

UNIVERZA V LJUBLJANI
EKONOMSKA FAKULTETA

DIPLOMSKO DELO

NEVENA RATKOVIČ

UNIVERZA V LJUBLJANI
EKONOMSKA FAKULTETA

DIPLOMSKO DELO
KRITIKE RAWLSOVE TEORIJE PRAVIČNOSTI

Ljubljana, marec 2010

NEVENA RATKOVIČ

IZJAVA

Študentka Nevena Ratkovič izjavljam, da sem avtorica tega diplomskega dela, ki sem ga napisala pod mentorstvom mag. Bernarda Brščiča, in da dovolim njegovo objavo na fakultetnih spletnih straneh.

V Ljubljani, dne _____ Podpis: _____

KAZALO

UVOD	1
1 VLOGA ETIKE V EKONOMSKI TEORIJI	2
1.1 <i>Ekonomija med aksiološko vedo in pozitivno znanostjo</i>	2
1.2 <i>Umevanje pravičnosti</i>	6
2 RAWLSOVA TEORIJA PRAVIČNOSTI	10
2.1 <i>Rawlsov projekt obnovitve politične filozofije</i>	10
2.2 <i>Pomen pravičnosti pri Rawlsu</i>	11
2.2.1 <i>Intuitivni argument enakosti možnosti</i>	12
2.2.2 <i>Argument družbene pogodbe</i>	13
2.3 <i>Izhodiščni položaj</i>	13
2.4 <i>Načela pravičnosti kot poštenosti</i>	18
2.4.1 <i>Načelo enakopravne svobode</i>	19
2.4.2 <i>Načelo enakosti možnosti in načelo razlike</i>	20
3 KRITIKE RAWLSOVE TEORIJE PRAVIČNOSTI	21
3.1 <i>Komunitarna kritika Rawlsa</i>	21
3.1.1 <i>Značilnosti komunitarizma</i>	21
3.1.2 <i>Sandel in komunitarna kritika Rawlsa</i>	23
3.1.3 <i>Taylor in komunitarna kritika Rawlsa</i>	25
3.1.4 <i>Walzer in komunitarna kritika Rawlsa</i>	26
3.1.5 <i>Povzetek komunitarnih kritik Rawlsa</i>	27
3.2 <i>Libertarna kritika Rawlsa</i>	28
3.2.1 <i>Politična filozofija libertarizma</i>	28
3.2.2 <i>Robert Nozick in teorija upravičenosti</i>	31
3.3 <i>Utilitaristična kritika Rawlsa</i>	37
3.3.1 <i>Utilitarizem</i>	37

3.3.2 Harsanyi in utilitaristična kritika Rawlsa.....	40
SKLEP.....	43
LITERATURA IN VIRI.....	45

UVOD

Ekonomija se do 20. stoletja še močno navezuje na etiko, nato pa se po zgledu naravoslovnih ved emancipira v želji po empiričnosti in eksaktnosti. Argument proti takemu obravnavanju ekonomije je v tem, da se le-ta ukvarja z veliko bolj kompleksnim svetom kot je neživi svet naravoslovja, in sicer, da se ukvarja s človekom, na katerega vpliva neskončno veliko dejavnikov, katerih ni mogoče vstaviti v matematični model. Teza diplomskega dela je, da ekonomija kot družboslovna veda ne more biti nevtralna do vrednot in pojma pravičnosti, s katerim se ukvarja etika. Pravična organizacija, ki mora biti cilj vsake družbe, je naloga tako politične filozofije kot ekonomije. Ljudje morajo določen družbeni sistem jemati kot pravičen oziroma legitimen, da bi bil le-ta stabilen. Pri tem pa je poglobitnega pomena distributivna oziroma socialna pravičnost, s katero se ukvarja ekonomika blaginje. Kljub temu, da je John Rawls v osnovi politični filozof, pomeni njegova *Teorija pravičnosti* oživitve moralnega vidika v ekonomski teoriji. Njegova teorija in vprašanja se tako naslavlja na ekonomiko blaginje, ki se ukvarja z distribucijo dohodka in pravičnostjo družbenega sistema. Rawls je tako avtor, politični filozof iz vrst zagovornikov socialnega liberalizma, ki naslavlja vprašanje distributivne pravičnosti, ki je bila v središču ekonomske teorije do 20. stoletja. Etične in moralne vrednote ter pravičnost bi morale biti še naprej tista osnova, na katerih temelji ekonomska teorija.

V drugem poglavju bo predstavljen Rawlsov projekt in smisel njegove teorije. Glavni cilj njegove teorije, ki je nastala kot odgovor na do takrat prevladujoči utilitarizem, je sistematizacija našega že obstoječega občutka za pravičnost. Ukvarja se s tem, kako na podlagi pravičnosti kot poštenosti utemeljiti družbene odnose. Glavna ideja njegovega dela *Teorija pravičnosti* je oblikovanje takšne družbe, kjer bo zagotovljena socialna varnost vsakega posameznika, s posebnim poudarkom na tistem, ki je v najslabšem položaju. Rawls v svojem delu predlaga miselni eksperiment izhodiščnega položaja, v katerem posamezniki pod tančico nevednosti poskušajo sprejeti tista načela (maksimin načelo), ki bi omogočala pravičnost v družbi.

Tretje poglavje se bo ukvarjalo s kritikami Rawlsove teorije s strani komunitaristov, libertarcev in utilitaristov. Komunitaristi, kot so M. Sandel, M. Walzer in C. Taylor, kot odgovor na individualistične teorije podajajo in poudarjajo pomen skupnosti. Njihova kritika se tako nanaša na Rawlsovo individualiziranje pojma osebe in asocialnost le-te, na univerzalnost in abstrakcijo njegove teorije ter na njegovo nevtralnost do koncepta dobrega. Libertarec Robert Nozick, ki najvišje vrednoti svobodo, Rawlsovi teoriji med drugim očita, da vanjo ne vključi pravice do lastnine, s čemer kritizira njegovo podporo socialni državi, ki se zavzema za redistribucijo družbenega bogastva k tistemu segmentu v družbi, ki je na slabšem. Bistvo utilitarističnega pogleda na pravičnost, ki zagovarja maksimiziranje koristi za kar največje možno število ljudi, je podano v prispevkih J.C. Harsanyija. Harsanyi se osredotoči predvsem na Rawlsovo načelo pravičnosti, in sicer maksimin načelo, ki naj bi zagotavljalo maksimiranje položaja tistega posameznika, ki je na slabšem.

