

# Poimanje pravednosti u političkim filozofijama J. Rawlsa i R. Nozicka

---

**Batković, Jelena**

**Master's thesis / Diplomski rad**

**2024**

*Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj:* **University of Zagreb, Faculty of Philosophy and Religious Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:260:767727>

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

*Download date / Datum preuzimanja:* **2025-03-13**



Repozitorij Fakulteta filozofije i religijskih znanosti

*Repozitorij diplomskih i doktorskih radova*

*Repository / Repozitorij:*

[REPOSITORY OF FACULTY OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES - Repository of master's thesis and phd](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
FAKULTET FILOZOFIJE I RELIGIJSKIH ZNANOSTI

Jelena Batković

**POIMANJE PRAVEDNOSTI U  
POLITIČKIM FILOZOFIJAMA J.  
RAWLSA I R. NOZICKA**

DIPLOMSKI RAD

Zagreb, 2024.

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
FAKULTET FILOZOFIJE I RELIGIJSKIH ZNANOSTI

Diplomski studij filozofije

Jelena Batković

POIMANJE PRAVEDNOSTI U  
POLITIČKIM FILOZOFIJAMA J.  
RAWLSA I R. NOZICKA

DIPLOMSKI RAD

Mentori

doc. dr. sc. Luka Janeš

izv. prof. dr. sc. Stipe Buzar

Zagreb, 2024.

## SAŽETAK

Rad izlaže temeljne odrednice djela *Teorija pravde* Johna Rawlsa i *Anarhija, država i utopija* Roberta Nozicka, koja čine najpoznatije teorije suvremene političke filozofije. U uvodnom se djelu rada sažeto iznose temeljna filozofska obilježja pojedinih društveno-političkih paradigmatičkih smjena tijekom povijesti kako bi se autori smjestili u širi kontekst političke filozofije te ujedno ukazalo i na njezinu akademsku važnost. Nadalje se u radu uspoređuju glavni normativni elementi tih teorija koji se ponajviše ogledavaju u suprotstavljenim normativnim implikacijama Rawlsovog načela razlike u prvotnom stanju i Nozickove teorije ovlaštenja dobrovoljnih razmjena u minimalnoj državi. Zaključno, rad ukazuje na nemogućnost epistemološke procjene moralne ispravnosti iznesenih teorija pravednosti te umjesto toga predlaže razmatranje tih normativnih modela kroz vid njihove eventualne primjerenosti u suvremenim liberalno-demokratskim društvima.

**KLJUČNE RIJEČI:** politička filozofija, prvotno stanje, prirodno stanje, dva načela pravednosti, načelo razlike, teorija ovlaštenja, načelo ratifikacije, deontološke teorije

## SUMMARY

The paper analyses the basic theoretical frameworks of John Rawls' *A Theory of Justice* and Robert Nozick's *Anarchy, State and Utopia*, which constitute the most famous theories of contemporary political philosophy. The introductory part of the paper presents brief philosophical characteristics of various socio-political paradigm shifts throughout history, in order to place the authors in the broader context of political philosophy and to highlight its academic value. Furthermore, the paper compares the main normative elements of these theories, primarily reflected in the contrasting normative implications of Rawls's difference principle in the original position and Nozick's theory of entitlement through voluntary exchange in the minimal state. Finally, the paper demonstrates the impossibility of an epistemological evaluation of the moral rightness of the presented theories of justice and suggests instead that these normative models could be considered in terms of their potential appropriateness in contemporary liberal democratic societies.

**KEYWORDS:** political philosophy, original position, state of nature, two principles of justice, difference principle, entitlement theory, rectification principle, deontological theories

## SADRŽAJ

1. UVOD .....	1
2. KRIZA POLITIČKE FILOZOFIJE I DRUŠTVENI UGOVOR .....	2
2.1. Plodna napetost.....	2
2.2. Normativno utemeljenje političke filozofije.....	6
2.3. Ideja društvenog ugovora .....	11
3. PRVOTNI ILI IZVORNI POLOŽAJ.....	14
3.1. Rawlsova <i>Teorija pravde</i> .....	14
3.2. Prvotno stanje ili izvorni položaj.....	17
3.3. Reflektivna ravnoteža .....	19
4. TEORIJA PRIRODNOG STANJA ILI KAKO DOSPJETI DO DRŽAVE BEZ OSOBITOG NAPORA .....	24
4.1. Nozickova <i>Anarhija, država i utopija</i> .....	24
4.2. Lockeovo prirodno stanje .....	26
4.3. Zaštitna udruženja.....	31
5. DVA NAČELA PRAVEDNOSTI .....	35
5.1. Formalna ograničenja koncepcije ispravnoga .....	35
5.2. Dva načela pravednosti.....	37
5.3. Načelo razlike .....	40
6. TEORIJA OVLAŠTENJA .....	45
6.1. Teorije raspodjele sadašnjeg vremenskog isječka .....	45
6.2. Wilton Chamberlain .....	47
6.3. Neuzrokovana raspodjelna teorija .....	49
6.4. Epistemološka evaluacija .....	54
7. KANTOVSKI KONSTRUKTIVIZAM U MORALNOJ TEORIJI.....	56
7.1. Deontološke teorije.....	56

7.2. Kantova moralna filozofija.....	61
7.3. Noumenalna sebstva u prvotnom stanju .....	64
8. ZAKLJUČAK .....	67
9. LITERATURA.....	68

*Idealno društvo koje smo opisali nikada se neće moći provesti u stvarnost ili vidjeti svjetlo dana i neće biti kraja brigama država, pa čak čovječanstva, dok filozofi ne postanu kraljevima na ovome svijetu ili dok oni koje danas nazivaju kraljevima i vladarima, doista iskreno ne postanu filozofi.*

Platon *Država*

## 1. UVOD

U ovom radu iznijet će se temeljne filozofske odrednice društvene pravednosti najpoznatijih i najutjecajnijih kapitalnih djela političke filozofije 20. stoljeća, *Teorija pravde* autora Johna Rawlsa i *Anarhija, država i utopija* autora Roberta Nozicka. U prvom poglavlju ovoga rada iznijet će se sažeti prikaz filozofske refleksije na društveno-političku misao koja je tijekom različitih povijesnih epoha konvergirala sukladno kulturno-civilizacijskim paradigmatičkim smjenama te naposljetku iznjedrila tradiciju društvenog ugovora koja se uveliko baštini i u suvremenim filozofskim raspravama. U narednim poglavljima metodološka komparacija navedenih djela nastojat će se izvršiti tako da se pojedini normativni iskazi, kao i njihova pripadajuća načela pravednosti, predoče u određenom stupnju usporedivosti kako bi se izlučili ključni normativni elementi te pojedine argumentacijske linije Rawlsove i Nozickove filozofske misli.

Iako je riječ o suvremenicima i sunarodnjacima koji dijele pripadnost anglosaksonskom političkom krugu, Rawlsovo i Nozickovo normativno poimanje društvene pravednosti čine gotovo dijametralno suprotstavljena teorijska stajališta glede uspostavljanja načela razlike u Rawlsovom izvornom položaju i Nozickove teorije ovlaštenja u tzv. minimalnoj „noćobdijskoj“ državi.

Potrebno je dakle razmotriti uzroke, kao i implikacije njihovih teorijskih „mjesta“ razilaženja s obzirom na to da oba autora smatraju kako njihove teorijske pretpostavke sadržavaju valjane, odnosno ispravne razloge za uspostavu ili provođenje određenih načela pravednosti koja osiguravaju najveći moralni prosperitet u liberalno-demokratskim društvima.



## 2. KRIZA POLITIČKE FILOZOFIJE I DRUŠTVENI UGOVOR

### 2.1. Plodna napetost

Prije nego što se u ovom radu izlože temeljne normativne postavke, odnosno pretpostavke navedenih kapitalnih djela suvremene političke filozofije, potrebno je izdvojiti poneku riječ o samoj naravi političke filozofije, njezinoj distinkciji u odnosu na samu politiku, tj. empirijski utemeljenu politologiju te općenitoj ili bolje rečeno vremenitoj potrebi za istom. Razlog takve polazišne argumentacije (koja vrlo vjerojatno i nije neophodna za načelno razumijevanje Rawlsove i Nozickove filozofske misli) leži ponajprije u uvriježenom akademskom mišljenju političkih teoretičara<sup>1</sup> o ponovnoj krizi identiteta političke filozofije<sup>2</sup>. Specifičan historijski odnos između politike i filozofije koji su različiti autori zapadnog mišljenja opisivali kao plodnu napetost<sup>3</sup> prvi je prepoznao Platon u svojem čuvenom mitu o špilji. Alegorijski prikaz špilje upućuje na nepouzdanost osjetilne spoznaje koja „baca“ samo prividne sjene pojedinačnih stvari, dok izlazak iz pećine obasjanog lica koje gleda prema suncu omogućuje jamstvo filozofskog uvida u metafizički kriterij istine. Filozofsko odlikovanje za harmonijsko uređenje polisa, tj. političke zajednice čini njegova jedinstvena sposobnost da spozna ontički red stvarnosti. Bitna odrednica ljudske zajednice jest njezina prostorno-vremenska divergencija koja u prvom redu uzrokuje nepredvidivost i nesigurnost glede njezinog (sigurnog) opstanka. Pritom bi pravilno ili ispravno uređenje političke zajednice polisa nepredvidivost zamijenilo očekivanjem, a nesigurnost redom.<sup>4</sup> Takvo platonističko viđenje države kao vječno djelatne duše razabrane u kardinalnim vrlinama svojih staleških pripadnika (mudrosti, hrabrosti, pravednosti i umjerenosti) predstavlja vrlo vjerojatno prvi izvjestan pokušaj opisivanja nekakvog ideal-tipskog ili utopijskog državnog uređenja. Za razliku od Platona, Aristotel političku filozofiju svrstava u tzv. Praktičku znanost (uz etiku i gospodarstvo) zasebnih ili drugačijih principa djelovanja koji se značajno razlikuju od principa teorijske znanosti (metafizike, fizike, matematike) te se shodno tome ne mogu derivirati iz njih. Povlašteni filozofski uvid u kozmički poredak stvari nije sam po sebi dovoljan, tj. prema Aristotelu, uz *arete* nedvojbeno je potrebna i *phronesis*<sup>5</sup> koja se ostvaruje zbiljskim kreposnim djelovanjem

---

<sup>1</sup> Pod izrazom politički teoretičari podrazumijevam objedinjenost različitih autora koji se aktivno bave političkim fenomenima u znanstvenom diskursu, bilo da je riječ o političkim filozofima, politolozima, društvenim teoretičarima i sl. Iako se radi o posve različitim disciplinama, tj. partikularnim formalnim vidicima, politička filozofija i dalje se smatra obiteljskim članom odsjeka za političku znanost.

<sup>2</sup> Enes Kulenović, *Kriza identiteta političke teorije*, Politička misao (2010): 96

<sup>3</sup> Richard Wisser, *Politika kao ozbiljenje čovječnosti. Jaspersova kritika političkih promašaja*, Politička misao (1995): 184

<sup>4</sup> Raul Raunić, *Filozofija i politika* (Zagreb: Jesenski i Turk, 2021)

<sup>5</sup> Danilo Pejović, *Aristotelova politika i suvremeno mišljenje*, Politička misao (1989): 135

pojedinaca unutar njihove političke zajednice. Grčki polis, kao i druge političke stvarnosti koje su se odvijale do 18. stoljeća svoja su svjetonazorska, tj. politička uvjerenja najvećim dijelom uspostavljali unutar margina vlastitih preskriptivnih metafizičkih ili teoloških doktrina neupitnog supstancijalnog dobra: »Pravilno se upravlja bilo kojom stvari onda kad se dovede do njoj odgovarajućeg cilja, a krivo kad se dovede do cilja koji joj ne odgovara.«<sup>6</sup>

Velika normativna novina koja je nastupila na prijelazu 18. na 19. stoljeće odrazila se kao izravna posljedica novovjekovnog poimanja čovjeka, prekinuvši tako tradicionalnu antičku i srednjovjekovnu paradigmu dostizanja najbliže aproksimacije najvišeg dobra. Pojedinaac više nije homogenizirani dio apstraktnog kolektiva (mudrih vladara, hrabrih vojnika, umjerenih proizvođača i pravednih građana), već samoinicijativni spoznajni subjekt koji raspoznaje ili, bolje rečeno, uspostavlja kriterije vlastite (društvene) odgovornosti. Usmjerenom prema predodžbi, tj. kakvoći vlastite volje, normativno (političko) pitanje zadobiva potpuno drugačiju formulaciju: »Radi tako da maksima tvoje volje uvijek može vrijediti ujedno kao načelo općega zakonodavstva.«<sup>7</sup> Potrebno je napomenuti da je takav normativni pomak ipak iziskivao određene kulturno-civilizacijske preduvjete;<sup>8</sup> etika vrlina koja je bliska mitskoj slici svijeta male rudimentarne zajednice koja nema čvrsto standardizirane norme ponašanja niti dostignuća velikih ubranih, administrativnih i tehnoloških središta naprosto nije mogla „generirati“ slobodan prostor (djelovanja) između onoga što je obvezno i onoga što je zabranjeno. Privatna sfera koja omeđuje tek vanjske granice društveno prihvatljivog ponašanja implicira da postoji društvena granica koju pojedinci prilikom međusobnih interakcija ne bi smjeli prijeći, tj. prekršiti. Metodologija racionalnog iznalaženja takvih vanjskih praktičnih društvenih granica uvelike se ugledala na revolucionarna prirodno-znanstvena dostignuća tog razdoblja. Razvojem složenijih i preciznijih mjernih instrumenata, napose tijekom eksponencijalnog razvoja modernih proizvodnih procesa, metafizička i teološka učenja gubila su sve više na značaju (u smislu metodološke pouzdanosti, empirijske neutemeljenosti, sadržajne besmislenosti), a idealni istraživački uzori pronalazili su se u prirodoslovnim znanostima poput matematike i fizike, čije egzaktnosti uvelike proizlaze iz njihove „jezične oslobođenosti“ i potpune svodljivosti na logičke izraze.

Shodno tome prvotna kriza koja je nastupila 50-ih i 60-ih godina prošlog stoljeća bila je predvođena povorkom mnogih pozitivista, empirista i drugih društvenih teoretičara (Arendt,

---

<sup>6</sup> Toma Akvinski, *Izabrano djelo* (Zagreb: Globus, 2004): 184

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma* (Zagreb: Jesenski i Turk, 2022)

<sup>8</sup> Vidi Boran Berčić, *Etika vrlina*, Filozofska istraživanja (2008)

Schmitt, Voegelin, Span, Frankfurtska škola, Oakeshott, Berlin i sl.)<sup>9</sup> koji su smatrali da »politička filozofija nema što reći o stvarnim političkim problemima«<sup>10</sup>. Pritom su isticali primarni zahtjev za „etički neutralnom“ i „vrijednosno neopterećenom“ (društvenom) znanosti koja nije ostavljala prostor bilo kakvoj (ozbiljnijoj) normativnoj ili vrijednosnoj refleksiji:

»U logici nema morala. Svatko je slobodan graditi svoju logiku, tj. svoj oblik jezika, kako želi. Sve što se od njega traži je da, ako želi o tome raspravljati, mora jasno izraziti svoje metode i dati sintaktička pravila umjesto filozofskih argumenata.«<sup>11</sup>

Metafizička i etička nastojanja tako su klasificirana kao pseudoznanstvena s obzirom na to da odražavaju iskaze nekakvih trenutačnih ili permanentnih psiholoških stanja koja se nipošto ne mogu verificirati (odnosno ne mogu se odrediti uvjeti mogućnosti njihove istinitosti).

Za razliku od takvog pozitivističkog epistemološkog „potkapanja“, nositelji suvremenog narativa krize sami su politički filozofi koji gotovo u potpunosti apstiniraju od stvarnih političkih događanja (npr. propasti komunističkih režima 1989. godine, izazova raznih migrantskih kriza, problema socijalne (ne)jednakosti u zapadnim demokracijama, rastućih sukoba multietničkih skupina, izazova zemalja koje se nalaze u demokratskoj tranziciji i sl.). Uslijed uspostave nedvojbenog monopola instrumentalne racionalnosti u suvremenoj znanosti zadaća političke filozofije svedena je na intertekstualnu korespondenciju koju njezini kritičari sve češće nazivaju „tekstualnom skolastikom“<sup>12</sup>. Dok se politička znanost usredotočuje na empirijska istraživanja koja su potkrijepljena stvarnom dokaznom građom političkog realiteta koji »nije identitet, nego pluralitet, dakle diferencija.«<sup>13</sup>, politička filozofija izolirala se u analitičkom iznalaženju tzv. identiteta idealnog teorijskog modela koji svoj fundament vidi kao ogranak primijenjene etike. Unutar tog ogranka nadalje diferenciraju se dva temeljna pristupa političkoj filozofiji prosvjetiteljskog naslijeđa – transcendentalni institucionalizam i realizacijski-fokusirana usporedba.<sup>14</sup> Transcendentalni idealizam teži uspostavljanju tzv. Ideal-tipskog (utopijskog) društva kao i zasnivanju idealnih institucionalnih okvira koji su u pravilu rezultat šireg (preddruštvenog) konsenzusa. Jasni obrisi takve filozofske političke misli vidljivi su u društvenim ugovorima kod Hobbesa, Lockeja, Rousseaua, Kanta te kasnije u ovom radu i kod Rawlsa. Nasuprot tome nalazi se realizacijski-fokusirana usporedba koja ne teži

---

<sup>9</sup> Zvonko Posavec, *Rawls – Kant*, Politička misao (2004)

<sup>10</sup> Enes Kulenović, *Kriza identiteta političke teorije*, Politička misao (2010): 98

<sup>11</sup> Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Language* (Chicago: Open Court, 2002)

<sup>12</sup> Enes Kulenović, *Kriza identiteta političke teorije*, Politička misao (2010): 98

<sup>13</sup> Zvonko Posavec, *Filozofija i filozofija politike*, Politička misao (2012): 19

<sup>14</sup> Amartya Sen, *The idea of justice*, (London: Penguin Books, 2009)

dohvaćanju nekakvog filozofskog ideala (bilo da je riječ, primjerice, o slobodi, pravednosti, egalitarizmu ili sl.), nego se zadržava na relacijskim terminima slobodnijih, pravednijih, egalitarnijih društava u odnosu na ona postojeća, tj. ona društva koja su utisnuta u konkretni povijesno-društveni kontekst. Predstavnici takvog pristupa jesu Bentham, Marx, Mill, Smith, Condorcet i dr.

Vidljivo je da zapravo ne postoji ujednačeno suglasje političkih filozofa oko točne definicije političke filozofije kao niti prikladnog metodološkog odabira koji bi zadovoljio ili bolje rečeno opravdao ekskluzivni, tj. normativni kredibilitet discipline:

»Naposljetku, čak i ako filozofija može teorijski uvjerljivo pokazati da je istinita ili ispravna, to je samo nužan, ali ne i dovoljan uvjet da bude primijenjena. Autoritet istine ili ispravnog ne može se stoga izravno, a bez da se posegne za nasiljem, pretočiti u političku praksu. Riječju, filozofska teorija je najčešće singularna, apstraktna, univerzalna i koherentna, dok je moderni politički život pluralan, konkretan, poseban i kontingentan.«<sup>15</sup>

Sukladno tome neizostavno je izdvojiti kritiku, odnosno tezu jedne od najvećih političkih misliteljica prošlog stoljeća, Hannah Arendt koja zaključuje da »[n]it vodilja razumijevanja svih kategorija političkoga leži u tome da se one izvode iz međusobnog odnosa ljudi, a ne iz nekog supstancijalnog i neupitnog područja.«<sup>16</sup>

Drugim riječima Arendt ističe upravo principijelnu različitost tih dvaju područja koju je još Aristotel nagovijestio; principi filozofskog mišljenja (poglavito onih metafizičkih) ne mogu se neposredno, tj. „geometrijski“ translirati na područje političkoga jer to područje primarno uređuje, tj. određuje principe djelovanja, a ne principe mišljenja. Politička filozofija se tako „slijepo“ distancirala od svojeg izvornog, tj. svjetovnog iskustva koje, prema riječima njezinih kritičara, predstavlja temelj razumijevanja kompleksnosti političkog realiteta. Nerijetko je proglašavana i mrtvom (filozofskom) disciplinom, a bilo kakvi teorijski pokušaji zadobivanja normativne vjerodostojnosti i metodološke utemeljenosti „mrtvorodenima“.<sup>17</sup>

Postavlja se sasvim opravdano, ako ne i epistemički potpuno legitimno pitanje o smislenosti ili bolje rečeno uopće (stvarnoj) mogućnosti utemeljenja takve discipline, a onda i ovoga rada. Iako iskazano pitanje djeluje vrlo vjerojatno (pre)radikalno za smjestiti u prvo poglavlje rada ovakve razine koji ga nipošto neće prikladno teorijski razriješiti, niti relevantno

---

<sup>15</sup> Raul Raunić, *Filozofija i politika* (Zagreb: Jesenski i Turk, 2021), 18.

<sup>16</sup> Zvonko Posavec, *Filozofija i filozofija politike*, Politička misao (2012): 21

<sup>17</sup> Vidi Zvonko Posavec, *Rawls – Kant*, Politička misao (2004)

umanjiti/izdignuti vrijednost autora navedenih u njegovom naslovu, poslužiti će radije kao uvriježena polazišna točka u ovome radu, a kasnije i kao širi okvir unutar kojeg se Rawlsova i Nozickova filozofska misao može razumjeti.

Zaključak novije kritike političkoj filozofiji jest jasan: »da većina političkih teoretičara (...) prihvati ambiciju da bude i politički relevantna.«<sup>18</sup> te da se izruče mnijenju šire javnosti jer je maksimalna javnost nužna za (političku) istinu.<sup>19</sup>

## 2.2. Normativno utemeljenje političke filozofije

Ono što može poslužiti kao praktična vodilja prilikom pokušaja zbližavanja politike i filozofije jesu upravo različite predrasude te iste javnosti kao poznato ili općenito iskustvo ljudske svakodnevice koje (kvantitativno govoreći) uvelike prednjači u području politike ili barem onoga „političkog“ naspram ostalih ili drugih ljudskih djelatnosti:

»Predrasude spram politike, predodžba da je unutarnja politika tkanje od laži i obmane prljavih interesa i prljave ideologije, dok vanjska politika lebdi između prazne propagande i gole sile mnogo su starijeg datuma nego pronalazak sredstava kojima se može razoriti sav organski život na zemlji.«<sup>20</sup>

Naravno da predrasude nemaju isti epistemološki status, odnosno vrijednost kao i sud. One nemaju jasnoću osobnog iskustva, odnosno osjetilnog opažanja te sukladno tome postaju krajnje „neosobna“ stvar koju pojedinci usvajaju bez potrebe nekakvog silnog uvjeravanja ili vlastitog kritičkog promišljanja. Shodno tome ne može se tvrditi (a da se pritom ne posrne u svojevrsni populizam) da je svaka unutarnja politika rezultat korumpiranih vladajućih interesnih skupina isto kao što svaka vanjska politika nije oblikovana u realističkim terminima tvrde moći.

Međutim treba naglasiti da predrasude ne treba uvijek u potpunosti odbacivati kao „plitku društvenu praksu“ jer je uočljivo da se određene predrasude ipak na ovaj ili onaj način poprilično uspješno odupiru zubu vremena. Razlog tome leži u podrijetlu samih predrasuda, tj. u njihovoj genezi. Svaka je predrasuda nekada inicijalno bila iskustveno potkrijepljeni sud koji se naprosto uzimao „zdravo za gotovo“ te je upravo tako uspješno izbjegavao ili se „skrivao“

---

<sup>18</sup> Enes Kulenović, *Kriza identiteta političke teorije*, Politička misao (2010): 104

<sup>19</sup> Richard Wisser, *Politika kao ozbiljenje čovječnosti. Jaspersova kritika političkih promišljanja*, Politička misao (1995)

<sup>20</sup> Hannah Arendt, *Misao politike*, Politička misao (2012): 165

od potencijalnih povijesnih revizija koje se mogu iskustveno razlikovati od onog izvornog, tj. prvotnog iskustva. Za politiku, pa tako i za političku filozofiju, predrasude su važne u širem smislu te riječi jer, bez obzira nato što one ne čine sudove neiscrpne neupitnosti:

»Mi ih ne možemo ignorirati jer se one javljaju za riječ u nama samima, ne možemo ih umiriti argumentima jer se mogu pozvati na neporecive realitete, te vjerno odražavaju zbiljski postojeću suvremenu situaciju, One nagovještavaju da smo dospjeli u situaciju u kojoj se baš ne znamo ili još ne znamo politički kretati.«<sup>21</sup>

Politika se vrlo često definira kao umijeće mogućega te ne čini prvorazredni etički problem u užem smislu te riječi, ali se isto tako ili istodobno javlja fenomen, odnosno vidljiva tendencija da:

»Govoriti o odnosu morala i politike zato, što se kroz čitavu historiju postavlja upravo pitanje – moralnosti politike. Riječ je ovdje dakle o odnosu morala i politike, pri čemu takvo postavljanje problema već implicira stav ili tvrdnju da moral preuzima na sebe ulogu kriterija za sam karakter (ili: kvalitetu) politike.«<sup>22</sup>

Dakle, politička filozofija ne zadovoljava se isključivo deskriptivnom funkcijom, tj. političkim uređenjima koji se zadržavaju na fenomenološkoj razini zbira raznovrsnih društvenih pojava i procesa jer očito takva razina ne iscrpljuje u potpunosti ono što pojedinci (ili čak većina) intuitivno drže smislom same politike. Ona je za razliku od politologije i sociologije normativna disciplina koja se bavi preskripcijom, odnosno uspostavljanjem određenih normi ili bolje rečeno ideala koji propisuju ili određuju ono što (tek) treba da bude, nasuprot onoga što (trenutačno) jest: »Budući da nužno postoji povezanost između morala (kako bi čovjek trebao živjeti) i zakona, postoji nužna povezanost između dostojanstva čovjeka i dostojanstva javnog poretka: ono političko je *sui generis* i ne može se razumjeti kao izvedenica subpolitičkoga.«<sup>23</sup>

Valja napomenuti da politika, tj. političko djelovanje kao takvo ne mora nužno svoj kamen temeljac polagati u etici s obzirom na to da postoje različite respektabilne definicije politike koje svoje uporište nalaze u drugačijim (čak suprotstavljajućim<sup>24</sup>) teorijskim stajalištima među kojima je najpoznatije ono makijavelističko:

---

<sup>21</sup> Hannah Arendt, *Smisao politike*, Politička misao (2012): 164

<sup>22</sup> Milan Kangrga, *Etika osnovni problemi i pravci*, (Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga, 2004): 115

<sup>23</sup> Leo Strauss, *Nova i stara politička znanost*, Politička misao (2012): 212

<sup>24</sup> Doprinos makijavelizma, odnosno makijavelističkog poimanja politike čini njegovo redefiniranje tradicionalnih političkih kategorija koje je rastvorilo, tj. omogućilo potpuno novi prostor političkog djelokruga; ne radi se o striktno amoralnom području, već o području drugačije vrste moralnosti koja radi samoodržavanja političke

»Prema tome novovjekovnom makijavelističkom shvaćanju, politika je tehnika tj. umijeće ili vještina vladanja i držanja građana na uzdi i pokornosti.«<sup>25</sup>

