

O javnom umu i načelu razlike. Opravdanje demokracije vlasničkog tipa

Zelič, Nebojša

Source / Izvornik: **Filozofska istraživanja**, 2023, 43, 469 - 480

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

<https://doi.org/10.21464/fi43302>

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:961593>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom](#).

Download date / Datum preuzimanja: **2025-03-12**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



Nebojša Zelič

Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Sveučilišna avenija 4, HR-51000 Rijeka
nzeli@ffri.uniri.hr

O javnom umu i načelu razlike

Opravdanje demokracije vlasničkog tipa

Sažetak

Jedno je od važnih pitanja interpretacije Rawlsove filozofije ono o povezanosti dvaju problema o kojima je pisao cijeli svoj život – pravednost i legitimnost. U ovom radu kao posebnost Rawlsove teorije pravednosti uzimam načelo razlike, dok kao poseban aspekt njegove teorije legitimnosti uzimam ideju javnog uma, te pokušavam pokazati da su oba aspekta povezana, odnosno da ih ne trebamo gledati kao dva odvojena projekta. Pokušavam pokazati da bismo opravdanje načela razlike trebali oblikovati kao opravdanje određenog socio-ekonomskog uređenja prije nego kao apstraktno načelo, ono koje je bolje od drugih legitimnih uređenja. Za Rawlsa su demokracija vlasničkog tipa (engl. property-owning democracy) i liberalni socijalizam (engl. liberal socialism) ona socio-ekonomska uređenja koja realiziraju načelo razlike. Glavna je razlika između ta dva sustava ta što je u prvom dopušteno privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju, ali je ono široko disperzirano. U ovom radu pokušavam pokazati na koji način takav sustav može biti javno opravdan. Opravdanje koje pri tome trebamo koristiti upravo je ono koje Rawls oblikuje kroz ideju javnog uma, pozivanjem na političke vrijednosti sadržane u našoj javnoj političkoj kulturi.

Ključne riječi

načelo razlike, javni um, demokracija vlasničkog tipa, kapitalistička država, egalitarizam

1. Uvod

Neizbježno je pitanja kod interpretacije Rawlsove filozofije: koliko njegova filozofija predstavlja »konzistentnu cjelinu«, a koliko su to ipak dvije odvojene faze od kojih svaka može biti shvaćena i samostalno? Drugim riječima, u kojemu su odnosu njegove dvije nevjerojatno utjecajne knjige – *Teorija pravde* i *Politički liberalizam*. Drugo je pitanje: koliko je Rawls »od pomoći« u zamišljanju nekog boljeg društvenog uređenja, a koliko je on samo detaljno objasnio liberalni ili socijal-demokratski konsenzus druge polovice 20. stoljeća? Izgleda da nam danas, u svjetlu ogromnih ekonomskih nejednakosti i polarizacije, trebaju radikalnija rješenja od samog popravljivanja nekih nedostataka kapitalizma (poput ojačavanja socijalnih mjera ili snažnijeg oporezivanja). Radikalnija se rješenja ne odnose toliko na ublažavanje posljedica nejednakosti kroz utjecaj na nejednakosti u prihodima, već prvenstveno kroz ublažavanje nejednakosti u vlasništvu.

2. Radikalnost načela razlike i javnog uma

Koliko je Rawls radikalnan? Teško je to reći. U *Teoriji pravde* i *Pravednosti kao pravičnosti* sigurno je puno radikalniji nego u *Političkom liberalizmu*. Važan je razlog tome što se u potonjoj knjizi primarno bavi problemom legitimnosti, a ne pravednosti. Simone Chambers jedna je od autorica koja će

istaknuti napetost između projekta u *Teoriji pravde*, koji je usredotočen na njegova dva načela pravednosti, i projekta u *Političkom liberalizmu*, koji je usredotočen na javno opravdanje, tj. legitimnost – kao kamen temeljac svake liberalne teorije. Ukratko, ona smatra da se Rawls u *Političkom liberalizmu* fokusirao na pitanje »zašto bismo mislili da će građani prihvatiti načela [pravednosti, op. a.] kao legitimna« (Chambers 2012: 20), upravo zato što je prepoznao da samo načela koja mogu biti opće prihvaćena mogu ujedno i osigurati stabilnost iz ispravnih razloga. Problem je u tome što je Rawls uvidio da građani društava kojima je *Politički liberalizam* adresiran, a to su građani zapadnih liberalnih demokracija, neće prihvatiti njegovo načelo razlike kao legitimno putem javnoga uma. Chambers iz toga razloga smatra da su se u *Političkom liberalizmu*

»... kontroverzna pitanja koja se odnose na društvenu pravednost povukla u pozadinu, a da su se široko prihvaćena načela koja se odnose na prava i slobode stavila u prvi plan.« (Chambers 2012: 18)

Chambers tako zaključuje da je

»... poruka koju trebamo ponijeti kući ta da rawlsijanska odanost egalitarizmu upućuje na potrebu da se razviju argumenti koji uvjeravaju javnost i doprinose smjeru u kojemu se javna kultura kreće i razvija.« (Chambers 2012: 29)

Kod Rawlsa, kao i kod drugih važnih autora, postoje razne interpretacije njegovoga filozofskog projekta. Simone Chambers ponudila je jedan plauzibilan zaključak. Ovdje ga nemam namjeru sporiti, niti mislim da ga je lako sporiti.¹ Međutim, ono što se može sporiti samo je čitanje Rawlsa koje podupire taj zaključak. Naime, možemo sigurno sporiti njezinu tezu da je središnje pitanje *Političkog liberalizma* upravo ono koje ona ističe:

»Zašto bismo mislili da će građani prihvatiti načela [pravednosti, op. a.] kao legitimna?« (Chambers 2012: 20)