V sklepnem poglavju bodo povzete glavne ugotovitve diplomske naloge, ki bo formalno zaključena s pregledom literature in virov.

1 VLOGA ETIKE V EKONOMSKI TEORIJ

1.1 Ekonomija med aksiološko vedo in pozitivno znanostjo

Vpliv pojma pravičnosti na ekonomijo se skozi razvoj ekonomske teorije močno spreminja. Medtem ko se v sodobni ekonomiji pojem pravičnosti le redko omenja, zavzema le-ta vse do 18. stoletja pomembno vlogo v razvoju in opredelitvi ekonomske misli. V zvezi z vplivom pravičnosti oziroma etike na ekonomsko misel obstajata dva preloma v zgodovini politične ekonomije. Prvi prelom se zgodi proti koncu 18. stoletja in je zaznamovan s prehodom od politične aritmetike k znanosti o bogastvu. Ekonomija je takrat še razumljena kot udejanjanje politike in filozofije. Drugi pa se zgodi proti koncu 19. stoletja, ko se začne izražati hotenje, da bi presegli razliko med dejanskostjo in liberalno predstavo s prenehanjem klasične politične ekonomije (Rosanvallon, 1998, str. 198). Ta dva preloma ustvarita tri faze v razvoju ekonomije.

Prvo fazo predstavlja dolgo obdobje od antike do konca 18. stoletja. Ekonomija je v tem obdobju del moralne filozofije oziroma del etike. Besedo ekonomija (gr. *οίκονομία*), ki pomeni hišno gospodarstvo, začnejo prvi uporabljati grški filozofi. Ti obravnavajo ekonomske probleme v sklopu političnih in etičnih problemov. V tem obdobju sta najbolj pomembna Platon in Aristotel. Platon v svoji *Državi* analizira idejo pravičnosti in meni, da se ta za vsakega posameznika uresniči tedaj, ko se uresniči pravična organizacija v polisu. Ko vsak v polisu opravlja svojo dolžnost (glede na razred kateremu pripada), je dosežena največja pravičnost. Iz tega načela delitve dela sledi tudi pojav trgovine, s katerim pa se Platon ne strinja in meni, da je nujno zlo. Aristotel, prvi analitični ekonomist, v svojih delih *Politika* in *Etika* za razliko od Platona zasebno lastnino brani, ker zagotavlja večjo produktivnost in napredek. Aristotel prav tako že razlikuje med uporabno in menjalno vrednostjo pri menjavi blaga. Prav tako se začne ukvarjati s teorijo denarja v okviru katere določi funkcije denarja (merilo vrednosti, menjalno sredstvo in hranilec vrednosti). V obdobju srednjega veka je za razvoj ekonomske misli prav tako pomemben Tomaž Akvinski, ki v 13. stoletju napiše svoje glavno delo *Summa theologica*. Akvinski se kot sholastik¹ začne ukvarjati tudi z ekonomskimi vsebinami, med katerimi je pomemben njegov prispevek o pravični ceni, ki je opredeljena z vloženim delom, in obrestih, ki jih ima po vzoru Aristotela

¹ Sholastika je filozofija srednjega veka, ki si prizadeva s sredstvi teološkega in filozofskega mišljenja utemeljiti in izoblikovati šolski sistem, ki je priznan s strani Cerkve. Sholastiki so učitelji in vsi drugi, ki se ne ukvarjajo več samo z verskimi vsebinami svetega pisma temveč tudi z drugimi vedami, posebno s filozofijo oziroma teologijo. Gibalo v razvoju sholastičnega miselnega sveta, ki temelji na Aristotelovi filozofiji, postane torej spoprijem med cerkveno avtoriteto in razumom (Vorlander, 1968, str. 216 - 217).

za greh, saj temeljijo na prodaji nečesa, kar ne obstaja. Akvinski opredeli tudi pravično mezdo, ki je ustrezna nagrada za delo. Je sestavni del produkcijskih stroškov, zaradi česar ima poglobitveni pomen pri določitvi pravične cene.

Številni pisci oziroma filozofi Anglije 17. stoletja, kot so Petty, Locke, North in Hume, zaznamujejo predklasično obdobje razvoja politične ekonomije. Zelo pomembno vlogo v tem času imajo tudi francoski fiziokrati, ki jih lahko štejemo za prvo šolo ekonomistov. Ti predklasični ekonomisti še zmeraj ne ločujejo ekonomskih vprašanj od moralnih. Njihov vpliv na ekonomsko misel je zelo velik predvsem zaradi tega, ker postavijo temelje za klasično politično ekonomijo. Ideje fiziokratizma so v filozofskem smislu rasle iz družbene filozofije tega obdobja. Ta filozofija temelji na ideji naravnega reda, ki ureja odnose v naravi in družbi. Pozitivni red, ki ga je uvedel človek, bi tako moral slediti naravnemu, da bi prišlo do družbene harmonije (Norčič, 2000, str. 37). Naravni red na področju ekonomskega dogajanja opredelijo kot delovanje svobodnih posameznikov, ki jih vodijo individualni interesi in načela. Najboljša družbena ureditev se lahko doseže, če se pusti svobodno delovanje posameznikom. Zato se zavzemajo za parolo *laissez faire, laissez passer* (pustite, naj gredo stvari svojo naravno pot). V tem obdobju je tako zelo pomembna družbena ureditev. Organizacija ekonomske sfere je podrejena umevanju pravične družbe. Pomembne so norme in vrednote, kar vpliva tudi na organizacijo družbe in s tem na pravično življenje posameznikov.