Budući da se ipak radi o normativnoj disciplini koja se opterećuje pitanjem dostojanstva pojedinaca, ona se izravno odražava na samu etiku kao mogućnost utemeljenja nekakvog zajedničkog morala ili ideala koji bi pojedinci bili voljni usvojiti. Takav moral, tj. ideal ne bi bio isključivo pragmatični produkt određene društvene ili kulturološke sredine već transcendentalno utemeljenje koji je postojano, spoznatljivo i primjenjivo svakom pojedincu ponaosob: »jer ljudi ne žive samo o kruhu, o vitaminima i o tehničkim iznašašćima. Oni žive o vrednotama i stvarnostima koje nadilaze vrijeme.«<sup>26</sup> Stoga je njihova bit očito sličnija i srodnija onom nadosjetilnom.<sup>27</sup>

Deskriptivni i normativni metodološki odabiri ne uvjetuju strogi međusobni odnos isključujuće disjunkcije kao što se često pretpostavlja u novijoj političkoj znanosti.<sup>28</sup> Naprotiv, deskripcija činjeničnih stanja služi prije svega kao relevantan temelj za uspostavljanje odmjerenih, tj. razboritih normativnih zahtjeva koji sami po sebi ne moraju biti opravdani samo zato što se deklariraju kao teorijski ispravni ili logički konzistentni. Normativnost koja pretendira prema krajnje nestvarnim, odnosno neodrživim ciljevima ili idealima (poput primjerice bezuvjetnog altruizma) ne uzima dovoljno (ozbiljno) u obzir čovjekove osnovne antropološke odrednice, tj. u prvom redu njegovu evolucijski determiniranu motivaciju. No kada bi se mogućnost čovjekove cjelovite spoznaje isključivo reducirala na pouzdanost osjetilne datosti koja dakako predstavlja jedan krucijalan čovjekov spoznajni „alat“, ona ne bi morala nužno vrijediti, tj. biti istovjetna za svakoga pojedinca. Naprotiv, postoje različite oprečne znanstvene teorije istog materijalnog objekta koje čak pod istim (zajedničkim) formalnim vidikom podjednako (kvalitativno i kvantitativno) mogu iznijeti svoja empirijska utemeljenja. Nadalje se postavlja pitanje relevantne ili potrebne količine potrebnih podudaranja koja bi opravdala određenu teoriju. Nabrajanjem, tj. induktivnim opravdavanjem samo bi se povećavao stupanj njezine vjerojatnosti, ali ne i njezina nužnost, odnosno univerzalnost (ili se barem ne bi moglo sa sigurnošću odrediti točan trenutak iznalaženja takvog zaključka):

---

zajednice prepušta „cilju da opravdava sredstvo“. Vidi Enes Kulenović, *Kriza identiteta političke teorije*, Politička misao (2010) i Raul Raunić, *Filozofija i politika* (Zagreb: Jesenski i Turk, 2021)

<sup>25</sup> Ante Pažanin, *Politika i demokracija u doba tehnike*, Politička misao (1985): 8

<sup>26</sup> Tomo Vereš, *Toma Akvinski i Jacques Maritain o demokraciji*, Obnovljeni Život (2001): 7-21

<sup>27</sup> Zvonko Posavec, *Filozofija i filozofija politike*, Politička misao (2012): 18

<sup>28</sup> Vidi Leo Strauss, *Nova i stara politička znanost*, Politička misao (2012)

»Ukratko, istraživanje kako nešto jest pomaže nam objasniti kako nešto može biti, a istraživanje kako nešto može biti neophodno je za procjenu kako treba biti.«<sup>29</sup>

Metodološki govoreći, nije u potpunosti jasno gdje bi politička filozofija zapravo trebala potražiti, odnosno crpiti odgovore na svoja normativna pitanja. Određena empirijska građa predstavlja samo veću ili manju pouzdanost određene pojavnosti (a ne zakonitosti, tj. nužnosti), dok je prakticiranje odnosno apliciranje političke filozofije pukim teorijskim apstrahiranjem lišenim bilo kakvog (političkog) iskustva jedino moguće u teorijskom vakuumu vlastite discipline. Čak kada bi politička filozofija uspjela potpuno egzaktno operacionalizirati<sup>30</sup>, tj. raščlaniti teorijsku konstrukciju filozofskih ideala poput pravednosti ili slobode na nedjeljive članove, ostalo bi i dalje otvoreno pitanje njihove sumjerljivosti u odnosu na, tako reći, uobičajena istraživačka mjerenja. Ono što je svojstveno bilo kakvoj vrsti metričkog mjerenja jest da se ono pojedinačno i partikularno (što se mjeri) određuje, tj. podređuje u odnosu na nešto općenito i univerzalno (što određuje kriterije mjerljivosti). Sukladno tome donosi se sud o, primjerice, fizikalnim i kemijskim svojstvima pojedinih stvari, pod pretpostavkom da postoji stvarni konsenzus oko referentnog mjerila, točnije mjernih jedinica koje se primjenjuju prilikom mjerenja. Radi se o obligatornom sudu koji na neki način klasificira ili kategorizira: »a to svrstavanje i uređivanje, u kojemu se ništa više ne odlučuje nego da se dokazivo počinje krivo ili pravilno raditi ima vrlo mnogo više veze s mišljenjem koje zaključuje nego koje sudi.«<sup>31</sup>

Ovdje leži ključ razumijevanja političkog mišljenja koje ne može biti prinudno i (su)mjerljivo već je: „to suđenje koje je bez mjerila ne može se pozivati ni na što osim na evidenciju samog prosuđivanog i nema nikakvih drugih pretpostavki osim ljudske sposobnosti moći suđenja koja ima mnogo više veze sa sposobnošću razlikovanja nego sa sposobnošću da se svrstava i supsumira.“

Iako takvo distinktivno suđenje ne može biti krajnje obavezujuće u smislu logički valjanog zaključka. Ono zapravo vrlo dobro objašnjava praktičnu potrebu pojedinca da unutar političke arene zadrži mogućnost vlastitog samostalnog prosuđivanja, tj. oglašavanja o eventualnoj valjanosti ili nevaljanosti određenog političkog akta, pravednoj ili nepravednoj distribuciji

---

<sup>29</sup> Jonathan Wolff, *Uvod u političku filozofiju*, (Zagreb: Sveučilište u Zagrebu-Hrvatski studiji, 2011): 12.

<sup>30</sup> Uvjetno rečeno, s obzirom na to da se procesom operacionalizacije (koja podrazumijeva neizravno mjerenje različitih psihološko-društvenih fenomena) koriste društvene znanosti, ponajviše psihologija.

<sup>31</sup> Hannah Arendt, *Smisao politike*, Politička misao (2012): 168



nacionalnih dobara, socijalnoj jednakosti ili nejednakosti unutar različitih društvenih skupina te sličnim ili posve drugačijim društvenim prilikama odnosno neprilikama.<sup>32</sup>

»To pak posebno važi za društvo, koje počiva na demokratskim i samoupravljačkim principima, to znači na principima koji svakom građaninu omogućuju da maksimalno razvije svoje mogućnosti u sposobnosti i da se snagom vlastitog uma i djela uzdigne na fundamentalno-ljudsku razinu, da prestane biti stvar među stvarima, tj. da iz podčinjenosti stvarima dospije do vlastitog načina življenja ili samoupravljanja, te da na taj način postane svoj vlastiti upravljač.«<sup>33</sup>

Budući da ipak postoje valjani filozofski argumenti koji opravdano tvrde da specifična narav politike, tj. političke filozofije zahtijeva prvenstveno razvoj inteligibilne spoznaje kod pojedinaca (barem u kontekstu očuvanja demokratskih konstitutivnih načela autonomije i digniteta individuum), obistinjuje se Aristotelova antička definicija politike koja i dalje određuje prikladan metodološki napatuk unutar tog područja: »da se u političkim stvarima do istine može doći samo slobodnim raspravljanjem i snagom potkrepe (argumentiranjem): politički je govor uvjeravanje i pridobivanje drugoga snagom vlastite kreposti.«<sup>34</sup> No, osim vješto uglađene retorike<sup>35</sup> koja je najčešće rezervirana za manjinu, tj. konkretne parlamentarne predstavnike, postoji li nekakav drugačiji, tj. pristupačniji instrument koji bi pojedinačna djelovanja, kao i aktualne društvene paradigme predočio u „samosvjesnu ljudsku formu“? Nije dovoljno deklarativno najaviti ili pretpostaviti spontanu smjenu određene političke paradigme kao što svjedoče brojni povijesni primjeri (proces socijalne reintegracije bivših nacista u zapadnoj Saveznoj Republici Njemačkoj, pokušaji uspostavljanja demokratski izabrane vlasti u Afganistanu, utjecaj kastinskog sustava u Republici Indiji i sl.). Političkoj promjeni prethodi nužna promjena političke, odnosno društvene svijesti, a ona se očituje upravo u najkorjenitijim uvjerenjima pojedinaca.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Objašnjenje Marko Jakić, *Korijeni Rawlsova poimanja dobra kao etičke vrijednosti*, Acta Iadertina (2011); »U svakodnevnom smo govoru svjesni razlike, a primjeri je odmah pokazuju. Kažemo da je njihov prijedlog bio sasvim racionalan s obzirom na njihovu snažnu pregovaračku poziciju, no ipak je bio krajnje nerazložan, čak i podao.«

<sup>33</sup> Ante Pažanin, *Intelektualci i politika*, Politička misao (1969): 515-516

<sup>34</sup> Danilo Pejović, *Aristotelova politika i suvremeno mišljenje*, Politička misao (1989.): 136

<sup>35</sup> Kada bi ovladavanje retorikom predstavljalo jedini stvarni uvjet, tj. instrument za dostizanje pravednosti, onda bi usvajanjem retoričkih vještina pojedinac, tj. govornik izravno participirao u pravednosti preuzimajući na sebe ulogu svojevrsnog „pravednika“ (kao vrsne osobne kreposti), što u stvarnosti nije nužno evidentno. Upravo je Sokrat među prvima upozorio na mogućnost različitih retoričkih eksploatacija među kojima se nerijetko ubrajaju i one nepravednih pojedinaca, tj. nepravednih svrha. Vidi Maja Žitinski-Šoljić, *Pravednost kao vrhunac moralnosti*, Obnovljeni život (1997)

<sup>36</sup> Vidi Ante Pažanin, *Intelektualci i politika*, Politička misao (1969)

### 2.3. Ideja društvenog ugovora

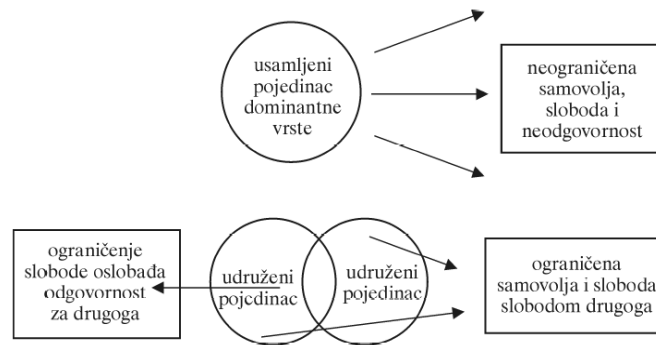
Jedan od mogućih načina ocrtavanja tih najdubljih ili najčvršćih uvjerenja (kojih pojedinci nerijetko ni sami nisu u potpunosti svjesni) jest ideja društvenog ugovora. Ovaj se rad neće baviti detaljnim prikazom povijesnog razvitka navedene filozofske tradicije (od Hobbesa, Lockeja, Rousseaua pa sve do spomenutih autora suvremene političke filozofije) kao niti interpretativnim (ne)prilikama njezinih pripadajućih argumenata (poznatijim pod izrazima voluntaristička obaveza, prešutni pristanak te hipotetski pristanak). U ovom radu svrsishodnije je istaknuti jedinstveni cilj takvih argumenata koji, polazeći s različitih dispozicijskih stajališta pojedinaca, nastoje predočiti ili barem implicirati univerzalnu osnovu njihove političke obaveze<sup>37</sup> jer svaki: »ugovor lat. *contractus*, dolazi od *contrahere*, što znači sabiti zajedno, stisnuti skupa, privući (kao u kontrakciji mišića). Ugovor je svaki dogovor između dvije ili više strana (fizičkih ili pravnih osoba) kako bi se učinilo ili ne učinilo nešto određeno. On je u stvari formalizirani dogovor koji je pak neki oblik sporazumijevanja između dvije ili više strana na dobrobit svih uključenih strana.«<sup>38</sup>

Dakle radi se o specifičnoj vrsti reciprociteta, odnosno uzajamnosti koju ugovorne stranke ugovaraju na obostranu ili višestranu korist te se takva vrsta suradnje (strogo biološki promatrano) mogla ostvarivati tek specijaliziranom podjelom čovjekovog rada tijekom različitih povijesnih epoha (neolitska agrarna revolucija, srednjovjekovni feudalni sustavi, industrijske revolucije novoga vijeka, kao i tehnološka revolucija suvremenoga vijeka). Pojedinci su zahvaljujući sve većoj odnosno preciznijoj diferencijaciji rada oslobodili individualne prostore za iznalaženje vlastitih identiteta. Isto tako zbog sve većeg broja podudaranja uzajamno-posrednih društvenih veza ti identiteti više nisu bili isključivo prinuđeni prema vlastitim probitcima već djelomično uvjetovani onim drugim, tj. različitima od sebe (slika 1).

---

<sup>37</sup> Vidi Jonathan Wolff, *Uvod u političku filozofiju*, (Zagreb: Sveučilište u Zagrebu-Hrvatski studiji, 2011)

<sup>38</sup> Kristijan Krkač, Borna Jalšenjak, *Prividni društveni ugovor kao temelj stvarnog društva*, *Obnovljeni Život* (2009): 182



**Slika 1. Skica uzajamno-posrednih društvenih veza među pojedincima (Krkač, Jalšenjak, 2009.)**

Evidentno je da postoje uvriježene teorije s područja evolucijske biologije i sociobiologije<sup>39</sup> koje cjelokupnu društvenu suradnju (osobito ono ponašanje koje se klasificira kao moralno djelovanje pojedinaca) nastoje reducirati na tzv. „genetski *fitness*“. Svrha tog genetskog *fitnessa* jest isključivo biološki determinirana, odnosno rezultat je „sebičnih gena“ koji teže što više reproducirati iste ili sebi slične genotipske fondove. Čovjek se kao viši primat ne može izuzeti iz općeg prirodnog zbivanja i razvoja svih živih bića, stoga se fenomen moralnosti zapravo treba podvrgnuti evolucijskom objašnjenju.

Sukladno tome, oblici ljudskog altruističnog (ili nekakvog drugog društveno poželjnog) ponašanja mogu u potpunosti izjednačiti s onim životinjskog podrijetla s obzirom na to da je zajednički cilj svakom živom biću naprosto (pre)živjeti i obitavati u određenom staništu. Takvo teorijsko stajalište sugerira da je smisao samo iluzorni produkt subjektivne svijesti koja je rezultat „slučajne“ genetske koagulacije tijekom nasumičnog evolucijskog procesa.<sup>40</sup> Naposljetku probabilizam je upravo karakterističan za atomsku i subatomsku razinu koja u najvećoj mjeri određuje daljnje tijekove, tj. kauzalnosti kako na mikroskopskoj tako i makroskopskoj razini cjelokupne stvarnosti. Zadovoljava li takva (biološka) podloga u potpunosti čovjekovu djelatnu, odnosno moralnu motivaciju?:

»Upravo suprotno, mi nastojimo opravdati vjerovanja o svijetu i sudove o dobrom i lošem. Nismo zadovoljni naprosto činjenicom da imamo razloge koje imamo, nastojimo pokazati i da su to razlozi koje trebamo imati.«<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Najpoznatija djela modernih bioloških genetičkih i evolucijskih teorija čine „*On Human Nature*“ autora E. O. Wilsona te „*The Selfish Gene*“ autora Richarda Dawkinsa.

<sup>40</sup> Vidi Ivan Kešina, *Sociobiologija i „sebični gen“ Moral i etika sa stajališta suvremene biologije*, Društvena istraživanja (2002)

<sup>41</sup> Boran Berčić, *Smisao života*, Filozofska istraživanja (2006): 93

Stoga provođenje misaonog eksperimenta hipotetskog društvenog ugovora, kao i primjena sličnih filozofskih metoda nisu sami sebi svrha ili puko bezlično apstraktno filozofiranje nego:

»Zahvaljujući takvim poretcima velik broj pojedinaca može uspješno surađivati. Takav imaginarni poredak nije nešto što postoji u mašti pojedinaca, on je intersubjektivan i postoji u zajedničkoj mašti tisuća i milijuna ljudi.«<sup>42</sup>

Rađa se ideja društvene odgovornosti kao produkta zapadnog povijesno-kulturnog konteksta i građanskog sloja koji je neizbježni nositelj suverenosti 21. stoljeća. Baštinici tog slijeda pokazuju izričito snažnu ranjivost na apele za univerzalnom pravdom i dobročinstvom, napose na zahtjeve koji se odnose na uspostavljanje jednakih, slobodnih i autonomnih poredaka: »Pravednost je posebno važna kod modernih svjetovnih poredaka koji se ne mogu legitimirati tradicijom ili Božjom voljom. Građanske i socijalističke revolucije dizane su u ime slobode i jednakosti kada su tradicije izgubile legitimacijsku snagu; jednakost je jedna od interpretacija pojma pravednosti.«<sup>43</sup>

Koncepti pravde kao pravičnosti ili jednakih mogućnosti za sve, odnosno pravde i jednakosti kao središnjih moralnih (društvenih) vrijednosti zadobili su (sve više) na (društvenoj) vrijednosti u trenucima suzbijanja raširenih nepotističkih favoriziranja, kao i ekstenzije neselektivnih altruističkih oblika ponašanja. Obje su se promjene tijekom povijesti dogodile kao reciprociteti te su upravo tako bitno istisnule nepotističke (primarno rodbinsko-krvne) društvene prakse postavši „novi“ društveni cement sve većih, tj. genetski udaljenijih i tehnički sofisticiranijih ljudskih društava.<sup>44</sup>

Međutim, središnje pitanje suvremene političke filozofije upravo glasi: »Je li ta, toliko hvaljena i ostvarena jednakost zaista i najviše ostvarenje pravednosti?«<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Vladimir Vujčić, *Nova moralna teorija i politika: Čovjek kao Homo duplex*, Europske studije (2017): 32

<sup>43</sup> Mojmir Križan, *Liberalizam, pravednost i kulturna pluralnost*, Politička misao (1994): 38

<sup>44</sup> Vidi Richard Alexander, *The Biology of Moral Systems*, (New York: Routledge, 1987)

<sup>45</sup> Danilo Pejović, *Aristotelova politika i suvremeno mišljenje*, Politička misao (1989): 136

### 3. PRVOTNI ILI IZVORNI POLOŽAJ

#### 3.1. Rawlsova *Teorija pravde*

*Teorija pravde* objavljena je 1971. godine i najvećim dijelom objedinjuje znanstveni korpus eseja američkog političkog filozofa Johna Rawlsa koji je usredotočen na specifični problem društvene pravednosti, kao i njezine uloge (pravednog) distributera dužnosti, prava i dobara. Uvrštena je kao najutjecajnije djelo političke filozofije druge polovice 20. st. jer je sam Rawls ocijenjen da »ponovno budi vjeru u normativnu snagu filozofije i filozofa, obnavlja način argumentacije koji je bio prisutan u političkoj filozofiji od Hobbesa do Kanta, ponovno je formulirao instrumentarij teorije igara i socijalnog izbora u realizaciji društvene pravednosti.«<sup>46</sup>

Godine 1975. izvorni engleski tekst revidiran je za njegovo njemačko izdanje i uključuje ono što sam Rawls drži kao bitna ili značajna poboljšanja. Također smatra da su svi daljnji prijevodi kvalitetnije reprezentacije izvornog engleskog teksta, stoga će se i ovaj rad radije oslanjati na takav jedan prijevod nego na vlastito slobodno prevođenje.<sup>47</sup> Naime riječ je o jednoj filozofskoj predodžbi ustavne demokracije koja u svojoj etičkoj normativnoj misli sebi postavlja dva fundamentalna cilja;

»Uvjerljiv prikaz osnovnih prava i sloboda i njihovog prioriteta, bio je prvenstveni cilj pravde kao nepristranosti. Drugi cilj je bio da se taj prikaz poveže s shvaćanjem demokratske jednakosti, što dovodi do načela nepristrane jednakosti mogućnosti i načela razlike.«<sup>48</sup>

Potrebu za takvim novijim pristupom anglo-saksonskoj političkoj misli Rawls upravo uviđa u slabosti klasičnih utilitarističkih implikacija da uvjerljivo ili vjerodostojno održe navedene ciljeve unutar demokratskih institucionalnih okvira. Ističe da su ti ciljevi apsolutni i primarni u liberalno-demokratskim društvima jer je sloboda pojedinaca tako očuvana kao temeljna vrijednost društva.<sup>49</sup> Kao svojevrsnu alternativu dominantom utilitarističkom načelu korisnosti razvija koncepciju „pravednosti kao nepristranosti“, a takvu „frazu“ odnosno karakter pravednosti pronalazimo već i kod Aristotela: »O tome Aristotel raspravlja pri kraju V. knjige Nikomahove etike i pokazuje da je nepristranost ili poštenje isto što i ono pravedno ili pravo jer je i jedno i drugo dobro i ispravno, ali da je „nepristranost“ ipak bolja i od prava, jer ona vrši

---

<sup>46</sup> Zvonko Posavec, *Rawls – Kant*, Politička misao (2004): 51

<sup>47</sup> Objašnjenje Laurenz Vuchetich, *Pravednost i pravičnost u filozofiji prava*, Pravnik (2007); izabrani prijevod Dragutina Hlada koristi izraz „Teorija pravde“ umjesto „Teorija pravednosti“, no izvorno jezično značenje je očuvano jer se riječ pravda u hrvatskom jeziku nerijetko koristi kao sinonim za pravednost.

<sup>48</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): predgovor ix

<sup>49</sup> Vidi Kristijan Krkač, Borna Jalšenjak, *Prividni društveni ugovor kao temelj stvarnog društva*, Obnovljeni Život (2009)

„korekturu zakona“ u smislu partikularne pravednosti i predstavlja vrhunsku etičku krjepost koje nema bez razboritosti.«<sup>50</sup>

Rawls svoju teoriju započinje u aristotelovskom duhu navodeći da:

»Pravda je prva vrлина društvenih institucija, kao što je istina prva vrлина sustava mišljenja. Teoriju, koliko god elegantna i ekonomična, mora se odbaciti ili revidirati ako je neistinita; isto tako, zakoni i institucije, ma koliko god učinkoviti i dobro uređeni, moraju se reformirati ili ukinuti ako su nepravedni.«<sup>51</sup>

Rawls osuvremenjuje Aristotelovu definiciju nepristrane pravednosti u kontekstu suvremenih demokratskih institucija koje bi, kako on sam vjeruje, trebale ispuniti takva opravdana očekivanja dosljednog pravednog djelovanja: »Pri tom odnos istinitosti i pravednosti nije imao samo značaj usporednih teorijskih mjerila nego i međusoban logički odnos dijela i cjeline. Naime istinitost je u odnosu na bilo koji referentan sustav mišljenja nesumnjivo teorijsko-spoznajno utemeljen zahtjev. S druge strane, pravednost je u odnosu na bilo koje društveno ustrojstvo nesumnjivo etički utemeljen zahtjev.«<sup>52</sup>

Dalje argumentira: »Svaka osoba posjeduje nepovredivost utemeljenu na pravdi koju čak ni društvo blagostanja koja cjelina ne može prekršiti. Iz tog razloga pravda negira da se gubitak slobode nekih ispravlja većim dobrom kojeg drugi dijele.«<sup>53</sup>

Rawls nepovredivost svakoga pojedinca prepoznaje kao jedini stvarni imperativ. Ona jest neupitan nositelj suverenosti u svim liberalnim demokracijama. Izvire iz temeljnih prirodnih prava i sloboda pojedinaca koji su zajamčeni ustavom kao i pravnom presumpcijom nevinosti koja ograničava opseg vlasti, odnosno pretenziju koju vlast ima nad pojedincima.

Odbacuje distributivnu pravednost kao referentni koncept jer:

»Općenito, koncepciju pravde ne možemo procijeniti samo po njezinoj distributivnoj ulozi, koliko god ta uloga bila korisna za prepoznavanje pojma pravde. Moramo uzeti u obzir njezine šire veze; jer iako pravda ima izvjesno prvenstvo, bijući najvažnija vrлина institucija, još uvijek je istinito da je, ako su ostale stvari jednake, jedna koncepcija pravde poželjnija od druge kada su njezine šire posljedice poželjnije.«<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Ante Pažanin, *Pravednost i civilno društvo*, Politička misao (2003): 12

<sup>51</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 3

<sup>52</sup> Marko Jakić, *Korijeni Rawlsova poimanja dobra kao etičke vrijednosti*, Acta Iadertina (2011): 29

<sup>53</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 3

<sup>54</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 5

Kako bi što zornije prikazao problem referentnog ili obuhvatnijeg koncepta pravednosti iznosi svoju teorijsku polazišnu točku u neidealnoj društvenoj stvarnosti koja je uvjetovana nasumičnim prirodnim položajima kao i različitim društveno-ekonomskim okolnostima u kojima se pojedinci rađaju. S jedne strane: »Prirodna raspodjela sama po sebi nije ni pravedna ni nepravedna već je jednostavno prirodna činjenica i stvar slučajnosti. Ono što je pravedno ili nepravedno jest način na koji društvene strukture izlaze na kraj s tim činjenicama.«<sup>55</sup> Dok s druge strane oni najugroženiji stoje kao produkt društvenih struktura koje dopuštaju da proizvoljni elementi s moralnog gledišta (sreća, veći ili manji prosperitet, urođene sposobnosti i talenti i sl.) budu glavne odrednice ili vodilje u distribuciji dobara i to je ono što Rawls oštro proziva kada govori da:

»Na taj način institucije društva daju prednost izvjesnim početnim mjestima u odnosu na druga. To su osobito duboke nejednakosti. Ne samo da su sveprožimajuće nego utječu i na ljudske početne šanse u životu; ipak, nije ih moguće opravdati pozivanjem na pojmove vrijednosti ili zasluge.«<sup>56</sup>

Iako je Rawls prethodno otklonio distributivnu pravednost kao referentni koncept (u vidu obuzdavanja Aristotelovog koncepta *pleonexia*), ovdje je nedvojbeno naznačen, ako ne i metodološki utvrđen odabir komutativne pravednosti<sup>57</sup>. Ona se još naziva korektivnom ili izjednačujućom pravednosti te obuhvaća znatno šire (društvene) veze glede svoje „beskriterijske jednakosti“. Rawls pojam pravednosti razlikuje od koncepcije pravednosti. Unatoč tome što postoje različite koncepcije pravednosti kod pojedinaca, koje su rezultat slike i prilike nekog društva, pravednost kao pojam ima općeprihvaćenu „rezerviranu“ domenu koja je neposredno određena njezinim načelima. U svrhu opće društvene dobrobiti njezina načela na ovaj ili onaj način uspijevaju prepoznati njima relevantne razloge unutar suprotstavljenih ili konkurirajućih apela pojedinaca. Koncepcije pravednosti odstupaju u tumačenju te uloge, odnosno tih načela. Različite koncepcije pravednosti ne znače nužno nemogućnost bilo kakvog stupnja slaganja među pojedincima. Naprotiv, Rawls vjeruje da su nepristrana načela pravednosti upravo mjesta preklapanja na kojima je moguće ostvariti suradnju pojedinaca u okvirima građanskog prijateljstva. Takav je potpuno preklapajući konsenzus jedino moguć ako se radi o pravednosti koja u potpunosti ili strogo zadovoljava, za razliku od pravednosti koja

---

<sup>55</sup> Marita Brčić, *Načelo razlike: Ključ za pravednije demokratsko društvo*, Filozofska istraživanja (2010): 65

<sup>56</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 6

<sup>57</sup> Razlikovanje pravednosti kao *iustitia distributiva* (distributivna pravednost) i *iustitia commutativa* (komutativna pravednost) potječe još Aristotela te su njegove navedene definicije pravednosti ostale fundamentalno nepromijenjene kada su ih drugi autori preuzimali tijekom povijesti. Vidi Aristotel, *Nikomahova etika* (Zagreb: Globus, 1988)

parcijalno ili djelomično zadovoljava i kojoj pripadaju pojmovi poput teorije kazne, doktrine pravednog rata, rušenje nepravednih režima, građanskog neposluha i sl. Drugim riječima potrebno je uspostaviti načela pravednosti koja će biti izvedena iz samozainteresiranih pojedinačnih ciljeva koji ujedno moraju biti prepoznati kao opći ciljevi društvenog blagostanja. Također će se buduće institucionalne korekcije i reforme prvenstveno ravnati prema njima.