Možda je plauzibilnije pretpostaviti da je središnje pitanje te knjige sljedeće: zašto bismo mislili da će građani *dobro uređenog društva* prihvatiti ta načela kao legitimna? Da bismo mogli zaključiti što bi građani dobro uređenog društva prihvatili, nije dobro pozivati se na istraživanja javnog mnijenja aktualnih društava iz jednostavnog razloga što političke institucije dobrim dijelom oblikuju stavove, percepciju i samo-percepciju onih koji pod njima žive. Možemo tako smatrati da bi građani dobro uređenog društva bili puno skloniji prihvatiti neka snažnija egalitarna načela kao legitimna, nego građani koji žive i oblikuju svoja uvjerenja pod aktualnim političkim uređenjima. Što nam to pokazuje? Pa možda to da tenzija između *Političkog liberalizma* i *Teorije pravde* i nije toliko snažna, upravo zato što se glavni projekti u obje knjige odnose na dobro uređeno društvo, a ne ono aktualno. Možda je to mana Rawlsova projekta u cjelini, ali to je drugi problem.²

Međutim, neovisno o spomenutoj raspravi o odnosu idealne i neidealne teorije, zapitajmo se sljedeće: zašto Chambers tvrdi da je načelo razlike radikalno? Tome je sigurno tako jer je ekonomski sustav, koji maksimizira položaj najslabije stojećih u usporedbi s bilo kojim alternativnim sustavom, jako udaljen od sustava u kojemu se zapadne liberalne demokracije nalaze danas. To kao prvo znači da je izrazito teško vidjeti kako se potonje načelo može realizirati društvenom putanjom koja kreće iz ovih aktualnih uvjeta, a kao drugo, vezano za to, problem je i motivacijska mogućnost za postizanje toga ideala. Naime, postoji li među ljudima stvarno toliko jak osjećaj »zajedničke sudbi-

ne i solidarnosti« koji bi bio potreban da prihvate institucijsko uređenje (na temelju takvog načela) i budu motivirani održavati to isto uređenje? Gerald Gaus će na sljedeći način izraziti vlastitu skepsu prema načelu razlike:

»Možda bismo jedan dan i mogli postići Rawlsov ideal, ali znamo da mu niti jedan društveni poredak nije niti blizu, i mnogi niti nemaju interes da ga postignu. Ipak, on je nužan za Rawlsovu utopijsku pravednost, tako da sva društva koja ga ne uspijevaju zadovoljiti nisu pravedna, a to znači da sva društva koja su postojala i za koja znamo da će postojati nisu pravedna.« (Gaus 2012: 444)

Također, uz premoćne ideje osobne odgovornosti i zasluga teško da načelo razlike odgovara intuicijama građanki i građana kapitalističkih liberalnih demokracija. Brian Barry lijepo pokazuje kako se kult osobne odgovornosti razvijao od religijskog temelja baziranog na grijehu, preko darvinističkog baziranog na prirodnoj intelektualnoj inferiornosti do ideje inferiornog karaktera. Danas prihvaćamo da su ljudi više-manje jednaki u načelu, ali da su za svoje stanje isključivo odgovorni zbog svojih loših odluka ili karakternih osobina:

»Bogati duguju svoje bogatstvo teškom radu, poduzetnosti i štedljivosti, dok siromašni imaju loš moralni karakter, koji karakterizira lijenost, bespomoćnost i vrsta ponašanja koja vodi u zatvor.« (Barry 2005: 135)

Ako u društvu prevladava kult osobne odgovornosti, onda je sigurno problematično prihvatiti razinu solidarnosti koju zahtijeva načelo razlike.

Tako se postavlja pitanje: je li Chambers u pravu kada tvrdi da za razliku od načela razlike javni um nije niti približno toliko radikalniji iz perspektive aktualnih društava? S jedne je strane sigurno u pravu. Bliska nam je ideja da politički prostor ima svoj vlastiti jezik, te da bi opravdanje zakona i odluka, koje su prisilne po sve građanke i građane, trebalo biti u granicama neutralnog jezika ili barem jezika koji ne zastupa otvoreno neku sveobuhvatnu doktrinu. Međutim, s druge strane, i zahtjevi javnog uma – ako Rawlsa shvatimo dovoljno ozbiljno – mogu zvučati prilično radikalno. Naime, zahtjev javnog uma – u svijetu snažne polarizacije, kulturnih ratova i politizacije religije – može zvučati prilično utopistički. Posebno ako uzmemo u obzir i to kako se javni um primjenjuje na građanke i građane, a to je preko moralne dužnosti građanstva (Rawls 2000: 195). Moralna dužnost građanstva zahtijeva da se građanke i građani, kao birači i sudionici u javnim raspravama, epistemski ograniče i da se ne pozivaju na vrijednosti i postavke svojih sveobuhvatnih doktrina, odnosno da poštuju »načelo iskrenosti« po kojemu imaju dužnost iskreno reći: (1) koji su javni razlozi zapravo samo »zamaskirani nejavni razlozi«, a za koje su javne razloge uvjereni da su »samostalno ispravni«, tj. (2) da u rasuđivanju daju prednost političkim vrijednostima ispred vlastitih,

1

John Rawls u *Političkom liberalizmu* jasno kaže da pitanje pravednosti nije predmet te knjige, odnosno da je više legitimnih koncepcija pravednosti osim njegove »pravednosti kao pravičnosti« (Rawls 2000: 5, 200, 203), tj. da načelo razlike za razliku od prvog načela nije bitni element ustava (Rawls 2000: 204–205), te sukladno tome napominje da je razlog za to taj što je ono »puno kontroverznije da bi bilo prihvatljivo« svim razložnim sveobuhvatnim gledištima (Rawls 2000: 205–206). Njegov politički preokret od pitanja prave-

dnosti na pitanje legitimnosti mnogi su komentatori shvatili kao stavljanje pitanja egalitarne pravednosti u drugi plan (usp. Williams 1993; Okin 1993; Barry 1995; Gaus 2014). Naravno, postoje i drugačija gledišta (usp. npr. Estlund 1996).

