

pravda kao pravičnost

džon rols

Na prvi pogled može izgledati da su pojmovi pravde i pravičnosti istovjetni, te da nema razloga praviti među njima neku razliku, ili tvrditi za jedan da je osnovniji od drugog. Ja smatram da je taj utisak pogrešan. U ovom radu želim da pokažem kako je pravičnost osnovna ideja pojma pravde i da polazeći sa tog gledišta analiziram sam pojam pravde. Značaj ove tvrdnje i analize koju na njoj zasnivam je u tome što ona ističe baš onaj aspekt pravde koji utilitarizam u svom klasičnom obliku nije u stanju da objasni, a koji je, i pored mogućeg nesporazuma, izražen u ideji društvenog ugovora.

I

Počeu sa izlaganjem jednog posebnog shvatanja pravde, tako što ću navesti i protumačiti dva principa koja ga određuju i razmotriti okolnosti i uslove pod kojima oni mogu nastati. Ovi principi kao i samo shvatanje već su, naravno, poznati. Moguće je, međutim, da se uzimanjem pojma pravičnosti za okvir, oni sakupe i sagledaju na nov način. Ipak, prijave nego to učinim, želim da skrenem pažnju na sljedeće stvari.

U cijelom radu pravdu razmatram samo kao odluku društvenih ustanova, ili onoga što ću nazvati društvenom praksom¹. Principe pravde posmatram kao ograničenja koja se postavljaju toj praksi pri određivanju položaja i službu, te njihove moći i odgovornosti, prava i dužnosti. Pravdu kao odliku posebne osobe ili radnje uopšte ne uzimam u obzir. Važno je napraviti razliku između ovih raznovrsnih predmeta pravde, jer se značenje tog pojma mijenja s obzirom na to da li ga primjenjujemo na društvenu praksu, posebne radnje ili osobe. Ova značenja su, istina, povezana, ali nisu identična. Zato ću svoje razmatranje ograničiti na onaj smisao pojma pravde koji se odnosi na društvenu praksu, budući da je to njegovo osnovno značenje. Kada jednom shvatimo ovaj smisao, lako ćemo razumjeti i ostale.

Pravdu u uobičajenom smislu riječi treba shvatiti samo kao jednu od mnogih odlika društvenih ustanova, jer one mogu biti zastarjele, nedjelotvorne, ponižavajuće, kao i niz drugih stvari, a da pri tom nisu nepravedne. Pravdu ne treba brkati sa jednom sveobuhvatnom predstavom dobrog društva, jer ona čini samo jedan dio svake takve zamisli. Važno je, na primjer, razlikovati jednakost u smislu koji predstavlja joedan vid pojma pravde, od onog smisla koji pripada jednom širem društvenom idealu. Sasvim je moguće da postoje nejednakosti za koje ćemo priznati da su pravedne, ali bar da nisu nepravedne, a za koje, iz drugih razloga, ipak želimo da nestanu. Usredsređiću se, dakle, na uobičajeni smisao pravde, koja u suštini znači otklanjanje proizvoljnih razlika i pravilno odmjerenje suprotstavljenih zahtjeva.

Konačno, nema potrebe da se dolje razmatrani principi smatraju jednim principima pravde. Ovdje je dovoljno da oni budu tipični za onu porodicu principa koji se najčešće vezuju uz pojam pravde. Medusobna sličnost principa ove porodice, koja se ogleda u njihovom porijeklu, biće jasna iz cjeline sljedeće rasprave.

II

Shvatanje pravde koje želim da izložim može se iskazati u obliku sljedeća dva principa. Prvi: svaka osoba koja učestvuje u nekoj društvenoj praksi, ili trpi njen uticaj, ima jednako pravo na najveći stepen slobode koji se ne kosi sa istom slobodom za sve. I drugi: nejednakost nije proizvoljna ako je razumno očekivati da će ona svima ići u prilog i ako su položaji i službe za koje se vezuje, ili se na njima može ostvariti, svima dostupni. Po ovim principima, u sklopu pravde dete su tri ideje: sloboda, jednakost i nagrada za službu koja doprinosi opštem dobru.²

Riječ »osoba« treba tumačiti zavisno od okolnosti. U nekim slučajevima ona će označavati ljudsku jedinku, dok se u drugim slučajevima može odnositi na naciju, pokrajinu, poslovnu firmu, crkvu, ekipu itd. Principi pravde važe u svim ovim primjerima, iako slučaj ljudske jedinke ima izvjesno logičko prvenstvo. U tom smislu će i moja upotreba riječi »osoba« biti višeznačna.

Naravno, prvi princip važi samo pod inače jednakim uslovima. To znači da, iako uvijek mora postojati opravdanje za odstupanje od prvobitnog stava o jednakosti slobodi (koja je u praksi određena rasporedom prava i dužnosti, moći i odgovornosti) i mada teret dokaza pada na pleća onoga ko traži odstupanje, ono ipak može biti i često jeste opravdano. Da sa sličnim slučajevima, ako ih praksa tako određuje, treba, kada se pojave, slično i postupati, podrazumijeva se već u samom pojmu prakse kao djelatnosti u skladu sa pravilima. Prvi princip izražava isto shvatanje, ali primijenjeno na strukturu same prakse.

Drugi princip određuje koja je vrsta nejednakosti dopustiva, tj. pokazuje kako se mogu odbaciti prigovori prvog principa. Ne treba međutim na svaku razliku u položaju i službi gledati kao na nejednakost. Nju treba tražiti u različitoj dobiti i teretu koje ovi, posredno ili neposredno, nose sa sobom, kao što je ugled i bogatstvo, ili podložnost plaćanju poreza i druge obaveze. Igrači se ne bune što u nekoj igri postoje različiti položaji, recimo, krilo, polutka, golman, niti su protiv njihove prednosti i moći koja je određena pravilima. Ni građani jedne zemlje se ne žale na činjenicu da u vladi postoje različite službe sa svojim posebnim pravima i dužnostima, na primjer, predsjednik, senator, guverner, sudija itd. Kada se govori o nejednakosti obično se ne misli na ovakve rezlike. Misli se na razliku u konačnoj raspodjeli onih stvari koje ljudi nastoje da pribave ili izbjegnu, a data praksa je uspostavlja ili omogućava. Nešto praksi se tako može zamjeriti na utvrđenom rasporedu počasti i nagrada (uzmimo primjer privilegija i plata vladinih službenika), ili joj se može prebaciti da otvara mogućnosti čije različito korišćenje dovodi do sporne raspodjele moći i bogatstva (na primjer, koncentracija bogatstva u sistemu slobodnih cijena, koja pruža priliku za velike dobiti u preduzetništvu i špekulaciji).

Treba primijetiti da drugi princip dozvoljava nejednakost samo ako se sa razlogom može vjerovati da će praksa koja je usvaja ili do nje dovodi, ići u prilog svakoj zainteresovanoj strani. Važno je naglasiti da nejednakost mora biti dobit za svaku stranku. To znači, pošto se princip primjenjuje na praksu, da predstavnik svake službe ili položaja koji su njome određeni mora smatrati, imajući u vidu postojeći interes, da su njegov položaj i izgledi u uslovima nejednakosti bolji nego što bi to bili u praksi bez nje. Ovaj princip, dakle, isključuje stanovište koje opravdava nejednakost na osnovu toga što bi prednosti koje ona donosi jednoj strani prevagnule nad nepovoljnostima koje donosi drugoj. To prilično jednostavno ograničenje predstavlja moju glavnu izmjenu u utilitaristi, na primjer Hjum i Mil, u svojim raspravama o pravdi doduše koristili, ali očigledno nisu shvatali njegov značaj, ili nam bar na njega nisu posebno skrenuli pažnju. Ja namjeravam da pokažem kako je ovo ograničenje toliko značajno da u potpunosti mijenja samo shvatanje pravde, što će se iz ovoga rada jasno vidjeti.