Imajući na umu da komutativna pravednost izjednačava svakog pojedinca sa svakim drugim pojedincem, Rawls predlaže idealan pristup, tj. izoliranu, hermetički zatvorenu osnovnu strukturu koja objedinjuje svu društvenu raslojenost liberalnog pluralizma sa svim njegovim diferenciranim životnim pogledima. Izvjesno postavljena ograničenja savršenog pravednog društva imaju dvojaku funkciju:

- 1.) prihvaćanje moralnih načela koja bi utvrdile potpuno slobodne i jednake osobe u nepristranim okolnostima
- 2.) pojedinačni zahtjevi, kao i institucionalni zahtjevi koji uvažavaju ustanovljena moralna načela, poprimaju i njihove odlike, tj. preispitani su u nepristranom odnosu slobodnih i jednakih pojedinaca. Shodno tome takvi zahtjevi postaju pravedni.

### 3.2. Prvotno stanje ili izvorni položaj

Postavlja se pitanje načina ili metode koja bi mogla implicirati konkretnu motivaciju pojedinaca kao i njihov dobrovoljni ulazak u Rawlsovo idealno pravedno društvo, a da oni (pojedinci, točnije njihove motivacije pa kasnije i njihovi ulasci) istovremeno nisu uvjetovani slučajnim prirodnim položajem ili materijalnim društvenim okolnostima, već isključivo odabirom njihove vlastite volje. Za bolje razumijevanje njegovog metodološkog odabira potrebno je uvažiti dvije moralne moći koje pripisuje pojedincima:

- 1.) njihova sposobnost za osjećaj pravednosti
- 2.) njihova sposobnost za shvaćanje dobra.

Pomoću tih dviju sposobnosti pojedinci nalikuju jedan drugome, tj. one tvore temelj jednakosti među pojedincima jer: »jednakost tako nije samo opis ljudskog stanja, nego ima i regulativnu ulogu jer bez priznavanja jednakosti nije uopće moguće doći do društvenog ugovora.«<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Ana Matan, *Jednakost i zajednica: prirodno stanje i društveni ugovor kod Hobbesa i Rawlsa*. Politička misao (2004): 53



Pod sposobnošću za shvaćanje dobra Rawls prije svega misli na opis tih dobara:

»Primarna dobra su sada karakterizirana kao ono što je osobama potrebno u njihovom položaju slobodnih i jednakih građana, i njihovom statusu normalnih i potpuno kooperativnih članova društva tijekom cijeloga života. «<sup>59</sup>

S obzirom na navedene moralne moći pojedinaca, kao i težnju za pravednosti koja strogo udovoljava, Rawls uspostavlja sljedeće stanje:

»U pravdi kao nepristranosti prvotno stanje jednakosti odgovara prirodnom stanju u tradicionalnoj teoriji društvenog ugovora. Naravno, o tom prvotnom stanju ne misli se kao o stvarnom povijesnom stanju stvari, još manje kao iskonskom stanju kulture. Ono se shvaća kao čisto hipotetična situacija okarakterizirana tako da vodi do izvjesne koncepcije pravde. Među bitnim značajkama te situacije jest da nitko ne zna svoje mjesto u društvu, svoj klasni položaj ili društveni status, niti itko zna svoju sudbinu u raspodijeli prirodnih prednosti i sposobnosti, svoju inteligenciju, snagu i slično.«<sup>60</sup>

Uvodi dodatan „instrument“ vela neznanja:

»To osigurava da nitko nije u boljem ili lošijem položaju prigodom izbora načela zbog posljedica prirodnog udesa ili slučajnosti društvenih okolnosti. Budući da su svi u sličnom položaju i nitko nije u stanju načiniti načela koja bi pogodovala njegovom konkretnom stanju, načela pravde su rezultat jasne suglasnosti ili nagodbe.«<sup>61</sup>

Veo neznanja ne inducira samo nemogućnost bilo kakve osobne identifikacije (osim one samozainteresiranih i u tom smislu egoističnih pojedinaca) već uvjetuje i apsolutnu moralnu geometriju „svakoga prema svakome“ jer nijedan pojedinac ne zna u kakvom će odnosu biti s drugim pojedincima. Uz moralne moći koje uključuju osjećaj za pravednost i shvaćanje dobra pojedinci posjeduju osnovna ekonomska, društvena i psihologijska saznanja, ali tek u onoj mjeri koja bi im omogućila ili dopustila određeno rangiranje većeg ili manjeg dobra, tj. onih primarnih dobara na kojima bi svaki pojedinac inzistirao. Pojedinci pod velom neznanja naprosto ne znaju kako će se potencijalno izabrana načela odraziti na njihove osobne slučajeve ili ciljeve, stoga su strogom dedukcijom primorani uzeti u obzir ishode svih društvenih alternativa i položaja koji iz njih proizlaze. Nalaze se u nepristranom položaju gdje „svatko

---

<sup>59</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): predgovor xi

<sup>60</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 10

<sup>61</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 10

mora birati za svakoga“, tj. moraju priznati međusobnu jednakost jer veo neznanja anulira bilo kakve druge spoznaje o možebitnim ili pristranim okolnostima:

»Filozofijski, ovaj ga je problem nužno vodio do pitanja o ontologijskim postavkama o ljudskom biću, tj. do pitanja o uzrocima njegovih racionalnih, aksiologijskih i moralnih određenja. Pri tom je morao posegnuti za filozofijskom (višom) razinom apstrakcije koja ontologijsko-logički apstrahira od realnih okolnosti bilo kojeg konkretnog pojedinca čiji je društveni položaj u izvjesnoj mjeri već zadan samim rođenjem u nekoj realnoj društvenoj sredini.«<sup>62</sup>

Ontologijsko-logičko apstrahiranje koje Rawls primjenjuje kada „baca“ veo neznanja pred pojedince ima ulogu raspoznavanja moralno relevantnih od moralno nerelevantnih razloga jer: »Ne postoje po sebi više i niže, plemenite i prizemne, razumne i nerazumne težnje, želje i ciljevi. Na poslijetku, zato se i ulazi u prirodno stanje, odnosno iza vela neznanja, kako bi nakon izlaska bili u stanju raditi tu vrstu razlikovanja.«<sup>63</sup>

Kao što se prirodnom stanju ne može nadjenuti određeni moralni atribut jer ne predstavlja moguću moralnu poziciju, tako i prvotno stanje po uzoru na njega ne zauzima određenu ili ciljanu moralnu poziciju. U najboljem slučaju se prvotno stanje može percipirati kao svojevrsni preliminarni *status quo* međusobno izjednačenih pojedinca u njihovom „predmoralnom“ shvaćanju. Moralna sposobnost, tj. u ovom teorijskom slučaju osjećaj za pravdu, jest izrazito kompleksna vještina koja se ne može izvesti samo posrednim zaključivanjem iz očiglednih premisa ili iz izvjesnih ograničenja na tražena načela. Pravda kao nepristranost jest „sklop“ uzajamno podupirućih razloga koji bi trebali generirati vlastitu potporu glede pretpostavke da su ih izabrali jednaki, slobodni i racionalni pojedinci u nepristranim okolnostima. Pojedinci svoj osjećaj za pravednost tek razumiju ili možda bolje rečeno tek ga prepoznaju prilikom njegove primijene na širok raspon slučajeva.

### 3.3. Reflektivna ravnoteža

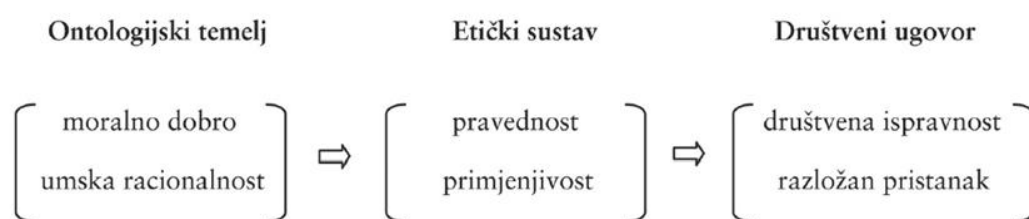
Unutar tog „predmoralnog shvaćanja“ pojedinci u tzv. reflektivnoj ravnoteži odmjeravaju (npr. odvajaju dvojbene od nedvojbenih, pristrane od nepristranih prosudbi itd.) promišljene prosudbe počevši od općih i slabih premisa koje po svojoj prilici mogu djelovati banalno.

---

<sup>62</sup> Marko Jakić, *Korijeni Rawlsova poimanja dobra kao etičke vrijednosti*, Acta Iadertina (2011): 28

<sup>63</sup> Ana Matan, *Jednakost i zajednica: prirodno stanje i društveni ugovor kod Hobbesa i Rawlsa*. Politička misao (2004): 47

Istovremeno se reflektivna ravnoteža odvija ili teče u dva smjera mijenjajući uvjete ugovornog, tj. prvotnog stanja ili mijenjajući prosudbe o načelima. Krajnja svrha te ravnoteže jest stanje ekvilibrija, odnosno stanje u kojem se promišljajuće prosudbe u potpunosti poklapaju s izabranim načelima. *Teorija pravde* je upravo takav jedan pokušaj uspostavljanja ili zadovoljavanja ravnoteže između naših promišljajućih prosudbi i našeg moralnog osjećaja za pravdu. Njezina načela teže što „bliže“ opisati filozofski ideal osjećaja pravednosti, iako ga *Teorija pravde* kao takva nikada ne doseže do kraja. Razlog tomu nije samo nesavršenost same teorije koja već u svojem određenju podliježe određenim slabostima nego i nesavršenosti svih mogućih relevantnih filozofskih opisa i argumenata koje bi trebalo pritom ispitati.



**Slika 2. Logičko-orientirani shematski prikaz Rawlsove teorijske konstrukcije (Jakić, 2011.)**

Ontologijske pretpostavke (u smislu umske racionalnosti i moralnog dobra) odgovaraju onome što Rawls naziva dvama moralnim moćima, tj. sposobnosti za poimanje vlastitog dobra i osjećajem za pravednost. Poimanje vlastitog dobra jest racionalna pretpostavka koja Rawlsovu teoriju povezuje s teorijom racionalnog izbora tako da svaki pojedinac pokušava što više uvećati svoja primarna dobra, tj. vlastiti interes. Osjećaj pravednosti pritom djeluje kao „korektivni“ čimbenik koji bitno ograničava poimanje tih dobara kao i pretenzije nad njima. Utvrđivanje moralno relevantnih razloga odvija se u hipotetičnom misaonom eksperimentu prvotnog stanja pod velom neznanja koje osigurava nepristranost i moralnu geometriju. Zbog nepristranosti i moralne geometrije racionalni zahtjevi pojedinaca u reflektivnoj ravnoteži rangiraju se prema društvenoj primjerenosti ili prihvatljivosti. Pojedinac će razložno pristati samo na one zahtjeve koje mogu projicirati na sebe ili do kojih mogu doći promišljajućim prosudbama u reflektivnoj ravnoteži (slika 2). Ispravnost racionalnih zahtjeva pojedinaca ovisi o njihovoj općeprihvaćenosti. Sumu tih općeprihvaćenih racionalnih zahtjeva pojedinaca „kodiraju“ izabrana načela pravednosti. Smisao Rawlsovog društvenog ugovora u prvotnom stanju: »(...) nije da nastupi dano društvo, ili da se usvoji dani oblik vlasti, nego da se prihvate izvjesna

moralna načela<sup>64</sup> jer su kao takva i prepoznata. *Teorija pravde* u tom smislu pripada obitelji ugovornih teorija koje se mogu pronaći kod Hobbesa, Lockeja, Humea i Kanta, ali se bitno razlikuje u dva elementa; čistoj proceduralnoj pravednosti koja za razliku od savršene proceduralne pravednosti nema zagaraniran kriterij pravednosti, već ga određuje sam ishod procedure, kao i moralni elementi koji su prisutni u takvoj proceduri.

*Teorija pravde* kao jamac ili opravdanje ispravnosti ljudskog djelovanja uzima svoja izabrana načela pravednosti u prvotnom stanju, dok za izvođenje i argumentiranje, tj. sistematiziranje načela polazi od čvrstih pretpostavki dviju moralnih moći (ponajprije osjećaja za pravednost jer on djeluje kao ograničavajući čimbenik na shvaćanje dobra) za koje vjeruje da ih pojedinci posjeduju. Koliko su izabrana načela konzistentna, tj. koliko služe kao logičke izvedenice osjećaja za pravednost i osjećaja za poimanje vlastitog dobra, ostaje dakako prostor otvoren kritici.

Pritom je neizostavno istaknuti Rawlsov doprinos političkoj filozofiji koji se ponajviše ogledava u njegovom metodološkom odabiru u kojem: »Rawls hoće, s većom tehničkom raskoši i većom preciznošću, točno pokazati kako umni ljudi kao takvi donose moralne odluke.«<sup>65</sup>

Uzimajući u obzir regulativno načelo bilo koje stvari ili pojave ono naprosto mora odgovarati prirodi te stvari. Priroda čovjeka, tj. ljudskog društva kao skupine međusobno različitih pojedinaca koji su različito motivirani nedvojbeno jest pluralizam. Ograničiti taj pluralizam znači tražiti najširi mogući zajednički nazivnik tih različitih pojedinaca kako bi se mogli neometano ostvarivati a da pritom ne ugrožavaju ili izostavljaju jedni druge:

»Jedno je da svi njegovi elementi, sve pretpostavke o znanju i neznanju, moraju prikladno odražavati relativno neprijeporna moralna uvjerenja koja dijele svi ili gotovo svi. Drugo je da se u izvornom položaju mora moći postići sporazum.«<sup>66</sup>

Mnogi Rawlsovi kritičari smatraju da su takve premise prvotnog stanja preslabe i preopćenite pa stoga i nejasne za valjanu deskripciju ljudske prirode. Ono što je ključno ovdje ukazati jest da je to mjesto Rawlsovog teorijskog normativnog ekstrema u kojem on poprima „najvišu“ ili apsolutnu pozitivnu vrijednost konsenzusno usvojenih načela pravednosti. Nije u potpunosti sigurno što bi bio oblik apsolutnog negativnog ekstrema, tj. dijametralne suprotnosti načela

---

<sup>64</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 13

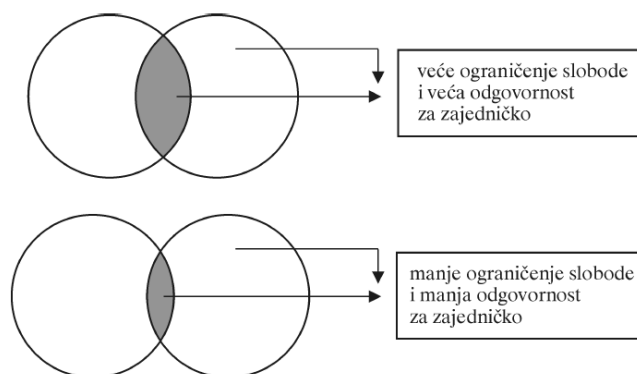
<sup>65</sup> Zvonko Posavec, *Rawls – Kant*, Politička misao (2004): 53

<sup>66</sup> Jonathan Wolff, *Uvod u političku filozofiju*, (Zagreb: Sveučilište u Zagrebu-Hrvatski studiji, 2011): 151

pravednosti kao najniže vrijednosti koju pojedinci mogu ostvariti, osim što bi stranke i dalje inzistirale na maksimiziranju svojih primarnih dobara, što opet u smislu funkcije odgovara ishodištu ili nultoj točki (u obje točke vrijednost je 0). Isto tako, uz (pre)visoki stupanj apstrakcije unutar hipotetičnog misaonog eksperimenta prvotnog stanja druga diskutabilna ili kontroverzna točka Rawlsove teorije jest činjenica da on zapravo ljudima ne priznaje pravo na vlasništvo nad samima sobom. Prema prirodnim obdarenostima, talentima, kao i različitim pojedinačnim umijećima odnosi se kao prema društvenim resursima koje svako iza vela neznanja pregrupira najbolje što može. Drugima riječima, izabrana načela pravednosti određuju minimalne društvene granice ili osnovne dužnosti koje građani preuzimaju jedni prema drugima:

»Dakle, ugovorom se posredno određuje i sloboda i odgovornost za opće dobro od strane svakoga člana društva ponaosob. Implicira li ugovor određenu moralnost? Zasigurno, ali je tu uvijek riječ o minimalnoj moralnosti.«<sup>67</sup>

Razmjerno je da ako A ima manje odgovornosti prema B, da će i A onda biti slobodniji činiti suprotno toj odgovornosti prema B. Vrijedi naravno i obrnuto; ako A ima više odgovornosti prema B, onda A neće moći ili će biti manje slobodniji postupati suprotno toj odgovornosti prema B, tj. A će postupati odgovorno prema B. U slučaju kada domena odgovornosti obuhvaća više članova (od primjerice navedenih članova A i B) ona zadobiva formalnu dimenziju (jer se ne zadržava na osobnoj relaciji A–B) te se nerijetko naziva ili poistovjećuje s onim što se podrazumijeva pod izrazom „opće dobro“ (slika 3).



*Slika 3. (Krkač, Jalšenjak, 2009.)*

<sup>67</sup> Kristijan Krkač, Borna Jalšenjak, *Prividni društveni ugovor kao temelj stvarnog društva*, *Obnovljeni Život* (2009): 191

U Rawlsovom slučaju zbog vela neznanja nijedan pojedinac ne može biti siguran kakve će ga okolnosti zadesiti, pa bi se prihvaćanjem nekog načela koje favorizira određene okolnosti, tj. kasnije određene pojedince zapravo dvostruko pomagalo onima koji će kasnije biti u tom položaju, odnosno koji će se zateći u tim okolnostima. Upravo je tako u prvotnom stanju očuvana intuitivna želja za uklanjanjem (osobnog/pojedinačnog) rizika jer je takva vrsta (prvotnog/izvornog) kompromisa najizgledniji način osiguravanja (a kasnije i ostvarivanja) primarnih dobara pojedinaca. Posljedično, pojedinci preuzimaju veći ili viši stupanj odgovornosti jedni prema drugima jer u suprotnome ne bi uopće bili motivirani ući ili stupiti u takvo društvo niti bi ga (tj. njegove institucije i članove) smatrali pravednim.

Pojedinac svoju slobodu (kao vlastiti bitak) ostvaruje u potpunosti tek onda kada njegovu samostalnost ili autonomiju prepoznaju i priznaju drugi pojedinci. Samopriznanje pojedinca postiže se u tom smislu borbom koja (u krajnosti) može dovesti do svojevrzne anarhije, ali i do (gotovo) apsolutnih sloboda koje podrazumijevaju minimalnu heteronomiju.<sup>68</sup>

Filozofijski rečeno, potrebno je ozbiljno razmotriti stoje li pojedinačne slobode u kolizijskom odnosu naspram apela društveno preciznije komutativne pravednosti.

---

<sup>68</sup> Vidi Milan Kangrga, *Etika osnovni problemi i pravci*, (Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga, 2004)

## 4. TEORIJA PRIRODNOG STANJA ILI KAKO DOSPJETI DO DRŽAVE BEZ OSOBITOG NAPORA

### 4.1. Nozickova *Anarhija, država i utopija*

Tri godine nakon objavljivanja Rawlsove *Teorije pravde* istupa njegov suvremenik, harvardski sveučilišni profesor filozofije Robert Nozick sa svojim najpoznatijim djelom *Anarhija, država i utopija* koje zauzima neizbježno mjesto svakog osvrta unutar tzv. libertarijanske političke misli. Za razliku od Rawlsa, Nozick nije bio isključivo preokupiran temama, tj. filozofskim poteškoćama koje proizlaze iz područja političke filozofije, nego je istovremeno pokazao afinitete i prema drugim filozofskim disciplinama (poput, primjerice, metafizike i epistemologije).<sup>69</sup> Ovaj će se rad ponajviše usredotočiti na prve dvije tematske cjeline navedenog djela jer one predstavljaju temeljne teorijske (pret)postavke njegove normativne jezgre koja će se nastojati „pretočiti“, tj. urediti tako da bude razmjerna s onom Rawlsovom. Pritom je potrebno istaknuti da bez obzira na to što su oba autora pripadnici anglo-saksonskog političkog kruga, Nozickova je politička filozofska misao uživala znatno veći stupanj općeprihvaćenosti naspram Rawlsove. Jedan od razloga zasigurno leži u ideološkom (za Nozicka plodnijem) tlu novodesničarskih neoliberalnih struja SAD-a koje su u određenom stupnju srodnosti sa samim libertarijanizmom te ga je potrebno na ovom mjestu naznačiti:

»(...) Libertarijanizam je nastao oko ideja Murraya Rothbarda, temeljeći se na postulatima slobodnog tržišta kao potpunog i prirodnog regulatora odnosa među pojedincima i na apsolutnom pravu vlasništva kao biti individualne slobode, a suprotstavljajući se tzv. agresiji države protiv pojedinaca i njihovih individualnih prava koja se ogleda u oporezivanju.«<sup>70</sup>

Dakle, ako bismo sada željeli npr. Rawlsa ili Nozicka odrediti u tradicionalnom političkom spektru s obzirom na njihovo poimanje pravednosti (tj. individualnih sloboda pojedinaca), može se s pravom govoriti o Nozickovoj „desnoj“ percepciji pravednosti u tzv. „minimalnoj državi“, dok je Rawlova percepcija „pravednosti kao nepristranosti“ više „lijevo“ usmjerena.

Zanimljivo je naznačiti da Nozick otpočinje svoju teorijsku konstrukciju u gotovo istoj polazišnoj točki kao i Rawls:

»Pojedinci imaju prava i postoje stvari koje im nijedna osoba ili skupina ne smije učiniti (a da ne povrijedi njihova prava).«<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Vidi Jasenka Frelj, *Nozickovo rješenje za postizanje opće pravednosti*, *Obnovljeni Život* (2014)

<sup>70</sup> Petar Šturanović, *Lockeov uvjet u kontekstu libertarijanske političke filozofije*, *Prolegomena* (2020): 199

<sup>71</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 9

Međutim Nozickova teorijska eksplanatorna funkcija<sup>72</sup> zadobiva drugačiju fundamentalnu dimenziju od Rawlsovog izvornog položaja. Naime Nozick ne pretpostavlja monopol državnog aparata, institucionalne pravne okvire, (čak) niti (izvorno) kooperativno suglasje pojedinaca u prirodnom stanju kao striktnu (a, kamoli (naj)pravedniju) nužnost političkog oličenja. Naprotiv, individualne slobode pojedinaca kod Nozicka stoje s (najvećim) negativnim predznakom<sup>73</sup> jer je: »Pitanje prava pojedinca za Nozicka važnije nego pitanje opstanka same države.«<sup>74</sup> Takav „primat negativne slobode“ implicira potrebu odstranjivanja ili bolje rečeno umanjivanja bilo kakve vrste uplitanja (koje nerijetko uključuje i nekakvu vrstu prisile) unutar slobodnog (političkog) djelokruga pojedinaca. Shodno tome središnje pitanje Nozickove političke filozofije prostire se u pomalo anarhističkom pravcu:

»Koliko prostora prava pojedinaca ostavljaju državi? Priroda države, njezinih legitimnih funkcija i opravdanja njezina postojanja (ako ih ima) središnja su tema ove knjige.«<sup>75</sup>

Za Nozicka se odgovor na navedeno pitanje pruža upravo u teorijskim pretpostavkama Lockeove političke filozofije. Ona, prema Nozickovim riječima, oblikuje poprilično zadovoljavajuću eksplanatornu političku teoriju koja kasnije može poslužiti kao fundamentalno potencijalno objašnjenje političke filozofije s obzirom na to da je sam: »Lock pretpostavio da bi u načelu bilo moguće živjeti prihvatljivim životom čak i u odsustvu vlasti.«<sup>76</sup> Stoga valja jedan poveći dio ovog poglavlja posvetiti Lockeovim *Dvjema raspravama o vladi*, točnije obilježjima njegovog prirodnog stanja koje toliko nalikuju Nozickovom prirodnom stanju: (...) »da bi se mnoge inače važne razlike mogle pritom zanemariti.«<sup>77</sup> Navedene rasprave ujedno predstavljaju temeljnu matricu liberalne provenijencije koja i dalje služi kao nepresušno idejno crpilište mnogim suvremenim ideološkim raspravama unutar te tradicije.

---

<sup>72</sup> Eksplanatorna funkcija nije egzaktna funkcija u smislu da svakom elementu prvoga skupa točno pridruži jedinstveni element drugoga skupa, isto kao što Rawlsov izvorni položaj ne predstavlja stvarnu deskripciju ljudske prirode, već specifičan metodološki odabir. Radi se o svojevršnim provizornim modelima koji mogu čak i pod uvjetom da su netočni ukazati na fundamentalno potencijalna objašnjenja tog područja, tj. posredstvom vlastitih netočnih pretpostavki iznjedrati one točne. Vidi Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003).