2

Na primjer, to je kritika koju će Amartya Sen uputiti Rawlsu u svojoj knjizi *Ideja pravednosti* (usp. Sen 2009).

partikularnih ili grupnih interesa. Kao i kod načela razlike, i u ovom se slučaju možemo pitati koliko su građani aktualnih demokracija motivirani prihvatiti takva ograničenja u svom političkom djelovanju.

Iz ovog nam se gledišta, po kojemu su i načelo razlike i javni um radikalni u tom smislu da su daleko od aktualnih institucionalnih uređenja i demokratske prakse, pružaju dvije strategije koje možemo prihvatiti. Prva je da prihvatimo kako je načelo razlike ipak udaljenije od javnog uma i da ne bismo trebali vezati te dvije ideje zajedno. Odnosno, možemo borbu za načelo razlike izmaknuti iz ideje javnog opravdanja i strogih zahtjeva legitimnosti te gurnuti u svakodnevnu politiku i na ulice, odnosno kako će to Chambers reći, na barikade. Ako je načelo razlike predaleko da bismo oko njega dobili konsenzus, onda odustanimo od konsenzusa i borimo se kako umijemo za ostvarenje toga načela. Druga je strategija da vidimo i načelo razlike i javni um kao dio istog paketa, odnosno da inzistiramo na tome da među njima ne postoji tenzija, kao i na tome da javni um (ako ga prihvatimo) može opravdati uređenje koje traži načelo razlike. Drugim riječima, ako prihvaćamo načelo javnog uma, onda iz istog razloga trebamo prihvatiti i načelo razlike.

3. Javno opravdanje i liberalne koncepcije pravednosti

Ako sam u pravu, ako su i načelo razlike i javni um radikalni za aktualna društva, onda je razlog tome taj što obje ideje imaju utemeljenje u idealu koji je također udaljen od aktualnih društava, a to je ideal pravičnih uvjeta kooperacije među slobodnim i jednakim građanima. Jedna je od važnih karakteristika toga ideala to da građani dijele (i svi znaju da dijele) koncepciju zajedničkog dobra – iako mogu imati različite ideje što će to dobro ostvariti. To je zajedničko dobro obitelji liberalnih koncepcija pravednosti, koje su liberalne zato što specificiraju i pridaju prvenstvo osnovnim pravima i slobodama u odnosu na partikularne ideje dobra, pa stoga na neki način ograničavaju nejednakosti u bogatstvu i prihodu, odnosno pružaju svima sredstva da mogu koristiti vlastita prava i slobode.³ Pravednost kao pravičnost s načelom razlike jedna je od koncepcija u toj obitelji. Prema tome, načelo razlike jedno je od određenja našeg zajedničkog dobra. Rawls će istaknuti da je načelo razlike vrlo blisko nekim temeljnim idejama na koje se pozivamo:

»Možemo primijetiti da je politička konvencija demokratskih društava pozivati se na zajednički interes. Niti jedna politička stranka neće javno priznati da bi inzistirala na zakonu koji neku društvenu grupu stavlja u nepovoljan položaj [...]. Načelo razlike možemo interpretirati upravo kao razumno proširenje političke konvencije demokracije jednom kada se suočimo s nužnošću biranja razložne koncepcije pravednosti.« (Rawls 1971: 281)

Dakle, odnos između javnog uma i načela razlike možemo shvatiti na sljedeći način. Načelo razlike u *Političkom liberalizmu* jedno je od legitimnih određenja zajedničkog interesa – nije više jedina koncepcija pravednosti kao u *Teoriji pravde*, ali je i dalje najrazlošnija. Međutim, sada više ne dokazujemo njezinu superiornost nad drugim legitimnim koncepcijama velom neznanja i izvornim položajem, već time da može biti snažnije opravdano političkim vrijednostima u odnosu na druge legitimne koncepcije. Pri tome je bitno imati na umu i to da se načelo razlike ne odnosi na pojedine zakone, nego na institucionalno uređenje osnovne strukture društva. Javnim umom, dakle, ne opravdavamo načelo razlike *in abstracto*, već prije opravdavamo društvenu strukturu koja na najbliži način utjelovljuje samo to načelo.

4. Osnovna struktura društva

Fokusirajući se na ekonomske institucije koje za Rawlsa spadaju u »obitelj liberalnih koncepcija pravednosti«, pogledajmo tri modela osnovne strukture društva: (1) *kapitalistička država blagostanja* (engl. *capitalist welfare state*, dalje u tekstu: KDB); (2) *demokracija vlasničkog tipa* (engl. *property-owning democracy*, dalje u tekstu: DVT); i (3) *liberalni socijalizam* (engl. *liberal socialism*, dalje u tekstu: LS; usp. Rawls 2001: 136). KDB osigurava temeljna prava i slobode te adekvatni socijalni minimum, ali dopušta

»... velike nejednakosti u vlasništvu (uključujući sredstva za proizvodnju i prirodne resurse) tako da kontrola ekonomije i političkog života leži u malom broju ruku.« (Rawls 2001: 138)

Osim formalnih sloboda, DVT i LS garantiraju

»... pravičnu vrijednost političkih sloboda i pravičnu jednakost mogućnosti, reguliraju ekonomske i društvene nejednakosti načelom uzajamnosti, ako već ne načelom razlike.« (Rawls 2001: 138)