Osim toga, neophodno je takođe da različite službe koje nose posebnu dobit ili teret budu svima dostupne. Vezivanje posebne dobiti za određene službe može, na primjer, biti u opštem interesu. To može omogućiti da se ljudi potrebnih sposobnosti za njih pridobiju i daju svoj najveći doprinos. Ali se za svaku službu sa posebnim dobitima mora dopustiti pravično nadmetanje u kojem će učesnici biti procijenjeni prema zaslugi. Kad bi neke službe bile zatvorene, normalno bi i opravdano bilo da oni koji su iz njih isključeni smatraju da se prema njima nije poravedno postupilo, čak i u slučaju da imaju koristi od većeg zalaganja onih kojima je bilo dopušteno da se takmiče. Ako sada pretpostavimo otvorenost službi, potrebno je još samo da razmotrimo plan njihove prakse, odnosno kako one kao sistem zajedno djeluju. Pogrešno bi bilo usmjeriti pažnju na različite osobe, čija imena možda možemo navesti, te smatrati da bi promjena njihovog položaja bila sama po sebi pravедna, kao obrt koji se, izdvojeno posmatran, jednom završava mora izvršiti. Ono što treba da procijenjujemo jeste sistem prakse i to uopšteno posmatran. Njemu ne možemo prigovarati, ako nismo spremni da ga kritikujemo sa stanovišta predstavnika neke određene službe.

III

Mogli bismo pokušati da principe koje imamo pred sobom izvedemo iz apriornih principa uma, ili, pak, da tvrdim kako se oni mogu intuitivno saznati. To su već dovoljno poznati postupci i mogli bi se, bar u slučaju prvog principa, donekle uspješno izvesti. Obično su, međutim, takvi dokazi neubjedljivi na ovom nivou. Ne vjerujem da bi nas oni približili razumijevanju principa pravde u njihovoj osnovi, pogotovu ne bi mnogo doprinijeli njihovom razumijevanju kao principa pravde. Ja zato želim da ih razmotrim na drugi način.

1. Riječ »praksa« u ovom radu koristim kao tehnički termin da bih označio bilo koji oblik djelatnosti određen sistemom pravila koji utvrđuje: službe, uloge, potteze, kazne, odbranu itd., određujući strukturu te djelatnosti. Za primjer možemo uzeti igre i rituale, sudenja i skupštine, tržište i sistem svojine. Djeličnu analizu pojma prakse pokušao sam da dam u svom radu: »Two Concepts of Rules«, PHILOSOPHICAL REVIEW, LXIV (1955), 3-32.

2. Ovi principi su, naravno, poznati i javljaju se u različitim oblicima i kod pisaca koji se inače veoma razlikuju po drugim pitanjima. Tako se princip jednakosti slobode, koji se najčešće vezuje za Kanta (vidi: THE PHILOSOPHY OF LAW, trans. W. Hastie, Edinburgh, 1887, pp. 56-57), može takođe naći kod Millu, u djelu ON LIBERTY i drugdje, te kod mnogih drugih liberala. U posljednje vrijeme, nešto slično dokazivao je H. L. A. Hart u svom radu: »Are There Any Natural Rights?«, PHILOSOPHICAL REVIEW, LXIV (1955), 175-191. Mišljenje da je nejednakost nepravedna ako ne doprinosi opštem dobru je, naravno, široko rasprostranjeno u političkim spisima svih vrsta. Shvatanje pravde u ovoj raspravi, razlikuje se možda smo po obliku u kojem su ta dva principa data. Vid, međutim, sličnu analizu kod W. D. Lamonta: THE PRINCIPLES OF MORAL JUDGMENT (Oxford, 1946), Chap. V.

3. O ovoj dopuni uobičajenog shvatanja razumnosti ne mogu sada raspravljati. U slučaju da nam izgleda čudna, valja primijetiti da ona odgovara izmjeni utilitarističkog principa, za koju ovo razmatranje treba da pruži objašnjenje i opravdanje. Neosnovanu zavist, u određenim granicama, ne treba uzimati u obzir, isto kao što ni zadovoljenje interesa koji zahtijevaju kršenje principa pravde, ne možemo uzeti kao razlog za postojanje neke prakse (vidi odjeljak VII).



Zamislite društvo osoba među kojima već postoji dobro ustaljen sistem prakse. Pretpostavimo sada da se one u međusobnim odnosima, gledano u cjelini, rukovode ličnim interesom. To znači da se njihova vjernost ustanovljenoj praksi normalno zasniva na izgledima lične koristi. Kada kažemo da se osobe ovog društva u međusobnim odnosima rukovode ličnim interesom, ne moramo pretpostaviti da se to odnosi na svaki slučaj koji riječ »osoba« može označavati. Ako svojstvo zalaganja za sopstveni interes u međusobnim odnosima primijenimo do granice porodice, još uvijek može biti tačno da su članovi porodice vezani osjećanjima i naklonošću tako da dobrovoljno prihvataju dužnosti koje su suprotne ličnom interesu. Zalaganje za sopstveni interes u međusobnim odnosima porodica, nacija, crkava i slično, obično ide naporedo sa velikom odaošću i požrtvovanošću od strane njihovih pojedinih članova. O ovom društvu prema tome možemo steći pravu sliku ako zamislimo da se ono sastoji od porodica, ili nekih drugih zajednica, koje se u međusobnim odnosima zalažu za sopstveni interes. Osim toga, nije nužno smatrati da se ove osobe u svim prilikama rukovode ličnim interesom, već samo da to obično čine u okolnostima zajedničke prakse.

Pretpostavimo sada da su te osobe takođe razumna bića, to jest: da manje-više tačno znaju svoje interese, da su u stanju da sagledaju vjerovatne posljedice izbora određene prakse, da mogu istrajati u nekoj radnji kada se jednom za nju odluče, da mogu odoljeti trenutnim iskušenjima i primamljivosti neposredne dobiti, te da kod njih samo znanje ili opažanje razlike između sopstvenog stanja i stanja drugih, neće, već samo po sebi i u određenim granicama, biti izvor velikog nezadovoljstva. Samo posljednja tačka predstavlja izvjestan dodatak ubičajenoj odredbi razumnosti. Smatram da razuman čovjek ne bi trebalo da bude naročito pogodan time što zna ili vidi da se drugi nalaze u boljem položaju od njega, osim ako vjeruje da su ga nepravedno stekli, ili iskoristili priliku koja nije u opštem interesu itd. Ako nam, dakle, sebičnost predočenih osoba ostavlja neprijatan utisak, priznaćemo da one, bar u izvjesnoj mjeri, nisu zavidne.³

Na kraju, pretpostavimo još da ove osobe imaju uglavnom slične potrebe i interese koji se na različite načine dopunjuju, tako da je među njima moguća plodna saradnja. Pretpostavimo, takođe, da je moć i sposobnost kojom one raspolažu toliko ujednačena da u normalnim okolnostima nemoguću prevlast bilo kojoj od njih. Možda ovaj uslov (kao i ostali) izgleda suviše neodređen, ali imajući u vidu shvatanje pravde koje se spremam da izložim, nema razloga da ga sada objašnjavam.

Pošto zamišljamo da ove osobe uzimaju učešća u zajedničkoj i već ustanovljenoj praksi, ne postavlja se pitanje njihovog okupljanja i odlučivanja o tome kako da je uspostave i započnu. Možemo ipak smatrati da one s vremena na vrijeme međusobno razmatraju opravdanost žalbi koje neko od njih može imati u vezi sa postojećim ustanovama. Takve rasprave su savršeno prirodne u svakom normalnom društvu. Pretpostavimo sada njihovu odluku da to čine na slijedeći način. Prvo pokušavaju da utvrde principe po kojima će procjenjivati žalbe, a time i samu praksu. Njihov postupak dozvoljava svakoj osobi da predloži principe po kojima želi da se sudi o njenim žalbama, sa sviješću o tome da će oni, ako budu prihvaćeni, važiti i za žalbe ostalih, te da nijedna žalba neće biti saslušana dok svi nisu približno istog mišljenja o tome kako ih treba procjenjivati. Svi pri tom shvataju da principi koji su ovom prilikom predloženi i prihvaćeni, obavezuju u budućim prilikama. Svako će, prema tome, biti na oprezu kada predlaže princip koji bi mu, ako bude prihvaćen, donio naročitu prednost u datom trenutku. Jer, svaka osoba zna da će je on obavezivati u budućim prilikama, čija osobenost ne može predvidjeti i koje bi sasvim lako mogle biti takve da joj predloženi princip ide na štetu. Od svakoga se dakle traži da **unaprijed** dâ čvrstu obavezu, za koju se razložno može pretpostaviti da će je i drugi prihvatiti, te da niko ne bude u prilici da kroji kanone opravdane žalbe, onako kako to odgovara njegovom posebnom stanju, a da ih kasnije raskine kad više ne služe njegovom cilju. Otuda, svaka će osoba, predložiti principe opšte prirode čiji će smisao u velikoj mjeri zavisi od njihove različite primjene u još nepoznatim okolnostima. Ti principi određuju pod kojim će uslovima jedna osoba pristati da u planiranju praksi ograniči svoje interese u odnosu na suparničke, pod pretpostavkom da će interesi ostalih biti ograničeni na isti način. Ovako nastala ograničenja možemo shvatiti kao ograničenja koja bi jedna osoba morala da ima na umu, ako bi planirala praksu u kojoj bi joj njen neprijatelj ustupio svoje mjesto.