<sup>73</sup> Objašnjenje Predrag Krstić, *O primatu negativne slobode*, Prolegomena (2020); Isaiah Berlin u svojem predavanju „Dva pojma slobode“ reducira široki interpretativni pluralizam pojma slobode na razliku između tzv. „negativne“ i „pozitivne“ slobode. Negativna sloboda odgovara na pitanje kojoj osobi ili skupini osoba jest dopušteno da budu ili čine ono što žele prema vlastitom nahodaženju bez intervencije drugih pojedinaca ili skupina, dok pozitivna sloboda odgovara na pitanje ovlaštenog ili ovlaštenih izvršitelja koji imaju legitimno pravo preusmjeravati, tj. klasificirati pojedinačne oblike ponašanja. Berlin isto tako ukazuje na (povijesni) paradoksalni obrat poimanja slobode uslijed kojeg se: »(pozitivna) sloboda preobrazila u suprotnost slobodi i koristila za obranu kolektivizma svake vrste.«

<sup>74</sup> Jasenka Frelj, *Nozickovo rješenje za postizanje opće pravednosti*, *Obnovljeni Život* (2014): 462

<sup>75</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 9

<sup>76</sup> Jonathan Wolff, *Uvod u političku filozofiju*, (Zagreb: Sveučilište u Zagrebu-Hrvatski studiji, 2011): 24

<sup>77</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 26



## 4.2. Lockeovo prirodno stanje

Lockeovo djelo nastalo je u jeku pokušaja legitimacije političkih napora ondašnjih vigovala da konstituiraju izbornu vlast u Britaniji, odnosno da ustavom ograniče ovlasti vladajućeg monarha. Njegova su liberalistička stajališta prvenstveno bila usmjerena protiv široko rasprostranjene apsolutističke teorije države koju su zagovarali njegovi sunarodnjaci Robert Filmer i Thomas Hobbes. Nasuprot Hobbesovog „spasonosnog Levijatana“, Locke prirodno stanje ne oslovljava nužno kao zlo, tj. stanje „rata svih protiv svih“, nego radije kao stanje (sve)opće slobode i jednakosti:

»Prirodno stanje i stanje rata, bez obzira što su ih neki pobrkali, toliko su udaljeni jedno od drugog kao što je stanje mira, dobre volje, međusobne suradnje i očuvanja udaljeno od stanja neprijateljstva, zlobe, nasilja i međusobnog uništenja.«<sup>78</sup>

Nadalje navodi da: »Prirodno stanje ima prirodni zakon da upravlja njime, koji obvezuje svakoga; a um, koji predstavlja taj zakon, poučava sve ljude, koji ga pitaju za savjet, kako su svi jednaki i nezavisni i da nitko ne treba nanositi zlo drugom čovjeku, njegovom zdravlju, slobodi ili posjedu.«<sup>79</sup>

Kod Lockeova osnovna obilježja prirodnog stanja zadobivaju drugačiju konotaciju od njegovih prethodnika; stanje potpune slobode i jednakosti koje je ograničeno prirodnim zakonom za Lockeova je moralna tvrdnja o pravima koja jamče da nijedna osoba nema (prirodno) pravo podrediti bilo koju drugu osobu.<sup>80</sup> U skladu s tim jedina stvarna zadaća države koja nastaje (takvim) društvenim ugovorom jest svedena isključivo na jamčenje ili osiguravanje trajne održivosti (takvog) prirodnog stanja. Jesu li takva obilježja prirodnog stanja, tj. pojedinaca koji se „nalaze“ u svojevrsnom neutralnom *statusu quo* suviše optimistično (pret)postavljenje uvelike ovisi o spoznatljivosti prirodnog zakona, tj. o njegovom izvornom podrijetlu, kao i snazi ili bolje rečeno moći njegove obvezatnosti. Locke ističe da je prirodan zakon kako ga je on prikazao u svojem prirodnom stanju nedvojbeno teološki utemeljen, tj. proizlazi iz božanske volje koja posredstvom čovjekovog uma (kao „dara s neba“) osigurava njegovu sigurnu inteligibilnu spoznaju kako božanskog stvoritelja tako i prirodnog zakona. Iako se sam Nozick

---

<sup>78</sup> John Locke, *Dvije rasprave o vladi* (Zagreb: Naklada Jurčić, 2013): 280

<sup>79</sup> John Locke, *Dvije rasprave o vladi* (Zagreb: Naklada Jurčić, 2013): 270

<sup>80</sup> Vidi Jonathan Wolff, *Uvod u političku filozofiju*, (Zagreb: Sveučilište u Zagrebu-Hrvatski studiji, 2011)

ne bi složio s takvom vrstom božanskom podrijetla prirodnog zakona<sup>81</sup>, kao niti mnogi Lockeovi kritičari koji smatraju da se nesekularnim argumentima ne može dospjeti do univerzalnog moralnog zakona sekularnih društava, Lockeova se argumentacijska linija ipak iskazala snagom dvojake opstojnosti:

»Nasuprot tome, činjenica da ljudi kao moralni subjekti ne moraju znati da je bog stvorio prirodni zakon jer ih praktički na njegovo poštivanje prisiljavaju druga ljudska bića, a ne bog, otvara Locke u prolaz ka sekularnoj analizi prirodnih prava koja nužno proizlaze iz ljudskoga stanja. Kao temeljno pravo, mogli bismo reći, Locke postavlja pravo na samoodržanje, naprosto zbog toga što ono uvjetuje postojanje svakog drugog prava.«<sup>82</sup> Samoodržanje u tom smislu nije ekskluzivna antropološka specifičnost koja odjava čovjeka od ostalih živih bića jer svako živo biće na ovaj ili onaj način »(...) smjera vrlo elegantnom i ekonomičnom cilju – životu«<sup>83</sup>, stoga se takav početni uvjet (s moralnog gledišta) ne može izjednačiti s egoizmom koji premda logički dosljedan, čini protutežu onom što intuitivno držimo (ispravnim) moralnim gledištem.<sup>84</sup> Za razliku od drugih živih bića čovjekovo samoodržanje teži transformaciji, tj. dostizanju samoostvarenja koje obuhvaća znatno širi opseg radnji od isključivog zadovoljavanja fizioloških potreba radi održavanja biološke homeostaze jer je:

»Svaki čovjek na poseban način originalan te nastoji ostvariti sebe samoga u najboljem mogućem obliku, a to će mu biti jednostavnije ako posjeduje vlastitu imovinu.«<sup>85</sup>

Uz teoriju uspostavljanja društvenog ugovora uslijed prirodnog stanja, ekstenziju prirodnog prava, tj. zakona na (stvarni) pozitivno-pravni sustav Lockeova teorija vlasništva zauzima središnje mjesto unutar libertarijanske škole. Vlasništvo je prema Locke urođeno i neotuđivo pravo koje već u prirodnom stanju koegzistira potpuno neovisno o samoj državi. Takva pretpostavka može djelovati naizgled besmisleno i neutemeljeno s obzirom na to da nisu jasni valjani kriteriji prisvajanja privatnog vlasništva, odnosno pravedne distribucije potrebnih dobara. Sudeći po tome, svaki bi pojedinac mogao polagati pravo vlasništva na bilo kakvu imovinu ili stvar s obzirom na to da mu nijedan drugi pojedinac takvo pravo ne bi mogao ili

---

<sup>81</sup> Objašnjenje Jonathan Wolff, *Uvod u političku filozofiju* (Zagreb: Sveučilište u Zagrebu-Hrvatski studiji, 2011) i Jasenka Frelj, *Nozickovo rješenje za postizanje opće pravednosti*, *Obnovljeni Život* (2014); Mnoge Lockeove pretpostavke koje se pozivaju na tzv. „prirodni um“ djeluju sasvim prihvatljivo, odnosno općeprihvatljivo i izvan njegovog teološkog konteksta, stoga su mnogi libertarijanci (uključujući i Nozicka) prestali „kalkulirati“ funkciju božanskog aksioma u Lockeovoj teoriji prihvaćajući njegove pretpostavke kao zdravorazumske utemeljene u prirodnom umu.

<sup>82</sup> Hrvoje Ryznar, *Prirodni zakon, prirodno pravo i um kod Locke*, Čemu (2010): 299

<sup>83</sup> Kristijan Krkač, Borna Jalšenjak, *Prividni društveni ugovor kao temelj stvarnog društva*, *Obnovljeni Život* (2009): 185

<sup>84</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017)

<sup>85</sup> Petar Jakopec, *Filozofija politike Johna Locke* u „*Drugoj raspravi o vladi*“, *Nova prisutnost* (2013): 420

točnije rečeno ne bi smio osporiti. Naravno da Locke nije smjerao na tako jednoznačnu stihijsku eksploataciju; izraz vlasništva kod Lockeja ne obuhvaća samo mogućnost posjedovanja ili pravo korištenja i uživanja određenog materijalnog dobra već smisao takvog izraza primarno izvire iz prava vlasništva nad samim sobom (tzv. *self-ownership*)<sup>86</sup> koji upravo i Nozick preuzima prilikom razrade svoje teorije ovlaštenja o kojoj će biti govora kasnije u ovom radu. Izvorno vlasništvo predstavlja fizički i psihološki integritet osobe čiju nepovredivost ili neotuđivost ne smije nitko ugrožavati ili izrabljivati kao niti osporavati plodove njezina stvarnog, tj. fizičkog rada:

»Tako, primjerice smatra da je besmisleno i protiv prirodnog uma pretpostaviti da se ljudi ne smiju koristiti zemljom bez dopuštenja svih drugih. Kada bi bilo tako, skapavali bismo o gladi.«<sup>87</sup>

Locke uvodi koncept tzv. „prvobitnog stjecanja“ koji vlasnička prava do tada neposjedovane, odnosno neobrađene zemlje pripisuje (prvom) pojedincu koji ju je zahvaljujući svojem fizičkom radu i osobnim naporima bitno (supstancijalno) izmijenio dajući joj potpuno novu vrijednost, tj. obilježje jedinstvenog privatnog vlasništva:

»Zašto povezanost nečijeg rada s nečim čini toga nekog njegovim vlasnikom? Vjerojatno zato što je pojedinac vlasnik svog rada, pa tako postaje vlasnikom prethodno ničije stvari koja postane prožeta onime čemu je netko vlasnik. Vlasništvo se uvlači u ostatak stvari.«<sup>88</sup>

Takav zamišljeni koncept gospodarenja zemljoposjedom čini se i više nego prihvatljivim (ako ne i idealnim) pod pretpostavkom da je svakom pojedincu osiguran nekakav komad obradive zemlje koju bi on mogao neometano, tj. samostalno koristiti u svrhu vlastite egzistencijalne sigurnosti.

Međutim Locke je istovremeno svjestan ograničenosti stvarnih resursa (pa tako i obradive zemlje) koji bi na neki način trebali biti osigurani (ili barem predviđeni) i za nadolazeće naraštaje s obzirom na to da i oni imaju podjednako (temeljno) pravo na stjecanje vlasništva, stoga potencijalne (nemoralne) posljedice nalažu formalne uvjete ograničenja prilikom prvobitnog stjecanja koje bi trebalo uzeti u obzir kako bi se očuvala (moralno) primjerena, odnosno pravedna distribucija dobara:

---

<sup>86</sup> Izvorni ili temeljni kvantifikator koji prema Lockeju na ontološkoj razini uvjetuje, tj. omogućuje sva ostala prava jer »ma koliko da su prirodne stvari dane zajednici, ipak je čovjek uvijek imao u sebi pravi temelj vlasništva«. John Locke, „*Dvije rasprave o vladi*“ (Zagreb: Naklada Jurčić, 2013): 44

<sup>87</sup> Jonathan Wolff, *Uvod u političku filozofiju*, (Zagreb: Sveučilište u Zagrebu-Hrvatski studiji, 2011): 27

<sup>88</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 233

1. »Da ostane dovoljno i podjednako dobro za druge.«<sup>89</sup>
2. »Onoliko koliko netko može upotrijebiti radi neke životne koristi prije nego što se pokvari – u toj mjeri može svojim radom uspostaviti vlasništvo nad time. Sve što je izvan ovoga veće je od njegova udjela i pripada drugima. Bog ništa nije stvorio da čovjek pokvari ili uništi.«<sup>90</sup>

Prvi uvjet sažima kvalitativnu („podjednako dobro“) i kvantitativnu komponentu („da ostane dovoljno“) distribucijske pravednosti, dok drugi uvjet zapravo pomnije razmatra odredbe prvog uvjeta te često izbiva ili se prešutno „podrazumijeva“ u suvremenim libertarijanskim krugovima. Razlog je tomu u suštini praktične prirode; enorman ekonomski raskorak koji je nastupio između Lockeovog još tada zastupljenog feudalnog sustava (u kojem su feudalac i kmet bili podjednako ograničeni dobrobitima određenog zemljoposjeda) i modernog tehnološko-proizvodnog procesa konzumerističkog društva uspijeva nadići Lockeova formalna ograničenja, ponajprije ona koja se odnose na stupanj propadljivosti, tj. neiskoristivosti određenog dobra (do sada) najočuvanijim ljudskim izumom:

»Zbog toga se počeo koristiti novac kao trajno i nepropadljivo dobro u zamjenu za korisna, ali nestalna dobra.«<sup>91</sup>

Zbog toga dolazi do praktičnog, ali ponajviše teorijskog razilaženja unutar same libertarijanske misli glede Lockeovih formalnih ograničenja distributivne pravednosti; Lockeova pripadnici „desnog“ libertarijanizma percipiraju kao svoju vlastitu ideološku ikonu za teorijsko opravdanje kapitalističkog prisvajanja kao i obranu postojećih (konzervativnih) vlasničkih odnosa. Zastupnici pak tzv. „lijevog“ libertarijanizma prepoznaju u Lockeovom učenju jasne elemente, tj. ideje redistributivne i komutativne pravednosti,<sup>92</sup> što:

»Pokazuje kako ista univerzalno važeća moralna podloga kod ljudi može biti izvor različitih političkih opredjeljenja (ideologija) u istom društvu, dakle kao izvor političkog pluralizma, ali kako može biti i izvor političkog jedinstva.«<sup>93</sup>

Očigledno je da se pojedinci u prvotnom stanju ne bi jednoglasno složili oko autentičnog tumačenja prirodnog zakona; pojedinci se možda neće složiti oko težine određenih prijestupa (primjerice radi li se o lakšem prekršaju ili teškom kaznenom djelu), njegovoj primjerenoj kazni

---

<sup>89</sup> John Locke, „*Dvije rasprave o vladi*“ (Zagreb: Naklada Jurčić, 2013)

<sup>90</sup> John Locke, „*Dvije rasprave o vladi*“ (Zagreb: Naklada Jurčić, 2013): 31

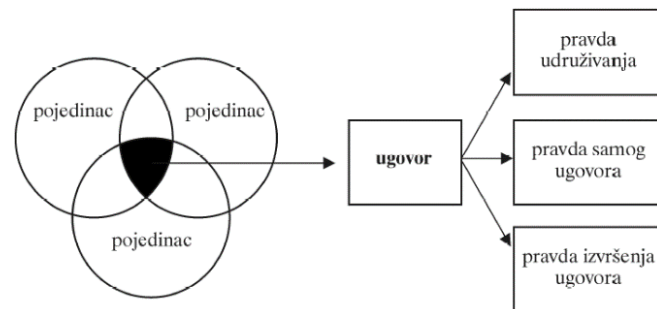
<sup>91</sup> Petar Jakopec, Filozofija politike Johna Lockea u „*Drugoj raspravi o vladi*“, *Nova prisutnost* (2013): 424

<sup>92</sup> Vidi Petar Šturanović, *Lockeov uvjet u kontekstu libertarijanske političke filozofije*, *Prolegomena* (2020)

<sup>93</sup> Vladimir Vujčić, *Nova moralna teorija i politika: Čovjek kao Homo duplex*, *Europske studije* (2017): 38

(do koje mjere se pojedinac smije kazniti, odnosno koja su dolična sredstva kažnjavanja?), kao niti oko spomenute pravedne distribucije dobara (treba li svakom pojedincu ustupiti prema njegovim zaslugama ili sukladno njegovim potrebama?). Štoviše, nije ovo jedina „nelagoda“ Lockeovog prirodnog stanja:

»Ako je moralna ispravnost u sferi društva pravda, onda smo za sada odgovorili samo na pitanje o pravdi samog „udruživanja“ i djelomično o pravdi samog „ugovora“. No nismo ništa rekli o pravdi „izvršenja ugovora“.«<sup>94</sup> (slika 4)



**Slika 4. Proceduralni elementi pravednog društvenog ugovora (Krkač, Jalšenjak, 2009.)**

Čak i kada bi pojedinci uspjeli jednoglasno iskazati svoju volju za provođenjem određenog pravednog „akta“ dospjelo bi se (vrlo brzo) do još bitnijeg i nimalo lakšeg pitanja; potrebnog mehanizma ili instance koja bi uspješno provodila taj akt, tj. neumorno brinula o izvršenju ugovorne pravde jer je »(...) provedba ugovora ili izvršenje ugovora ključno mjesto društva, mjesto na kojem društvo opstaje ili propada.«<sup>95</sup> U prirodnom stanju ne postoji djelatna država, tj. pravomoćna (ili bolje rečeno legitimna) rješenja njezinih sudova koja su strogo obavezujuća za svakog pojedinca ponaosob kao niti policijska zaštita koja bi jamčila javni red i mir među eventualno sukobljenim pojedincima: »Pojmovi proceduralnih prava, javne demonstracije krivnje i sličnog imaju vrlo nejasan status u teoriji prirodnog prava.«<sup>96</sup> Zaključak je sljedeći: »Premda je prirodno stanje na početku mirno, čak i za Lockeja naposljetku postaje skoro nepodnošljivo.«<sup>97</sup>

<sup>94</sup> Kristijan Krkač, Borna Jalšenjak, *Prividni društveni ugovor kao temelj stvarnog društva*, Obnovljeni Život (2009): 194

<sup>95</sup> Kristijan Krkač, Borna Jalšenjak, *Prividni društveni ugovor kao temelj stvarnog društva*, Obnovljeni Život (2009): 195

<sup>96</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 135

<sup>97</sup> Jonathan Wolff, *Uvod u političku filozofiju*, (Zagreb: Sveučilište u Zagrebu-Hrvatski studiji, 2011): 29

### 4.3. Zaštitna udruženja

Naspram Lockeovog, Nozick se namjerava ipak „dulje“ zadržati u prirodnom stanju jer: »(...) nije dovoljno tek ponoviti Lockeov popis neugoda prirodnog stanja. Moramo i razmisliti kakvi bi se dogovori mogli postići unutar prirodnog stanja da se te neugode otklone – izbjegavati ih ili otežati njihovu pojavu ili ih pak učiniti manje ozbiljnima u situacijama kad do njih ipak dođe.«<sup>98</sup>

Implementirajući model tzv. zaštitnih udruženja u Lockeovo prirodno stanje, Nozick u prvom dijelu svoje teorije pomno ispituje granicu podnošljivosti prirodnog stanja za pojedince, tj. pokušava njezine uobičajene „neugodnosti“ umanjiti na način da: »skupine pojedinaca mogu stvoriti asocijacije uzajamne zaštite: svi će odgovoriti na poziv bilo kojeg člana da mu pomognu obraniti ili mu pomoći da ostvari svoja prava. U zajedništvu je snaga.«<sup>99</sup> Pritom zaštitna udruženja imaju vrlo sličnu funkciju kao i stvarne osiguravajuće kuće, tj. društva koja ugovaraju određene „police“ i usluge osiguranja radi zaštite, odnosno isplate odgovarajućih pojedinačnih (od)šteta. U Nozickovom je prirodnom stanju njihova primarna zadaća osigurati zaštitu osnovnih ili temeljnih pojedinačnih prava. Pojedinac prema vlastitom gledištu (ili bolje rečeno oprežu) ugovara kao predmet zaštite osiguravajuće „police“ ona prava za koja smatra da su potencijalno najugroženija ili za koje (izvjesno) prepoznaje da ih neće moći (iz bilo kojeg razloga) samostalno (o)braniti, tj. ostvariti. Sukladno različitim ponudama osiguravajućih „polica“ ili usluga, zaštitne asocijacije uspijevaju privući one pojedince koji bi takve sadržaje, tj. „police“ ocijenili najpovoljnijim za ugovaranje. Tako se prema Nozicku potpuno spontano odvija proces (pre)grupacije i unifikacije pojedinaca koji se priklanjaju različitim zaštitnim udruženjima koje dijele njihova temeljna ili osnovna uvjerenja.

Također je poprilično izvjesno za pretpostaviti da će neka zaštitna udruženja uspjeti privući veći broj osiguranika nego ostala zaštitna udruženja (primjerice zbog široke ponude svojih osiguravajućih „polica“ ili zbog kvalitete njezinih usluga), odnosno postoji nezanemariva mogućnost jednog dominantnog zaštitnog udruženja koje bi uspostavilo monopol na „tržištu“ zaštitnih udruženja jer će: »(...) većina osoba željeti pristupiti asocijacijama koje se pridržavaju stanovitog postupka da bi odredile čija je žalba utemeljena. Da bi se postigao društveni učinak – da svi vide kako se pravda vrši – takav pojedinac bi trebao biti općenito poštivan kao neutralan i pošten.«<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 28

<sup>99</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 30

<sup>100</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 30

Iz tog sažetog Nozickovog teorijskog prijedloga može se dobiti dojam da je Nozick uspješno doskočio, tj. rekonstruirao Lockeovo prirodno stanje sa znatno manjim stupnjem nelagodnosti i praktičnim rješenjem izvedivosti. Poprilično je nesigurno tvrditi da bi se pojedinci u prirodnom položaju izolirali kao potpuno odvojene međusobno nezainteresirane „monade“ s obzirom na to da pojedinac »možemo reći da želi postojati, opstojati i preživjeti, jer je pojedincima to očito problematično«<sup>101</sup>. Isto tako je opravdano pretpostaviti da bi se pojedinci na ovaj ili onaj način okupili oko nekakvog zajedničkog „ognjišta“ koji bi svakom pojedincu osigurao ili barem znatno povećao egzistencijalne prilike, a: »Tu je kvalitetu čovjek stekao tek onda kad je u historijskom razvoju započeo s podjelom rada te s procesom udruživanja u veće skupine (plemena i polise).«<sup>102</sup> Nozickov odabir zaštitnih udruženja kao potencijalno zadovoljavajućih nedržavnih prototipova leži vrlo vjerojatno na (početnoj) premisi da je većina (suvremenih) pojedinaca dobro upoznata s konceptom stvarnih osiguravajućih društava koja najviše korespondiraju tim zamišljenim udruženjima. No istodobno, osiguravajuća društva ne uspijevaju u stvarnosti zamijeniti državno-pravna uređenja, čemu svjedoči jednostavna činjenica ili datost da većina stvarnih pojedinaca živi u nacionalnim državama demokratskog uređenja. Nozick uviđa nepremostive razloge zbog kojih zaštitna udruženja ne mogu posegnuti za državno-pravnom razinom, odnosno odbacuje anarhističke prigovore kao određenu mogućnost maksimalnog ozbiljenja individualnih sloboda:

1. »Stoga se čini da sustavu privatnih zaštitnih asocijacija, ako ne čini nikakva moralno nelegitimna djela, manjka element monopola pa on ne tvori i ne sadržava državu.«<sup>103</sup>
2. »I tako se čini da dominantnoj zaštitnoj agenciji na nekom teritoriju ne samo da manjka potreban monopol, za uporabu sile, nego ona i ne uspijeva osigurati zaštitu za sve na svojem teritoriju, pa stoga izgleda da dominantna agencija ne može biti država.«<sup>104</sup>

Takvi pokušaji uspostavljanja sustava različitih zaštitnih udruženja ogledavaju se u tzv. „ultraminimalnoj“ državi koja: »zadržava monopol nad svakom uporabom sile osim one nužne u neposrednoj samoobrani, te na taj način isključuje privatnu (ili organiziranu) osvetu za učinjenu nepravdu i naplate obeštećenja, ali zaštitu i izvršenje usluge pruža jedino onima koji kupe njezinu zaštitu i police izvršenja.«<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> Kristijan Krkač, Borna Jalšenjak, *Prividni društveni ugovor kao temelj stvarnog društva*, *Obnovljeni Život* (2009): 185

<sup>102</sup> Vladimir Vujčić, *Nova moralna teorija i politika: Čovjek kao Homo duplex*, *Europske studije* (2017): 40

<sup>103</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 46

<sup>104</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 47

<sup>105</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 49

Još jedan ozbiljan teorijski prigovor s kojim se ultraminimalna država treba suočiti jest da dosljedno provođenje takve teorije maksimizacije krajnjeg stanja (koje u slučaju takvog uređenja podrazumijeva strogo nekršenje pojedinačnih prava) neizravno dovodi do jedne vrste utilitarističke inačice tzv. „utilitarizma prava“<sup>106</sup>. Ispravno djelovanje jest ono koje uvećava ukupno nekršenje pojedinačnih prava. Pojedinačna prava definirana su neovisno o postupku nekršenja pojedinačnih prava, dok je postupak nekršenja pojedinačnih prava u nužnoj vezi s pojedinčevim pravima jer ga po principu teorije maksimizacije krajnjeg stanja mora uvećati. Ako određeni postupak A koji donosi veće ukupno nekršenje pojedinačnih prava od primjerice nekoga drugog postupka B, onda je moralno ispravno učiniti A jer to naprosto više povećava nekršenje pojedinačnih prava od B. Na takvom apstrahiranom primjeru čini se gotovo racionalnom, ako ne i moralno (ispravnim) odlučiti se za A i tako uvećati ukupno nekršenje pojedinačnih prava. Gubitak koji je ostvaren u A zanemaruje se u odnosu na njegov ostvareni (ukupni) dobitak, a dobitak koji se mogao ostvariti u B uopće se ne uzima u obzir jer nije kvantitativno zadovoljio (pod uvjetom da se nekršenje pojedinačnih prava zaista može kvantitativno i kvalitativno izjednačiti) kao najveće neto povećanje ukupnog nekršenja pojedinačnih prava. Ne samo da je postupak B zanemaren, već se smatra moralno neispravnim bez obzira na njegove stvarne moguće posljedice. Takav način selektivnog (pre)destiniranog moralnog djelovanja može prouzročiti problem manjine ili pojedinaca koju bivaju odvagnuti kao manje, ali nužno kršenje pojedinačnih prava kako bi se osigurala veća ukupnost onih pojedinaca čija prava ostaju nedirnuta. Nozick navodi primjer razuzdane gomile koja devastirajući neku gradsku četvrt ugrožava neposredno prava drugih pojedinaca koji sasvim mirno žive u toj četvrti. Pojedinci bi mogli u svrhu preventivnog odvrćanja kazniti osobu koja je u potpunosti nevina (tj. nije sudjelovala u uništavanju gradske i privatne imovine) kako bi upravo tako izbjegli točnije pošteđjeli daljnja (veća) kršenja pojedinačnih prava.

U tom smislu Nozicka ne treba svrstavati kao pripadnika, tj. simpatizera anarhističkog pokreta (iako prigovore njegovih autora uzima krajnje ozbiljno u svojem teorijskom izlaganju), nego kao izravnog zagovaratelja tzv. „minimalne države“: »I tako se iz anarhije, pod pritiskom spontanog grupiranja, uzajamno zaštitnih asocijacija, podjele rada, tržišnih pritisaka, masovne proizvodnje i racionalnog samointeresa, iznjedri nešto što veoma nalikuje minimalnoj državi ili skupini geografski odvojenih minimalnih država.« U takvoj minimalnoj državi, pojedinci su sami po sebi apsolutni neporecivi entiteti s najvišim mogućim ili ostvarivim stupnjem egzistencijalne autonomije, lišeni bilo kakve (ne)prilike instrumentalizacije njihovih

---

<sup>106</sup> Vidi Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003)



pojedinačnih prava, dok su državne ovlasti suzbijene na vrlo uske funkcije uporabe sile u svrhu obrane pojedinaca i njihovih skupina. Umjesto intuitivne snage teorija maksimizacije krajnjeg stanja predlaže znatno prikladniji teorijski okvir dodatnih ograničenja djelovanja koja su: »(...) odraz kantovskog načela da su pojedinci ciljevi, a ne samo sredstva; ne smije ih se žrtvovati ili iskoristiti za postizanje drugih ciljeva bez njihova pristanka. Pojedinci su nepovredivi.«<sup>107</sup> Teorija dodatnih ograničenja<sup>108</sup> onemogućava ili zabranjuje (*a priori*) kršenje pojedinačnih prava prilikom postizanja individualnih ciljeva, dok teorije maksimizacije krajnjeg stanja mogu (aposteriorno) pozivati upravo na takvu vrstu radnje poradi trajnije ili veće održivosti ukupnog cilja, tj. traženog stanja.