Politička i ekonomska moć disperzirana je u DVT i LS, ali je razlika u tome što su u LS »sredstva proizvodnje u rukama radnika«, iako »tvrtke posluju unutar sustava slobodnog i djelotvornog slobodnog tržišta« (Rawls 2001: 138). LS je u osnovi tržišni socijalizam s radničkim samoupravljanjem. Jesu li KDB, DVP i LS u simetričnom položaju, tj. mogu li se opravdati javnim umom? Gaus je vjerojatno u pravu kada tvrdi da bi LS bio previše invazivan u razložne koncepcije dobra da bismo mogli očekivati da ga svi razložni građani prihvate. U današnjem je društvu mnogima »poduzetništvo samo po sebi oblik ljudskog razvoja«, pa stoga isključiti taj osobni ideal prihvaćanjem socijalizma znači »neprihvatljivo ograničiti sposobnost mnogih da vode živote sukladno svojim temeljnim vrijednostima« (Gaus 2012: 379). Potonji su ideali za Gausa »pokretanje (firmi), inovacija, riskiranje, organiziranje grupa da riješe probleme i implementiranje novih ideja« (Gaus 2012: 379). Također, ovdje je i problem djelotvornosti takvog modela s obzirom na to da ne postoje empirijski podaci o uspješnosti takvog uređenja – jednostavno zato što niti jedno nije postojalo.⁴ Prema tome, plauzibilno je zaključiti da bi LS prekršio granice konkluzivnog opravdanja i zašao u područje razložnog neslaganja oko dobra. Sâm je Rawls bio toga svjestan, pa je i priznao da će legitimnost LS ovisiti o »društvenim i povijesnim okolnostima« (Rawls 2001: 137). Sigurno je da bi model LS bio primjereniji u tranzicijskim državama 90-ih godina, nego u Sjedinjenim Američkim Državama – kao Rawlsovoj primarnoj publici. Dapače, zbog nepostojanja određenih normi i vrijednosti potrebnih za kapitalističku ekonomiju u većini zemalja istočne Europe, tada je bilo čak racionalnije pristupiti takvom modelu, nego nakon državnog socijalizma dekretom uvesti kapitalizam:

3

Rawls u *Političkom liberalizmu* otvara prostor za više liberalnih koncepcija pravednosti koje mogu biti legitime, odnosno, kako on kaže, za »obitelj« razložnih, liberalnih koncepcija pravednosti (usp. Rawls 2000: 11–13, 346), a među kojima se nalazi i ona koja je najrazložnija za demokratsko uređenje. Imajući u vidu značajke navedene iznad u tekstu, sva ta liberalna gledišta »skidaju s političkog dnevnog

reda pitanja koja izazivaju najviše razdora, ozbiljne prijedore koji podrivaju osnove društvene kooperacije« (Rawls 2000:140).

4

Gerald Gaus navodi da je takav model postojao u Jugoslaviji i da nije uspio očuvati temeljna prava i slobode (usp. Gaus 2012: 520).

»U ekonomskim teškoćama s kojima se suočavaju zemlje bivšeg Sovjetskog Saveza i države istočne Europe bilo je posebno značajno nepostojanje institucionalnih struktura i pravila ponašanja koji su ključni za uspješni kapitalizam. Postoji potreba za razvojem alternativnog sistema institucija i pravila sa svojom logikom i lojalnostima koje mogu biti vrlo uobičajene za kapitalističko gospodarstvo, ali koje je relativno teško uvesti odjednom kao dio 'planskog kapitalizma'.« (Sen 2012: 272)

Međutim, pustimo po strani ove društvene i povijesne okolnosti i vratimo se na Gausovu kritiku. Možemo zaključiti da je socijalizam prvenstveno moralni, a tek onda politički projekt: upravo zato što traži da svi razložni građani, unutar vlastitih koncepcija dobra, ne smatraju vrijednosti koje navodi Gaus kao temeljne. Naravno, to ne znači da socijalisti ne mogu argumentirati za LS nudeći argumente koji razložnim građanima pokazuju da je takvo uređenje više u skladu s političkim vrijednostima koje kao razložni ionako prihvaćaju.⁵ Vrijednosti građana podložne su promjenama, socijalistički argumenti možda potaknu građane da revidiraju svoje promišljene sudove u odnosu na političke vrijednosti ili načela pravednosti – to i jest uloga reflektivnog ekvilibrija.⁶ Međutim, to bi se isto tako moglo reći i za libertarijanizam. Naime, ta teorija isto zahtijeva da »ideja samo-vlasništva« zadobije najveću težinu unutar evaluativnih standarda, koja će nas onda dovesti do suda da je oporezivanje jednako prisilnom radu. LS je ipak u prednosti nad libertarijanizmom, barem što se političkog liberalizma tiče, zbog toga što promjena koju zahtijeva neće negirati samu ideju javnog opravdanja i osnovnu strukturu kao predmet pravednosti – obje ideje koje libertarijanizam odbacuje.⁷ Prema tome, iako su oba projekta prije moralni, nego politički projekti, LS je ipak više u skladu s političkim liberalizmom i zahtjevima javnog uma, nego što je to libertarijanizam. No, upravo zato što je to prvenstveno moralni projekt, LS nije simetričan s KDB i DVT.

5. Javni um i demokracija vlasničkog tipa

Međutim, nemamo razloga zaključiti da KDB i DVT nisu simetrične. Obje ne zahtijevaju da građani promijene svoje evaluativne standarde jer su obje izražene u političkim vrijednostima koje razložni građani prihvaćaju, odnosno obje uređuju osnovnu strukturu u okviru liberalne političke koncepcije pravednosti i samim time obje zahtijevaju određenu razinu državnog djelovanja. Budući da je privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju dozvoljeno, ne postoji bojazan da će građanima kojima su vrline poduzetništva temeljne biti prisiljeni odbaciti svoje razložne koncepcije dobra.⁸ Također, DVT dijeli sve institucije s postojećim kapitalističkim uređenjima koji odgovaraju opisu KDB: (a) *politički ustav*, koji osigurava osnovne slobode; (b) *javni sektor*, koji pruža javna dobra, uključujući i sustav obrazovanja koji osigurava jednake šanse za edukaciju i kulturu za slično nadarene i motivirane osobe; te (c) *sustav tržišta i cijena s prikladnim sustavom regulacije*. Rawls također specificira pet sfera državnog nadgledanja: (1) *regulacija tržišta* (npr. zakoni protiv monopola); (2) *makro-ekonomska politika* (odnosi se na monetarnu vlast); (3) *društveni transferi* (odnosi se na garantiranje socijalnog minimuma); (4) *distribucija vlasništva* (zakoni oporezivanja); i (5) *osiguravanje ne-esencijalnih javnih dobara* (npr. određeni kulturni i sportski prostori i aktivnosti, nacionalni parkovi; usp Rawls 1971: 243–250). Cjelokupna je slika i KDB i DVT u istim okvirima – tržišni mehanizam s određenom razinom državnog djelovanja, utjelovljen unutar sustava osnovnih sloboda. Ovu je sličnost između DVT i postojećih kapitalističkih uređenja važno napomenuti da bi se uočilo