U prikazu našeg pretpostavljenog društva, dvije glavne stvari su od nesumnjivog značaja. Priroda i međusobni položaj stranke tipični su za okolnosti u kojima nastaje pitanje pravde. Postupak predlaganja i prihvatanja principa izražava obzire koji odgovaraju moralnom ponašanju i traže da razumne osobe, rukovodene ličnim interesom u međusobnim odnosima, razložno postupaju. Prvi dio prikaza pokazuje da se pitanje pravde postavlja u situaciji kada plan prakse treba da udovolji suprotnim zahtjevima, pri čemu se podrazumijeva da će se svaka osoba, dokle joj god to bude moguće, uporno držati onoga što smatra svojim pravom. Slučajevi kada osobe jedna drugoj postavljaju zahtjeve koje treba pravično odmjeriti ili usaglasiti, tipični su za problem pravde. Iz drugog dijela, opet, vidimo da moral, u najmanju ruku, nalaže priznavanje principa koji se moraju primjenjivati podjednako nepristrasno, kako na druge, tako i na sopstveno ponašanje, čak i onda ako povla-

če obuzdavanje ili ograničavanje sopstvenog interesa. Moralno ponašanje ima, naravno, i druge aspekte. Priznavati moralne principe znači pristati na to da oni mogu biti razlog za ograničenje nekog zahtjeva, znači, da ćemo se, u slučaju radnje koja je u suprotnosti sa njima, truditi da pronademo posebno objašnjenje ili izvinjenje, odnosno, ako to ne uspijemo, da ćemo pokazati stid i kajanje ili želju da popravimo grešku i tome slično. Ovdje je dovoljno primijetiti da moralno ponašanje odgovara čvrstoj obavezi, datoj unaprijed, jer se moralni principi moraju priznavati i kada nam idu na štetu. Za onoga čiji se moralni sudovi uvijek podudaraju sa njegovim interesima, lako bi se moglo posumnjati da uopšte ima morala.

U gornjem prikazu namjeravao sam da predočim dvije stvari: vrstu okolnosti u kojima se postavlja pitanje pravde i obzire koje bi moral nalaagao osobama u takvoj situaciji. Time sam htjeo da pokažem kako može doći do prihvatanja principa pravde, budući da bi, pod opisanim okolnostima, priznavanje dva navedena principa bilo prirodno. Pošto nema načina da bilo ko za sebe osvoji posebne prednosti, svi bi mogli smatrati za razumno da priznaju jednakost kao početni princip. Nema, međutim, razloga da ovaj stav bude konačan jer, ako postoji nejednakost koja zadovoljava drugi princip, oni mogu zaključiti da je neposrednu dobit od jednakosti mudro uložiti u budućnost. Pošto je sasvim vjerovatno da takva nejednakost djeluje kao podsticaj za veće zalaganje, članovi ovog društva mogu na nju gledati kao na ustupak učinjen ljudskoj prirodi, jer i oni, poput nas, mogu smatrati da bi ljudi, idealno gledano, trebalo da budu od koristi jedni drugima. Ali, pošto se oni u međusobnim odnosima rukovode ličnim interesom, njihovo priznavanje ove nejednakosti znači samo prihvatanje stvarnih odnosa u kojima se nalaze i priznavanje motiva koji ih navode da uzmu učešća u zajedničkoj praksi. Oni nemaju osnova da se žale jedan na drugog. Prema tome, ako su uslovi principa zadovoljeni, nema razloga da oni ne dozvole takvu nejednakost. To bi bila zaista kratkovida odluka, koja bi u većini slučajeva mogla nastati samo kao posljedica njihove zlovolje, izazvane golim saznanjem, ili opažanjem, da se drugi nalaze u boljem položaju. Svaka će osoba, ipak, braneci sopstvenu dobrobit, braniti opštu dobrobit, budući da niko nije voljan da se za drugog žrtvuje.

Ovo zapažanje ne nudi strogi dokaz za to da bi se osobe u datoj zamišljenoj situaciji, kada se od njih traži da usvoje opisani postupak, morale opredijeliti za dva navedena principa pravde. Takav bi dokaz zahtijevao iscrpnije i formalnije razmatranje u kojem bi trebalo dopuniti neke pojedinosti i isključiti različite druge mogućnosti. Moje razmatranje ipak predstavlja dokaz, ili nacrt dokaza, pošto stav koji želim da zasnujem treba shvatiti kao nužan. On je, naime, zamišljen kao teorema, koja glasi: kada se razumne osobe, rukovodene ličnim interesom u međusobnim odnosima, jedna drugoj suprotstavljaju u okolnostima tipičnim za pravdu i kada postupak koji izražava moralne obzire traži od njih da zajednički priznaju principe po kojima će suditi o sopstvenim zahtjevima u vezi sa zajedničkom praksom, one će se odlučiti za dva navedena principa da se po njima upravljaju pri dodjeli prava i dužnosti, prihvatajući time ograničenje sopstvenih prava u međusobnom sukobu. Ova teorema prikazuje date principe kao principe pravde i objašnjava porijeklo njihove veze sa ovim moralnim pojmom. Ona, štaviše, odgovara teoremama o ljudskom ponašanju u drugim oblastima društvene misli. Opisana je uprošćena situacija u kojoj se od razumnih osoba, međusobno povezanih na određeni način, koje nastoje da ostvare izvjesne ciljeve, zahtijeva da djeluju pod određenim ograničenjima. Onda se pokazuje da će u datoj situaciji one zaista djelovati na traženi način. Ako se to ne dogodi, znači da su jedna ili više pretpostavki neodržive. Prethodni prikaz ima za cilj da postavi, ili skicira, teoremu u ovom smislu, a razmatranje treba da dokaže osnovanost tvrdnje da su principi pravde oni principi koji nastaju kada se, u okolnostima tipičnim za pravdu, razumnim osobama nametnu moralni obziri.

IV

Ove ideje su, naravno, povezane sa poznatim načinom razmišljanja o pravdi, koji se može pratiti unazad sve do grčkih sofista, i koji na prihvatanje principa pravde gleda kao na kompromis osoba uglavnom podjednake moći, koje bi, da to mogu, nametnule svoju volju jedna drugoj, ali s obzirom na ujednačenost njihovih snaga i u cilju sopstvenog mira i sigurnosti, one priznaju određene oblike ponašanja, koliko im to mudrost nalaže. Pravda se posmatra kao ugovor između razumnih egoista, čija postojanost zavisi od ravnoteže moći i sličnosti okolnosti. Mada je prethodni prikaz povezan sa ovom tradicijom, kao i sa njenim najnovijim vidom, teorijom igara, on se od nje ipak razlikuje u pogledu nekoliko važnih stvari, koje ću, da bih preduprijedio pogrešna tumačenja, ovdje iznijeti.

Prvo, pretpostavku o porijeklu pravde koristim u svrhu analize ovog pojma, bez namjere da zastupam neku opštu teoriju ljudskih motiva, te dakle ne želim da moj prikaz bude tako shvaćen. Pretpostavljajući da se stranke u međusobnim odnosima rukovode ličnim interesom i nisu voljne da svoje (suštinske) interese žrtvuju radi drugih, imam u vidu da se takvo ponašanje i motivi podrazumijevaju kod slučajeva u kojima se pitanje pravde obično javlja. Pravda ima dejstva u praksi gdje postoje suprotstavljani zahtjevi i suparnički interesi i gdje se



4. Teškoće mehaničke primjene teorije igara na moralnu filozofiju pokazuju se, pored nekoliko drugih primjera, u R. B. Braithwaiteovoj studiji: *THEORU OF GAMES AS A TOOL FOR THE MORAL PHILOSOPHER* (Cambridge, 1955). Ono što ovdje nedostaje jeste pojam morala, a on se na neki način mora uvesti u prikaz pretpostavke. To je u ovom tekstu urađeno preko postupka predlaganja i priznavanja principa (III odeljak). Jer ako podemo od nekog prosebnog slučaja, kakav nam je poznat, uzimajući međusobni položaj i sklonosti stranaka kao date i konačne, svejedno kakvi su oni, nemoguće je napraviti analizu moralnog pojma pravdnosti.