Nozick ne dvoji (pre)dugo oko uspostave državnog monopola nad represivnim aparatom (ako je taj naravno isključivo u strogoj odnosno „uskoj“ službi zaštite pojedinačnih prava), nego vješto upućuje na težinu prigovora minimalističke države da: »Demokratska vladavina nije logički uvjet individualne negativne slobode, jer takva se sloboda načelno tiče područja kontrole, a ne njezinih izvora.«<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 54

<sup>108</sup> Objašnjenje Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003); Razlog prema kojem nekršenju prava treba ustupiti formu dodatnog ograničenja djelovanja, a ne cilja djelovanja.

<sup>109</sup> Predrag Krstić, *O primatu negativne slobode*, Prolegomena (2020): 252

## 5. DVA NAČELA PRAVEDNOSTI

### 5.1. Formalna ograničenja koncepcije ispravnoga

Prije nego se iznesu načela pravednosti koja bila izabrana u okolnostima prvotnog stanja, prikladno je navesti uvjete ili ograničenja koja ta načela kao suma racionalnih općeprihvaćenih, tj. moralnih zahtjeva moraju zadovoljiti ili ispuniti. Rawls navodi:

»Umjesnost tih formalnih uvjeta je izvedena iz zadaće načela ispravnoga u prilagođavanju zahtjeva koje osobe ističu prema institucijama i jedna prema drugoj. Ako načela pravde trebaju igrati svoju ulogu, ulogu dodjeljivanja temeljnih prava i dužnosti i određivanja podjele koristi, ti uvjeti su doista prirodni.«<sup>110</sup>

Formalni uvjeti koji ograničavaju načela ispravnosti služe kao razumski nametnuti, tj. Rawls ih ne koristi eksplicitno (u smislu određenih definicija ili analiza pojmova), već implicitno jer njihove definicije uveliko ovise o teorijama iz kojih proizlaze.

Kako bi načela pravednosti mogla biti obilježena ispravnim, moraju zadovoljavati sljedeće uvjete:

#### 1.) Izabrana načela trebaju biti općenita<sup>111</sup>

Prvi uvjet implicira općenitost izražaja u sadržaju samih načela. Sadržaj ne bi smio podsjećati na bilo kakvu specifičnu osobnost ili insinuirati određene ishode. Nemogućnost osobnog određenja zajamčena je velom neznanja koje tako ekstrahira intuitivno viđenje općeprihvatljivog među pojedincima. Apstrahiranje od bilo kakvih možebitnih okolnosti i nagnuća djeluje više udaljavajuće nego zbližavajuće: »No stupanj apstrakcije mora biti dovoljno visok kako bi ontologijski bilo moguće izlučiti izvore temeljna poimanja moralnosti.«<sup>112</sup> Rawls također smatra da ta općenitost mora biti i trajno primjenjiva i na druge, tj. buduće generacije.

#### 2.) Izabrana načela trebaju biti univerzalna<sup>113</sup>

Drugi uvjet implicira tzv. „gornju moralnu granicu“ koja tako uvjetuje stupanj kompleksnosti izabranih načela. Moraju vrijediti za svaku moralnu osobu, tj. svaki pojedinac mora biti sposoban prepoznati ih kao moralno relevantne. Ne mogu biti moralno relevantna samo za

---

<sup>110</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 99

<sup>111</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017)

<sup>112</sup> Marko Jakić, *Korijeni Rawlsova poimanja dobra kao etičke vrijednosti*, Acta Iadertina (2011): 28

<sup>113</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017)

određeni broj ili skupinu pojedinaca jer onda naprosto nisu univerzalna. Za razliku od prvog uvjeta, ovdje nije riječ o formi ili obliku, već o primjenjivosti. Univerzalna su načela ona koja svatko može primjenjivati, iako po svojoj prilici ne moraju biti općenita (npr. egoizam, svatko može primjenjivati njegova načela, ali će ih svatko primjenjivati sukladno vlastitom imenu i prezimenu, što automatski narušava načelo općenitosti).

### 3.) Izabrana načela trebaju biti javna<sup>114</sup>

Treći uvjet implicira dvojaku ulogu osjećaja pravednosti kod pojedinaca: »Sposobnost za osjećaj pravednosti, prema Rawlsu, osigurava razumijevanje javne koncepcije pravednosti. Taj osjećaj iskazuje spremnost, ali i želju, da se prema drugima djeluje pod uvjetima koje drugi također mogu javno prihvatiti.«<sup>115</sup> Taj uvjet dobrim dijelom proizlazi iz prvotnog stanja i moralne simetrije koju uzrokuje veo neznanja gdje „svatko ide prema svakome“, stoga su izabrana načela proizvod javnog apsolutnog kompromisa i kao takva najprikladnija moralna regulativa društvenog uređenja. Opet ne treba između uvjeta univerzalnosti i uvjeta javnosti stavljati znak jednakosti jer javnost ne uvjetuje i primjenjivost, tj. zasigurno bi se određena načela mogla uvažiti i slijediti bez njihove široke javne obznane. Uz oblik i primjenjivost ovdje bi vrlo vjerojatno bila riječ o transparentnosti.

### 4.) Izabrana načela moraju nametnuti red među sukobljavajućim zahtjevima<sup>116</sup>

Četvrti uvjet implicira regulativnu ili ograničavajuću ulogu koja načela pravednosti zauzimaju u odnosu na sukobljavajuće zahtjeve pojedinaca. Označava esenciju ili suštinu koncepcije pravednosti jer: »ako koncepcija pravednosti ne može presuditi u slučaju sukobljenih interesa, ona se ne može smatrati koncepcijom pravednosti.«<sup>117</sup> Konkurirajući zahtjevi pojedinaca trebaju biti ocijenjeni sukladno izabranim načelima pravednosti tako da prednost ili prevagu imaju zahtjevi koji rezultiraju pravednijim društvenim poretkom. Sposobnost prevage ili rangiranja nije ekskluzivna samo koncepciji pravednosti. Rawls navodi primjere prevage između fizičkog sukoba i oružanog sukoba te „koncepciju“ pojedinačnih koristi od prijetnje koja također može odnijeti prevagu među takvim zahtjevima, ali isto tako smatra da takva koncepcija ne može biti izabrana, tj. pravedna jer se načela pravednosti upravo biraju „da jači ne kači“.

---

<sup>114</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017)

<sup>115</sup> Marita Brčić, *Načelo razlike: Ključ za pravednije demokratsko društvo*, Filozofska istraživanja (2010): 64

<sup>116</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017)

<sup>117</sup> Ana Matan, *Jednakost i zajednica: prirodno stanje i društveni ugovor kod Hobbesa i Rawlsa*, Politička misao (2004): 45

## 5.) Izabrana načela moraju biti konačna<sup>118</sup>

Peti uvjet implicira konačnost izabranih načela pravednosti u smislu vrhovne instance na koju se pojedinci mogu pozvati kao na vrhovni žalbeni sud. Ne postoje viša načela od izabranih načela pravednosti, ona održavaju usmjerenost zahtjeva kako pojedinačnih tako i institucionalnih prema što pravednijem društvenom uređenju. Što su ti zahtjevi dorađeni načelima pravednosti, to ih je teže osporiti. Naizgled može djelovati kao da načela pravednosti posredno oduzimaju svakome pojedincu dio vlastite ekspresije ili ju barem jednim dijelom ograničavaju. Rawls je svjestan tog prigovora te argumentira: »To ne znači da ta načela inzistiraju na samožrtvovanje: jer u sastavljanju koncepcije ispravnoga strane uzimaju u obzir svoje interese kako najbolje mogu.«<sup>119</sup>

Zatvara krug petlje s 5. uvjetom formalnih ograničenja koje zatim zaokružuje u jednu definiciju: »Dakle, uzeti zajedno, ti uvjeti na koncepcije ispravnoga dolaze do ovoga: koncepcija ispravnoga je skup načela, općenitih po obliku i univerzalnih po primjeni koje treba javno priznati kao vrhovni žalbeni sud za uređivanje suprotstavljajućih zahtjeva moralnih osoba.«<sup>120</sup>

### 5.2. Dva načela pravednosti

Shodno navedenoj definiciji i uvjetima koji impliciraju formalna ograničenja na koncepciju ispravnoga, tj. na izabrana načela pravednosti, Rawls ih pobliže definira sljedećim normativnim iskazima:

- 1.) »Svaka osoba treba imati jednako pravo na najširu shemu jednakih temeljnih sloboda, koja je kompatibilna sa sličnom shemom slobode za druge.«
- 2.) »Društvene i ekonomske nejednakosti trebaju biti uređene tako da je i razumno za očekivati da budu u svačiju korist, i da su povezane s položajima i službama otvorenim svima.«<sup>121</sup>

Formulacija tih načela podložna je promjenama, odnosno Rawls ih gradacijski „u hod“ nadopunjava tijekom izlaganja svoje teorijske konstrukcije. Navedeni je oblik onaj bazični na

---

<sup>118</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017)

<sup>119</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 103

<sup>120</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 103

<sup>121</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 47

kojem će se ovaj rad bitnije zadržati. Razumijevanje tih načela sigurno omogućuje i razumijevanje njihovih varijacija.

Na prvi pogled može se izlučiti da načela razlikuju dva područja unutar kojih djeluju ili unutar kojih je potrebno pravedno normiranje; društvene i ekonomske koristi.

Prvo načelo odnosi se na društvene koristi. Polazi od središnjeg imperativa Rawlsove teorije da jedino potpuno slobodni i jednaki pojedinci (koji su prikazani u tzv. „čistoj točki“ prvotnog stanja od koje se tek može početi)<sup>122</sup> mogu uživati svu puninu prava i sloboda koje im po tom statusu pripadaju. Rawls razlikuje pet različitih grupacija unutar tih sloboda:

- 1.) Političke slobode koje jamče pravo na glasovanje i obavljanje javnih poslova, tj. „birati i biti biran“.
- 2.) Sloboda govora i udruživanja koja omogućuje slobodu savjesti i slobodu misli.
- 3.) Integritet osobe čiju fizičku i psihološku nepovredivost ili neotuđivost ne smije nitko ugrožavati ili izrabljivati.
- 4.) Pravo na držanje osobne imovine ili privatnog vlasništva, što uključuje pravo posjedovanja, pravo korištenja plodova, pravo raspolaganja i pravo isključenja trećega.
- 5.) Sloboda od proizvoljnog uhićenja i hvatanja, tj. ono što se podrazumijeva pod izrazima presumpcija nevinosti i pravo na pravično suđenje.

Ono što s određenom sigurnošću možemo primijetiti jest da većina stvarnih pojedinaca ima jasnu predodžbu o poimanju vlastite slobode, prava i osobnog identiteta, tj. digniteta, a da je ona nešto manje jasna ili slabija u poimanju, primjerice, distribucije bogatstva i vlasti. S još većom sigurnošću možemo tvrditi da je ta prva predodžba, tj. prvo načelo pravednosti sa svim svojim grupacijama sloboda gotovo u potpunosti (ili barem formalno) konstatirano u liberalno-demokratskim društvima. Rasne, religijske, etničke, spolne i druge diskriminacije smatraju se dovoljno dobro ispitanim da su naprosto odbačene u svijesti većine pojedinaca. Nema dvojbenosti u njihovoj nepravednosti. Naravno da postoje realna odstupanja kod stvarnih pojedinaca koji u većoj ili manjoj mjeri drže do svojih ili tuđih sloboda i prava. Netko će redovito izlaziti na parlamentarne i lokalne izbore, aktivno sudjelovati u svojoj političkoj stranci ili vjerskoj zajednici, dok će netko drugi biti, primjerice, potpuno apolitičan, možda čak i ateist koji uredno podmiruje svoje obaveze i kojem možda pravo na glasovanje ili sloboda

---

<sup>122</sup> Vidi Josip Berdica, *Pravednost kao prva vrlina društvenih institucija Propitkivanje s Rawlsom*, Filozofska istraživanja (2013)

vjeroispovijesti neće izravno predstavljati njegovu slobodu i jednakost jer naprosto nema potrebu za njima. Pomaže sljedeće tumačenje: »Građane demokratskog društva promišljamo kao slobodne i kao jednake osobe. Oni su slobodni jer posjeduju moralne moći (sposobnost za osjećaj pravednosti i za neku koncepciju dobra) i umske moći (suđenje, mišljenje i zaključivanje). Građani su jednaki jer posjeduju te moći u minimalnom stupnju, ali stupnju koji je potreban da bi oni bili u potpunost kooperirajući članovi društva.«<sup>123</sup> Drugima riječima, izabrana načela pravednosti određuju minimalne društvene granice ili osnovne dužnosti koje građani preuzimaju jedni prema drugima. Izabrali su ih u svojoj slobodi (osjećajem za pravednost i poimanjem dobra u prvotnom stanju) te ih svatko može provoditi jer ih načelno svatko može i razumjeti (veo neznanja u prvotnom stanju implicira taj reducirani moment ontološkog minimuma). Bez tih minimalnih utvrđenih granica građani uopće ne bi bili motivirani, tj. voljni stupiti u određeno liberalno-demokratsko društvo bez obzira koliko oni kasnije „koristili“ ili „ne koristili“ određene slobode i prava. Izabrana načela predstavljaju društveni minimum koji treba biti osiguran svakome pojedincu, a ekstenzije sloboda i prava jednog pojedinca limitirane su slobodama i pravima drugog pojedinca: »Stoga je građanska jednakost preduvjet društvena ostvarenja opće društveno prihvatljiva poimanja moralnosti.«<sup>124</sup>

Za distribuciju dobara naizgled ne može se izravno odrediti radi li se o pravednoj ili nepravednoj distribuciji. Posebno su nejasni dijelovi „u svačiju korist“ i „otvorenu svima“. Primarna dobra definirana su u drugom poglavlju, ali zbog jasnijeg poimanja mogu se promatrati kao svojevrsni resursi koji su dati društvu na raspolaganje; prava, slobode, mogućnosti, dohodak i bogatstva.<sup>125</sup> Rawls razlikuje i druga primarna, tj. prirodna dobra poput zdravlja i inteligencije, ali ona nisu pod izravnim utjecajem društva, tj. ovise o osnovnoj strukturi. Postoje 4 različite interpretacije drugog načela pravednosti s obzirom na „svačiju korist“ i „otvorenost svima“. Prostiru se u dvama pravcima tako da „otvorenost svima“ može ići u smjeru jednakosti koja je otvorena za napredovanje darovitih ili u smjeru jednakosti kao nepristrane jednakosti mogućnosti. „U svačiju korist“ označava ekonomsku računicu koja može biti usmjerena prema načelu učinkovitosti ili načelu razlike. Rawls u svojem djelu analizira sva četiri modaliteta, no s obzirom na iznesene i obrađene normativne pretpostavke njegove teorije odgovor bi se mogao sam od sebe nazirati. Ujedno je naveden kao jedan od fundamentalnih ciljeva same teorije; uspostaviti vezu između načela nepristrane jednakosti mogućnosti i načela razlike s demokratskom jednakošću. Takav modalitet otkriva socijalno-demokratske odlike koncepcije

---

<sup>123</sup> Marita Brčić, *Načelo razlike: Ključ za pravednije demokratsko društvo*, Filozofska istraživanja (2010): 63

<sup>124</sup> Marko Jakić, *Korijeni Rawlsova poimanja dobra kao etičke vrijednosti*, Acta Iadertina (2011): 28

<sup>125</sup> Vidi John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017)

pravednosti kao nepristranosti jer je »intuitivna ideja da društveni poredak ne treba uspostavljati i osiguravati pravičnije izgledе onih koji su u boljem položaju, osim ako je takvo postupanje u korist onih koji su imali manje sreće.«<sup>126</sup>

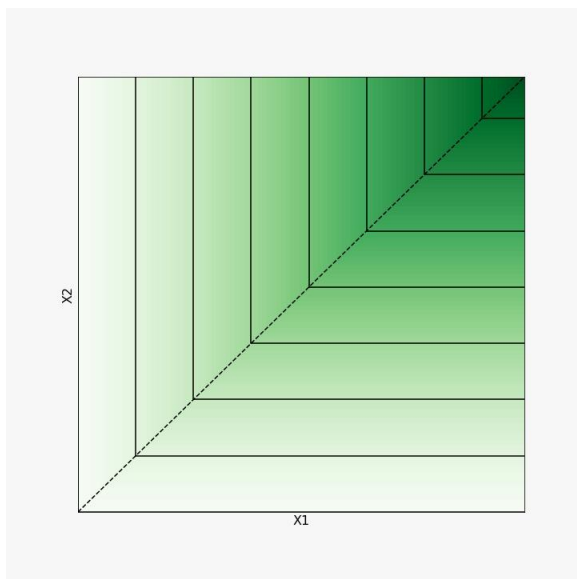
### 5.3. Načelo razlike

Pitanje kako locirati reprezentativno stajalište ili položaj s kojeg bi se moglo definirati pravedne, tj. nepravedne društvene i ekonomske nejednakosti grafički se može prikazati radi jasnije predodžbe.

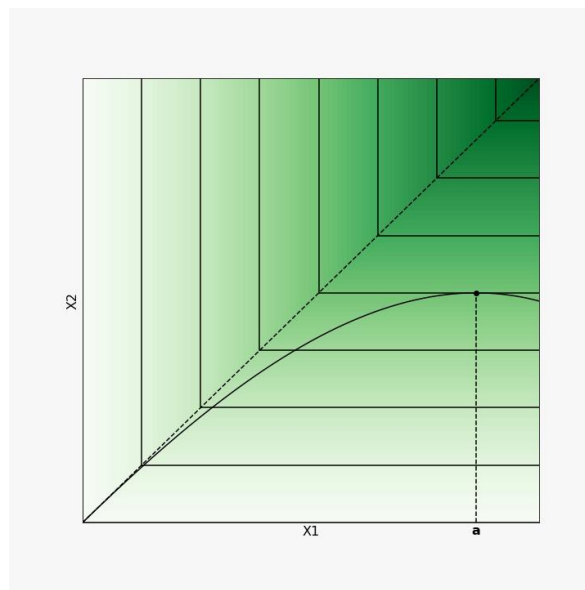
Graf na slici 5 prikazuje načelo razlike kao strogo egalitarističku koncepciju. Prikazi u obama grafovima ograničeni su na dvije osobe ili dva pojedinca ( $x_1$  i  $x_2$ ), tj. na njihova očekivanja koja pripadaju osnovnoj strukturi. Jednostavnije je promatrati odnos tih dvaju očekivanja, a moralna geometrija prvotnog stanja osigurava da će se hipotetična raspodjela dobara u točki 0, tj. u ishodištu odvijati prema svakome jednako. Linije ravnodušnosti sijeku se pod kutom od  $45^\circ$  a pravac koji prolazi kroz sjecište tih točaka poprima vrijednost  $y = x$  odnosno  $x_1 = x_2$ . Povećavanjem očekivanja  $x_1$  jednako se povećavaju očekivanja  $x_2$  jer je nagib pravca konstantan, odnosno ne postoji stvarni dobitak za  $x_1$  i  $x_2$  jer se podjednako udaljavaju od ishodišta. Takvoj, tj. jednakoj raspodijeli trebalo bi dati prednost ako nema neke druge raspodjela koja bi poboljšala socioekonomski položaj  $x_1$  i  $x_2$ .

---

<sup>126</sup> Vidi John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017)



**Slika 5.** Načelo razlike u slučaju jednakih očekivanja (Rawls, Teorija pravde, 2017)



**Slika 6.** Načelo razlike u slučaju nejednakih očekivanja (Rawls, Teorija pravde, 2017)

Graf na slici 6 razmatra takav slučaj u kojem  $x_1$  sugerira najpovlašteniju ili najbolje dobrostojeću osobu unutar osnovne strukture, dok  $x_2$  predstavlja njezinu najugroženiju ili najgore stojeću osobu.<sup>127</sup> Krećući iz ishodišta krivulja predstavlja jedan slučaj u kojem povećanje očekivanja  $x_1$  posredno utječe na položaj  $x_2$ . Kako se očekivanja  $x_1$  povećavaju, tako se i očekivanja  $x_2$  povećavaju, ali ne podjednako, tj. do točke u kojoj se krivulja očekivanja  $x_2$  počinje blago poravnavati. Pozitivan prirast  $x_2$  zaustavlja se u točki a te je vidljivo da nakon nje krivulja ima negativan prirast, tj. počinje desno opadati. Očekivanja  $x_1$  pritom i dalje rastu, a očekivanja  $x_2$  uvelike opadaju, što je grafički vidljivo većom udaljenosti, tj. površinom između pravca i krivulje koja se nakon točke a sve više širi. Očito je da  $x_2$  u točki a ostvaruje svoj pozitivni maksimum (najveća očekivanja), s obzirom na to da je na cijeloj krivulji  $x_1 \geq x_2$ , pa je to zapravo najbolji položaj koji  $x_2$  kao najugroženija ili najgore stojeća osoba može ostvariti. Svaki drugi položaj (točka) koji se nalazi lijevo ili desno od točke a lošiji je, tj. nije optimalan. Načelo razlike teži upravo uspostavljanju tog optimalnog položaja u kojem dopušteni sraz nejednakosti između onih najbogatijih i onih najugroženijih ostvaruje najveću korist (takoreći najveće povećavanje očekivanja) najugroženijima.

Pritom Rawls razlikuje nijanse unutar pravedne i savršene pravedne sheme distribucije. Pravedne distribucije su one distribucije u kojima se proporcionalno povećavaju ili umanjuju očekivanja kako povlaštenih tako i onih koji su najmanje povlašteni. Međutim takva distribucija

<sup>127</sup> Vidi John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017)



još uvijek ne doseže maksimum (točku a iz grafa), nego mu se u najboljem slučaju približava (točkama koje su lijevo od točke a). Također povećavanje očekivanja najpovlaštenijih ne smije biti pretjerano<sup>128</sup> jer u suprotnom rezultira povećanjem sraza (pad krivulje nakon točke a i povećanje površine između pravca i krivulje), što rezultira još lošijim položajem (ili puno manjim očekivanjima) najugroženijih. Takvu distribuciju Rawls navodi kao nepravednu (površinu između krivulje i pravca desno od točke a) jer narušava načela pravednosti; u prvom redu načelo nepristrane jednakosti i mogućnosti<sup>129</sup>. Rawls zaključuje:

»Stoga se pravda definira tako da bude u skladu s učinkovitošću, barem kada su dva načela savršeno zadovoljena. Naravno, ako je osnovna struktura nepravedna, ta načela će ovlastiti promjene koje mogu umanjiti očekivanja nekih od onih koji su u boljem položaju; i stoga demokratska koncepcija nije u skladu s načelom učinkovitosti ako se uzme da to načelo znači da su dopuštene samo one promjene koje poboljšavaju izgled svih. Pravda prethodi učinkovitosti i zahtijeva neke promjene koje nisu učinkovite u tom smislu. Sklad se postiže samo u smislu da je savršena pravedna shema također i učinkovita.«<sup>130</sup>

Uz hipotetični misaoni eksperiment prvotnog stanja ovo je druga diskutabilna ili kontroverzna točka Rawlsove teorije koja zapravo proizlazi iz prve. Vodeći se njegovim normativnim pretpostavkama Rawls zapravo ljudima ne priznaje pravo na vlasništvo nad samima sobom. Prema prirodnim obdarenostima, talentima kao i različitim pojedinačnim umijećima odnosi se kao prema društvenim resursima koje svatko iza vela neznanja pregrupira najbolje što može. Oštra kritika Rawlsu jest što ih prikazuje kao datost, a ne kao vlasništvo određene osobe jer ih podređuje općoj društvenoj dobrobiti, tj. primarno onim članovima društva koji su najugroženiji.<sup>131</sup>

Iako do takvog kompromisa nikada nije došlo i sigurno nikada neće ni doći (barem u zamišljenom obliku) Rawls upućuje:

---

<sup>128</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017)

<sup>129</sup> Objašnjenje Marita Brčić, *Načelo razlike: Ključ za pravednije demokratsko društvo*, Filozofska istraživanja (2010); »Rawls preoblikuje klasično liberalno načelo jednakih mogućnosti u načelo pravične jednakosti mogućnosti s nakanom da spriječi sve nejednakosti koje su rezultat slučajnosti i pruži mogućnost ispravljanju društvenih nejednakosti. Rawls priznaje da potpuna realizacija ovog načela nije moguća sve dok postoje institucije kao što su obitelj ili sustav nasljeđivanja imovine.«

<sup>130</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 61

<sup>131</sup> Ana Matan, *Jednakost i zajednica: prirodno stanje i društveni ugovor kod Hobbesa i Rawlsa*, Politička misao (2004)

»Prirodno je postaviti pitanje zašto bismo se, ako ta suglasnost nikada nije stvarno nastupila, trebali zanimati za ta načela, moralna ili druga. Odgovor je, da su uvjeti utjelovljeni u opisu prvotnog stanja oni koje mi u stvari prihvaćamo.«<sup>132</sup>

Prihvaćena su jer su donesena u nepristranim uvjetima slobodnih, jednakih i racionalnih pojedinaca, zato: »Načelo razlike prema Rawlsu nije ni načelo nadoknade. Ono nema za cilj riješiti siromaštvo tako da uzmu od bogatih i da onima koji su u najnepovoljnijem položaju. Takvim se postupkom ništa ne bi riješilo jer bi se ponovno formirala grupa najlošije stojećih. Potrebno je zapravo uspostaviti društvenu strukturu u kojoj postojeće (ekonomske) nejednakosti mogu biti opravdane ukoliko idu na korist najgore stojećim članovima društva.«<sup>133</sup>

Primijenjeno na primjeru, ako dva pojedinca imaju početno stanje od 100 dobara po svakome, to je krajnje jednaka, tj. egalitarna podjela gdje nitko ne ostvaruje od njih dobit jer obojica imaju jednako. Ako bi primjerice jedan od tih pojedinaca nakon nekog vremena ostvario 200 dobara, a drugi je pritom ostao na početnih 100 dobara, to i dalje ostaje pravedna distribucija, tj. dobit jer se nije promijenio početni položaj onoga koji ima manje u odnosu na onoga koji je ostvario više. Nadalje ako bi, primjerice, pojedinac s 200 dobara ostvario 300, a onaj pojedinac koji prvotno nije ostvario dodatna dobra sada uspijeva ostvariti, primjerice, 200 još je pravednija distribucija, tj. pravednija dobit nego ona prethodna zato što se položaj onoga slabije stojećeg pojedinca znatno poboljšao u odnosu na njegovo početno stanje (bez obzira na to što postoji stvarna razlika od 100 dobara između tih pojedinaca i što je jedan od njih još uvijek u boljem položaju). No ako bi primjerice onaj pojedinac koji je redovito ostvario dobit sada ostvario 600 dobara, a onaj u slabijem položaju bi opao na 50 dobara, to je nepravedna distribucija, tj. nepravedna dobit jer je pojedinac koji je bio u slabijem položaju doveden u još slabiji položaj koji je vrlo vjerojatno rezultirao i gubitkom osnovnih dobara koja su bila uključena u onih početnih 100 (bez obzira na ekonomsku, osobnu ili bilo koju drugu dobrobit koju je drugi pojedinac svojom zadnjom dobiti ostvario).