Druga faza razvoja se začne v začetku 19. stoletja, ko se izoblikuje meščanska politična ekonomija angleških klasikov Adama Smitha in Davida Ricarda. S Smithom in njegovim *Bogastvom narodov* (1776) in Ricardom z *Načeli politične ekonomije in obdavčenja* (1817) se politična ekonomija dokončno uveljavi kot znanstveno utemeljena in akademska disciplina. Adam Smith še pred *Bogastvom narodov* napiše delo *Teorija moralnih čustev*, v katerem opredeli altruizem ali simpatijo kot načelo na katerem temelji etika. Na tem področju človeka vodi načelo čustvovanja, ki ga sili, da skrbi za sočloveka. Smith v *Teoriji* izrazi dvom do pojma altruizma in zadržek oziroma nezmožnost verjetja v dejstvo, da človeka vodi dobrohotnost do drugega. V trenutku tega zadržka se Smithovo razmišljanje ekonomizira. Ta intuicija se v njegovem *Bogastvu narodov* še bolj poglobi. Čeprav ne verjame v vzajemno dobrohotnost med ljudmi, meni, da družbena vez še ni pretrgana in da se ohranja zaradi ekonomskih razlogov in koristnosti, ki jih prinaša. Ta koristnost pa je pogojena z egoizmom, ki pa je glavno načelo na področju ekonomije.² V tej točki se iz notranjosti problematike *Teorije* rodi ekonomsko vprašanje. Tako Smith postane ekonomist skoraj nevede, zaradi skoraj filozofske nujnosti. V ekonomiji vidi povzetek družbe, trdno osnovo, na kateri je mogoče uveljaviti družbeno harmonijo (Rosanvallon, 1998, str. 45). Ekonomija se tako s Smithom prične ločevati od svojih etičnih korenin, vendar pa še zmeraj ne postane ločeno

² Svoje večerje ne pričakujemo od mesarjeve, trgovčeve ali pekove dobrotljivosti, temveč prav od skrbi, ki jo posvečata svojim interesom. Ne nagovarjamo njune človečnosti, temveč njun egoizem; in nikoli jima ne govorimo o svojih potrebah, vedno pa o njihovi koristi« (Smith, 1952, str. 17).

območje raziskovanja. Smith začne zagovarjati ekonomsko svobodo in usmeritev, da je treba raziskati naravne zakonitosti, ki vladajo v produkciji bogastva in njegovi razdelitvi. Izvor bogastva vidi v delitvi dela oziroma proizvodnji dobrin, in ne več v menjavi. Njegov glavni prispevek oziroma izvirnost je v tem, da udejanjanje filozofije in politike postavi na teren ekonomije. Svet zrevolucionira s tem, da prične civilno družbo razumevati kot trg (Rosanvallon, 1998, str. 61 - 64).

Ricardo, drugi ekonomski klasik, usmeri svoja opazovanja predvsem na mehanizme cen in plač in se s tem odmika od vprašanj o pravični ceni in pravični mezdi. Ekonomija tako začne prehajati od normativne k pozitivni znanosti.

Proti koncu 19. stoletja pride do **tretje faze** v razvoju ekonomske teorije. Ekonomisti, kot so Menger, Jevons in Walras, delovno teorijo vrednosti in teorijo produkcijskih stroškov nadomestijo s subjektivno teorijo vrednosti (ki temelji na mejni koristnosti). Ti teoretiki začnejo analizirati obnašanje potrošnika do potrošne dobrine in podjetnika do kombinacije produkcijskih faktorjev. Potrošnik tako začne maksimizirati koristnost, medtem ko začne podjetnik minimizirati stroške. Ni več predstavnikov treh razredov (delavcev, kapitalistov in zemljiških lastnikov), temveč obstajajo le atomizirani posamezniki, ki zasledujejo ekonomske cilje v svetu redkih sredstev. Politična ekonomija tako postaja tehnična veda (optimizacija ob omejitvah) oziroma nevtralna znanost, ki se ukvarja z alokacijo redkih resursov (Norčič, 1996, str. 11). Sprememba analize iz razredne v nevtralno se kaže tudi v tem, da se ekonomija 20. stoletja z ekonomistom Marshallom iz politične ekonomije preimenuje v ekonomiko, ki poskuša izoblikovati analitični instrumentarij, ki razlaga obnašanje potrošnika in podjetnika. Ekonomska dogajanja začnejo empirično meriti, tako da začne veljati, da mora dobra teorija temeljiti na empiričnih izračunih in ne več na moralnih vrednotah. Ekonomija se tako začne ukvarjati le še z dejstvi. Med ekonomijo na eni in etiko na drugi strani se postavi ostra ločnica, ki emancipira ekonomijo in je očisti vrednot in s tem tudi pojma o pravični družbi. Za razliko od obdobja pred 19. stoletjem se sedaj popolnoma loči med homo oeconomicusom, homo eticusom in homo religiosom. Takšno ločevanje nekateri podprejo, drugi pa kritizirajo.

Tako se začne na eni strani razvijati kapitalizem, na drugi pa različne veje politične ekonomije. Rosanvallon (1998, str. 197) meni, da kapitalizem, ki se začne razvijati v 19. stoletju, ni liberalni, temveč divji kapitalizem. Edina svoboda, ki jo zagovarja, je svoboda kapitala; enako pa je privržen tako svobodni menjavi kakor protekcionizmu. Status oziroma opredelitev politične ekonomije se razvije v treh smereh, in sicer Rosanvallon (1998, str. 201):

1. politična ekonomija v službi politike (vrnitev političnega projekta),
2. politična ekonomija, skrčena na sredstvo za zagotavljanje obče blaginje v družbi,
3. čista ekonomija kot znanstvena teorija menjave.