da DVT ne zahtijeva stvaranje potpuno novih institucija koje bi bile strane postojećim društvenim praksama. Poanta je u tome da se postojeće institucije urede na način koji je sukladan njihovim funkcijama, odnosno u skladu s političkim vrijednostima. Rawls posebno ističe da »režim može uključivati institucije eksplicitno oblikovane da realiziraju određene vrijednosti, ali biti neuspješan u ostvarivanju toga« (Rawls 2001: 137). Prema tome su granice javnog opravdanja smještene oko konkluzivno opravdanih političkih vrijednosti te postojećih institucija i praksi kao dijela naše javne političke kulture. Ovo predstavlja javni um kao reflektivni ekvilibrij, gdje u obzir uzimamo vrijednosti (kao ideal više razine) te postojeće uvriježene i široko prihvaćene institucije (tj. promišljeni sudovi). U suprotnom probijamo granice djelotvorne političke teorije i zalazimo u sferu idealno-apstraktnog filozofskog promišljanja na temelju logički valjanih argumenata vrlo udaljenih od činjenica političkog svijeta na koje bi se trebali odnositi, kao što to libertarijanci čine.

Što je onda različito između KDB i DVT? Najvažnija je razlika u tome što KDB osigurava ekonomsku granicu i pruža javna dobra svim građanima kroz određenu vrstu redistributivnog oporezivanja prihoda. Uz cilj osiguravanja ekonomske baze za najslabije stojeće, DVT ima i daljnji cilj, a to je sprječavanje velike koncentracije bogatstva i disperzije vlasništva nad imovinom. Razlika je u tome što KDB jednostavno želi osigurati društvenu granicu na dnu, dok DVT također želi ograničiti akumulaciju na vrhu i time suziti cjelokupnu nejednakost iz oba smjera (tj. od dna i od vrha). Dakle, osim samog prihoda, DVT uključuje i redistribuciju bogatstva, kapitala u vidu imovine, ali i ljudskog kapitala (tj. vještine i znanje).

Cilj je DVT spriječiti da mali dio društva kontrolira ekonomiju, a time i indirektno politički život svih građana:

»Demokracija vlasničkog tipa to izbjegava ne redistribucijom prihoda onima koji imaju manje na kraju svakog perioda, da tako kažemo, nego prije osiguravanjem širokog vlasništva nad imovinom i ljudskim kapitalom (edukacija i vještine) na početku svakog perioda, u odnosu na pozadinu pravične jednakosti mogućnosti. Namjera nije jednostavno pomoći onima koji su

5

Važno je ovdje napomenuti da ovo nikako ne znači da se kod Rawlsa ne mogu naći iznimno jaki argumenti za socijalizam. Ovdje se isključivo bavim time na koji način je socijalizam povezan s razložnim pluralizmom. Za argumente u korist socijalističkog čitanja Rawlsa vidi: Edmundson 2017.

6

Reflektivni ekvilibrij metoda je koja traži od nas da postignemo koherentnost između naših promišljenih sudova i općenitijih načela, pri čemu su i naši sudovi i načela podložni reviziji.

7

Rawls ističe ovu razliku između libertarijanizma i liberalnih koncepcija (Rawls 2000: 235–238). »Općenitogovoreći ne postoji nikakvo uniformno javno pravo koje se jednako odnosi na sve osobe, nego prije mreža privatnih sporazuma; ta mreža predstavlja procedure oko kojih se dominantna agencija za zaštitu (država) sa svojim, da tako kažemo, klijentima složila da ih upotrebljava, a te se proce-

dure mogu razlikovati od klijenta do klijenta ovisno o pogodbi koju je svaki klijent bio u stanju sklopiti s dominantnom agencijom.« (Rawls 2000: 237). Samuel Freeman puno više piše o razlici između libertarijanizma i liberalizma te objašnjava zašto libertarijanizam uopće nije unutar obitelji liberalnih koncepcija (usp. Freeman 2001).

8

To jasno ističe Jon Elster, ali kao kritiku DVT: »jasno je da će (DVT) sadržavati klasu kapitalista, barem u smislu klase po sebi. Klasa organizacija kapitalista može uveliko preživjeti uvođenje demokracije vlasničkog tipa« (Elster 1986: 148). Međutim, iako takva klasa može postojati u DVT, to neće biti vjerojatno. Zbog određenih ograničenja pravila nasljeđivanja, u DVT takva klasa može zadobiti svoj status unutar granica pravednosti tijekom njihovih života i tako ne mora biti suprotstavljena pozadinskoj pravednosti DVT.

izgubili kroz lošu sreću ili nezgode (iako se i to mora učiniti), nego prije staviti sve građane u položaj da upravljaju svojim djelovanjem na temelju prikladnog stupnja društvene i ekonomske jednakosti.« (Rawls 2001: 139)

Paketi zakona koji oblikuju i transformiraju već postojeće institucije i prakse moraju uključiti sljedeće značajke: (a) *široku disperziju kapitala* u vidu disperzije vlasništva nad proizvodnjom, s individualnim građanima koji kontroliraju proizvodni kapital u pojmovima ljudskog (u ovo ulazi i primjerena zdravstvena skrb) i realnog kapitala; (b) *blokiranje međugeneracijskog prijenosa prednosti*, što bi uključivalo značajne poreze na imovinu, nasljedstvo i darove; (c) *zaštitu protiv političke korupcije*, koja bi išla k sprječavanju djelovanja privatnog i korporativnog bogatstva uz politiku kroz reformu financiranja kampanja, a što bi, među ostalim, uključivalo javno financiranje političkih stranaka i izbora; te (d) *osiguravanje foruma za javnu raspravu*, u što ulazi i osiguravanje ujednačenog pristupa javnim medijima (to može podrazumijevati i određene regulacije za slobodu govora i tiska, ali ne i one koje se tiču sadržaja govora).