Navedeni primjer trebao bi navesti na leksički poredak načela pravednosti, odnosno da se kršenjem prvog načela pravednosti ne može opravdati ili kompenzirati bilo kakva društvena ili ekonomska korist, tj. dobit koja bi bila ostvarena nauštrb tih temeljnih jednakih sloboda.<sup>134</sup>

No takvo formalno postavljeno (moralno) ograničenje očekivanja onih kojih su u boljem položaju i dalje djeluje dosta uvjerljivo kao svojevršno otuđivanje, invazivno (pre)uzimanje ili

---

<sup>132</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 16

<sup>133</sup> Marita Brčić, *Načelo razlike: Ključ za pravednije demokratsko društvo*, Filozofska istraživanja (2010): 67

<sup>134</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017)

pretjerano ugnjetavanje njihovih ostvarljivih socioekonomskih položaja, individualnih ekspresija, osobnih ekonomskih mogućnosti i sl. Bez obzira na to što se Rawlsova dva načela pravednosti nisu nužno pokazala kao logički nekonzistentna (nego radije kao sadržajno nadopunjujuća), teško je oteti se snažnom intuitivnom dojmu: »(...) koji je, ako je ispravan prilično poguban za Rawlsov projekt: dati ljudima slobodu znači da im ne možemo nametnuti bilo kakvo ograničenje na posjedovanje privatnog vlasništva.«<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> Jonathan Wolff, *Uvod u političku filozofiju*, (Zagreb: Sveučilište u Zagrebu-Hrvatski studiji, 2011): 153

## 6. TEORIJA OVLAŠTENJA

### 6.1. Teorije raspodjele sadašnjeg vremenskog isječka

S obzirom na prethodno izloženu Rawlsovu normativnu (re)distribuciju dobara, zamjećuje se (prvenstveno) određeni obrazac ili bolje rečeno određeno (pravedno) stanje koje je potrebno prilikom uspostavljanja pravednog društva zadovoljiti; u vidu pojedinačnih prisvajanja primarnih dobara strukturalno govoreći potpuno je irelevantno u kakvim bi se stvarnim položajima pojedinci zatekli jer je jedini (relevantni) raspodjelni kriterij dobara onaj koji će (ponajviše) osigurati položaj najugroženijih pojedinca. Primjerice, ako bi pojedinac A u jednoj situaciji, tj. raspodjeli završio s 5 dobara, a pojedinac B s 10 dobara, u drugoj bi se situaciji njihova raspodjela unutar „reflektivne ravnoteže“ mogla sasvim opravdano, tj. pravedno supstituirati (pojedinac A dobio bi 10 dobara, dok bi pojedinac B završio s 5 dobara) pod uvjetom da tih 5 (primjera radi proizvoljno pretpostavljenih) dobara mogu poprilično izvjesno zajamčiti njihove temeljne slobode utvrđene prvim Rawlsovim načelom pravednosti. Riječ je dakle o pokušaju uspostavljanja ili bolje rečeno „iskolčavanja“ svojevrsnog neproizvoljnog „socijalnog minimuma“ unutar kojeg: »Malen broj apstraktnih dobara dopušta pretpostavku da svi građani ta dobra trebaju u približno jednakoj mjeri, tj. da je pravednost moguće shvatiti kao jednakost. On osigurava i malen broj principa pravednosti koji određuju njihovu raspodjelu.«<sup>136</sup>

Većina ekonomija blagostanja (engl. *welfare state*)<sup>137</sup> oslanjaju se upravo na takve ili slične principe raspodjelne pravde koji pojedincima osiguravaju osnovne, tj. dolične životne uvjete i osobne prosperitete glede mogućnosti javne naobrazbe, zdravstvene i staračke skrbi, raznih socijalnih i ekonomskih mjera i sl. Pritom je potrebno istaknuti da su takve ekonomije nastupile kao značajni socijalni stabilizatori uslijed povijesnog poslijeratnog iskustva političkih (kako „lijevih“ tako i „desnih“) ekstremiteta (poput sovjetskog komunizma ili njemačkog nacizma) tako da pojedinci više ne bi imali (egzistencijalnu) potrebu pribjegavati takvim (krajnjim) političkim opcijama kako bi osigurali nekakav stabilan, odnosno njima primjeren socio-ekonomski položaj. Navedeno povijesno iskustvo (ili barem ono koje se odnosi na poslijeratno

---

<sup>136</sup> Mojmir Križan, *Liberalizam, pravednost i kulturna pluralnost*, Politička misao (1994): 39

<sup>137</sup> Meksički ustav koji datira iz 1917. godine među prvima je konsolidirao građanska prava (prvenstveno ona prava koja su se odnosila na radničku klasu), dok je najpoznatiji primjer Weimarskog ustava koji se ponajviše uzima kao reprezentativni socio-politički zalazak dotadašnje „noćobdijske“ države uspostavljen 1919. godine konstitualizacijom grupnih prava. Navedeni ustavi predstavljaju najranije začetke tzv. socijalne države koja svoj socio-politički uspon doživljava u poslijeratnom razdoblju sve do trenutka nastupanja ekonomskih kriza 70-ih godina prošlog stoljeća. Obilježja njezinog državnog intervencionizma, kao i socijalne zaštite pojedinaca bivaju bitno rasplinjavani odrednicama tadašnjih neoliberalnih politika tzv. tačerizma i reganizma.

europsko podneblje) govori u prilog tomu da postoji određeni očekivani socijalni minimum koji pojedinci smatraju opravdanim, odnosno „u najmanju ruku“ pravednim:

»(...) velik broj ljudi čak i u slučaju najveće moguće lojalnosti spram postojećeg poretka tijekom svojega života očekuje tri stvari: dugogodišnje obrazovanje, stalno, dobro plaćeno zaposlenje i materijalno osiguranje za starost. Ovom bi se popisu očekivanja mogao dodati krov nad glavom, a stambeno je zbrinjavanje također skupo.«<sup>138</sup>

U skladu s tim, neovisno o tome kojeg bi pojedinca u stvarnosti „spopao“ položaj onog najugroženijeg u društvu: »Posljedica je takvih načela pravednosti da su svake dvije strukturalno identične raspodjele jednako pravedne. Dvije su raspodjele strukturalno identične ako imaju jednaki profil, ali vjerojatno u njima različite osobe zauzimaju zadate položaje.«<sup>139</sup> Takve teorije koje su usmjerene prema tzv. strukturalnim kriterijima<sup>140</sup> koji određuju načela pravednih raspodjela dobara Nozick naziva načelima završnog rezultata ili načelima završnog stanja sadašnjeg vremenskog odsječka među koje svrstava i Rawlsovo drugo načelo pravednosti.<sup>141</sup> Mjerodavnu distributivnu osnovu čine isključivo sadašnji vremenski isječci koji se ne vrednuju kao meritorni kauzalni splet okolnosti u kojima je pojedinac svojevoljno participirao, već se uzimaju u obzir isključivo kao trenutačno „zatečena“ socio-ekonomska stanja pojedinaca. Odnosi pojedinaca formuliraju se u terminima primatelja–davatelja ovisno o njihovim završnim stanjima, tj. potrebnoj preraspodjeli dobara koja će se (po nekom strukturalnom načelu ili kriteriju) izvršiti. Zanemarujući gotovo u potpunosti povijesni pregled ili kontekst koji je prethodio pojedinačnim društvenim položajima, Nozick takve teorije također naziva i nepovijesnim:

»Stoga ćemo takva nepovijesna načela raspodjelne pravde, uključujući načela sadašnjeg vremenskog odsječka, nazivati načelima završnog rezultata ili načelima završnog stanja.«<sup>142</sup>

---

<sup>138</sup> Heinz Sünker, *Demokracija, kapitalizam, socijalna pravednost*, Anali Hrvatskog politološkog društva (2016): 16

<sup>139</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 49

<sup>140</sup> U većini literature izdvaja se pet najzastupljenijih socio-psiholoških vidova distributivne pravednosti koji odgovaraju navedenim strukturalnim kriterijima: 1. prema načelu pojedinačnih potreba, 2. prema načelu jednakosti ili bolje rečeno sukladno načelu jednakosti tako da svako dobiva (pod)jednako (radikalni oblik egalitarizma kako je prikazan na slici 5 u ovom radu), 3. prema načelu koje uvažava doprinos svakoga člana, 4. prema načelu uloženog napora ili žrtve i 5. prema načelu legaliteta pri stjecanju dobara (odnosno ono što je legalnim putem prisvojeno ne može biti nepravedno). Sukladno tome „različite“ teorije pravednosti pretpostavljaju različita fundamentalna određenja pravednosti po čijem ključu, odnosno strukturalnom kriteriju nekakve istaknute prirodne dimenzije i vrše potrebnu „pozitivnu“ (pravednu) diskriminaciju pojedinaca. Vidi Vedran Halamić, Ivan Burić, Aleksandar Štulhofer, *Egalitarni sindrom i pitanje pravedne raspodjele*, Socijalna ekologija (2022)

<sup>141</sup> Vidi Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003)

<sup>142</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 209

## 6.2. Wilton Chamberlain

No je li stvarnim pojedincima zaista s moralnog gledišta u potpunosti trivijalno koje će od tih dviju uloga preuzeti na sebe? Točnije rečeno, jesu li stvarne socio-ekonomske (ne)prilike pojedinaca u potpunosti svodljive i isključivo (moralno) opravdane trenutačnom ponderiranom sumom prirodnih dimenzija koje su suštinski uzrokovane/stvorene prema određenom/biranom obrascu raspodjele; prema moralnim zaslugama ili potrebama, prema graničnom proizvodu ili uloženom trudu, prema korisnošću za društvo i tome sl.<sup>143</sup>

Nozick navodi figurativni primjer poznatog američkog košarkaša Wiltona Chamberlaina koji svojom sportskom ili nekom drugom (osobnom) zapanjujućom kvalitetom plijeni veliki broj gledatelja koji vrlo rado i ushićeno odlaze na njegove utakmice neovisno o samom košarkaškom klubu s kojim on trenutno ima potpisan, tj. važeći ugovor. Nozick nadalje pretpostavlja da Chamberlain ugovara poseban uvjet, odnosno ugovornu klauzulu koja mu omogućava ili bolje rečeno daje za pravo prikupljanje dodatne (osobne) zarade ili naknade po prodanoj ulaznici. Zauzvrat je klupska zarada poprilično izvjesno osigurana rasprodanim dvoranama u kojima će se klupske, tj. njegove utakmice održavati.

Prilikom kupnje ulaznica gledatelji dobrovoljno plaćaju ugovorenu naknadu (25 centi od cijene ulaznice) izravno u Chamberlainovu blagajnu jer ga zaista žele gledati u njegovom košarkaškom pothvatu, odnosno smatraju opravdanim platiti takvu naknadu kako bi sebi osigurali mjesto na tribinama njegovih utakmica. Daljnja spekulacija vodi k tome da taj broj zainteresiranih gledatelja dosegne zavidnih milijun Chamberlainovih entuzijasta, što bi rezultiralo dodatnom osobnom zaradom od 250.000,00 dolara koju je Chamberlain uspio (potpuno legalno) ostvariti. Može li se takva vrsta, odnosno visina zarade ujedno smatrati pravednom s obzirom na to da drugi košarkaši (ili općenito govoreći drugi sportaši) u pravilu, tj. prosijeku ne zarađuju ni približno tolike iznose na temelju istih ili sličnih (sportskih) kvalifikacija? Ako bismo navedenu zaradu (po)ravnavali po nekom načelu uzrokovane raspodjele prirodnih dimenzija (primjerice po uloženom trudu košarkaša ili prema jednakosti u smislu pripadanja košarkaša istoj sportskoj disciplini ili kategoriji), pravedno bi bilo svakom takvom sportašu, tj. košarkašu udijeliti takvu zaradu ili mu barem pružiti mogućnost za ostvarivanje takve (proporcionalne) zarade.

---

<sup>143</sup> Vidi Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003)

No Nozickov slikoviti primjer intuitivno navodi upravo na suprotnu distributivnu (pravednu) konotaciju koja predstavlja izazov svakoj teoriji raspodjelne pravde sadašnjeg vremenskog isječka i/ili uzrokovanim raspodjelnim teorijama strukturalnog kriterija<sup>144</sup>: »Slučajnost razlika među ljudima ne smije biti razlog za njihovo namjerno poništavanje jer se na taj način uništava kreacija – individualnost koja u konačnici vodi povećanju skupa posjeda.«

Činjenica da postoje sportaši koji su jednako kvalificirani kao i Wilton Chamberlain (ili možda čak prirodno sportski nadareniji) ne jamči im (ili bolje rečeno ne daje im izravno za pravo) nužno istu isplatu kao i Chamberlainu. Razlozi tomu mogu biti raznovrsni i višestruki; Chamberlainova bolja pregovaračka pozicija ili sposobnost pregovaranja prilikom sklapanja ugovora o radu, pogodniji uvjeti koje njegov košarkaški klub nudi svojim igračima u odnosu na ostale klubove, Chamberlainova osobnost ili njegov odnos s javnošću koji iz nekoga razloga jednostavno uzastopno privlače više gledatelja i sl. U svakom navedenom slučaju (a zasigurno ih ima i više) nijedan od navedenih razloga ne može se striktno, tj. izravno ocijeniti kategorički nepravednim ili nepoštenim. Isto tako pojedinci koju izdvajaju određeni iznos od svoje ulaznice, tj. od vlastitih primanja kako bi gledali Chamberlainovu utakmicu to čine na krajnjoj dobrovoljnoj razini, što trećim stranama (primjerice organizatorima različitih košarkaških turnira ili vlasnicima sportskih dvorana, kao i drugim pojedincima koji ne žele inicijalno plaćati Chamberlainovu ugovorenu „premiju“) onemogućava (s pravnog, a čini se i s moralnog stajališta) bilo kakvo narušavanje slobodnih i dobrovoljnih razmjena među neovisnim pojedincima na slobodnom tržištu<sup>145</sup> (u ovom slučaju punoljetnih gledatelja koji samostalno raspolazu zarađenim primanjima i Chamberlaina koji se uspješno nagodio s košarkaškim

---

<sup>144</sup> Načelna distinkcija preuzeta je iz Nozickovog kapitalnog djela; teorije raspodjele sadašnje vremenskog isječka razlikuju se od uzrokovanih raspodjelnih teorija strukturalnog kriterija tako što ne uzimaju u obzir bilo kakvu vrstu prethodnog povijesnog konteksta ili uzročno-posljedičnog slijeda u kojem bi pojedinac djelovao (i odgovarao) kao stvorac vlastitog društvenog položaja. Njegov trenutni društveni položaj uzima se kao referentna „nulta točka“ raspodjele prema zadanom ili biranom strukturalnom kriteriju. Uzrokovane raspodjelne teorije također (re)distribuiraju prema određenom strukturalnom kriteriju, ali to čine u odnosu na nekakvu ponderiranu sumu tog izabranog kriterija (najčešće je riječ o nekakvoj vrsti rangiranja ili leksikografskog poretka jer se radi o „veličinama“ koje ne odgovaraju uobičajenim ili barem realnim mjernim jedinicama). Dakle pripadaju kao (pod)vrsta povijesnim teorijama raspodjelne pravde, no za njihovo uzrokovanje, tj. provođenje potrebna je konstantna intervencija vanjske sile ili strane koja bi tako osigurala da se obrazac raspodjele prema određenom strukturalnom kriteriju (neprekinuto) zadovoljava, što je za Nozickovo teorijsko, odnosno filozofsko *laissez-faire la nature et la liberte* stajalište neprihvatljivo. Valja napomenuti da svrstavanje Rawlsove teorije pravednosti među nepovijesne teorije sadašnjeg vremenskog isječka ne odgovara točno (Nozickovoj) definiciji takvih teorija. U zadnjem poglavlju ovoga rada bit će više govora o tome. Istaknute distinkcije radije služe kao Nozickova jasna argumentacijska okosnica u prikazivanju povijesne i ontološke neutemeljenosti općeg ili zajedničkog dobra/entiteta u Rawlsovom izvornom položaju. Vidi Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003).

<sup>145</sup> »U domeni razmjene, cijene dobara i usluga formiraju se na tržištu nesmetanim djelovanjem zakona ponude i potražnje. U tržišnom sustavu odlučujuću ulogu za ostvarenje cilja proizvodnje igra uloga potrošača o kupovini ponuđenih im dobara.« Zagorka Brunsko, *Država u koncepciji liberalizma*, Ekonomska misao i praksa (1993): 1

klubom ugovorivši potpuno legalno dodatnu naknadu za osobnu sportsku participaciju). Trećim (spomenutim) stranama njihovi su udjeli ostali nepromijenjeni: »Može li se itko drugi žaliti u ime pravednosti?«<sup>146</sup>

Prijelaz koji pojedinci čine dobrovoljno s jedne raspodjele (D1) na drugu raspodjelu (D2) prenoseći vlastite izabrane udjele koje su prvotno zaprimili u D1 na D2 kako bi ostvarili ili dobili nekakvu drugačiju (poželjnu) dobit, prema Nozicku, jest ne samo legitimno već i nadasve pravedno stanje koje insinuira da:

»(...) ljudi pravednu nejednakost pretpostavljaju nepravednoj jednakosti u raspodjeli, odnosno da iskazuju averziju spram nepravde, a ne nejednakosti.«<sup>147</sup>

### 6.3. Neuzrokovana raspodjelna teorija

S obzirom na to da Nozickova teorijska (pret)postavka glede distributivnog vida pravednosti intuitivno „sjeda“ u predodžbama stvarnih pojedinaca kapitalističkih tržišta, postavlja se pitanje prihvaća li Nozick ipak nekakvu vrstu izabranog strukturalnog načela prema ponderiranom zbroju individualnih zasluga/talenata/potencijala i sl.? Naime, stavljajući izravan naglasak na specifičnu vrsnost individuuma, distribucija dobara mogla bi se odvijati tako da oni najzaslužniji, najtalentiraniji i pojedinci s najviše potencijala dobivaju, tj. zavrjeđuju najviše dobara, no u stvarnosti, kao niti u prethodno iznesenom primjeru košarkaša Chamberlaina, to nije uvijek slučaj. Takav način distribucije (kao i način distribucije prema drugim strukturalnim kriterijima) zasigurno bi se mogao odvijati do određene mjere samostalno, odnosno neometano (što je i sasvim prirodna konstatacija s obzirom na to da većina pojedinaca i dalje drži do uvjerenja da će „svako primiti prema svojim zaslugama“). Međutim isto je tako izgledno da takva ili nekakva druga uzrokovana distribucija dobara neće uvijek samoinicijativno ispunjavati navedeni strukturalni kriterij jer pojedinci ne posjeduju apsolutna (neupitna) zajednička mjerila za strukturalne kriterije (napose za ponderirane veličine poput pojedinačnih moralnih zasluga ili uloženog pojedinčevog truda) kao niti nesporno suglasje oko uspostavljanja strukturalnog kriterija ili nekakvog vrhovnog zajedničkog dobra:

»Naprосто, različiti smo, razlikujemo se po našim težnjama, preferencijama, obrazovanju, sposobnostima, te u toj našoj različitosti težimo jednakosti koja neće predstavljati nivelaciju,

---

<sup>146</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 217

<sup>147</sup> Vedran Halamić, Ivan Burić, Aleksandar Štulhofer, *Egalitarni sindrom i pitanje pravedne raspodjele*, *Socijalna ekologija* (2022): 256



namećući nam ograničenja koja nisu nužna niti zahtjeve koje nismo u stanju valjano ispunjavati, jednakosti koja neće ni našu slobodu svoditi i svesti na apstraktnu slobodu ovog ili onog metafizičkog entiteta.«<sup>148</sup>

Nozick upravo zato odbacuje svaku teorijsku osnovu koja započinje svojevrsnim distributivnim imperativnom (ako ga možemo tako nazvati), odnosno normativni iskaz koji započinje formulacijom: »Svakome prema njegovim \_\_\_\_\_«<sup>149</sup> jer to iziskuje trajno ili barem povremeno uplitanje nekakve izvanjske strane ili (pri)sile (što nedvojbeno premašuje (moralne) ovlasti minimalne države ili pokriće polica bilo kojeg zaštitnog udruženja u prirodnom stanju) kako bi se obrazac uspješno održavao ili bolje rečeno kontinuirano generirao kroz cjelokupnu društvenu strukturu međusobno različitih autonomnih pojedinaca.

Umjesto toga Nozick predlaže sljedeće: »Od svakoga prema onome što izabere učiniti, svakome prema onome što sam za sebe učini (vjerojatno uz ugovornu pomoć drugih) i ono što drugi izaberu učiniti za njega i odluče mu dati od onog što je njima prethodno dano (u skladu s tom maksimumom), a što još nisu potrošili ili prenijeli.«<sup>150</sup>

Iako naizgled može djelovati kao sadržajno nepovezana, tj. vrijednosno alocirana jer ne iskazuje izravan ili implicitan strukturalan kriterij, prvi dio Nozickove maksime upućuje na prethodno naznačenu „nedodirljivost“ pojedinaca u vlastitom nahođenju i samostalnom djelovanju, dok je njezin drugi dio usmjeren prema (sažetim) uvjetima njihove dobrovoljne suradnje i slobodne razmjene. Prema Nozicku, upravo takvi „dijelovi“ ili bolje rečeno takvi oblici pojedinačnih kooperacija čine samu srž (moralno) prihvatljivog, tj. pravednog društva.<sup>151</sup> Nepovredivost pojedinačnih autonomija ne proizlazi isključivo kao neposredna indikacija kantovskog tumačenja pojedinaca kao osoba koje su krajnji ciljevi ili svrhe sami po sebi, nego, prema Nozicku, isto tako pruža najprikladnije teorijsko (raz)rješenje epistemološke problematičnosti moralnog suda koji se: »(...) od znanstvenog suda razlikuje po svom logičkom statusu, tj. na njega se ne primjenjuju kriterij istinitosti i lažnosti, nego upravo vrijednosni kriterij.«<sup>152</sup>

Drugim riječima, pojedincima se ne mogu nametnuti određeni obrasci ponašanja/strukturalnog (moralnog) kriterija koji bi trebali zadovoljiti ili ispuniti radi ostvarivanja nekakvog

---

<sup>148</sup> Lino Veljak, *Jednakost bez slobode ili jednakost bez pravednosti?*, Filozofska istraživanja (2010): 60

<sup>149</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 215

<sup>150</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 215

<sup>151</sup> Sažeti oblik iznesene maksime glasi: „Od svakoga kako izabere, svakome kako bude izabran“, no s obzirom na to da njezin izvorni oblik inkorporira sve temeljne odrednice koje Nozick drži pravednima u tzv. minimalnoj državi, praktičnije je prilikom teorijske analize koristiti oblik citiran u radu. Vidi Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003).

<sup>152</sup> Maja Žitinski-Šoljić, *Pravednost kao vrhunac moralnosti*, *Obnovljeni Život* (1997): 405

(višeg/zajedničkog) dobra jer takvi obrasci ili kriteriji mogu znatno odstupati od koncepcije dobra ili onoga što pojedinci ponaosob smatraju (moralno) vrijednim prilikom oblikovanja vlastitih životnih perspektiva. Tvrditi da je jedna (pojedinačeva) perspektiva ili jedno (moralno) dobro „bolje“ ili plemenitije od nekog drugog suviše je neprimjeren skok iz logičkog reda stvarnosti u moralni red stvarnosti.<sup>153</sup> Nozick napominje da je već Rawls uspješno ukazao na takvu nepremostivu naturalističku falaciju koja čini neizbježni „kamen spoticanja“ prilikom pokušaja uspostavljanja ili definiranja jednog istovjetnog dobra:

»Prirodno je misliti da racionalnost nešto maksimira i da u moralu mora biti maksimiranje dobra. Doista, dolazi se u napast pretpostaviti da je samoočito da bi se stvari trebale urediti tako da vode do najvećeg dobra.«<sup>154</sup>

Nozick nadalje tumači da je takav „skok“ izričito izražen u liberalno demokratskim društvima jer on ujedno čini i odraz najviših (moralnih) ozbiljenja pojedinačnih perspektiva: »Pretpostavljam da je odgovor povezan s tim neuhvatljivim i teškim pojmom: smisao života. Način na koji neka osoba oblikuje svoj život u skladu s nekim općim planom jest način na koji onda daje smisao svom životu. Valja napomenuti da taj pojam „dobra sjeda“ kao nešto što bi moglo premostiti jaz između „jest-treba“: čini se da na primjeren način uključuje obje ove kategorije.«

Nozickov predloženi odgovor čini se i više nego primjerenim; svaki pojedinac posjeduje nekakvu koncepciju dobra s kojom na izvjestan način upravlja ili koju barem u određenoj mjeri slijedi. U liberalno-demokratskim društvima pojedinci imaju (očigledno) opravdana očekivanja da u okviru različitih državnih institucija i pripadajućih javnih politika neometano ostvaruju i uživaju vlastite koncepcije dobra koje smatraju smislenima odnosno (moralno) vrijednima. Kada bi se pojedince pitalo zašto djeluju prema takvom dobru, a ne primjerice prema nekom drugom, inicijalni odgovor vrlo vjerojatno ne bi glasio: „Zato što ga smatram smislom (svojem) života“, nego bi daljnje propitkivanje takve koncepcije dobra postepeno reduciralo pojedinačna (moralna) uvjerenja (koja ne moraju biti striktno međusobno koherentna) do onog (njegovog) najtemeljitijeg ili „najdubljeg“ koje čvrsto drži nedvojbeno smislenim, tj. smislom svojeg

---

<sup>153</sup> Jedan od najvećih doprinosa analitičke filozofije očituje se upravo u nemogućnosti iskazivanja „skokova“ iz prirodnog/logičkog reda stvarnosti u normativni/moralni red stvarnosti. Konkretno, „dobra kao takva“ ne može se definirati isključivo kao logička izvedenica utemeljena na subjektivnom senzualizmu jer se (prema Mooreu) dobro spoznaje jednom posebnom vrstom intuicije koja upravo prepoznaje elementarnu nedjeljivost i nemogućnost definiranja tog istog dobra. Vidi G. E. Moore, *Principi etike* (Beograd: Nolit, 1963)

<sup>154</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 19

(pojedinačnog) života, što upućuje na sljedeću bitnu opasku koja dodatno podupire Nozickovu maksimu:

»Hoće se reći da nas je činjenica da svaka stvar koju činimo ima nekog smisla zavela na pogrešan zaključak da mora postojati nešto što je smisao svega što činimo u životu, da mora postojati nešto takvo kao što je smisao života kao cjeline. Drugim riječima, činjenica da za sve što činimo, ili barem za većinu toga, imamo nekakav razlog navela nas je na pogrešan zaključak da onda mora biti tako da imamo razlog za sve što činimo.«<sup>155</sup>

Radi se o tzv. pogrešci u logici kvantifikatora<sup>156</sup> koja nastaje zbog miješanja logičko-semantičkog značenja riječi „svaki“ i „svi“; iskaz da svako pojedinačno djelovanje ima svoj smisao odnosno razlog činjenja određene stvari ne uzrokuje nužno da sva pojedinačna djelovanja imaju isti smisao odnosno isti razlog činjenja stvari. Takva logička konkluzija sadržava istinitost koja je sama po sebi očigledna. U skladu s tim ne postoji jedan sveobuhvatni smisao života prema kojem bi sva ostala djelovanja pojedinaca trebala biti podređena, odnosno djelatno usmjerena. Smisao (života) nije izravno uzrokovan (kao što to sugeriraju stajališta strukturalnih kriterija raspodjelnih teorija ili „univerzalna“ dobra teleoloških teorija), nego se sastoji od više „manjih“ ili parcijalnih (pluralnih) smisla koje pojedinci samostalno ostvaruju i tako „ocrtavaju“ obrise vlastite koncepcije nekakvog (vrijednog) dobra koje je neovisno o izvanjskim (društvenim ili državnim) preskriptivnim (moralnim) kriterijima. Dakako da u stvarnosti pojedinci ne posjeduju takav stupanj autonomije koji bi anulirao bilo kakvo izvanjsko uplitanje u njihove moralne sudove, odnosno vrijednosne predodžbe. Poprilično je teško zamisliti (sa stajališta ustavno-pravnih političkih uređenja) način ili mehanizam koji bi im omogućio takvo „moralno“ stasanje, no u minimalnoj državi takva (teorijska) predispozicija treba biti tek ostvarena.