1. V smeri politične ekonomije v službi politike ima v 19. stoletju pglavitno vlogo nemški ekonomist Friedrich List, ki se z objavo *Nacionalnega sistema politične ekonomije* leta 1841 pridruži merkantilističnim pojmovanjem, ki ne ločujejo ekonomskega bogastva od politične moči. Meni, da je protekcionizem orodje političnega upravljanja v svetu. V svoji teoriji se postavlja nasproti Smithu in meni, da so njegove teorije utopične in posledično napačne, saj ustrezajo predstavi o svetu in družbi, ki ni v nikakršnem razmerju z dejanskim.
2. V smeri zagotavljanja obče blaginje v družbi deluje Jean Charles Sismondi, ki v svojem delu *Nova načela politične ekonomije* iz leta 1819 poda prvo družbeno kritiko posledic industrializacije in nastajajočega kapitalizma, ki ne prinese harmonije, temveč razdeli oziroma razsloji ljudi. Napako vidi v tem, da se politično ekonomijo začne vedno bolj pojmovati kot vedo, ločeno od drugih ved. Politično ekonomijo se mora obravnavati kot družbeno vedo, kot vedo o sreči. Moralna znanost se ne sme spremeniti v matematično. Nujno je, da vlada v želji po zagotovitvi družbene blaginje, posega v gospodarstvo in postavi pod vprašaj načelo *laissez faire, laissez passer*. Visoka politika in politična ekonomija sta neločljivi veji znanosti vladanja, ki morata kot svoj cilj imeti srečo ljudi, združenih v celoto (Rosanvallon, 1998, str. 204).
3. Za razliko od Lista in Sismondia ekonomist Leon Walras ostane na znanstvenem področju, na katerem poglobi teorijo čiste politične ekonomije. *A priori* zavrača mešanje v aplikacijsko politično ekonomijo in socialno ekonomijo oziroma moralo; abstraktnega (*homo oeconomicus*) razlikuje od konkretnega človeka. Čisto ekonomijo začne obravnavati enako kot katero koli drugo matematično znanost in jo s tem popolnoma loči od morale.

Max Weber, začetnik nemške zgodovinske šole, sociolog in ekonomist, ki deluje proti koncu 18. in v začetku 19. stoletja, ta pojav empirije in pozitivizma v ekonomiji kot družnoslovni teoriji poimenuje kot vrednotno nevtralnost (nem. *Wertfreiheit*) oziroma kot nevtralnost vrednot sodb (nem. *Werturteilsfreiheit*). Meni, da empirična znanost ni zmožna naučiti *kaj naj* nakdo stori, temveč le, *kaj lahko* in *kaj hoče*; ne ločuje torej med dobrim in slabim, med »prav« in »narobe«. Etične in moralne norme morajo biti del ekonomije kot družboslovne znanosti, ki ima s svojimi posegi in ukrepi nujne družbene in etične posledice.

Mnogo avtorjev tretje faze ima željo po obravnavanju ekonomije kot naravoslovne znanosti. Podobno kot pri matematiki ali fiziki obravnavajo spremenljivke, endogene ali eksogene, in modele, v katere le-te vnašajo in izračunavajo. Ekonomsko dogajanje tako zaprejo v model, na podlagi katerega dobijo eksakten rezultat. Poglavitni argument proti obravnavanju ekonomije kot pozitivne vede je dejstvo, da se ta ne ukvarja z neživim svetom kot naravoslovne vede, temveč s človekom, ki je preveč kompleksen, da bi ga bilo mogoče obravnavati v modelu. Človek ima zavest, določa svoje vrednote, sodi o stvareh, tvega in razmišlja o preteklosti in prihodnosti. Ekonomija se mora kot družboslovna veda, ki se ukvarja s človekom kot takim, mnogo bolj odpreti in zajeti množico pojavov, ki vplivajo nanj

in njegove odločitve. Ne sme si privoščiti, da bi bila nevtralna do vrednot in moralnih sodb, ki so poglavitna osnova človekovega odločanja in obnašanja.

1.2 Umevanje pravičnosti

Zgodovnsko gledano, idejo pravičnosti prvič srečamo v stari Grčiji. Pravičnost (gr. *dike* oziroma *δικε*) je najprej posebna boginja, potem pa postane božanska norma sveta in družbe. Pri starih Grkih je torej do Platona prevladovala religiozna opredelitev pojma pravičnosti. Platon v svoji *Državi*, ki nosi podnaslov razprave o pravičnosti, opredeli pravičnost tudi s filozofskega vidika. Tako pride do bolj etičnega in državno-pravnega pojmovanja pravičnosti. Pravičnost naj bi bila najprej krepost in kvaliteta osebnega hotenja, po drugi strani pa je pravičnost tudi podlaga države (Stres, 1996, str. 202). Platon umesti pravičnost med štiri glavne kreposti in ji da posebno mesto kot krepost vseh kreposti. Poleg pravičnosti so kreposti še: preudarnost (zmožnost dobrega upravljanja), pogum (ki pripada vojski in volji) in zmernost (obvladovanje strasti in gonov). Pravičnost ni posebna krepost, temveč je povzetek vseh drugih kreposti oz. krepost vseh kreposti.

Platonovo pojmovanje pravičnosti ima velik vpliv na Aristotela, ki gre v *Nikomahovi etiki* korak dlje in še bolj podrobno opredeli pravičnost v širšem in ožjem smislu. V širšem pravičnost po njegovem ni samo uravnoteženost vseh drugih kreposti, temveč je posebna krepost med njimi. Pravičnost je tako tista krepost, ki urejuje odnose med ljudmi; je notranja usmeritev človeka k pravičnemu in poštenemu ravnanju. »Pravičnost je popolna vrlina, ker je njeno bistvo v neposredni uporabi popolne vrline; popolna pa je tudi zato, ker se zna človek, ki jo ima, ravnati po vrlini tudi v odnosu do drugih ljudi in ne samo do samega sebe« (Aristotel, 1994, str. 156).