5. Definiciju ove PRIMA FACIE dužnosti, kao i ideju da ona predstavlja posebnu dužnost, dugujem H. L. A. Hartu. Vidi njegov rad: »Are There Any Natural Rights?«, pp. 185-186.

6. Pojam kriterijuma ovdje koristim u smislu za koji držim da je Wittgensteinov. Da reakcija saučesća, pod odgovarajućim okolnostima, ulazi u kriterijum procjenjivanja toga da li neka osoba razumije šta znači »patnja«, možemo, mislim, naći u *PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS*. Glediste izneseno u ovom radu samo proširuje tu ideju. Sada se, međutim, ne mogu poduhvatiti njegovog opravdavanja.





pretpostavlja da će osobe jedna protiv druge potezati pitanje svojih prava. Pitanje pravde u nekoj praksi se i postavlja zato što se osobe, pod određenim okolnostima, da bi postigle određene ciljeve, u međusobnim odnosima rukovode ličnim interesom. U društvu svetaca, ako bi takva zajednica uopšte bila moguća, teško bi mogao nastati neki spor oko pravde, jer bi oni svi zajedno i nesebično težili istom cilju, slavi Božijoj, kako to određuje njihova zajednička vjera, te bi se svako pitanje prava rješavalo u odnosu prema ovom cilju. Pravda se u praksi pojavljuje tek kada imam nekoliko različitih stranaka (nije važno da li ih zamišljamo kao pojedince, zajednice, nacije itd.), od kojih svaka odlučno ističe svoje zahtjeve naspram drugih, smatrajući da zastupa interese vrijedne pažnje. Zato u prethodnom prikazu ne treba tražiti nikakvu opštu teoriju ljudskih motiva. Njime sam se poslužio da bih u shvatanje pravde uključio one međuljudske odnose koji otvaraju ovo pitanje. Obim i opšlost ovih odnosa nisu važni za analizu samog pojma.

Pored toga, nasuprot raznim shvatanjima društvenog ugovora, stranke u kojima je riječ, ne osnivaju neko posebno društvo ili praksu. One se ne okupljaju da bi priznale vrhovnu vlast nekog tijela, ili prihvatile određeni ustav. Niti, kao što je to slučaj u teoriji igara (koja u izvjesnom pogledu predstavlja izuzetno prefinjen proizvod ove tradicije), one odlučuju o tome koje bi pojedine strategije odgovarale svakoj od njih, s obzirom na položaj koji u igri imaju. Ove stranke jedino **zajednički** priznaju određene **principe** procjene za svoju praksu, bilo da je ona već ustanovljena ili tek predložena. Odobravaju, dakle, mjerilo procjenjivanja date prakse, a ne nju samu. One ne prave nikakav posebni sporazum ili pogodbu, niti usvajaju neku određenu strategiju. Radi se zapravo o prihvatanju jedne sasvim opšte stvari, tj. izvjesnih principa procjenjivnja, koji zadovoljavaju izvjesne opšte uslove, u cilju kritike uređenja zajedničkih poslova. Odnosi u kojima se stranke, pod sličnim okolnostima, međusobno zalažu za lični interes, predstavljaju uslove za nastanak pitanja pravde, dok postupak predlaganja i prihvatanja principa procjenjivanja odražava moralne obzire. Oba aspekta prethodnog prikaza služe dakle iznošenju osnovnih oblika pojma pravde. Ako baš hoćete, principe pravde možemo posmatrati kao »rješenje« u »igri« usvajanja najvišeg reda, koja čini predmet opisanog postupka, tj. kao principe razmatranja za sve buduće posebne »igre«, čije osobenosti niko ne može predvidjeti. Ali, mada to poredenje može biti korisno, ne smijemo smetnuti s uma činjenicu da je ova »igra« najvišeg reda, ipak, naročite vrste.⁴ Ona je značajna po tome što njeni dijelovi predstavljaju različite aspekte pojma pravde.

Na kraju, ja naravno ne mislim da se pomenute stranke nužno okupljaju da bi svoju zajedničku praksu po prvi put ustanovile. Iako, istina, može doći do osnivanja nekih novih ustanova, moj prikaz je tako napravljen da odgovara društvu sa već potpuno izgrađenim ustanovama, koje su nastale kao proizvod dugotrajnog razvoja. Isto tako, za ovaj prikaz ne možemo reći da je fiktivan. Ljudi koji razmišljaju o svojim ustanovama, u bilo kom društvu mogu shvatiti koji bi principi pravde bili prihvaćeni pod opisanim uslovima, a poneka se o pitanjima pravde zaista i raspravljala na ovaj način. Ako se njihova praksa ne slaže sa datim principima, to će uticati na prirodu njihovih društvenih odnosa. U tom slučaju, stranke su međusobno svjesne činjenice da je jedna od njih prinudena da prihvati situaciju za koju bi druga morala priznati da je nepravdna. Moglo bi se, dakle, reći da se prethodna analiza prikazuje stvarnu prirodu odnosa između osoba, u praksi koja je prihvaćena kao pravdna. U takvoj praksi, stranke će priznavati principe na kojima je ona izgrađena, a opšte prihvatanje te činjenice pokazuje se u odsustvu ozlojeđenosti i osjećaju da se pravda poštuje. Prigovor koji se obično upućuje teoriji društvenog ugovora, da je neistorijska i fiktivna, mene dakle ne pogada.

V

Posmatrajući nastanak principa pravde na opisani način, uočavamo važnu činjenicu u vezi sa njima. Ovakav pristup pokazuje ne samo da je pravda prvobitno moralni pojam — pošto nastaje kada se licima, koja se u međusobno sličnim okolnostima rukovode ličnim interesom, nametnu moralna shvatanja — već isto tako ističe pojam pravičnosti kao osnovu pravde. pravičnost vezujemo za ispravno postupanje osoba, bilo da one međusobno saraduju ili se takmiče, u smislu u kojem bi neku igru, takmičenje, ili pogodbu smatrali pravičnim. Pitanje pravičnosti nastaje kada slobodne osobe, koje nemaju vlasti jedna nad drugom, uključujući se u zajedničku djelatnost, između sebe utvrđuju i priznaju njena pravila, po kojima će za svakog učesnika odrediti dio dobiti i tereta. Stranke će držati da je neka praksa pravična, ako se, učestvujući u njoj, niko ne osjeća iskorišten ili primoran da popusti pred zahtjevima koje ne smatra opravedanim. To znači da svako ima neko shvatanje opravedanog zahtjeva, za koje misli da je razumno da ga i drugi priznaju. Ako, dakle, smatramo da principi pravde nastaju na opisani način, onda oni zaista određuju ovakvo shvatanje. Neka praksa je prema tome pravdna ili pravična, ako zadovoljava principe koje bi njeni učesnici mogli predložiti jedni drugima na uzajamno prihvatanje pod prethodno pomenutim okolnostima. Osobe koje učestvuju u pravdnoj ili pravičnoj praksi, mogu se otvoreno suočiti i braniti svaka svoj položaj, ako bi bio doveden u pitanje, tako što će se pozvati na principe za koje je razumno očekivati da budu prihvaćeni od svih.

Baš ta mogućnost uzajamnog principa od strane slobodnih osoba, koje jedna nad drugom nemaju vlasti, čini pojam pravičnosti osnovom pravde. Samo pod tim uslovom može nastati istinska zajednica između osoba u zajedničkoj praksi. U protivnom, one bi svoje odnose morale doživljavati kao donekle prisilne. Mada u običnom govoru pravičnost češće vezujemo za onu praksu koja predstavlja stvar našeg izbora (kao što je učestvovanje u nekoj igri ili poslovnom nadmetanju), dok ćemo o pravdi govoriti u vezi sa praksom u kojoj nema takvog izbora (na primjer, ropstvo), ideja uzajamnog priznavanja ostaje primjenljiva, bez obzira na nužnost date prakse, iako u svijetlu te činjenice može biti važnije da se izmijene nepravde nego nepravdične ustanove. Jer, ono što ljudi koji se nalaze u sličnim okolnostima uvijek mogu činiti, jeste da između sebe predlažu i priznaju principe, a procjenjivati praksu po tim principima, znači primijeniti na nju mjerilo pravičnosti.