Dakle Nozickov zahtjev za neuzrokovanom teorijom pravednosti čini utemeljenu, odnosno validnu filozofsku protutežu uzrokovanim raspodjelnim teorijama strukturalnog kriterija koja se ponajviše ogledava u formiranju pojedinačnih posjedništva:

»Premda će rezultirajući skup posjeda biti neuzrokovan, neće biti nerazumljiv, jer se može smatrati da nastaje iz djelovanja malog broja načela. Ta načela određuju kako može doći do neke početne raspodjele (načelo stjecanja i posjedništva) i kako se raspodjele mogu preobraziti

---

<sup>155</sup> Boran Berčić, *Smisao života*, Filozofska istraživanja (2006): 108

<sup>156</sup> B. Russell je kozmološki argument za Božju opstojnost ocijenio kao razvidan primjer pogreške kvantifikatora; to što svaka stvar ima svoj uzrok ne znači nužno da sve stvari imaju isti uzrok koji je u slučaju kozmološkog argumenta – Bog. Vidi Nijaz Ibrulj, *Filozofija logike* (Sarajevo: Sarajevo Publishing, 1999)

u druge (načelo prijenosa posjedništva). Proces kojim se stvara skup posjeda bit će razumljiv, premda će sam skup posjeda koji nastaje tim procesom biti neuzrokovan.«<sup>157</sup>

Nakon iznesene (uže) normativne implikacije prvog dijela Nozickove maksime, valja pristupiti njezinom (širem) drugom dijelu koji se usredotočuje na Nozickovu teoriju pravednosti u posjedništvu, tzv. teoriju ovlaštenja<sup>158</sup>. Samo nazivlje teorije sugerira da je riječ o određenoj vrsti ovlaštenja koje ovlašćuje nekoga (na nešto određeno) u odnosu na nekog drugog (ili na sve druge). Teorija ovlaštenja strukturalno sastoji se od 3 relevantne (pod)teme čija je (moralna) ispravnost zajamčena njihovim pripadajućim (pravednim) načelima:

1. izvorno stjecanje posjedništva, odnosno (legitimno) prisvajanje bezvlasnih stvari načelom pravednosti u stjecanju kako je prikazano (teorijom stjecanja) u Lockeovom prirodnom stanju
2. prijenos posjedništva, odnosno vlasničke stvari s jednog pojedinca (vlasnika) na drugog pojedinca (stjecatelja) načelom pravednosti u prijenosu kako je ilustrirano u čuvenom primjeru košarkaša Wiltona Chamberlaina<sup>159</sup>
3. povijesni kontekst (stvari) koji je (prije) potrebno integrirati uslijed prelazaka iz 1. načela u 2. načelo tzv. načelom ratifikacije. Načelo ratifikacije u tom smislu sabire (sve) relevantne povijesne podatke i utvrđuje konkretne elemente ili trenutke koji su tijekom prethodnih događanja rezultirali nepravdom, tj. razvrgnućima 1. i 2. načela. Ono uravnotežuje, tj. ispravlja nepravde nanesene pojedincima tako da uspostavlja primjerene opise posjedništva koja odgovaraju (pravednim) tranzitima iz 1. načela u 2. načelo. Slijedom je toga teorija ovlaštenja prije svega povijesna (teorija)<sup>160</sup>, a prijelazi iz 1. načela u 2. načelo čine (prema Nozicku) idealtipska oličenja normativne indikacije: »*laissez-faire – lasser-passer* (pustite ljude da rade ono što hoće, pustite stvari da teku same po sebi).«<sup>161</sup>

---

<sup>157</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 212

<sup>158</sup> Vidi Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003)

<sup>159</sup> Iako se u libertarijanskim krugovima uvrštava kao antologijski ideološki primjer poduzetničke inovativnosti i investicijskog izdatka, W. Chamberlaina Nozickovi kritičari koriste upravo kao uzorak distribucije pravednosti koja predstavlja izvor stjecanja (društvene) moći, a ne primarnog uživanja (osobnog) kapitala. Vidi Petar Šturanić, *Politička filozofija Roberta Nozicka: kontroverzni libertarijanizam*, Filozofska istraživanja (2018)

<sup>160</sup> Vidi Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 205; »Je li nepravda nanijeta nekome čije se posjedništvo temeljilo na neispravljenoj nepravdi? Koliko daleko u prošlost ići da bi se izbrisale sve povijesne nepravde? Što bi žrtve nepravde mogle dopustivo učiniti da bi ispravile učinjene im nepravde, uključujući i mnoge nepravde što su im nanijele osobe koje su djelovale preko organa svoje vlasti?« Premda Nozick načelu ratifikacije izrijekom pripisuje operativnu funkciju, na navedena i njima srodna pitanja ne nudi eksplicitne (teorijske) direktive.

<sup>161</sup> Zagorka Brunsko, *Država u koncepciji liberalizma*, Ekonomska misao i praksa (1993): 119

#### 6.4. Epistemološka evaluacija

Navedene (pod)teme, kao i njihova odgovarajuća pravedna načela detaljno su prikazani u II. dijelu Nozickove teorije i sačinjavaju jedan istančani argumentacijski korpus koji ovaj rad neće uspjeti (epistemološki) vjerodostojno iscrpiti. Nozickova je argumentacijska linija progresivna, potkrijepljena mnogim raznovrsnim (misaonim) primjerima, kao i korisnim metodološkim iznašašćima analitičke filozofije<sup>162</sup> čijoj tradiciji pripada i sam Nozick. Ovaj rad može odavati dojam detaljnijeg teorijskog razlaganja i prikazivanja Rawlsove teorije, no on to ne čini na osnovi preferabilnosti. Rawlsova je teorija naprosto (strukturno) kompaktnije iznesena s gotovo retroaktivnim elementima pisanja koji se uzastopno pojavljuju prilikom iščitavanja njegovog djela, stoga je te elemente (možda) zbog toga jednostavnije i „izdvojiti“.

Nezavisno o samom osebnom stilu pisanja tih dvaju autora, kao i njihovim izabranim metodološkim okvirima iznalaženja tzv. „složenih istina“<sup>163</sup> i „najdubljih moralnih uvjerenja“<sup>164</sup>, uočljivo je da njihove teorijske (pred)dispozicije respektabilno ukazuju na:

»(...) neobičan paradoks, to jest sukob između preferiranja egalitarne raspodjele u javnim diskusijama i eksperimentalnim studijama s jedne strane te nalazima bihevioralnih istraživanja u politologiji i ekonomici – koji ukazuju na preferiranje (umjerene) nejednakosti u raspodjeli – s druge strane.«<sup>165</sup>

Iako su oba postmoderna filozofa suglasni oko kategoričke određenosti (društvene) pravednosti koja bi se trebala odvijati u (moralnoj) sferi ispravnosti (ili bolje rečeno obuhvaćati ju implicitnim načelima pravednostima), normativni „rascjep“ koji je prisutan u percepcijama ili predodžbama stvarnih pojedinaca (zasada) ne može se tako (teorijski) jednoznačno „odvagnuti“ (bilo da je riječ o nepristranom načelu razlike u Rawlsovom izvornom položaju ili Nozickovoj teoriji ovlaštenja slobodnih transakcija u minimalnoj državi). Prije svega, ovdje je potrebno ponovno se prisjetiti zasebnog epistemološkog „tereta“ koji moralni/vrijednosni sudovi „preuzimaju“ na sebe, odnosno koji dolazi do praktičnog izražaja:

---

<sup>162</sup> Vidi Senov dokaz o nelinearnom društvenom rangiranju pojedinčevih alternativa. Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003)

<sup>163</sup> Vidi Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003)

<sup>164</sup> Vidi John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017)

<sup>165</sup> Vedran Halamić, Ivan Burić, Aleksandar Štulhofer, *Egalitarni sindrom i pitanje pravedne raspodjele*, *Socijalna ekologija* (2022): 256

»(...) kada odričemo istinitost nečijih moralnih vjerovanja, mi prosuđujemo protiv primjerenosti (adekvatnosti) razloga za njegova vjerovanja, kao i protiv primjerenosti uzroka koje netko navodi za svoja vjerovanja.«<sup>166</sup>

Stoga će se završna argumentacijska nota ovoga rada pokušati usredotočiti upravo na predloženi vid potencijalne primjerenosti razmotrenih teorijskih normativnih modela pravednosti, a ne na (ne)mogućnost epistemološke evaluacije uvjeta njihove istinitosti, tj. (moralne) ispravnosti.<sup>167</sup>

---

<sup>166</sup> Marko Jakić, *Problem intuicije moralnosti u filozofiji Johna Rawlsa*, Nova prisutnost (2018): 9

<sup>167</sup> Boran Berčić u svojem članku „*Etika vrlina*“ isto tako izlaže filozofsku opasku koja pitanje moralne ispravnosti u pojedinim etičkim pravicima supstituira pitanjem njihove društvene primjerenosti u datim povijesnim okolnostima. Shodno tome deontološke teorije primjerenije odgovaraju dignitetu i shvaćanju liberalnog suvremenog čovjeka s obzirom na to da ostavljaju slobodan prostor između onoga što je obvezno i onoga što je zabranjeno, odnosno ne nalažu kakav bi pojedinac unutar tog prostora trebao biti. Vidi Boran Berčić, *Etika vrlina*, Filozofska istraživanja (2008)

## 7. KANTOVSKI KONSTRUKTIVIZAM U MORALNOJ TEORIJI

### 7.1. Deontološke teorije

Rawls u svojem članku „Kantovski konstruktivizam u moralnoj teoriji“<sup>168</sup> iznosi specifičnu inačicu vlastite teorijske konstrukcije pravednosti kao nepristranosti koju pritom naziva kantovskim tumačenjem pravednosti kao nepristranosti. Razlog tomu pridaje ponajviše neravnopravnom položaju konstruktivističkih moralnih koncepcija u odnosu na tradicionalne moralne koncepcije poput utilitarizma, perfekcionizma, intuicionizma i sl., duž čijih „crta“ po Rawlsovom mišljenju najčešće i dolazi do „kolebanja“ u (moralnim) promišljenim prosudbama racionalnih pojedinaca. Ujedno predstavlja i pokušaj ili težnju dodatnog kvalitetnog produblivanja vlastitih normativnih pretpostavki te je svakako imala značajan utjecaj svojevrsnog (moralnog) uzora prilikom formiranja koncepcije pravednosti kao nepristranosti, poglavito položaja koji pojedinci zauzimaju u prvotnom stanju.

No što je s Nozickom? Vidljivo je da u njegovoj teoriji također postoje elementi koji bi se mogli prepoznati kao konotacije kantovskog naslijeđa s obzirom na to da je Nozick svoju teoriju primarno strukturalno formirao kao teoriju dodatnih ograničenja pojedinačnih djelovanja kako bi se tako izbjegle bilo kakve vrste (neposredne ili posredne) instrumentalizacije pojedinačnih sloboda. Isto tako neuzrokovana distribucija dobara može se interpretirati kao izravno prakticiranje moralne autonomije s obzirom na to da pojedinci djeluju samoinicijativno prema vlastitom (moralnom) nahođenju, odnosno postavljaju osobne ciljeve sukladno vlastitim vrijednosnim predodžbama ili poželjnim dobrima. Stoga:

»John Rawls i Robert Nozick kao deontolozi, smatraju da osobe treba gledati na način da im se prizna, primjerice, pravo na imovinu. To specifično pravo treba biti poštivano iz potrebe da pojedince uvažavamo kao ciljeve po sebi, a ne kao sredstva za tuđe projekte.«<sup>169</sup>

Fundamentalno razlikovanje između tih deontologa sadržano je u poimanju izvornosti ili bolje rečeno autentičnosti moralnih sudova; za Rawlsa su primjereno odvagnute promišljajuće prosudbe u prvotnom stanju produkt šireg preklapajućeg (pred)društvenog konsenzusa koji sadržava „najdublja“ (moralna) uvjerenja pojedinaca. Takva (naj)šira zajednička uvjerenja uspješno ili bolje reći trajno opstaju u raznovrsnim pluralističkim društvenim kontekstima.

Nasuprot tome Nozick moralne sudove pojedinaca stavlja u (stalnu) službu njihovih pragmatičnih odluka koje tijekom različitih povijesnih intervala, kao i naizmjeničnih društvenih

---

<sup>168</sup> Vidi John Rawls, *Kantovski konstruktivizam u moralnoj teoriji*, Politička misao (2004)

<sup>169</sup> Maja Žitinski-Šoljić, *Pravednost kao vrhunac moralnosti*, Obnovljeni život (1997): 409

fluktuacija mogu divergirati. Pojedinci vlastitim slobodnim odabirima mogu trajno izmjenjivati određene društvene obrasce što na prvi pogled može zaista djelovati kao (naj)primjereniji praktični odraz autonomnih i međusobno ravnopravnih (moralnih) pojedinaca. Rawlsova formalna ograničenja na koncepciju ispravnoga djeluju kao određeni umski „gabariti“ unutar kojih pojedine promišljajuće prosudbe poprimaju „kvalitetu“ moralnog suda, tj. ispravnog načela, dok kod Nozicka takav inicijalni, odnosno apriorni spoznajni „mehanizam“ nije prisutan (ili mu Nozick u svojoj teorijskoj konstrukciji ne pridaje preveliku pozornost). Dakako da pojedinci vrše određenu refleksiju vrijednosnih sudova prilikom slijeđenja nekakve koncepcije dobra, no oni to čine prvenstveno u odnosu na vlastite boljtitke koji čine potpuno izdvojene ili zasebne cjeline: »Zašto, slično tome, ne bismo rekli da neki pojedinci moraju platiti cijenu koja ide više u korist nekog drugog, zbog šireg društvenog dobra? Ali nema društvenog entiteta s nekim dobrom koji bi pretrpio neku žrtvu radi svog vlastitog dobra. Postoje samo pojedinci, različiti, i njihovi pojedinačni životi.«<sup>170</sup>

Upravo se u tom pogledu ili bolje rečeno momentu Nozick bitno udaljava od kantovskog poimanja moralnosti kao kategorije uzvišene (nadosjetilne) dužnosti jer:<sup>171</sup> »(...) kada pojedinac djeluje pod utjecajem drugih, on je tada dio cjeline čije akcije slijedi i čijim je utjecajima podlozan. Samo se iz te činjenice može objasniti mogućnost ideje obveze (dužnosti).«<sup>172</sup>

Ostavljajući postrani pitanje ontološke/metafizičke neutemeljenosti društvenog (višeg) dobra ili zajedničkog entiteta kao bespredmetne metafizičke „prtljage“<sup>173</sup>, Nozickova teorija ovlaštenja se u svojem idealnom teorijskom horizontu minimalne države ipak susreće sa sljedećom (praktičnom) stranputicom; ozbiljenje društvenih ili političkih realiteta koji ne poprimaju nužno ustrojstvo demokratskih poredaka jer primjerice: „Benevolentni ili liberalno orijentirani diktator mogao bi osigurati široko područje individualne negativne slobode svakom

---

<sup>170</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 57

<sup>171</sup> Za detaljnija filozofska promišljanja o naznačenoj distinkciji koja Nozicku ne pridaje epitet kantovski vidi mišljenja raznih autora; Paul Warren, *Nozick's Kantian Project: A Framework for Analysis*, Philosophy and Phenomenological Research (1995) i Jan Narveson, *Nozick's Libertarian Project: An Elaboration and Defense*, Social Philosophy and Policy (1977)

<sup>172</sup> Vladimir Vujčić, *Nova moralna teorija i politika: Čovjek kao Homo duplex*, Europske studije (2017): 28

<sup>173</sup> Konkurencija političkih stranaka koja se zamjećuje u suvremenim liberalnim demokracijama zapravo se ne odvija nužno u pozadini nekog svima razumljivog ili pretpostavljenog apstraktnog metafizičkog dobra. Naprotiv, međustranačka borba obavezuje na uspostavljanje i uvijek iznova revidiranje stvarnog interesa javnog dobra. Javni interes tako se profilira u javnosti koja mora biti temeljna orijentacijska točka državnih tijela i svih drugih demokratskih uporišta. No doprinos Rawlsovog metodološkog poduhvata leži upravo na ideal-tipskoj imitaciji takve osnove u prvotnom stanju koja nastoji pristupiti pitanju pravednosti na političkoj razini međusobno potpuno izjednačenih, samostalnih i racionalnih pojedinaca, a ne na metafizičkoj razini nekakvog striktnog ontološkog izvornika. Je li se Rawls tako nehotice približio metafizičkom određenju pravednosti, ostaje pitanje za daljnje rasprave. Vidi Zvonko Posavec, *Političke stranke i javno dobro*, Politička misao (2003)



svom podaniku.“<sup>174</sup> Zaštićujući se (što je više moguće) od različitih paternalističkih, tržišnih, moralističkih i/ili drugih državnih intervencija, Nozickova preokupacija prvenstvom tzv. negativne slobode koja je u potpunosti usredotočena na određivanje primjerenog (moralnog) opsega državnog aparata (izravno ili neizravno) zasjenila je (jednako) važno pitanje pojedinaca koji će zasjesti na rukovodećim (državnim) pozicijama, odnosno koji će posjedovati određenu (izvršnu) vlast u minimalnoj državi (čak i kada su takve pozicije reducirane na najuže djelatnosti izvršenja pravomoćnih sudskih presuda, policijske zaštite javnog reda i mira te teritorijalne obrane vojske od mogućih vanjskih agresora). To je iznimno važno pitanje. U slučaju tržišta koje nije ograničeno ničim osim osnovnim zakonom ponude i potražnje, kao i eventualnom dobrovoljnom solidarnosti<sup>175</sup> koja se konkretizira u iskazivanju suosjećanja spram druge, odnosno tuđe patnje (tržišne), reperkusije minimalne države mogle bi: »(...) dati neograničenu vlast raspolaganja egzistencijom građana zakonodavcu s vjerom u njegovu moralnost i poštenje.«<sup>176</sup>

Nadalje, bez obzira na to koliko neuzurpirano slobodno tržište predstavlja (moralni) vrhunac pojedinačnih dobrovoljnih razmjena, ono istovremeno izjednačava pojedince različitih socioekonomskih položaja tako da pretpostavlja njihovu općenitu, odnosno međusobnu jednakost u šansama tijekom „utrke“ na slobodnom tržištu. Uvidom u stvarne društvene (ne)prilike takve jednakosti u šansama zapravo (sve) više predstavljaju iznimke nego generalnu društvenu predispoziciju. Odgovor koji se nameće sam od sebe zapravo je u suprotnosti s takvom (postavljenom) idejom jednakost jer: »Stvari dolaze na svijet već pridružene ljudima koji na njih imaju pravo.«<sup>177</sup> Stvari koje u zbiljnost društva zasnovanog na ideji neograničenog slobodnog tržišta zapravo ne ovise (onoliko koliko bi prema nekakvom strukturalnom kriteriju trebale) o marljivosti niti sposobnosti različitih pojedinaca, već odviše često (da bi to mogli proglasiti „olakom“ slučajnošću ili „slučajnom“ statističkom greškom) o snalažljivosti ili sasvim slučajnim učincima djelovanja tzv. slijepih društvenih sila nastalih multiplikacijom logike profita. Konačna suma pojedinačnih zaslužnosti u (pre)velikom broju slučajeva uopće ne odražava ideje načela pravednosti. Štoviše, ukazuje na njihova „blokiranja“ posredstvom izmjenjivanja ili djelovanja naizgled kontingentnih čimbenika koji su s moralnog stajališta

---

<sup>174</sup> Predrag Krstić, *O primatu negativne slobode*, Prolegomena (2020): 252

<sup>175</sup> Uporište za takvu vrstu solidarnosti koja se smije odvijati isključivo na dobrovoljnoj razini Nozick pronalazi u klasičnim empirističkim učenjima Lockea i Humea; moral se očituje u intuitivnoj spoznaji pojedinaca, a konkretizira u spontanom iskazivanju suosjećanja za tuđu nesreću. Vidi Jasenka Freljih, *Nozickovo rješenje za postizanje opće pravednosti*, Obnovljeni Život (2014)

<sup>176</sup> Valentino Kuzelj, *Porezna pravednost: Conditio sine qua non socijalne države*, Pravnik (2018): 102

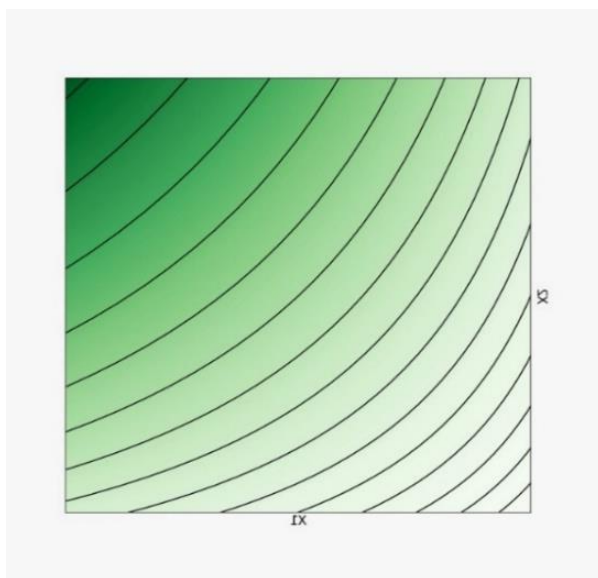
<sup>177</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003): 215

zapravo irelevantni jer<sup>178</sup>: »Demokratsko načelo neutralizira prirodne nejednakosti, rasizam i siromaštvo, što ne ovisi ni o čijoj volji.«<sup>179</sup>

Ako distributivni vid pravednosti (uzrokovan ili neuzrokovan) ne uspijeva primjereno obuhvatiti ponderirane sume nekakvog (moralnog) strukturalnog kriterija ili apsolutno slobodnim tržištem omogućiti sveukupnu egzistencijalnu sigurnost, postavlja se pitanje minimalnih primjerenih zahtjeva ili osnovnih primjerenih (moralnih) uvjeta koje bi određena načela pravednosti trebala osigurati pojedincima:

»(...) da ublaže sukobe, uravnoteže zahtjeve i teže kompromisima i utvrđivanju prioriteta, nikad konačnih i nikad apsolutnih. Prva javna obaveza jest da se izbjegnu krajnosti patnje. A kao opće pravilo, prvi zahtjev pristojnog društva jest da održimo nesigurnu ravnotežu koja će spriječiti pojavu očajničkih situacija, neprihvatljivih izbora.«<sup>180</sup>

Graf na slici 7 prikazuje (jedno) realnije poimanje pravedne, tj. ispravne distribucije kod pojedinaca u kojem su krivulje ravnodušnosti konveksnog oblika u odnosu na ishodište. Rawls tumači da: »Taj oblik krivulja izražava činjenicu da, kada god je jedna osoba na dobitku u odnosu na drugu, svaki njezin daljnji dobitak postaje manje vrijedan s društvene točke gledišta.«<sup>181</sup>



**Slika 7.** Prikaz konveksnih krivulja društvene ravnodušnosti (Rawls, *Teorija pravde*, 2017)

<sup>178</sup> Vidi Lino Veljak, *Jednakost bez slobode ili jednakost bez pravednosti?*, Filozofska istraživanja (2010)

<sup>179</sup> Franjo Zenko, *Nova i stara pravednost?*, Nova prisutnost (2014): 446

<sup>180</sup> Predrag Krstić, *O primatu negativne slobode*, Prolegomena (2020): 255

<sup>181</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 59

Javlja se tzv. fenomen „marginalne koristi“ uslijed kojeg se vodoravne i okomite linije društvene ravnodušnosti idealnih načela tako reći „savijaju“ u konveksne krivulje, što rezultira da vrijednost dobara ili dobitaka ne raste kontinuirano već nakon nekog vremena značajno opada, tj.: »pretpostavka da ako je X dobro, onda što više X-a to bolje naprosto nije istina.«<sup>182</sup> Vrijednost ili značaj prvog kupljenog automobila nije ista kao vrijednost ili značaj trećeg automobila koji bi isti pojedinac kupio bez obzira na njihovu stvarnu cjenovnu razliku. Vrijednost prve izgrađene kuće zasigurno nije jednaka onoj koju bi pojedinac gradio kao svoju drugu ili treću kuću. Doplatka od 100 eura nema jednak značaj pojedincu koji ima mjesečna primanja primjerice 800 eura i pojedincu čija su mjesečna primanja 2000 eura, zato:

»Intuicije o marginalnoj koristi još više zaoštava ideja minimuma; minimuma hrane, potrebnog da bi se čovjek održao na životu, praga ljudskoga dostojanstva, takozvane potrošačke košarice, minimuma potrebnog za pristojan život, itd. Minimum i marginalna korist prirodno dovode do ideje prioriteta. Općenito govoreći, prioritet imaju oni kojima je lošije; što je nekome lošije, to mu prije treba pomoći; najprije treba pomoći onima kojima je najgore.«<sup>183</sup>

U tom smislu mogla bi se razlučiti misao da stvarni pojedinci pod idejom egalitarne (pre)raspodjele ipak ne misle striktno na izričaj da svaki pojedinac treba imati (pod)jednako, već da svaki pojedinac treba imati dovoljno a: »ukoliko se izabere sustav koji podržava načela pravednosti, otvorit će se prostor za razvijanje osjećaja pravednosti. Taj će osjećaj osigurati izravnu zabrinutost za najlošije stojeće, ne iz samilosti ili sažaljenja nego iz osjećaja dužnosti.«<sup>184</sup>

Kao odgovor na učestalu kritiku historicizma i metodološkog redukcionizma pojedinaca na (pre)apstraktne bezlične entitete lišene (bitnih) osobina stvarnih osoba Rawls pruža sljedeće objašnjenje:

»Iz usredotočenosti našeg upita na sukob slobode i jednakosti u demokratskim društvu očito slijedi da ne pokušavamo naći koncepciju pravednosti primjerenu svim društvima neovisno o njihovim konkretnim društvenim ili povijesnim prilikama. Mi želimo razriješiti temeljno nesuglasje oko pravednog ustroja temeljnih institucija demokratskog društva u modernim uvjetima. Gledamo sebe i svoju budućnost te razmatramo svoje prijepore negdje od vremena Deklaracije neovisnosti.«<sup>185</sup>

---

<sup>182</sup>Boran Berčić, *Utilitarizam*, Filozofska istraživanja (2008): 372

<sup>183</sup>Boran Berčić *Utilitarizam*, Filozofska istraživanja (2008): 372

<sup>184</sup>Marita Brčić, *Načelo razlike: Ključ za pravednije demokratsko društvo*, Filozofska istraživanja (2010): 73

<sup>185</sup>John Rawls, *Kantovski konstruktivizam u moralnoj teoriji*, Politička misao (2004): 6

Prema Rawlsu, kantovski konstruktivizam u moralnoj teoriji nastoji upravo primjereno razriješiti (takav) sukob različitih, odnosno suprotstavljenih pojedinačnih viđenja slobode i jednakosti. Neprekinutu „napetost“ liberalnog poimanja odnosa pojedinačne slobode – međusobne (društvene) jednakosti, kao i stvarnu ulogu (distributivne ili komutativne) društvene pravednosti Rawls pokušava prenijeti na „neutralniji“ teren koji bi trebao obuhvaćati stajališta koja se međusobno ne sukobljavaju (odnosno koja nisu u odnosu isključujuće disjunkcije), stoga pitanje koje Rawls postavlja glasi koja bi tradicionalno priznata načela slobode i jednakosti (ili koje bi njihove prirodne inačice) prihvatile racionalne, jednake i slobodne osobe koje nose isključivo ta obilježja?<sup>186</sup>

## 7.2. Kantova moralna filozofija

Kako bi se bolje uvidjela moralna pozicija koju pojedinci zauzimaju ili bolje rečeno preuzimaju u deontološkim teorijama, potrebno je odvojiti poneku riječ o najznačajnijem predstavniku deontološke teorije i jednom od njezinih prvih utemeljitelja, Immanuelu Kantu. Uz Hegela, Fichtea i Schellinga Kant je pripadnik razdoblja koje je u filozofiji poznato kao njemački idealizam, tj. njemački klasicizam. Moderna teza ili tekovina tog vremena s prijelaza 18. na 19. stoljeće jest da su dobro i zlo kao etičke kategorije zapravo svojstvo čovjekove volje koja se onda opredjeljuje za jedno od njih, odatle, dakle, slijedi: »Dobro ili zlo kao predmeti etike ne postoje kao atributi bilo čega drugoga (od boga do obične stvari upotrebe ili stanje osobe), osim kao određenja načina ili karaktera (mogli bismo čak kazati: kvalitete!) djelovanja. (...) pa prema tome sam dobar ili zao čovjek, ukoliko naime djeluje ili dobro ili zlo. Iz dobra djelovanja slijedi dobro djelo, a dobro djelo proizvodi tada i dobra čovjeka i dobar svijet što ga je on tim djelom – otvorio i omogućio.«<sup>187</sup>

„Kopernikanski obrat“ u etici dogodio se objavom Kantove *Kritike praktičkog uma*, odnosno negativnim zaključkom *Kritike čistoga uma* koji ima pozitivan ishod. Kant razlikuje dvije funkcije ili primjene uma; teorijski (praktičan) i praktični um. Teorijski um koji kritički analizira i razmatra u *Kritici čistog uma* odgovara na pitanje „Što mogu znati?“, odnosno naglašava da se zapravo cjelokupna ljudska spoznaja odvija u empirijskim osjetilnim granicama. Negativni zaključak njegove prve kritike jest da je teorijski ili praktičan um bitno

---

<sup>186</sup> Vidi Josip Ivanović, *Ideja pravednosti u političkoj moralnosti liberalnog egalitarizma*, Politička misao (2014)

<sup>187</sup> Milan Kangrga, *Etika osnovni problemi i pravci*, (Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga, 2004): 23

ograničen prostorom i vremenom kao i 12 transcendentalnih kategorija unutar kojih subjektivni oblici ili značaji poprimaju objektivno značenje, tj. nužnost (npr. u matematici ili fizici  $2+2$  je uvijek 4).