V ožjem smislu opredeli Aristotel pravičnost kot eno od vrlin, kot poštenost v lastništvu. Pravično je tisto stanje, kjer ima vsakdo to, kar mu pripada, ali tisto ravnanje, kjer dobi vsakdo to, do česar je upravičen (Stres, 1996, str. 205). V tem smislu ima pravičnost dve obliki. Prva je **izravnalna ali menjalna pravičnost** (lat. *iustitia commutativa*), druga pa **razdelilna ali distributivna pravičnost** (lat. *iustitia distributiva*). Pomembno je torej, da v obeh primerih pravičnosti dobi vsakdo tisto, kar mu pripada, ne samo pri menjavi, temveč tudi pri delitvi.³

Izravnalna ali menjalna pravičnost je pravičnost pri menjavi dobrin in poravnavi krivic. Pri menjavi enakovrednih dobrin za enakovredno protivrednost blaga ali storitev velja načelo, da

³ Po besedah rimskega pravnika Ulpiana iz 3. stoletja: »Živeti častno, ne raniti drugega, dati vsakomur svoje.« (lat. *Honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*).

je vsakomur potrebno dati tisto, kar mu pripada. Izravnalna pravičnost pa je skrb za tiste, ki jim je bila storjena škoda pri menjavi.⁴

Razdelilna ali distributivna pravičnost oziroma socialna pravičnost (kakor je poimenovana v 20. stoletju) je z vidika ekonomije oziroma normativne ekonomike blaginje izjemno pomembna. To je tista pravičnost, pri kateri gre za pravično razdelitev bogastva, časti in drugih dobrin med člane skupnosti oz. družbe na podlagi njihovih osebnih zaslug.⁵ Vsaka družba oziroma skupnost podeljuje in razporeja vloge, naloge, položaje ali dobrine in ravno dobra razdelitev vpliva na njeno učinkovitost. Razdelilna oziroma socialna pravičnost⁶ je pomembna za učinkovitost zaradi legitimizacije družbenega sistema. Neka družba deluje učinkovito, če imajo posamezniki, ki živijo v tej družbi, občutek, da je sistem, v katerem živijo pravičen; družbeni sistem je tako legitimen, če ga posamezniki podpirajo, priznavajo in menijo, da jim prinaša dobrobit. Zelo pomembno je prav tako zaupanje; vodena gospodarstva oziroma družbe delujejo vse dotlej, dokler ljudje vanje verujejo. Če tega občutka ni, pride hitro do nestabilnosti v družbi. Razdelilna pravičnost odpira mnogo vprašanj, s katerimi se ukvarja ekonomika blaginje in politična filozofija. Ali je torej pravično to, da se del dohodkov bogatih z obdavčitvijo nameni revnim? Ali imajo tisti, ki ne morejo skrbeti zase, pravico, da zanje skrbi država? Kaj je dolžnost države in v kolikšni meri naj je socialno naravnana? Liberalno usmerjeni teoretiki so mnenja, da je napačno, da bi lahko člani družbe v imenu pravičnosti zahtevali zase od države kaj več kot to, da spoštuje njihovo svobodo in politične pravice. Kot bomo videli kasneje se drugi, kot je socialni liberalist Rawls, s tem ne strinjajo. Rawls namreč meni, da so razlike dopustne le, če so v korist revnejšim članom družbe.

Aristotel razlikuje še med aritmetično (delitev na enake dele) in geometrično (proporcionalna delitev) razdelilno pravičnostjo. Aritmetična delitev je delitev, pri kateri vsi dobijo enako količino. Menjalna delitev je aritmetična, ker se neka dobrina ali storitev menja za nekaj enakovrednega. Geometrična pravičnost pa je proporcionalna zato, ker pri delitvi dobi več tisti, ki je te dobrine bolj potreben. Pri tej delitvi se ponovno postavlja vprašanje, kdo je česa bolj potreben; katera so merila, po katerih naj bi se delilo neko skupno dobro. Aristotelova delitev na menjalno in razdelilno pravičnost je obveljala za naslednji dve tisočletji.

⁴ Izravnalna pravičnost se nanaša na hotene oz. prostovoljne odnose, kot so pogodbeni odnosi (nakup, prodaja, posojilo ...) in nehotene oz. neprostovoljne odnose (umor, kraja, rop z uporabo sile ...).

⁵ »Pravičnost je tisto zadržanje, zaradi katerega pravimo o pravičnem človeku, da ravna pravično po svobodni odločitvi in da takrat, kadar nekaj deli med sabo in drugim ali med dvema drugima osebama, ne ravna tako da bi sebi odbral več, svojemu bližnjemu pa manj zaželenega, škodljivega pa narobe, ampak dodeli vsakemu v skladu z načeli sorazmerja, in prav tako ravna tudi, kadar deli med dvema drugima osebama« (Aristotel, 1994, str. 168 - 169).

⁶ Eden izmed ostrih nasprotnikov socialne pravičnosti je Friedrich Hayek, ekonomist iz vrst zagovornikov prostega trga, ki meni, da je socialna pravičnost, ki je samonasprotujoča si, možno uresničiti le z uničenjem oziroma omejevanjem vsake svobode posameznikov. Socialna pravičnost je tako po njegovo *contradictio in adiecto*; posameznikom na organiziranem trgu v okviru pravne države zagotavlja enake možnosti, ne pa enakih rezultatov; zaradi tega pravičnost ne more biti socialna, temveč zgolj proceduralna (Brščič, 2005, str. 9).

Poleg razdelilne in menjalne pravičnosti Aristotel opredeli še **retributivno ali povračilno pravičnost**. To je pravičnost kaznovanja, ki se razlikuje od prej omenjenih pravičnosti.⁷ Ta pravičnost naj bi veljala v medsebojnih pogodbenih odnosih in sicer v smislu sorazmernosti. Na načelu tega sorazmernega povračanja pa temelji država (slabo se poplača s slabim, dobro pa z dobrim).