Ako učesnici neke prakse priznaju njena pravila kao pravična, te dakle nemaju nikakvih žalbi na nju, onda nastaje dužnost **prima facie** (i odgovarajuće **prima facie** pravo) stranici da jedna prema drugoj djeluju u skladu sa praksom i kada njihova žalba dođe na red. Kada određeni broj osoba učestvuje u nekoj praksi, ili sprovodi neki poduhvat u skladu sa pravilima, onda osobe koje su pristale na ograničenja kada je to od njih traženo, imaju pravo da očekuju sličan postupak od strane onih koji su imali koristi od njihovog pristanka. Ovi će uslovi biti zadovoljeni, ako je praksa s pravom priznata kao pravična, jer će u tom slučaju svi koji u njoj učestvuju biti na dobiti. Ovakvo nastaju posebna prava i dužnosti, proistekla iz prethodnih, dobrovoljno preduzetih radnji, u ovom slučaju iz toga što su stranke ušle u zajedničku praksu, svjesne dobiti koju im ona donosi.⁵ To, međutim, nije obaveza koja pretpostavlja namjerno izvršen čin u smislu obećanja, ugovora, ili slično. Nezgodna greška pobornika ideje društvenog ugovora bila je u tome što su mislili da politička obaveza zaista zahtijeva neki takav čin, ili su bar upotrebljavali jezik koji navodi na takvu pomisao. Dovoljno je, dakle, da je neko svjesno učestvovao i prihvatio dobit od prakse koja je priznata kao pravična. Može se, naravno, dogoditi da drugi razlozi nadjačaju ovu **prima facie** obavezu, te da neko ima opravdanje da ne postupi u skladu sa pravilom kada na njega dođe red da to učini. Ali, uopšte ne gledano, niko ne može biti oslobođen ove obaveze na osnovu toga što će tvrditi da praksa nije pravdna tek kada on treba da joj se povinuje. Ako osoba odbacuje neku praksu, onda ona treba blagovremeno, unaprijed da saopšti svoje namjere i ne upušta se u nju, lišavajući se svoje dobiti.

Ovu dužnost nazvao sam dužnošću pravičnog ponašanja, mada treba priznati da se ona ne poklapa baš u potpunosti sa uobičajenim pojmom pravičnosti. Obično, kada za nekoga kažemo da postupa nepravdično, to ne mora značiti da on krši neko određeno pravilo — iako je ovo nekad teško otkriti (na primer kod varanja), — već bi se prije moglo reći da on izigrava pravila, pronalazeći u njima »rupe« i nejasnoće, ili da se koristi sticajem nepredviđenih okolnosti u kojima ih je nemoguće sprovesti, zahtijeva da se ona sprovedu tamo gdje ne bi trebalo i, uopšte, djeluje suprotno namjerama neke prakse. U tome leži smisao pravičnog ponašanja. Ono zahtijeva nešto više od prostog poštovanja pravila. Šta je pravično često moramo, tako reći, osjetiti ili opaziti. Nije međutim neprirnodno da u dužnost pravičnog ponašanja uključimo obavezu učesnika neke zajedničke prakse, koji su svjesno prihvatili dobit od nje, da postupaju u skladu sa tom praksom i kada su oni u pitanju, držeći da je to njihov dug prema drugima, jer se obično smatra nepravdičnim da neko prihvati dobit od prakse koju sam odbija da podrži. Možemo, tako, reći da onaj ko izbjegava plaćanje poreza krši dužnost pravičnog ponašanja, budući da prihvata korist koju ima od vlade, ali odbija da doprinese sredstva za njene potrebe. Članovi radničkih sindikata često kažu da je nepravdično ponašanje onih radnika koji odbijaju da im se pridruže i koje nazivaju »slobodnim strijelcima«, pošto te osobe uživaju dobiti koje se smatraju zaslugom sindikalnog pokreta: više nadnice, kraće radno vrijeme, sigurnost na poslu itd., ali odbijaju da sa njima podijele teret, plaćajući članarinu i tome slično.

Dužnost pravičnog ponašanja, kao osnovni moralni pojam, stoji naporedno sa drugim **prima facie** dužnostima, kao što su vjernost i zahvalnost, ali je sa njima ipak ne treba miješati, budući da se ove dužnosti po svojim određenjima jasno razlikuju. Kao i sve moralne dužnosti, dužnost pravičnog ponašanja povlači obuzdavanje ličnog interesa u određenim slučajevima. U nekim prilikama, ona traži ponašanje na koje se jedan strogo određen razumni egoista ne bi odlučio. Dakle, iako pravda ni od koga ne zahtijeva da žrtvuje svoje interese u **opštem položaju** i postupku predlaganja i priznavanja njenih principa, u nekoj posebnoj situaciji, nastaloj u toku prakse, može se ipak desiti da se nečiji interes kosi sa dužnošću pravičnog ponašanja, koja zahtijeva da on ne iskoristi prednosti ovih posebnih okolnosti. Tome se, naravno, ne treba čuditi. Radi se prosto o posljedici čvrste obaveze, koju pretpostavljamo da su stranke dale, ili bi bile spremne da daju u opštem položaju, zajedno sa činjenicom da su uzele učešća i prihvatile dobit prakse koju smatraju pravičnom.

Priznavanje ovih obzira u posebnim slučajevima, koje se ogleda u pravičnom postupanju, ili želji da se popravi greška, osjećanju stida i tome slično, ako se tako ne postupa, predstavlja oblik ponašanja kojim učesnici neke zajedničke prakse pokazuju da jedni druge priznaju za osobe sa sličnim interesima i

7. Ova ideja je od suštinskog značaja za shvatanje pravde u klasičnom utilitarizmu. Bentham je odlučno iskazuje. (THE PRINCIPLES OF MORALS AND LEGISLATION, chap. II, sec. iv. Vidi takođe chap. X, sec. x, note 1.) Isti stav možemo naći u: THE LIMITS OF JURISPRUDENCE DEFINED, pp. 115-116. Iako novija ekonomija blagostanja, što možemo vidjeti u značajnijim djelima poput I. M. D. Littleove: A CRITIQUE OF WELFARE ECONOMICS, 2d ed. (Oxford, 1957) i K. J. Arrow: SOCIAL CHOICE AND INDIVIDUAL VALUES (New York, 1951), napušta ideju kardinalne koristi i prelazi na teoriju ordinalne koristi, kako navodi J. R. Hicks: VALUE AND CAPITAL, 2d. ed. (Oxford, 1946). Pt. I ona zajedno sa utilitarizmom smatra da preferencije pojedinca predstavljaju vrijednost po sebi, prihvatajući tako ideju koju ovdje kritikujem. Ali, moram odmah da dodam, ovaj prigovor ne važi za analizu privredne politike, gdje ta ideja može zaista poslužiti kao nužno uprosćena pretpostavka. Nju, međutim, ne možemo prihvatiti pri pokušaju analize moralnih pojmova, pogotovu ne u slučaju pojma pravde, sa čim bi se ekonomisti, mislim, složili. Jer, na pravdu se obično gleda kao na poseban i izdvojen dio svakog obuhvatnijeg kriterijuma privredne politike. Vidi, na primjer: Tibor Scitovsky, WELFARE AND COMPETITION (London, 1952), pp. 59-69 i Little: CRITIQUE OF WELFARE ECONOMICS, chap. VII.



sposobnostima. Prihvatanje dužnosti pravičnog ponašanja nužno ulazi u kriterijum priznavanja drugog kao osobe sa sličnim interesima i osjećanjima, isto kao što pomaganje onome ko pati, u nedostatku naročito objašnjenja, uzimamo za kriterijum priznavanja njegove patnje.⁶ Osoba koja nikad, ma šta da se dogodi, ne bi pokazala želju da pomogne drugom koji pati, pokazala bi time da ne priznaje tuđu patnju, tj. da ni prema kome ne može osjećati naklonost ili prijateljstvo, jer ako prema nekome imamo takva osjećanja, znači da ćemo mu, u normalnim okolnostima, priteći u pomoć kada pati. Priznavati tuđu patnju znači — svojim postupcima pokazati da saosjećamo sa njim. Saučestće spada u one proste prirodne reakcije na kojima se temelje različiti oblici moralnog ponašanja.