Nakon što smo prikazali značajke DVT možemo vidjeti kako se one mogu javno opravdati. Način na koji politički liberalizam pristupa ovom problemu nije takav da ga se prikaže kao razložno neslaganje oko Rawlsova drugog načela pravednosti. Problem nije puko neslaganje oko toga treba li jednakost mogućnosti biti samo formalna ili i pravična, odnosno je li socijalni minimum dovoljan ili treba snažnije distributivno načelo. U tom smislu, važno je to neslaganje postaviti u odnos s nečim što je već konkluzivno opravdano, a to je prvo načelo. Točnije, to je pravična vrijednost političkih sloboda kao dio prvog načela pravednosti. Za Rawlsa, naime, svaki liberal mora odgovoriti na pitanje

»... kako ćemo odgovoriti na uobičajeni prigovor, često iznesen od strane radikalnih demokrata i socijalista (i Marxa samoga), da su jednake slobode u modernim demokratskim državama u praksi puko formalne?« (Rawls 2001: 148)

Rawls nastavlja dalje:

»Dok može izgledati da su građanska osnovna prava i slobode djelotvorno jednake – svi imaju pravo glasa, natjecati se za političke položaje, uključiti u politiku, itd. – društvene i ekonomske nejednakosti u pozadinskim institucijama (osnovna struktura društva) su obično toliko velike da oni s većim bogatstvom i položajem redovno kontroliraju politički život i nameću legislativu i društvene politike koje promiču njihove interese.« (Rawls 2001: 148)

Ako je cilj političkog liberalizma da političke odluke budu javno opravdane, onda je nužno da se pri njihovom donošenju poštuje odnos recipročnosti. No, da bi taj odnos bio ostvariv, nužno je da svi građani budu socijalno uključeni (naravno, ovo ne znači da je nužno da se svi građani bave politikom, već samo da imaju mogućnost sudjelovati u donošenju odluka u javnom forumu). Ovo prihvaćaju i KDB i DVT. Međutim, glavni je prigovor upućen na KDB taj da oblik institucija koje takvo uređenje zahtijeva nije dovoljan da bi taj cilj potonje institucije i ostvarile. Za razliku od toga, DVT oblikuje zajedničke institucije na način koji je djelotvoran da bi se taj cilj ostvario. Pri tome se ne poziva na sveobuhvatne filozofske doktrine, poput Millova individualizma s idealom autonomije ili historijskog materijalizma s problemom otuđenja, koje se mogu razložno odbaciti već na vrijednosti koje su konkluzivno opravdane.⁹ Neuspjeh institucija da ostvare te vrijednosti – kao što je pravična jednakost političkih sloboda – može izazvati dvije vrste reakcija:

»Prvi je način da postanemo potišteni i ozlojeđeni, i da budemo spremni kada se pojavi prilika preuzeti nasilne akcije protestirajući protiv našeg stanja. U tom su slučaju najslabije stojeći ogorčeni; oni odbacuju društvenu koncepciju pravednosti i vide sebe kao potlačene. Drugi je način blaži: postavjemo udaljeni od političkog društva i povlačimo se u naš društveni svijet. Osjećamo se izostavljenima; i povučeni i cinični, ne možemo prihvatiti načela pravednosti u našem razmišljanju i ponašanju. Iako nismo neprijateljski ili buntovni, ta načela nisu naša i ne uspijevaju angažirati našu moralnu senzibilnost.« (Rawls 2001: 128)

KDB može izbjegnuti iznad spomenuti prvi način tako što će osigurati pristojni minimalni standard života. Međutim, da bi se izbjegao drugi oblik nestabilnosti i socijalnog isključenja, potrebno je institucije oblikovati na način DVT. Socijalna isključenost i udaljenost od političkog života stvara međusobno nepovjerenje među građanima i uništava društveno jedinstvo, dok su obje te stvari u punom smislu riječi »javni razlozi«. Ovaj gornji Rawlsov citat važan je kako bismo uočili da politički liberalizam u svom pitanju legitimnosti nije usredotočen samo na razlike u sveobuhvatnim moralnim i religijskim doktrinama, već i na materijalne razlike kao mogućeg uzroka građanskog neprijateljstva ili razjedinjavanja. U suvremenim liberalnim demokracijama materijalna nejednakost može razoriti međusobno povjerenje građana još i više nego doktrinalna nejednakost. Ako je cilj javnog uma osiguravanje stabilnosti i građanskog prijateljstva, onda obje ove vrste razlika treba uzeti jednako u obzir.

6. Koja vrsta jednakosti?

Egalitarizam o kojemu ovdje govorimo – u političkom i distributivnom obliku – ideal je jednakosti koji upravlja odnosima između građana unutar osnovne strukture. Ovdje treba razlikovati ovaj ideal jednakosti, kao političke vrijednosti, od ideala jednakosti kao usko moralne vrijednosti. Naime, moralni egalitarizam mogao bi zahtijevati da unutar naših koncepcija dobra vrijednost jednakosti ima veću težinu i primat nad drugim vrijednostima – kao što je sloboda, osobni razvoj, zasluga, itd. Za razliku od usko moralnog ideala, *politički ideal jednakosti*, kako ga naziva Samuel Scheffler, nije suprotstavljen drugim moralnim vrijednostima, već je suprotstavljen »opresiji, nasljednim hijerarhijama društvenog statusa, idejama kaste, klasne privilegije i rigidne stratifikacije klasa te nedemokratskoj distribuciji moći« (Scheffler 2003: 22). Elizabeth Anderson taj je politički ideal nazvala *demokratskom jednakosti*, prema kojemu je

»... svatko ovlašten posjedovati sposobnost da izbjegne opresivne i izrabljivačke društvene odnose i da živi kao građanin koji može slijediti svoju koncepciju dobra i participirati u društvenom, ekonomskom i političkom životu svoje zajednice.« (Anderson 1999: 316)