Iz Aristotelove (1994, str. 160) razprave o pravičnosti je jasno razvidno, da je s pojmom pravičnosti najtesneje povezan pojem enakosti. Oziroma:

»Če je krivično to, kar krši enakost, je pravično to, kar je v skladu z enakostjo: to je tako očitno, da tega ni treba posebej dokazovati. Ker pa je to »enako« neka sredina, je torej tudi »pravično« neka sredina. »Enako« je mogoče, kjer sta vsaj dva deleža. Potemtakem je nujno, da je to, kar je pravično, neka sredina in neko enako; kolikor je to sredina, mora biti med dvema skrajnostma (med »preveč« in »premalo«), kolikor je enako, mora biti med dvema deležema, kolikor je pravično, pa v razmerju do nekih oseb... Vsi prepiri in vsi očitki izvirajo ravno od tod, če osebe, ki so si enake, ne dobe enako, ali če si osebe, ki si niso enake, prisvoje in obdrže enake deleže.«

Če se ljudem priznava neka temeljna enakost in enakopravnost, je zahteva pravičnosti ta, da se morajo izravnati razlike. Pravično je, da se ljudem omogoči čimbolj enakovredne izhodiščne možnosti (možnost zaposlitve, izobrazbe, podpora v primeru invalidnosti, starosti ...).

Pomembna Aristotelova opredelitev je pojem pravičnosti kot legalnosti. Na tej ideji družbene ali politične pravičnosti temelji tako imenovana ideja **pravne pravičnosti** (lat. *iustitia legalis*), ki jo je v 13. stoletju utemeljil Tomaž Akvinski. Ta pravičnost ne zadeva samo konkretnih odnosov med posamezniki, temveč celotno pravno, družbeno in državno ureditev. Predpogoj za obstoj ekonomskega sistema je skupek pravil, ideologije in zavesti posameznika, ki ga žene v izpolnjevanje teh pravil. Ekonomski sistem morajo tako ljudje priznavati kot pravičnega, da bi ta bil stabilen. Čeprav pravni pozitivizem zanika vprašanje o pravičnosti (legitimnosti) pravnega sistema, bi ta moral biti tako legitimen kot legalen.⁸

⁷ Aristotel pravi, da so to pravičnost pitagorejci opredelili kot pretrpeti tisto, kar je kdo drugim prizadejal (Aristotel, 1994, str. 165). »Pravično« je v povračanju (recipročnosti).

⁸ V tej točki je potrebno opredeliti razliko med legitimnostjo in legalnostjo. Legitimnost pomeni predvsem upravičenost, sprejemljivost, nenazadnje tudi pravičnost nekega družbenega ravnanja ali družbene (npr. oblastne) institucije. Pri legitimnosti gre za posameznikovo notranje doživetje do nečesa. Če je torej nek družbeni sistem legitimen, to pomeni, da ga posamezniki priznavajo za upravičenega in sprejemljivega. Legalnost pa pomeni zakonitost in pravnost nekega družbenega ravnanja ali institucije. Legalno ravna tisti subjekt, ki se podreja pravnemu zakonu oziroma postavljenemu (pozitivnemu) pravu. V demokratični in pravni državi sta tako navedena pojma ločena. Ravnanje vlade je lahko legalno in legitimno (tako v skladu z zakonom (pravom) kot tudi splošno sprejemljivo oziroma pozitivno ovrednoteno s strani državljanov), lahko je legalno, vendar nelegitimno (vlada dosledno izvršuje zakon, s katerim večina državljanov izrazito ne soglaša), ali pa

Družba potrebuje legalno ogrodje za svoje učinkovito delovanje; legalno okolje pa mora vključevati tudi moralne zakone (Kiauta, 1998, str. 23).

John Rawls v svojem znamenitem delu *Teorija pravičnosti* (angl. *A theory of justice*) iz leta 1971 poda še en vidik pravičnosti in sicer **pravičnost kot poštenost** (angl. *justice as fairness*). Rawls ni le pozni predstavnik tradicije družbene pogodbe in liberalizma, temveč se hkrati uvršča v tradicijo državno-pravnega utemeljevanja pravičnosti. Za Rawlsa je pravičnost prva vrtilna družbenih institucij, tako kot je resnica temelj mišljenja (Rawls, povzeto po Jamnik, 2000, str. 9).

V svoji teoriji se seveda nanaša na Aristotelovo definicijo pravičnosti in meni, da je pravičnost najvišja kategorija, v imenu katere se zgodi vsako dogovarjanje. Pravičnost je tako temeljnega pomena in ima prioriteto pri vzpostavljanju družbenega reda. Meni, da je ljudem občutek za pravičnost prirojen; njegova teorija na nek način potrjuje našo nagnost, da je pravičnost potrebna (Jamnik, 2000, str. 9).

Pravičnost, na kateri temelji Rawlsova teorija, je tako imenovana **proceduralna pravičnost**. Tisto, kar je pravično, izhaja iz pravilno potekajočega dogovarjanja, temelji pa na čisto osebnem interesu (Koželj, 2004, str. 35). Pri tej vrsti pravičnosti je pomembna oblika in ne toliko vsebina pravičnega prizadevanja. Torej ne gre zgolj za to, kaj si kdo prizadeva, temveč kako si prizadeva. Pri vrsti teorij, kakršna je Rawlsova, se torej ne dogovarja o tem, kaj je za nekoga dobro, temveč o tem, katera najbolj splošna načela bi lahko vsi sprejeli; pravično je torej tisto, o čemer bi se lahko vsi sporazumeli. Kriterij pravičnosti je potemtakem splošno soglasje, ki ga lahko dosežemo glede najbolj splošnih načel našega sobivanja in pravil, s katerimi jih urejemo (Stres, 1996, str. 14). Bistvo proceduralnih teorij je v tem, da je pravično tisto, o čemer je na osnovi pravilno potekajočega pogovora (procedure) mogoče doseči soglasje.⁹