Na sličan način, prihvatanje dužnosti pravičnog ponašanja od strane učesnika neke zajedničke prakse, odražava činjenicu da svako od njih priznaje težnje i interese drugih, koje treba ostvariti udruženom djelatnošću. U nedostatku posebnog objašnjenja, prihvatanje ove dužnosti nužno ulazi u kriterijum njihovog međusobnog priznavanja da svako od njih predstavlja osobu sa sličnim interesima i sposobnostima, što odgovara shvatanju njihovih odnosa u opštem položaju. U protivnom, oni neće pokazati da se međusobno priznaju za osobe sličnih sposobnosti i interesa, te zapravo, u nekim, možda samo pretpostavljenim, slučajevima oni jedan na drugog neće uopšte gledati kao na osobe, već kao na zamršene predmete neke zamršene djelatnosti. Da bismo drugog priznali za osobu, u odnosu sa njim moramo postupiti na određeni način, što je usko povezano sa različitim *prima facie* dužnostima. Prihvatanje ovih dužnosti u *nekom* stepenu, te dakle posjedovanje osnova morala, nije stvar izbora, niti neposrednog saznanja moralnih vrijednosti, kao što nije ni stvar izražavanja osjećanja ili stava (mišljenja filozofa se često kreću u okviru ove tri mogućnosti) — to prosto znači imati takvo ponašanje u kojem se pokazuje da drugog priznajemo kao osobu.

Ovim primjedbama, na žalost, nismo mnogo razjasnili stvar. Njihov glavni cilj međutim jeste da, zajedno sa primjedbama iz IV odjeljka, spriječe pogrešno tumačenje izloženog gledišta, po kome bi priznavanje pravde i prihvatanje dužnosti pravičnog ponašanja u svakodnevnom životu zavisilo samo od toga da li *de facto* postoji ravnoteža snaga između stranaka. Bilo bi svakako nerazumno potcijeniti značaj takve ravnoteže za obezbjeđenje pravde, ali ona se ipak ne zasniva samo na tome. To da učesnici neke zajedničke prakse priznaju jedan drugog za osobu sa sličnim interesima i sposobnostima, mora se, u nedostatku posebnog objašnjenja, pokazati u prihvatanju principa pravde i priznavanju dužnosti pravičnog ponašanja.

Po shvatanju do kojeg smo došli, za principe pravde se, dakle, može reći da nastaju sa nametanjem moralnih obzira razumnim strankama koje rukovodi lični interes i koje se nalaze u naročitim odnosima i situaciji. Neka praksa je pravdna ako se slaže sa principima za koje se razumno može očekivati da će ih svi njeni učesnici međusobno predložiti ili priznati, kada se nalaze u sličnim okolnostima i kada se od njih traži da unaprijed daju čvrstu obavezu, ne znajući kakvi će biti njihovi posebni uslovi, te, prema tome, ako zadovoljava mjerila koja će stranke prihvatiti kao pravična u slučaju da o njoj (pravičnosti) raspravljaju. Što se tiče samih osoba koje su se u praksu svjesno uključile, priznajući je za pravičnu i prihvatajući dobit od takvog postupka, njih dužnost pravičnog ponašanja obavezuje da postupaju u skladu sa pravilima i kada su oni u pitanju, što postavlja granice zalaganju za lični interes u posebnim slučajevima.

Jedna od posljedica ovog shvatanja jeste da, tamo gdje se ono primjenjuje, ne može biti moralne vrijednosti u zadovoljenu zahtjeva koji je sa njim nespojiv. Takav zahtjev povređuje uslov reciprociteta i zajedništva između osoba, te onaj ko ga pokreće, a nije voljan da ga prizna drugima, nema osnovu da se žali ako bude odbijen, dok onaj protiv koga je zahtjev pokrenut, može da se žali. Zahtjev koji ne može biti uzajamno priznat traži prinudu, budući da je moguć samo pod uslovom da jedna stranka natjera drugu da prihvati ono što neće da prizna. Besmisleno je, međutim, dati prednost zahtjevima na čije odbijanje se ne možemo žaliti, u odnosu na one kod kojih je to moguće. Prema tome, za odluku o pravednosti neke prakse nije dovoljno utvrditi da ona odgovara potrebama i interesima na najpotpuniji i najdjelotvorniji način. Jer one potrebe i interese koji dolaze u sukob sa pravdom, ne treba računati, te njihovo zadovoljenje ne može uopšte biti razlog za postojanje neke prakse. To što bi ona imala za posledicu najveće zadovoljenje potreba, ne bi imalo nikakvog značaja i kada bi bilo tačno. U zasluge jedne prakse ne smijemo ubrojiti zadovoljenje onih interesa, čiji su zahtjevi nespojivi sa principima pravde.

VI

Ova rasprava je dosad bila i suviše apstraktna. Pošto je to možda bilo neizbežno, sada bih želio da iznesem neke osnovne odlike shvatanja pravde kao pravičnosti, poredići ga sa shvatanjem pravde kod predstavnika klasičnog utilitarizma, Bentama i Sidžvika, te sa odgovarajućim shvatanjem u ekonomiji blagostanja. Ovo shvatanje izjednačuje pravdu sa dobroćinstvom, odnosno, u drugom slučaju, sa najdjelotvornijim planom ustanova koji će unaprijediti opšte blagostanje. Pravda je vrsta djelotvornosti.

Za ovaj oblik utilitarizma se ponekad može čuti da ne stavlja ograničenja u pogledu određenja prava i dužnosti, tako da se pod određenim okolnostima može desiti da ustanove koje teško vrijeđaju uobičajeno mnijenje pravde, budu opravdane sa utilitarističkog stanovišta. Ali, shvatanje klasičnog utilitarizma nije potpuno nesporno da odgovori na ovu optužbu. Polazeći od toga da se opšta sreća može predstaviti funkcijom društvene koristi, koja čini zbir pojedinačnih funkcija koristi istovjetne težine (što je značenje maksime, da se svako računa za jednog i ne više od jednog), opšte je prihvaćeno da se pojedinačne funkcije koristi slične u svakom bitnom pogledu. Razlike između pojedinaca pripisuju se slučajnostima obrazovanja i odgoja i ne više od jednog, opšte je prihvaćeno da se pojedinačne funkcije koristi slične u svakom bitnom pogledu. Razlike između pojedinaca pripisuju se slučajnostima obrazovanja i odgoja i ne treba ih uzimati u obzir. Takvo polazište, povezano sa opadanjem granične koristi, dovodi do slučaja jednakosti *prima facie*, na primjer, do jednakosti u raspodjeli dohotka u svakom datom periodu, ne računajući posredne posljedice u budućnosti. Ali, čak i ako smatramo da su kod utilitarizma takva ograničenja zaista ugrađena u funkciju koristi i pretpostavljamo da ona u praksi imaju gotovo isto dejstvo kao i primjena principa pravde, (te se možda čini da na svojevrsan način izražavaju ove principe jezikom matematike i psihologije), ipak se njihova osnovna ideja ovdje veoma razlikuje od shvatanja pravde kao pravičnosti. Stvar je u tome, što bi po ovom tumačenju prihvatanje principa pravde bilo slučajna posljedica administrativne odluke višeg reda. Smatra se da je ova odluka po svom obliku slična odluci preduzetnika o tome koliko će proizvesti ove ili one robe, s obzirom na njen granični prihod, ili, pak, odluci onoga koji raspoređuje potrebna dobra osobama, upravljajući se prema tome koliko su im ona relativno nužna. Po tom shvatanju, izbor prakse vrši se na osnovu dobiti i tereta koji ona donosi pojedincima (izmjenjenih postojećom kapitalizovanom vrijednošću njihove koristi u toku cijele prakse), što proizilazi iz raspodjele prava i dužnosti ustanovljenih praskom.

Staviše, osobe koje primaju ovu dobit, ne zamišljaju se ni u kakvom međusobnom odnosu — one predstavljaju samo određeni broj različitih pravaca za dodjelu ograničenih sredstava. Izbor između ovih pravaca, isključivo zavisi od sklonosti i interesa pojedinaca kao pojedinaca. Zadovoljenje potrebe predstavljaju vrijednost, bez obzira na moralne odnose između osoba kao, recimo, članova nekog zajedničkog poduhvata, te bez obzira na to šta su one, u ime ovih interesa, spremne da zahtijevaju jedna od druge.⁷ To je vrijednost koju treba da ima u vidu (idealni) zakonodavac koji, po ovoj zamisli, iz centra usklauđuje pravila sistema u cilju postizanja najviše vrijednosti funkcije društvene koristi.

