Na tragu Kimberley Brownlee možemo govoriti o »ne-kontingentnim potrebama koje su nužni uvjeti za ne-kontingentne ciljeve koje osobe nužno imaju« (Brownlee 2011: 188). Njih ne iscrpljuje puko preživljavanje, nego preživljavanje kao bića s nekim posebnim osobinama. Tako, na primjer, možemo među ne-kontingentne potrebe uključiti i one da budemo lišeni patnje koja nas zaokuplja i sputava bitno sužavajući naše moguće radnje i projekte, u odnosu na one koje bi određivale ispunjenost našeg života kada ne bi postojao takav ograničavajući faktor. Isto tako, možemo uključiti određenu slobodu kretanja u ambijentu u kojemu nam je kretanje smisleno i ispunjavajuće. Dakle, u procesu opravdanja sadržaja pravednosti, razložne i racionalne osobe uključit će i zaštitu od patnje i zaštitu slobode kretanja kao prava. Takve se sposobnosti i prava trebaju zaštititi i u odnosu na sve druge ljude na temelju dosljednosti pojma razložnosti i univerzalizacije. Preostali je problem to što još uvijek nije postignuto proširenje opsega pravednosti na one sposobnosti i odgovarajuća prava koja su specifična za osobe s teškim mentalnim oštećenjima. Naime, do sada je argument naglašavao potrebu univerzalizacije prava na takve osobe jer razložne osobe, zbog dosljednosti razložnosti, ne ograničavaju doseg utvrđenih prava na samo neke osobe. Ipak, prema ranijem je argumentu vidljivo zašto univerzaliziraju zaštitu sposobnosti s odgovarajućim pravima koja su relevantna za njih. Međutim, prigovor teorije sposobnosti jest taj da je za osobe s teškim mentalnim oštećenjima potrebno naglasiti posebne sposobnosti i odgovarajuća prava. To je razlog zašto prvi odgovor nadopunjujemo drugim odgovorom. To postizemo argumentom koji je vezan uz poznati Rawlsov model tzv. »izvornog položaja«.¹ Riječ je o poznatom modelu u kojemu su zamišljeni idealni zakonodavci koji osmišljavaju temeljna načela pravednosti. Kako bi se provodile ideje razložnosti te slobode i jednakosti sviju, potrebno je zamišljati idealne zakonodavce koji ne favoriziraju vlastite interese. To se postiže time da u izboru načela pravednosti nitko nije favoriziran svojim aktualnim položajem niti je pod utjecajem vlastitih, posebnih uvjerenja. Zbog toga se zamišlja da su zakonodavci iza tzv. »vela neznanja«, gdje ne znaju ništa o svom posebnom statusu ni uvjerenjima. S obzirom na to, osmisлит će načela pravednosti koji ih,

uz ostalo, štite od mogućih nesretnih ishoda. Takvi ishodi mogu biti i stanja teških mentalnih oštećenja zbog nezgoda ili procesa starenja. Iz tog razloga, pojedinci iza vela neznanja, u osmišljavanju potpunog shvaćanja pravednosti, trebaju osmisliti i načela koje će jamčiti prava i u takvim okolnostima. Tako, na primjer, među prava možemo uključiti i pravo na skrb za one koji nisu u stanju skrbiti sami o sebi, pravo na prilagodbu sredine (što uključuje i uvjete socijalizacije) itd.