*A priori* spoznaja, tj. ona koja je potpuno neovisna o iskustvu bilo kojeg subjekta jest, prema Kantu, jedino moguća kada: »mi ne spoznajemo prirodne zakone receptivno, nego ih, naprotiv, prirodi postavljamo kao uvjete mogućnosti iskustva uopće, čime se otvara jedina mogućnost temeljenja nužne i općevaljane spoznaje, odnosno mogućnost objašnjenja opstojnosti sintetičkih sudova *a priori*.«<sup>188</sup> Teorijski um posjeduje apriorne („čiste“) izvjesne forme i kategorije unutar kojih klasificira iskustvene pojave.

Drugim riječima spoznavanje prirode ili nekog predmeta nije zbog njih samih, tj. njihova svojstva ne uvjetuju kvalitetu mogućnosti spoznaje nego mogućnost spoznaje uvjetuje kvalitetu predmeta (subjekt „ispunjava“ objekt, a ne obrnuto) i to čini taj izvanredni kopernikanski moment kako u Kantovoj teoriji spoznaje tako i u čitavoj povijesti same filozofije. Pozitivni ishod teorijskog uma jest da bez obzira na to što on u potpunosti ovisi o svojem empirijsko-osjetilnom utemeljenju (te bi upravo zbog svoje iskustvene navezanosti sve pojmove i pojave sveo na iskustvo) ipak osigurava upotrebu onoga uma koji Kant naziva praktičkim i koji nadilazi osjetilno empirijsko iskustvo, odnosno odgovara na pitanje: „Što trebam činiti?“

Kant njihov odnos u svojoj drugoj kritici uređuje na sljedeći način: »Između ta dva zakonodavstva uma, teorijskog i praktičkog postoji međutim razlika u tome što se teorijski zakoni primjenjuju na osjetilni materijal i tako se za nas pojavljuje svijet koji kao pojava jest, dok za praktičke zakone ne postoje te osjetilne pretpostavke, pa oni važe za jedan svijet za koji ne znamo da stvarno postoji, ali za koji znamo da ga treba ostvariti.«<sup>189</sup> Pojmovima poput slobode, pravde, Boga, besmrtnosti duše i sl. ne odgovaraju nikakvi predmeti u prirodi (teorijski um ih ne može „sintetizirati“). Zato um napušta granice teorijskog uma (empirijsko-osjetilnog utemeljenja) i postavlja se praktički, tj. kritički prema svojoj stvarnosti, odnosno sam sebi određuje normativni model ili normativna načela po kojima treba djelovati. Kant ta načela naziva imperativima jer ih um kao takve obavezujuće nalaže pojedincu kako bi po njima djelovao. Razlikuje maksimu kao subjektivni zakon po kojem određeni pojedinac djeluje i koji vrijedi za tog pojedinca, hipotetički imperativ koji sadrži zapovijedi uma radi neke zbiljske namjene (npr. ako *a* onda *b*, takva su sva načela teleološke etike) te kategorički imperativ koji

---

<sup>188</sup> Ivan Bubalo, *Kantova etika i odgovornost za svijet* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1984): 105

<sup>189</sup> Ivan Bubalo, *Kantova etika i odgovornost za svijet* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1984): 106

predstavlja univerzalni moralni zakon koji vrijedi uvijek i za sve ljude, a zadan je sljedećom formulacijom:

»Radi tako da maksima tvoje volje uvijek može vrijediti ujedno kao načelo općega zakonodavstva.«<sup>190</sup>

Upravo zato što te maksime nisu rezultat empirijskog utemeljenja, tj. nemaju zbiljsku namjenu, već objektivnu bezuvjetnu nužnost, Kant smatra da mogu biti poopćene u smislu kategoričkog imperativa. Ispravno djelovanje odraz je ili manifestacija čovjekove volje koja se opredjeljuje da djeluje autonomno (nadosjetilno), odnosno moralno jer se jedino tako čovjek ostvaruje kao umno biće, a ne isključivo kao osjetilno biće koje podliježe prirodnim determinantama; »Moralni zakon, prema tome nije ništa drugo nego zakon čistoga praktičnoga uma, koji nema nikakvog pozitivnog sadržaja nego samo bitnu formu umnosti, naime nužnosti i općevaljanosti kao takve. Ta forma općevaljanosti kao najdublja srž umnosti treba da bude odredbeni razlog volje, ukoliko ona hoće biti dobra u moralnom smislu bez ikakvog ograničenja. Na taj način Kant rješava temeljni zadatak svoje moralne filozofije, naime zadatak da konstruira volju koja neće biti slučaj empirijskog zadatka.«<sup>191</sup>

Kant uspješno dokazuje da je moralna pozicija tek moguća u kategoriji trebanja (onoga što treba da bude iz nužnosti, a ne kauzalnosti), a nikako u kategoriji bitka. Predmeti ili unutrašnja psihološka stanja poput sreće, intuicije, savršenstva, užitka i sl. ne mogu se transcendirati na moralitet ili etički zahtjev jer su krajnje subjektivne predodžbe koje su empirijski uvjetovane odnosno: »Nemoguće je da se taj zadatak (sreća) smatra kao zakon, jer bi on kao objektivni zakon u svim slučajevima i za sva umna bića morao sadržavati upravo isti odredbeni razlog volje.«<sup>192</sup> Nije teško argumentirati da u stvarnosti svaki pojedinac pod vlastitom srećom (ili intuicijom, savršenstvom, užitkom i sl.) smatra nešto drugo i drugačije od ostalih pojedinaca, pa bi takvo djelovanje u suštini bilo iz nagnuća jer pojedinac djeluje iz naklonosti ili sklonosti prema, primjerice, vlastitoj sreći (koju je takvu iskusio), što je prema Kantu legalno, ali ne i moralno. Takvo djelovanje naziva heteronomnim jer načela djelovanja ne proizlaze iz umne volje već iz kauzaliteta, iskustva, emocija, sreće, religije i drugih izvanumskih izvora.

---

<sup>190</sup> Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2022)

<sup>191</sup> Ivan Bubalo, *Kantova etika i odgovornost za svijet* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1984): 105

<sup>192</sup> Milan Kangrga, *Etika osnovni problemi i pravci*, (Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga, 2004): 213

### 7.3. Noumenalna sebstva u prvotnom stanju

Nasuprot tome jest autonomno djelovanje u kojemu pojedinac djeluje iz dužnosti prema zakonodavstvu uma, odnosno vlastitom samozakonodavstvu jer sam sebi postavlja dužnosti koje mora izvršavati bezuvjetno. Rawls potkrjepljuje:

»Vjerujem da je Kant držao, da pojedinac djeluje autonomno kada načela svoga djelovanja sam izabere kao najadekvatniji mogući izraz svoje naravi kao slobodno i jednako racionalno biće.«<sup>193</sup>

Analogno tome Rawls razlikuje u svojoj teorijskoj inačici dvije vrste autonomije prisutne kod pojedinaca; racionalnu autonomiju koja omogućuje pojedincima da u prvotnom položaju djeluju kao racionalni akteri ili stranke prilikom konstrukcije primjerenih promišljajućih prosudbi u reflektivnoj ravnoteži na sličan („operativni“) način kao što to nalaže Kantov hipotetički imperativ te punu autonomiju koja pripada običnim građanima koji prihvaćanjem, odnosno djelovanjem po izabranim načelima pravednosti doživljavaju sebe na određeni (primjereni) način te bi takva autonomija sa svojeg (djelatnog) stajališta odgovarala Kantovom kategoričkom imperativu.<sup>194</sup>

Kada bi čovjek bio isključivo umno biće, tj. kantovskim rječnikom noumenalno sebstvo, on bi djelovao samo po načelima kategoričkog imperativa ili pune autonomije kao odraz vlastitog (primjerenog) sebstva, no s obzirom na to da je on i biće koje pripada prirodi i osjetilnom svijetu, um mora nalagati zakone u obliku imperativa, točnije kategoričkog imperativa kako bi se čovjek „otrgnuo“ od prirodnih kauzalnih mehanizama i vlastitih nagnuća. Nadalje Rawls predlaže:

»Moj prijedlog je da o prvotnom stanju mislimo kao o gledištu koje je na značajne načine slično gledištu s kojega noumenalna sebstva vide svijet. Strane kao noumenalna sebstva imaju potpuno slobodu birati kakva god načela žele; ali one također imaju želju izraziti svoju narav kao racionalni i jednaki članovi pojmovnog kraljevstva s upravo tom slobodom biranja.«<sup>195</sup>

Rawls prvotno stanje izjednačava s položajem koji pojedinci zauzimaju kada o svojim maksimama moraju promišljati tako da mogu biti izdignute na razinu kategoričkog imperativa, odnosno kada ih biraju kao djelatni uzrok najprimjerenijeg odraza vlastite naravi:

---

<sup>193</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 194

<sup>194</sup> Vidi John Rawls, *Kantovski konstruktivizam u moralnoj teoriji*, *Politička misao* (2004)

<sup>195</sup> John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017): 197

»Ako se netko u Kantovu smislu zalaže za pravedan društveni poredak, taj ne može u određenju pravednosti dopustiti osobi da bude pod utjecajem vlastitih (patoloških) sklonosti. Ako hoćemo pravednost sadržajno odrediti, tada moramo biti u stanju vlastite sklonosti i patološke interese staviti izvan vela neznanja, inače postoji opasnost da nas oni određuju u postavljanju načela. Kako je to moguće? Rawlsov kasniji odgovor je sljedeći: pravedno se treba nazvati ono društvo čiji su članovi u stanju da optimalno razviju interese koje imaju ljudi u potpuno općenitom.«<sup>196</sup>

U suprotnome Rawls smatra da pristranosti i neuspjeh djelovanja po izabranim načelima pravednosti, tj. moralnom zakonu izazivaju osjećaj stida kod pojedinca jer je podlijegao prirodnim možebitnostima i determinantama te tako sebe rangirao kao biće nižeg reda. Autonomno djelovanje dolično je ljudskim bićima, dok bi superiornijim i inferiornijim bićima pristajali drugačiji pojmovi.<sup>197</sup> Primarna dobra kojima pojedinci teže u prvotnom stanju nisu odraz slabosti ili nagnuća tih pojedinaca, već njihove racionalne želje za samoostvarenjem koja je ograničena osjećajem za pravednost, tj. osjećajem za drugoga: »Pripadnici dobro uređenoga društva moralne su osobe jer, u trenutku kad dostignu dob razuma, imaju, a shvaćaju da i ostali imaju, djelatni osjećaj za pravednost, te razumiju koncepciju svojega dobra. Građani su jednaki, jer jedan drugoga poimaju kao da svatko od njih ima jednako pravo odrediti i nakon određenog promišljanja preispitati, prva načela pravednosti koja će urediti osnovnu strukturu njihova društva. Konačno, pripadnici dobro uređenoga društva slobodni su jer smatraju da imaju pravo utjecati na ustroj njihovih zajedničkih institucija u ime svojih temeljnih svrha i interesa najvišeg reda. Istodobno, kao slobodne osobe, oni ne smatraju da moraju bezuvjetno tragati za nekom određenom svrhom koju imaju u bilo kojem danom trenutku, već prije smatraju da s razumnim i racionalnim razlozima mogu te svrhe preispitati i promijeniti.«<sup>198</sup>

Potrebno je istaknuti da monološko polazište samog Kantovog moralnog zakonodavstva zasigurno nije predviđeno kao ujedinjenje samozainteresiranih monopolnih pojedinaca pod okriljem tzv. teorije igara. Isto se tako i spoznajni proces kod Rawlsa odvija obrnuto nego kod Kanta jer se izabrana načela pravednosti ravnaju po predodžbama, tj. promišljajućim prosudbama pojedinaca u prvotnom stanju, a ne pojedinačne predodžbe po načelima (uma) kako to biva u slučaju Kantove epistemologije.

Unatoč tome što su posrijedi analogni filozofski koncepti (a ne istovjetni teorijski identiteti), Kantova eminentna ideja da se osobu uvijek mora promatrati kao cilj ili svrhu po sebi a nikako

---

<sup>196</sup> Zvonko Posavec, *Rawls – Kant*, Politička misao (2004): 55

<sup>197</sup> Vidi John Rawls, *Teorija pravde* (Zagreb: Feniks, 2017)

<sup>198</sup> John Rawls, *Kantovski konstruktivizam u moralnoj teoriji*, Politička misao (2004): 8



kao sredstvo ili instrument za postizanje nekog drugoga cilja ipak je primjerenije prisutna u Rawlsovom načelu razlike. Poštivanjem izabranih načela pravednosti pojedinci ne daju svojoj naravi samo izraz slobodnih, racionalnih i jednakih osoba već ju kao takav primjereni doživljaj sebe i štite.

## 8. ZAKLJUČAK

Djela *Teorija pravde* i *Anarhija, država i utopija* nedvojbeno su svojim metodološkim iznašašćima i normativnim teorijskim indikacijama ponovno zapečatila važnost normativnog diskursa političke filozofije u suvremenim akademskim i političkim krugovima. Povijest političke filozofije nije iznjedrila potpuno ujednačene ili unificirane tradicijske „tabore“ kao što nije ni na razini same filozofske discipline odredila jedinstveni metodološki okvir, što svakako treba uzeti u obzir prilikom pristupanja analizi, a napose komparaciji takvih filozofskih djela. Rawlsov se doprinos političkoj filozofiji ponajviše očituje u njegov imitaciji prirodnog stanja koje je bitno transformirao implementirajući teoriju racionalnog izbora kao bitnu odrednicu modernog ili suvremenog društva u hipotetičkom misaonom eksperimentu prvotnog stanja. Veo neznanja dodatni je metodološki „instrument“ pomoću kojeg Rawls nastoji postignuti dovoljnu (visoku) razinu apstrakcije kako bi izlučio nepristrana, tj. nesukobljavajuća moralna načela najšireg mogućeg preddruštvenog konsenzusa. S obzirom na to da su načela pravednosti izabrana u nepristranim okolnostima međusobno racionalnih, slobodnih i jednakih pojedinaca, takva načela odražavaju tzv. geometrijsku uvjetovanost koja rezultira načelom razlike u kojem je očuvana intuitivna želja za uklanjanjem osobnog rizika jer je takva vrsta izvornog kompromisa najizgledniji način osiguravanja primarnih dobara pojedinaca. Za razliku od Rawlsa, Nozick ne pretpostavlja izvorno kooperativno suglasje pojedinaca u prirodnom stanju kao nužnost za uspostavljanje pravednog društva. Oslanjajući se na snagu eksplanatorne funkcije Lockeove političke filozofije, Nozick pokušava zaobići uobičajene neugodnosti prirodnog stanja osmišljavanjem „preddržavnih“ entiteta u obliku zaštitnih udruženja kojima pojedinci dobrovoljno pristupaju sukladno vlastitim uvjerenjima. Takva zaštitna udruženja predstavljaju svojevrsnu preteču njegove minimalne države koja, za razliku od dominantnog zaštitnog udruženja, posjeduje najužu legitimnu izvršnu vlasti radi očuvanja negativnih sloboda pojedinaca. Nozick neuzrokovanu teoriju ovlaštenja temelji na Lockeovom poimanju tzv. *self-ownershipa* koje rezultira razlikovanjem načela pravednosti u stjecanju bezvlasnih predmeta i načela pravednosti u prijenosu dobrovoljnih razmjena među pojedincima. Nozick također uvodi dodatno operativno načelo ratifikacije koje jamči povijesnu relevantnost i pravedne tranzite iz načela stjecanja stvari u načelo prijenosa stvari među pojedincima. Iako oba autora posjeduju teorijske elemente koji značajno podsjećaju na Kantovu moralnu filozofiju, ipak je Rawlsovo načelo razlike ono koje primjerenije odgovara Kantovoj univerzalnoj moralnoj kategoriji dužnosti, napose u kontekstu rastućih izazova s kojima se suvremena liberalno-demokratska društva suočavaju.

## 9. LITERATURA

1. Akvinski, T. (2004.). Izabrano djelo . Zagreb: Globus.
2. Alexander, R. (1987.). The Biology of Moral Systems. New York: Routledge.
3. Arendt, H. (2012.). Smisao politike. Politička misao, str. 161-171.
4. Aristotel. (1988.). Nikomahova etika . Zagreb: Globus.
5. Berčić, B. (2006.). Smisao života. Filozofska istraživanja, str. 91-113.
6. Berčić, B. (2008.). Etika vrlina. Filozofska istraživanja , str. 193-207.
7. Berčić, B. (2008.). Utilitarizam. Filozofska istraživanja, str. 363-377.
8. Berdica, J. (2013.). Pravednost kao prva vrlina društvenih institucija. Propitkivanje s Rawlsom. Filozofska istraživanja, str. 667-682.
9. Brčić, M. (2010). Načelo razlike. Ključ za pravednije demokratsko društvo. Filozofska istraživanja, str. 61-78.
10. Brunsko, Z. (1993.). Država u koncepciji liberalizma. Ekonomska misao i praksa, str. 117-132.
11. Bubalo, I. (1984.). Kantova etika i odgovornost za svijet . Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
12. Carnap, R. (2002.). The Logical Syntax of Language. Chicago: Open Court .
13. Frelih, J. (2014.). Nozickovo rješenje za postizanje opće pravednosti. Obnovljeni Život, str. 461-470.
14. Halamić, V., Burić, I., & Štulhofer, A. (2022.). Egalitarni sindrom i pitanje pravedne raspodjele. Socijalna ekologija, str. 255-272.
15. Ibrulj, N. (1999.). Filozofija logike. Sarajevo: Sarajevo Publishing.
16. Ivanović, J. (2014.). Ideja pravednosti u političkoj moralnosti liberalnog egalitarizma. Politička misao, str. 7-30.
17. Jakić, M. (2011.). Korijeni Rawlsova poimanja dobra kao etičke vrijednosti. Acta Iadertina, str. 27-38.
18. Jakopec, P. (2013.). Filozofija politike Johna Lockeja u "Druvoj raspravi o vladi". Nova prisutnost, str. 419-431.
19. Kangrga, M. (2004.). Etika osnovni problemi i pravci. Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga.
20. Kant, I. (2022.). Kritika praktičkog uma. Zagreb: Jesenski i Turk.
21. Kešina, I. (2002.). Sociobiologija i "sebični gen" Moral i etika sa stajališta suvremene biologije. Društvena istraživanja, str. 929-952.

22. Križan, M. (1994.). Liberalizam, pravednost i kulturna pluralnost. *Politička misao*, str. 37-52.
23. Krkač, K., & Jalšenjak, B. (2009.). Prividni društveni ugovor kao temelj stvarnog društva. *Obnovljeni Život*, str. 179-196.
24. Krstić, P. (2020.). O primatu negativne slobode. *Prolegomena*, str. 247-268.
25. Kulenović, E. (2010.,.). Kriza identiteta političke teorije. *Politička misao*, str. 91-107.
26. Kuzelj, V. (2018.). Porezna pravednost: *Conditio sine qua non* socijalne države. *Pravnik*, str. 99-108.
27. Locke, J. (2013.). *Dvije rasprave o vladi*. Zagreb: Naklada Jurčić.
28. Matan, A. (2004.). Jednakost i zajednica: prirodno stanje i društveni ugovor kod Hobbesa i Rawlsa. *Politička misao*, str. 42-58.
29. Moore, G. E. (1963.). *Principi etike*. Beograd: Nolit.
30. Narveson, J. (1977.). *Nozick's Libertarian Project: An Elaboration and Defense*. *Social Philosophy and Policy*.
31. Nozick, R. (2003.). *Anarhija, država i utopija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
32. Pažanin, A. (1969.). Intelektualci i politika. *Politička misao*, str. 511-521.
33. Pažanin, A. (1985.). Politika i demokracija u doba tehnike. *Politička misao*, str. 7-18.
34. Pažanin, A. (2003.). Pravednost i civilno društvo. *Politička misao*, str. 3-20.
35. Pejović, D. (1989). Aristotelova politika i suvremeno mišljenje. *Politička misao*, str. 134-137.
36. Posavec, Z. (2003.). Političke stranke i javno dobro. *Politička misao*, str. 21-31.
37. Posavec, Z. (2004.). Rawls – Kant. *Politička misao*, str. 49-64.
38. Posavec, Z. (2012.). Filozofija i filozofija politike. *Politička misao*, str. 15-23.
39. Raunić, R. (2021.). *Filozofija i politika*. Zagreb: Jesenski i Turk.
40. Rawls, J. (2004.). Kantovski konstruktivizam u moralnoj teoriji. *Politička misao*, str. 3-48.
41. Rawls, J. (2017.). *Teorija pravde*. Zagreb: Feniks.
42. Ryznar, H. (2010.). Prirodni zakon, prirodno pravo i um kod Lockeja. *Čemu*, str. 292-303.
43. Sen, A. (2009.). *The idea of justice*. London: Penguin Books.
44. Strauss, L. (2012.). Nova i stara politička znanost. *Politička misao*, str. 207-228.
45. Süunker, H. (2016.). Demokracija, kapitalizam, socijalna pravednost. *Društvene i političke perspektive danas*. *Anali Hrvatskog politološkog društva*, str. 11-24.

46. Šturanović, P. (2018.). Politička filozofija Roberta Nozicka: kontroverzni libertarijanizam . Filozofska istraživanja, str. 391-406.
47. Šturanović, P. (2020.). Lockeov uvjet u kontekstu libertarijanske političke filozofije. Prolegomena, str. 197-220.
48. Šturanović, P. (2020.). Lockeov uvjet u kontekstu libertarijanske političke filozofije. Prolegomena, str. 197-220.
49. Veljak, L. (2011.). Jednakost bez slobode ili jednakost bez pravednosti? Filozofska istraživanja, str. 57-63.
50. Vereš, T. (2001.). Toma Akvinski i Jacques Maritain o demokraciji. Obnovljeni Život, str. 7-20.
51. Vuchetich, L. (2007.). Pravednost i pravičnost u filozofiji prava. Pravnik, str. 47-76.
52. Vujčić, V. (2017). Nova moralna teorija i politika: Čovjek kao Homo duplex. Europske studije, str. 5-49.
53. Warren, P. (1995.). Nozick's Kantian Project: A Framework for Analysis. Philosophy and Phenomenological Research .
54. Wisser, R. (1995.). Politika kao ozbiljenje čovječnosti. Jaspersova kritika političkih promašaja. Politička misao, str. 183-198.
55. Wolff, J. (2011.). Uvod u političku filozofiju. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu-Hrvatski studiji.
56. Zenko, F. (2014.). Nova i stara pravednost? Nova prisutnost, str. 442-452.
57. Žitinski-Šoljić, M. (1997.). Pravednost kao vrhunac moralnosti. Obnovljeni Život, str. 401-414.

TABLICA SLIKA

<b>SLIKA 1.</b> SKICA UZAJAMNO-POSREDNIH DRUŠTVENIH VEZA MEĐU POJEDINCIMA (KRKAČ, JALŠENJAK, 2009.)	12
<b>SLIKA 2.</b> LOGIČKO-ORIJENTIRANI SHEMATSKI PRIKAZ RAWLSOVE TEORIJSKE KONSTRUKCIJE (JAKIĆ, 2011.)	20
<b>SLIKA 3.</b> SKICA OBRNUTO PROPORCIONALNOG ODNOSA POJEDINČEVE SLOBODE NASPRAM DRUŠTVENE ODGOVORNOSTI (KRKAČ, JALŠENJAK, 2009.)	22
<b>SLIKA 4.</b> PROCEDURALNI ELEMENTI PRAVEDNOG DRUŠTVENOG UGOVORA (KRKAČ, JALŠENJAK, 2009.)	30
<b>SLIKA 5.</b> NAČELO RAZLIKE U SLUČAJU JEDNAKIH OČEKIVANJA (RAWLS, TEORIJA PRAVDE, 2017)	41
<b>SLIKA 6.</b> NAČELO RAZLIKE U SLUČAJU NEJEDNAKIH OČEKIVANJA (RAWLS, TEORIJA PRAVDE, 2017)	41
<b>SLIKA 7.</b> PRIKAZ KONVEKSNIH KRIVULJA DRUŠTVENE RAVNODUŠNOSTI (RAWLS, TEORIJA PRAVDE, 2017)	59

## ŽIVOTOPIS

Jelena (Šandrk) Batković rođena je 12. veljače 1996. u Frankfurtu am Main, Savezna Republika Njemačka. Srednjoškolsko gimnazijsko obrazovanje je stekla u Zagrebu te je upisala preddiplomski studij Međunarodnih odnosa na Međunarodnom sveučilištu Libertas u Zagrebu kojeg apsolvira 2021. godine. Po završetku preddiplomskog studija upisuje diplomski studij Filozofije na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti u Zagrebu. Tijekom studiranja je radila kao administrativni djelatnik u Austrijskom uredu za vanjsku trgovinu. Trenutačno radi kao administrativni djelatnik i pomoćni knjigovođa u obiteljskim tvrtkama ŠANDRK D.O.O. i E.M.S. Bau GmbH. Težište njezinog filozofskog afiniteta čini prvenstveno područje političke filozofije odnosno analiza normativnih modela pravednosti.