Misli se da ovako zamišljen pravni sistem ne povređuje principe pravde, pod uslovom da su izvršne odluke ispravno donesene. Tvrdi se da su time principi pravde izvedeni i objašnjeni, naime, da oni jednostavno izražavaju najvažnije opšte odlike društvenih ustanova, kojima je administrativni problem riješen na najbolji način. Istina je, doduše, da su ovi principi naročito nužni, imajući u vidu ljudsku prirodu, jer od njih toliko toga zavisi, čime se objašnjava svojevrsni kvalitet moralnog osjećanja vezanog za pravdu. Ovo iznenadujuće shvatanje, koje izjednačuje pravdu sa izvršnom odlukom višeg reda, predstavlja središnju tačku klasičnog utilitarizma, ističući pri tom snažno njegov individualizam, u jednom smislu ove nejasne riječi. Ono na osobe gleda kao na određeni broj *odvojenih* pravaca za dodjelu dobiti i tereta, pri čemu se misli da vrijednost zadovoljenja ili nezadovoljenja potrebe uopšte ne zavisi od moralnih odnosa pojedinaca, ili od vrste zahtjeva koje su oni voljni da postave jedni drugima u cilju postizanja svojih interesa.

VII

Mnoge društvene odluke jesu, naravno, administrativne prirode. Takve su sigurno odluke koje se tiču društvene koristi u, možemo reći, običnom smislu riječi, tj. odluke o planu društvenih ustanova u svrhu djelotvorne upotrebe zajedničkih sredstava, radi postizanja zajedničkih ciljeva. U tom slučaju, za dobit i teret možemo pretpostaviti da su nepristrasno raspodijeljeni, ili je, pak, pitanje njihove raspodjele neumjesno, kao što je to slučaj kod održavanja javnog reda i sigurnosti, ili kod narodne odbrane. Pogrešno je, međutim, smatrati da klasični utilitarizam može biti osnova za tumačenje principa pravde. On *dopušta* da tvrdimo kako je, na primjer, ropstvo nepravedno zato što prednost koje ono donosi robovlasniku, kao robovlasniku, neće prevagnuti nad nepovoljnostima koje donosi robovima i društvu u cjelini, opterećujući ga relativno nedjelotvornim sistemom rada. Shvatanje pravde kao pravičnosti, pak, primijenjeno na robovlasničku praksu i položaj koji u njoj imaju robovlasnik i rob, neće uopšte dozvoliti da prednost robovlasniku uzmemo u razmatranje. Pošto robovlasnikov položaj nije u skladu sa principima koji bi mogli biti uzajamno priznati, pretpostavljeni dobitak na njegovoj strani *nikako* ne može ublažiti nepravednost date prakse. On ne može prevagnuti nad nepovoljnostima koje imaju rob i društvo, budući da do takvog odmjerenja uopšte ne može doći, jer za pitanje pravde u robovlasništvu takav dobitak nema težine i mora biti odbačen. Tamo gdje važi shvatanje pravde kao pravičnosti, ropstvo je **uvijek nepravedno**.

Ne želim, naravno, reći da su klasični utilitaristi odobravali ropstvo. To bi bilo besmisleno. Ja samo odbacujem razloge koje oni protiv ropstva mogu navesti. Po shvatanju koje



pravdu izvodi iz djelotvornosti, procjenjivanje pravednosti neke prakse jeste uvijek, bar u principu, stvar odmjerenja povoljnosti i nepovoljnosti, pri čemu zadovoljenje interesa predstavlja određujuću vrijednost, bez obzira na to da li se zbog tih interesa mora pristati na principe koji ne mogu biti zajednički priznati. Utilitarizam nema objašnjenja za činjenicu da je ropstvo uvijek nepravedno, niti je u stanju da objasni kako se jednoj osobi može ukratiti pravo da u raspravi o zajedničkoj praksi osporava pravednost položaja druge osobe, na osnovu toga što bi ta praksa omogućavala najveće zadovoljenje potreba. Optužba o nepravednosti neke prakse ne može se pobiti na ovaj način, što ne bi bilo tačno u slučaju pravde izvedene iz djelotvornosti izvršnom odlukom višeg reda.

Međutim, čak i ako se složimo da je po uobičajenom shvatanju pravde ropstvo uvijek nepravedno (tj. da ono već po definiciji vrijeda opštepriznate principe pravde), klasični utilitarista bi sigurno odgovorio da su ovi principi, zajedno sa ostalim moralnim principima, podređeni principu koristi, te su zato samo uglavnom tačni. Pretežno je tačno da je ropstvo manje djelotvorno od drugih ustanova, ali mada je po zdravorazumskom pojmu pravde ropstvo nepravedno, ono ne bi bilo pogrešno u slučaju da vodi najvećem zadovoljenju potreba. Zapravo, ropstvu se ovdje daje za pravo iz istih razloga iz kojih obično pravdi dajemo za pravo. Ako je, kao što se obično smatra, ropstvo uvijek nepravedno, onda se može priznati da se utilitarističko shvatanje pravde utoliko razlikuje od uobičajenog moralnog gledišta. Utilitarist će ipak smatrati da, po pitanju moralnih principa, njegovo stanovište ispravno ne pridaje neku naročito težinu zahtjevima pravde koji izlaze izvan opštih pretpostavki o djelotvornosti. Tako, reći će on, i treba da bude. Uobičajeno mišljenje griješi po pitanju morala, mada je ta greška zapravo korisna, jer štiti pravila koja su inače od velike opšte koristi.

Nije, dakle, riječ samo o zdravorazumskom pojmu pravde, već o analizi ovog pojma u širem smislu. Pitanje je koliko težinu mogu imati pomenuti zahtjevi pravde naspram drugih moralnih obzira. Ovdje ponovo želim da naglasim da razlozi pravde imaju posebnu težinu, koju može objasniti jedino shvatanje pravde kao pravičnosti. Štaviše, sam pojam pravde nosi tu posebnu težinu. Mil je to priznavao, ali je mislio da se ova činjenica može pripisati naročitoj nužnosti moralnog osjećanja koje prirodno podržava ovako korisne principe. Pogrešno je, međutim, pribjegavati snazi moralnog osjećanja. Slično pozivanju na intuiciju, takav pokušaj prebrzo rješava problem. Objašnjenje za posebnu težinu zahtjeva pravde nalazimo u shvatanju pravde kao pravičnosti. Treba samo malo razraditi ono što je već rečeno.

Pogledamo li okolnosti u kojima se nalazi opravdanje, ili bolje reći izvinjenje, za izvjesnu trpeljivost prema ropstvu, ispostavlja se da su one sasvim posebne vrste. Ropstvo može biti samo naslijeđe prošlosti koje je potrebno otklanjati dio po dio, te ga u određenom vremenu možemo shvatiti kao napredak u odnosu na ustanove koje su mu prethodile. Ali, ako za ropstvo u posebnim uslovima postoji neka isprika, to sigurno nije tvrdnja da prednosti koje ono ima za robovlasnika pretežu nad nepovoljnostima za roba i društvo. Takav stav možda nije potpuno besmislen, ali sadrži moralnu obmanu, remeteći redoslijed na ljestivici moralnih principa. Jer, robovlasnik, po spopštenom priznanju, nema moralno pravo na prednosti koje dobija kao robovlasnik. No on ni rob podjednako neće biti spremni da priznaju princip na kome se zasnivaju njihovi položaji. Pa, pošto se ropstvo ne slaže sa principima koje bi oni mogli uzajamno priznati, za obojicu se može reći da ga smatraju nepravednim. Ono odobrava zahtjeve koje ne bi smjelo odobriti, tj. odbija zahtjeve koje ne bi smjelo odbiti. Osobama u opštem položaju, koje raspravljaju u obliku svoje zajedničke prakse, ne može se, prema tome, kao razlog za nju ponuditi to što ona, pristajući na zahtjeve koje bi trebalo da odbije, ipak najdjelotvornije zadovoljava postojeće interese. S obzirom na prirodu ovih zahtjeva, njihovo zadovoljenje nema težine i ne može ući ni u kakav spisak prednosti i mana.

Iz pojma morala dalje slijedi, da će robovlasnik, ukoliko uočava nepravednost svog položaja naspram roba, odustati od svojih zahtjeva. Odbijanje posebnih prednosti jeste jedan od načina da pokaže kako ropstvo smatra nepravednim. Pogrešno bi, dakle, bilo da se zakonodavac odluči za neku praksu na osnovu toga što bi ona imala više prednosti nego mana, ako osobe koje treba da uživaju njene prednosti priznaju da na njih nemaju moralno pravo i ne žele da ih prihvate.

U tome se sastoji posebna težina principa pravde. U odnosu na princip najvećeg zadovoljenja potreba, ako zajedničku praksu procijenimo iz pomenutog opšteg položaja, principi pravde imaju apsolutnu težinu. To znači da oni nisu slučajni i zato se njihova snaga ne može objasniti opštom pretpostavkom (ako ona postoji) o tome da je praksa kojih stvarno zadovoljava djelotvorna u utilitarističkom smislu.