To samo po sebi, još uvijek, nije dovoljno za jamčiti takva prava osobama koja su oduvijek u stanjima teških mentalnih oštećenja. Naime, pojedinci iza vela neznanja ipak znaju opću informaciju o sebi – to da imaju sposobnosti racionalnosti i razložnosti, jer im upravo posjedovanje tih sposobnosti daje mjesto u procesu određenja načela pravednosti iza vela neznanja. Ponavlja se pitanje: zašto bi oni proširili prava i na one koji nemaju sposobnosti racionalnosti i razložnosti? Odgovor je sličan onome koji smo već ponudili. Oni prava univerzaliziraju upravo zbog svog svojstva razložnosti. Kao što je navedeno, zato što razložni utvrđuju načela pravednosti nepristrano, tako da se ne primjenjuju samo na njih, utvrđuju prava univerzalno. Ako se utvrđuju univerzalno, onda se prava koja se tiču osoba koje nemaju sposobnosti racionalnosti i razložnosti, odnosno imaju teška mentalna oštećenja, odnose na sve takve osobe.

Kako razložni mogu utvrditi koje su relevantne sposobnosti koje treba podupirati osobama s teškim mentalnim oštećenjima, tj. njima samima budu li se našli u takvim stanjima, odnosno koja im prava pripadaju? To nije jednostavan zadatak i zahtijeva pažnju, sposobnost iščitavanja stanja drugih i otvorenost prema razvoju u razumijevanju. Važno je slušati glas osoba koje nemaju sposobnosti za biti racionalne i razložne kroz različite mogućnosti izražavanja koje one imaju. Primjerice, Thomas Schramme ističe važnost prepoznavanja ne-intelektualnih elemenata izražavanja što nam omogućava širu komunikaciju s osobama koje nemaju sposobnosti za biti racionalne i razložne. Tako su jedan od Schrammeovih primjera i osobe s demencijom koje neverbalno izražavaju neugodu s određenom praksom u domu za starije i nemoćne osobe, što omogućava skrbnicima da im pruže kvalitetniju skrb (Schramme 2021). To se može smatrati oblikom angažmana u nastojanju da se razmisli o najboljoj praksi skrbi.

Zaključak

U članku smo razmotrili prigovore pristupu sposobnosti – upućene Rawlsovoj teoriji javnog opravdanja – kojima se nastoji ukazati na isključivi fokus na razložnost i racionalnost, kao na svojstva koja definirana kao »esencijalna svojstva pravednosti« isključuju iz domene pravednosti bića koja ta svojstva ne posjeduju. Nastojali smo ukazati na nedostatke alternativnog prijedloga teorije sposobnosti koji je utemeljen na dostojanstvu vrste. U konačnici, usvajamo model javnog opravdanja po kojemu dužnosti i prava određuju razložni ljudi (tzv. »idealni zakonodavci«) nakon što utvrde valjane, nepristrane razloge za priznavanje tih dužnosti i prava – imajući na umu i zaštitu potreba ljudi koji nemaju sposobnosti razložnosti i racionalnosti (tzv. »korisnike pravedno-

1

Ovaj argument razvili smo u suradnji s Kristinom Lekić Barunčić u zajedničkom radu na projektu »Public justification and the

pluralism of capabilities«/»Javno opravdanje i pluralizam sposobnosti« (IP-2020-02; <https://jops.uniri.hr/>).

sti«). Razložni ljudi koji prosuđuju načela pravednosti trebaju ih nepristrano primijeniti i na one koji ne sudjeluju u procesu opravdanja, ali zaslužuju priznavanje prava (npr. kao što su to osobe s teškim kognitivnim oštećenjima). To postižu univerzalizacijom prava koja su opravdali za sebe te adekvatnim zastupnicima onih koji nemaju sposobnosti za biti razložni i racionalni – u procesu opravdanja načela pravednosti.²