Ovaj politički ideal jednakosti ističe važnost da se bude viđen jednostavno kao građanin te da određena prava i privilegije budu zasnovani u temeljima demokratskog građanstva, bez referiranja na »nečije talente, inteligenciju, mudrost, vještine odlučivanja, temperament, društvenu klasu, religijsku ili

9

Naravno, Rawls uzima neke stvari vezane uz DVT od Johna Stuarta Milla. Na primjer, načelo razlike koje DVT realizira ne zahtijeva stalan ekonomski rast tijekom generacija kako bi se uvećalo stanje najlošije stojećih. Rawls ističe da je to »spojivo s Millovom idejom društva u pravednom stanju mirovanja, gdje je

(stvarna) akumulacija kapitala jednaka nuli« (Rawls 2000: 7, bilj. 5). Međutim, Rawls ne može prihvatiti Millov individualizam zbog toga što je ta doktrina »poput grčke ideje razvoja perfekcionistička«, pa je stoga nekompatibilna s činjenicom pluralizma (Rawls 2000: 178).

etničku pripadnost, ili pripisani identitet« (Scheffler 2003: 22). Upravo je to gledište u srži same ideje javnog uma – izbjegavanje parohijalnih razloga i interesa kao temelja javnog političkog opravdanja. Također, ovaj zahtjev može dovesti do značajnih distributivnih implikacija koje smo već naveli, a koje Scheffler lijepo sažima:

»Čak i ako su osnovne potrebe ispunjene [socijalni minimum, op. a.], društvo ne možemo smatrati društvom jednakih ako su dostupni resursi koje građani imaju da bi slijedili svoje koncepcije dobra u potpunosti prepušteni milosti tržišnih sila. Štoviše, značajne distributivne nejednakosti mogu suviše lako generirati nejednakosti u moći i statusu koje su nekompatibilne s odnosom među jednakima. Dakle, oni koji prihvaćaju društveni i politički ideal jednakosti imat će snažne razloge [koji su ujedno i javni razlozi, op. a.] da izbjegnu ogromne varijacije u građanskim udjelima prihoda i bogatstva, a to će značiti, među ostalim, da imaju [javne, op. a.] razloge da se suprotstave institucijama koje dopuštaju prevelik prostor da se razlike u ljudskim prirodnim i društvenim okolnostima prevedu u ekonomske nejednakosti.« (Scheffler 2003: 23)

Razložne osobe prihvaćaju ideju kooperacije između slobodnih i jednakih građana, a ona im pruža određene javne razloge za koje se može očekivati da ih drugi razložni mogu prihvatiti, iako možda pridaju veću težinu nekim drugim vrijednostima. Institucije koje zahtijevaju politički ideal jednakosti imat će dvije sporne značajke: (a) *potrebe građana*, koje će zahtijevati više od socijalnog minimuma; i (b) *ograničenja*, koja se odnose na agregaciju i prijenos bogatstva. Kao što smo rekli, DVT tako ima tri značajke: (1) *široka disperzija kapitala*; (2) *blokiranje međugeneracijskog prijenosa bogatstva*; i (3) *zaštita protiv političke korupcije*. Smatram da treću grupu značajki, one koje zahtijevaju isključivanje privatnog kapitala i interesa iz politike, nije potrebno puno komentirati zato što one ne predstavljaju neko načelno pitanje, već pitanje izvedivosti.

Pitanje koji se može pojaviti, a koje je posebno važno uzeti u obzir, glasi: hoće li politike, koje traže više od socijalnog minimuma i ograničenja na akumulaciju bogatstva, biti u suprotnosti sa zahtjevom javnog uma da građani ne moraju odustati od svojih razložnih koncepcija dobra da bi ih prihvatili? Naime, prigovor može glasiti da opsežne redistributivne politike mogu doći u direktan sukob s razložnim vrijednostima onih građana koji najveću vrijednost pridaju zaslugama, slobodi izbora i odgovornosti. Zahtjev da osnovna struktura cijelo vrijeme regulira nejednakosti može stvoriti situaciju u kojoj ti građani cijelo vrijeme kompenziraju one kojima su veće vrijednosti, primjerice, dokolica ili eksperimentiranje sa životnim odlukama. Za takve građane mogu reći da je tržište upravo najadekvatniji mehanizam raspodjele jer ne dira u koncepcije dobra, odnosno da dopušta građanima najviše slobode u planiranju vlastitog života bez neke intencionalne (izvanjske) intervencije.

Kada bi tržište bilo jedini mehanizam koji raspoređuje prihod i bogatstvo, tada bi ishod tržišta ujedno značio i ovlaštenje nad svime što su građani stekli u tržišnim transferima. Ako su građani ovlašteni, tj. imaju potpuno pravo na sve što su stekli tržišnim transferima, onda uistinu izgleda kao prisila da oni koji su bolje prošli moraju pomagati onima koji su gore prošli gore. U tom bi slučaju oporezivanje bogatih (kako bi se dao veći prihod siromašnima) uistinu impliciralo da bogati subvencioniraju siromašne. Međutim, slobodno tržište kao mehanizam raspodjele nije konkluzivno opravdan, nego je to stvar razložnog neslaganja oko pravednosti, pa je stoga pogrešno tvrditi da uređenje na temelju DVT prisiljava određenu grupu građana da *pomaže* drugoj grupi. Kako to ističe Samuel Freeman:

»To pretpostavlja ono što se tek treba dokazati, naime, da je polazna točka ta da su svi ovlašteni na svu dobit od transfera unutar tržišnog djelovanja. Ako oporezivanje ima ikakvu ulogu u uspostavljanju pravedne distribucije, onda ne može biti da ljudi imaju prava na cjelokupnu dobit od transfera kroz tržišno djelovanje, darove, ostavštinu i kockanje.« (Freeman 2006: 128)

DVT ne zahtijeva od građana da odustanu od svojih koncepcija dobra te da pomažu drugim građanima – zato što tvrditi da im ovi pomažu znači već pretpostaviti kao konkluzivno opravdano nešto što se tek treba opravdati. Ovdje je posebno važno uočiti razliku između »kontrolnih prava« i »prava na dobit«. Ako osoba pravednim transferom dobije ili zaradi određeno vlasništvo, nitko nema pravo na to vlasništvo osim te osobe. S druge strane, država ili zajednica ima pravo, osim tržišta koje određuje cijenu, odrediti koliku dobit osoba može ostvariti od toga vlasništva (prvenstveno putem poreza). Kao što smo više puta rekli, to nije nešto novo, to čine skoro sve liberalno demokratske države. Jedino što DVT zahtijeva jest to da te odluke budu u skladu s političkim vrijednostima koje su ionako u pozadini tih istih država.