Ko i dalje želi da upotrebljava pojmove klasičnog utilitarizma moraću, da bi izbjegao ovu kritiku, makar naglasiti da se pri određivanju pojedinačne ili društvene funkcije koristi ne smije predavati vrijednost zadovoljenju interesa nezavisno od toga da li njihovi zahtjevi povređuju principe pravde. Nema sumnje da je ove principe na taj način moguće uključiti u utilitarističko shvatanje, ali bi to, naravno, dovelo do potpune izmjene njegovih moralnih pogleda. To bi značilo uvođenje principa koji se ne mogu tumačiti na osnovu izvršne odluke višeg reda koja ima za cilj najveće zadovoljenje potreba.

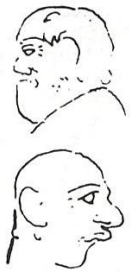
Valja, možda primijetiti da ova kritika utilitarizma ne zavisi od toga da li se dvije pomenute pretpostavke, tj. pretpostavka da pojedinci imaju slične funkcije koristi i pretpostavka o opadanju granične koristi, tumače kao psihološke postavke koje iskustvo treba da potvrdi ili odbaci, ili, pak, kao moralni i politički principi izraženi donekle tehničkim jezikom. Drugo tumačenje ima sigurno neke prednosti. Možemo, na primjer, reći da su ih Bentam i drugi tako zaista i shvatali, bar koliko se da vidjeti po tome kako su ih koristili zalazajući se za društvenu reformu. Ali, važnije je što može izgledati da bi tumačenje ovih pretpostavki kao moralnih i političkih principa bio najbolji način odbrane klasičnog utilitarizma. Nije izvjesno koliko one, uzete kao psihološke postavke, odgovaraju istini, ako je riječ o ljudima uopšte, kakve znamo u normalnim uslovima. S druge strane, imajući u vidu egalitaristička osjećanja modernog društva, utilitaristi ne bi predložili da to budu samo praktični principi zakonodavnog rada, ili pogodna načela za sprovođenje reforme. Možda bi se pod pritiskom mogli pozvati na ideju da su ljudske sposobnosti u svakom bitnom pogledu manje-više jednake, pod uslovom da im je data jednaka prilika u pravednom društvu. Ali, ako smo slučaj ropstva gore tačno razmotrili, onda tumačenje ovih pretpostavki kao moralnih i političkih principa ništa neće izmijeniti. Gledašite da su pojedinci podjednako plodni pravci za dodjelu dobiti, čak i ako je to stvar moralnog principa, još uvijek sadrži pogrešnu ideju da zadovoljenje potrebe predstavlja vrijednost samo po sebi, bez obzira na odnose između osoba koje učestvuju u zajedničkoj praksi i bez obzira na njihove međusobne zahtjeve u vezi sa interesima koji se zadovoljavaju. Da bi se uvidjela greška ove ideje, mora se potpuno napustiti shvatanje pravde kao izvršne odluke i okrenuti se pojmu pravde kao pravičnosti, po kome učesnici u zajedničkoj praksi imaju izvornu i jednaku slobodu i gdje se njihova praksa smatra nepravednom ukoliko nije u skladu sa principima koje osobe u takvim okolnostima i odnosima mogu jedna pred drugom slobodno priznati i time prihvatiti kao pravične. Naglašavajući pojam uzajamnog priznavanja principa od strane učesnika neke zajedničke prakse, po kojima će oni određivati svoje međusobne odnose i oblikovati zahtjeve koje mogu postaviti jedni drugima, uvidamo da zahtjev čiji princip ne može biti priznat od svakog pojedinca u opštem položaju (tj. kada stranke jedna pred drugom predlažu i priznaju principe), ne predstavlja razlog za usvajanje neke prakse. Pozadina ovog zahtjeva, koja tako izlazi na vidjelo, isključuje ga iz razmatranja. Mišljenje da on može biti vrijednost sam po sebi nastaje iz shvatanja pojedinaca kao odvojenih pravaca za dodjelu dobiti, tj. kao izdvojenih osoba koje očekuju administrativne ili dobrotvorne darove. Ponekad osobe i jesu u takvom položaju jedna prema drugoj, ali to nije opšti slučaj i, što je još važnije, to nije slučaj kada je u pitanju pravda same prakse, čiji učesnici stoje u različitim odnosima koje treba procijeniti po mjerilima za koja se može očekivati da će ih oni međusobno priznati. Prema tome, koliko god da se ideja društvenog ugovora pokazala pogrešnom sa istorijske tačke gledišta i koliko god da je precijenila svoje mogućnosti kao teorija društvene i političke obaveze, protumačena na odgovarajući način, ona zaista izražava suštinu pojma pravde.

VIII

U zaključku želim da primjetim dvije stvari. Prvo, izmjena izvornog utilitarističkog principa (po kojoj se od prakse zahtjeva da položaji i službe u njoj budu jednaki, izuzev ako je razumno pretpostaviti da će predstavnici svake službe smatrati da im nejednakost ide u prilog), iako u prvi mah može izgledati neznatna, podrazumijeva zapravo jedno sasvim različito shvatanje pravde. To sam pokušao da pokažem, izlažući pojam pravde kao pravičnosti i ukazujući na to da se on tiče uzajamnog prihvatanja opštih principa na kojima se neka praksa zasniva, te da ta činjenica isključuje iz razmatranja one zahtjeve koji povređuju principe pravde. Tako nam ova mala izmjena principa otkriva jednu drugu porodicu pojmova i drugačiji pristup pojmu pravde.

Druga stvar na koju takođe želim da skrenem pažnju jeste da se ovaj rad bavi pojmom pravde. Nastojao sam da pokažem na kojoj vrsti principa počiva procjena o pravdi neke prakse. Smatrajući da je analiza uspješna ukoliko daje principe po kojima mjerodavne osobe, poslije pažljivog razmišljanja⁸, donose takve procjene. Moglo bi se sada reći, da svaki narod ima pojam pravde, zato što u životu svakog društva moraju postojati bar neki odnosi u kojima se stranke nalaze u okolnostima koje zahtjeva shvatanje pravde kao pravičnosti. Društva se neće razlikovati po tome što imaju ili nemaju ovaj pojam, već po širini njegove primjene na različite slučajeve i po značaju koji mu pridaju u poredjenju sa drugim moralnim pojmovima.

Da bismo razumjeli ove razlike i njihove uzroke, moramo dobro poznavati sam pojam pravde. Jer, nema bolje osnove za proučavanje razvoja moralnih ideja i njihovih razlika, od analize temeljnih moralnih pojmova koji ga nužno određuju. Zato sam pokušao da dam analizu pojma pravde koja bi bila opšte primjenljiva, ma koliko da je udio ovog pojma u datom moralu, i koja može poslužiti za objašnjenje razvoja ljudskog mišljenja o pravdi i njenom odnosu sa drugim moralnim pojmovima. Način njenog korišćenja u tu svrhu predstavlja posebnu temu u koju se ovdje, naravno, ne mogu upuštati. To pominjem samo da bih naglasio kako se ovaj rad bavio samim pojmom pravde i da bih ukazao na upotrebu koju smatram da takva analiza može imati.



8. Za dalju raspravu o ovoj ideji vidi moj članak: "Outline of Decision Procedure for Ethics", PHILOSOPHICAL REVIEW, LX (1951), 177-197. analiza koja je po mnogo čemu slična mojoj, ali mjerodavne osobe, može se naći kod Rodericka Firtha: "Ethical Absolutism and the Ideal Observer", PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, XII (1952), 317-345. Mada su sličnosti kod ove dvije rasprave važnije od razlika, analiza zasnovana na obzirivoj procjeni mjerodavne osobe, budući da se temelji na vrsti procjene, mogla bi biti korisnija za razumijevanje osnovnih odlika moralnog procjenjivanja od analize zasnovane na pojmu idealnog posmatrača, iako to tek treba pokazati. Ako neko ne prihvata uslove koje nalaze obziriva procjena mjerodavne osobe, on se onda uopšte ne može baviti PROCJENJIVANJEM, što izgleda važnije od činjenice da on ne prihvata uslove posmatranja, jer oni, po uobičajenom shvatanju, ne utiču na donošenje moralnih sudova.

John Rawls:
"Justice as
Fairness",

CONTEMPORARY POLITICAL THEORY, ured. Anthony de Crespigny i Alan Wertheimer.

Prevela:
VASA PAVIĆ.