Literatura

- Baccarini, Elvio (2007): *Moralna spoznaja*, Izdavački centar Rijeka, Rijeka.
- Brownlee, Kimberley (2012): *Conscience and Conviction. The Case for Civil Disobedience*, Oxford University Press, Oxford.
- Darwin, Charles (2010): *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, Pub One Info, ebook.
- Freeman, Samuel (2018): »Contractarian Justice and Severe Cognitive Disabilities«, u: Adam Cureton, Thomas E. Hill, Jr. (ur.), *Disability in Practice. Attitudes, Policies, and Relationships*, Oxford University Press, New York, str. 174–203, doi: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198812876.003.0011>.
- Glackin, Shane N. (2016): »Three Aristotelian Accounts of Disease and Disability«, *Journal of Applied Philosophy* 33 (2016) 3, str. 311–326, doi: <https://doi.org/10.1111/japp.12114>.
- Jecker, Nancy S. (2021): »What We Have Reason to Value: Human Capabilities and Public Reason«, u: Hon-Lam Li, Michael Campbell (ur.), *Public Reason and Bioethics*, Palgrave Macmillan, Cham, str. 337–357, doi: https://doi.org/10.1007/978-3-030-61170-5_12.
- Nussbaum, Martha (2006): *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Belknap Press, London – Cambridge (MA).
- Quong, Jonathan (2013): »Public Reason«, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (20. 5. 2013.). Dostupno na: <https://plato.stanford.edu/entries/public-reason/> (pristupljeno 1. 10. 2022.).
- Rachels, James (1987): »Darwin, Species, and Morality«, *The Monist* 70 (1987) 1, str. 98–113, doi: <https://doi.org/10.5840/monist19877014>.
- Rawls, John (1996): *Political Liberalism*, Columbia University Press, Chichester – New York.
- Rawls, John (2000): *Politički liberalizam*, prev. Filip Grgić, KruZak, Zagreb.
- Rawls, John (2001): *Justice as Fairness. A Restatement*, Harvard University Press, London – Cambridge (MA).
- Schramme, Thomas (2021): »Capable deliberators: towards inclusion of minority minds in discourse practices«, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 1 (2021) 24, str. 1–24, doi: <https://doi.org/10.1080/13698230.2021.2020550>.

2

Ovaj je članak rezultat istraživanja projekta »Public justification and the pluralism of capabilities«/»Javno opravdanje i pluralizam sposobnosti« (IP-2020-02; <https://jops.uniri.hr>) financiranom putem Hrvatske zaklade za znanost. Zahvaljujemo recenzentima na njihovim pronicljivim komentarima, kao i sudionicima *work-shopa* »Science and Democracy«, održanog 30. 11. 2022., na Sveučilištu Vita-salute San Raffaele u Milanu, a posebno organizatorici događaja Roberti Sala, na ko-

risnim i poticajnim pitanjima i komentarima. Nadalje, zahvaljujemo Enricu Bialeu, Elisabetti Galeotti i Federici Liveriero, koji su nam ponudili korisne komentare na našem predavanju održanom na Sveučilištu u Vercelliju, te kolegici i kolegi na Odsjeku za filozofiju u Rijeci, Ani Gavran Miloš i Ivanu Cerovcu, kao i sudionicima na radionicama doktorskog studija »Filozofija i suvremenost«, koji su s nama raspravljali o prethodnim nacrtima ovog članka.

Iva Martinić, Elvio Baccarini

**Capabilities and Justice for People
Who Lack the Capacity for Reason and Rationality**

Abstract

In the article, we consider the objections of the capability approach to Rawls's theory of public justification. The objection is that Rawls's theory is considered with an exclusive focus on reason and rationality as essential properties of justice, excluding from the domain of justice people who do not possess these properties (such as people with severe cognitive impairments). We point out the shortcomings of the alternative proposal to the capability theory, which is based on the dignity of the species, because we claim that no valid normative conclusions can be derived from the concept of the species. We conclude by adopting a model of public justification according to which duties and rights are determined by reasonable people (ideal legislators). Reasonable people impartially judge the principles of justice even for those who do not participate in the process of justification but deserve the recognition of rights by universalizing these rights. Through universalization, they justified these rights for themselves and for those they represented by presenting adequate representatives in the process of justifying the principles of justice for those who do not have the capability to be reasonable and rational.

Keywords

capabilities, fairness, rationality, reasonableness, public justification