Na vprašanje o tem, kaj je pravičnost, je bilo torej vse od antičnih časov dalje danih veliko različnih odgovorov. Tako za etiko kot za politično filozofijo pojem pravičnosti še zmeraj predstavlja velik izziv. Raba tega izraza ustvarja vtis, da termin pravičnost označuje en in isti koncept, v resnici pa gre za več različnih konceptov. Od Platona do Rawlsa je pravičnost najvišje dobro, pa naj gre za pravičnost kot najvišje vedenje, utemeljeno v metafizičnem svetu idej, ali pravičnost-kot-poštenost, obe funkcionirata kot jamstvo zoper skrajni relativizem (Koželj, 2004, str. 29). Za Platona je ideja dobrega neposredni izvor pravičnega in vsega drugega, Rawls pa jemlje pravičnost kot univerzalno intuicijo. Kljub razlikah v njihovih opredelitvah pa se oba strinjata, da je pravičnost prirojena iz relativnega, časnega, sama relativna in spreminjajoča se (Koželj, 2004, str. 29). Učinkovita družba je množica

legitimno, vendar nelegalno (vlada ravna državljansom všečno, vendar pri tem krši zakon ali kake druge predpise).

⁹ Proceduralne teorije o pravičnosti so naslednice Kantovega formalizma; moralno pravilno je tisto načelo, ki lahko postane občeveljavni zakon (Stres, 1996, str. 14).

posameznikov, ki imajo občutek oziroma vero v to, da živijo v pravični družbi, ta pa je osnova za družbeno stabilnost.

Homo oeconomicus temelji na utilitaristični osnovi, katere bistvena sestavina je maksimiziranje osebnega dohodka in blaginje, kar pa naj bi bil potreben in ne zadosten pogoj za srečo. Sodobni utilitaristični pogled razvije filozof in ekonomist Bentham, John Stuart Mill pa ga nadaljuje. Utilitarizem iz ekonomije kot znanosti povsem izloči moralo in jo usmeri na ločeno razvojno pot. Izključno skozi ekonomsko matematično analizo, ločeno od moralnih ocen prav in narobe, Millov utilitarizem prodre v probleme ravni plač, razdelitve dohodka in poslovne organizacije dela v družbi. Tako danes mnogi menijo, da je ekonomija izključno materialistična, ekonomsko obnašanje pa nemoralno. To stališče pa je zavajajoče, ker se v različnih vejah sodobne ekonomije, kot so ekonomika blaginje, teorija javne izbire, ekonomika altruizma ali ekonomika okolja, vendarle skrivata etika in socialnodružbena vprašanja.

Ko je John Rawls leta 1971 napisal svoje delo *Teorja pravičnosti*, se je odzval ravno na prevladujoči utilitarizem. Njegova socialna etika podaja alternativo utilitarizmu in poskuša preseči njegove slabosti. V nasprotju z do takrat prevladujočo teorijo, ki je utemeljena na kriteriju zavzemanja za kar največjo možno korist večine, Rawls individualne pravice posameznikov postavi v samo središče svoje teorije pravičnosti. Njegovo osnovno izhodišče je tako pragmatična moralno-filozofska tradicija, na podlagi katere zagovarja egalitarno vrsto kapitalizma blaginje. Njegovo delo je pomembno za ekonomijo v tem smislu, ker jo ponovno poveže s svojimi moralno-etičnimi koreninami. Ekonomisti torej delo Johna Rawlsa razumejo v okviru ekonomike blaginje, ki je veja ekonomije, ki se ukvarja z določitvijo alokacijske učinkovitosti in distribucije dohodka. Analizira družbeno blaginjo, ki je vsota blaginje vseh posameznikov v družbi. Ekonomika blaginje se torej ukvarja s pravičnostjo nekega družbenega sistema oziroma z distributivno ali socialno pravičnostjo, ki je osrednja točka Rawlsove teorije. Rawls se zavzema za državno redistribucijo družbenega bogastva k tistemu segmentu družbe, ki je v svojih življenjskih razmerah na najslabšem. Njegov egalitarni liberalizem tako nastopa kot podpora socialni državi, ki ne sme kršiti temeljnih pravic in svoboščin posameznika. Rawlsov poskus bi tako lahko pomenil oživitev moralnega spektra v ekonomski teoriji, kar je zanjo nujno potrebno. Njegova vprašanja se nanašajo na ekonomiko blaginje in ekonomsko metodologijo in predstavljajo izziv ne samo politični filozofiji, temveč tudi ekonomiji.

2 RAWLSOVA TEORIJA PRAVIČNOSTI

2.1 Rawlsov projekt obnovitve politične filozofije

Celotna sodobna politična oziroma moralna filozofija 20. stoletja je do leta 1971, ko izide znamenito delo *Teorija pravičnosti* Johna Rawlsa, vpeta v vsesplošno prevladujoč

pozitivizem ter pragmatizem. Objava Rawlsove Teorije pravičnosti tako pomeni preporod politične filozofije in postane izhodišče pregleda sodobnih teorij pravičnosti. Teorija pravičnosti še danes velja za eno najpomembnejših del s področja etičnega dela politične teorije. Rawls je s Teorijo pravičnosti prvi, ki ponudil alternativo do tedaj prevladujočemu utilitarizmu.

Rawls je prepričan, da utilitarizem v naši družbi deluje kot zamolčano ozadje, pred katerega se morajo druge teorije postaviti in pred njim braniti. Na začetku svoje knjige izrazi nezadovoljstvo nad tem, da je politična teorija ujeta med dve skrajnosti: na eni strani utilitarizem, na drugi pa intuicionizem, ki je nepovezana zmeda idej in načel. Intuicionizem je (Strahovnik, 2004, str. 439):

1. množstvo moralnih načel, katerih napotki si lahko v posamičnem primeru medsebojno nasprotujejo,
2. odsotnost vsakršnih pomembnih pravil prioritete ali reda, tako da pri posamezni presoji ostaja le še dobra intuicija tehtanja pomembnosti načel.