7. Zaključak

Dakle, možemo zaključiti da načelo razlike, operacionalizirano u DVT, može biti opravdano javnim umom, te da ne zahtijeva uvođenje nekih radikalnih ideja koje su strane našoj javnoj političkoj kulturi. Prvi je razloga zašto bi se tako nešto moglo pomisliti povezan s time što se javni um često vezao za vjerske i kulturne razlike, a manje za socio-ekonomska pitanja. Međutim, nema razloga da ga ne proširimo i na taj teren. Drugi je razlog taj što sâm Rawls nije dovoljno naglasio razliku između »legitimnosti« i »pravednosti«. Naime, to što mnoga uređenja mogu biti legitimna ne znači da trebamo s njima biti zadovoljni. Uvijek trebamo težiti k pravednom uređenju. Ako je načelo razlike pravedno, onda nema razloga da se zadovoljimo nekakvim drugim uređenjem, pogotovo ako je ono opravdano javnim umom. Ovdje možda možemo iskoristiti i poznati Rawlsov proviso: možemo koristiti i nejavne razloge u opravdanju uređenja ako smo u mogućnosti pružiti javno opravdanje za nj. Možemo, dakle, u borbi za pravednost biti i na barikadama sve dok imamo javno opravdanje za naš cilj.

Literatura

Anderson, Elizabeth (1999): »What's the Point of Equality?«, *Ethics* 109 (1999) 2, str. 287–337, doi: <https://doi.org/10.1086/233897>.

Barry, Brian (1995): »John Rawls and the Search for Stability«, *Ethics* 105 (1995) 4, str. 874–915, doi: <https://doi.org/10.1086/293756>.

Barry, Brian (2005): *Why Social Justice Matters?*, Polity Press, Cambridge.

Chambers, Simone (2012): »Justice or Legitimacy, Barricades or Public Reason? The Politics of Property Owning Democracy«, u: Martin O'Neill, Thad Williamson (ur.), *Property Owning Democracy. Rawls and Beyond*, Wiley-Blackwell, Chichester, doi: <https://doi.org/10.1002/9781444355192.ch1>.

Edmundson, William A. (2017): *John Rawls. Reticent Socialist*, Cambridge University Press, Cambridge.

Elster, Jon (1986): »Comments on Krouse and MacPherson«, *Ethics* 97 (1986) 1, str. 146–153, doi: <https://doi.org/10.1086/292823>.

Estlund, David (1996): »The Survival of Egalitarian Justice in John Rawls's *Political Liberalism*«, *The Journal of Political Philosophy* 4 (1996) 1, str. 68–78, doi: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.1996.tb00042.x>.

Freeman, Samuel Richard (2009): *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford University Press, New York – Oxford.

Gaus, Gerald (2012): *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge University Press, New York – Cambridge.

Gaus, Gerald (2014): »The Turn to a Political Liberalism«, u: Jon Mandle, David A. Reidy (ur.), *A Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, str. 235–250, doi: <https://doi.org/10.1002/9781118328460.ch13>.

Okin, Susan Moller (1993): »Political Liberalism. By John Rawls. New York: Columbia University Press, 1993. 401 p.«, *American Political Science Review* 87 (1993), str. 1010–1011, doi: <https://doi.org/10.2307/2938838>.

Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA.

Rawls, John (2000): *Politički liberalizam*, prev. Filip Grgić, KruZak, Zagreb.

Rawls, John (2001): *Justice as Fairness. A Restatement*, Harvard University Press, London – Cambridge, MA.

Scheffler, Samuel (2003): »What is Egalitarianism?«, *Philosophy and Public Affairs* 31 (2003) 1, str. 5–39, doi: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2003.00005.x>.

Sen, Amartya (2009): *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Sen, Amartya (2012): *Razvoj kao sloboda*, prev. Tomislav Buljević, Algoritam, Zagreb.

Williams, Bernard (1993): »A Fair State«, *London Review of Books* 15 (1993) 9. Dostupno na: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v15/n09/bernard-williams/a-fair-state> (pristupljeno 29. 6. 2022.).

Nebojša Zelič

On the Public Reason and the Difference Principle

Justification of the Property-Owning Democracy

Abstract

One of the important questions in the interpretation of Rawls's philosophy is the connection between the two problems he wrote about throughout his life – justice and legitimacy. In this paper, I take the difference principle as a special feature of Rawls's theory of justice, while I take the idea of the public reason as a special aspect of his theory of legitimacy, and I try to show that both aspects are connected, that is, that we should not see them as two separate projects. I am trying to show that we should formulate the justification of the difference principle as a justification of a particular socio-economic arrangement rather than as an abstract principle, one that is better than other legitimate arrangements. For Rawls, property-owning democracy and liberal socialism are socio-economic arrangements that realize the difference principle. The main difference between the two systems is that in the first one, private ownership of the means of production is allowed, but it is widely dispersed. In this paper, I try to show how such a system can be publicly justified. The justification that we need to use is precisely the one that Rawls formulates through the idea of the public mind, by referring to the political values contained in our public political culture.

Keywords

difference principle, public reason, property-owning democracy, capitalist state, egalitarianism