Rawlsov glavni očitek moralnemu intuicionizmu je v tem, da intuicionizem ne more razrešiti problema prioritete moralnih načel.

Poglavitna naloga njegove teorije je zato utrditev primarnih intuicij s pomočjo znanstvene metode, s katero bi lahko končno sistematizirali skupno moralno misel človeštva. Ta teorija je tako neke vrste psihologija, s pomočjo katere poskuša analizirati strukturo naše sposobnosti moralnih sodb oziroma sodb o pravičnosti.

Njegova teorija pa je pomembna še iz enega razloga. Rawls s svojo teorijo spodbudi razpravo v strokovni javnosti in na ta način postane moralna oziroma politična filozofija ena najaktualnejših in najvplivnejših področij družboslovja. Poznejši teoretiki tako svoja stališča vzpostavljajo prek nasprotovanja Rawlsovim s kritikami, ki prispevajo k razvoju celotne politične filozofije 20. stoletja.

Najvplivnejše kritike so s strani utilitaristov (neuresničljivost), komunitaristov (zgrešenost osnovnega teoretskega izhodišča) in libertarcev (radikalnost).

2.2 Pomen pravičnosti pri Rawlsu

Glavni cilj Rawlsove teorije pravičnosti je poskus sistematizacije in analize našega že obstoječega občutka za pravičnost. Rawls se ukvarja s tem, kako na podlagi pravičnosti kot poštenosti utemeljiti konkretne družbene odnose. Družba je zares dobro urejena takrat, kadar ne samo da pospešuje dobro svojih članov, ampak je prav tako osnovana na splošnem pojmovanju pravičnosti. To pomeni, da gre za družbo (Jamnik, 1998, str. 78):

1. v kateri vsakdo sprejema principe pravičnosti in ve, da drugi sprejemajo iste principe,

2. v kateri se temeljne institucije zavedajo svoje odgovornosti pri uresničevanju tega principa.

Rawls v svoji teoriji ne želi opredeliti določene vlade ali ekonomskega sistema. Želi predvsem podati načela, ki bi mogla funkcionirati v pravični družbi. Načela, do katerih pride, opisujejo pravice in dolžnosti ter način delitve dobrin. Ključnega pomena pa so pogoji, v katerih so ta načela sprejeta, pravilna procedura, poudarek na racionalnosti in moralni enakopravnosti vseh članov. Kot je že omenjeno, je torej pravičnost, s katero se Rawls ukvarja, proceduralna pravičnost (pravičnost, ki obstaja v pravilnih političnih in pravnih procedurah). Da bi vse te elemente lahko upošteval, si Rawls zamisli hipotetično situacijo, tako imenovani **izhodiščni položaj**, kjer naj bi prišlo do sprejetja načel pravičnosti.

Njegova osrednja misel pri razumevanju pravičnosti in bistvo njegovih načel je, da »vse primarne družbene dobrine – svoboda in možnost, dohodki in bogastvo ter podlaga samospoštovanja – morajo biti razdeljene enako, razen če neenaka razdelitev ene ali vseh teh dobrin ni v prid tistim v najneugodnejšem položaju« (Rawls, 1971, str. 303). Rawls torej ni za odstranitev vseh neenakosti v družbi, temveč le tistih, ki nekoga postavljajo v slabši položaj. Neenakosti so dovoljene, če izboljšajo začetni delež nekoga, ne pa če posežejo po pravičnem deležu z namenom žrtvovanja za povečanje skupne koristnosti, kar zagovarjajo utilitaristi.

Pri Rawlsovi teoriji je posebej zanimivo to, kako je do osnovnih načel sploh prišel. Načela poudarjajo, da so vsi ljudje enakovredni, kar pomeni, da jih je potrebno enako obravnavati. Trdi, da sta človeško dostojanstvo in pravica do izbire lastne življenjske poti sveta.

Načeli sta Rawlsov odgovor na vprašanje pravičnosti, za njiju pa ponudi dva argumenta. Prvi argument postavi Rawlsovo teorijo nasproti idealu enakosti možnosti. Z njim dokaže, da njegova teorija bolje ustreza našim pretehtanim intuicijam o pravičnosti in bolje razloži ideale pravičnosti kot ideologija enakosti možnosti. Drugi argument pa je argument družbene pogodbe, s katerim dokaže, da bi ljudje v hipotetičnem stanju predružbe in v izhodiščnem položaju izbrali njegova načela.

2.2.1 Intuitivni argument enakosti možnosti

V današnji družbi je prevladujoča ideja ekonomske razdelitve ideja enakosti možnosti. Ta ideja zagotavlja, da usodo ljudi določajo njihove izbire in ne okoliščine. Uspeh ali neuspeh je posledica izbire in truda posameznika. Zato je vsak uspeh zaslužen in ni le podarjen in zaradi tega je neenak prihodek v družbi enkakih možnosti pošten. Torej je v taki družbi pravično, da imajo posamezniki neenake deleže družbenih dobrin, če so te neenakosti proizvod individualnega delovanja in izbir. Nepravično pa je, da je kdo na boljšem zaradi nezasluženih razlik v svojih družbenih okoliščinah. Vendar pa po Rawlsu obstaja še en vir nezaslužene neenakosti, to pa so neenakosti v naravnih talentih. Dejavniki, ki so z moralnega gledišča arbitrarni, ne bi smeli vplivati na razdelitvene deleže. Naravni talenti in družbene okoliščine

so odvisni od gole sreče, moralne zahteve ljudi pa ne bi smele biti odvisne od gole sreče (Kymlicka, 2005, str. 98). Pravladujoči pogled prepozna le razlike v družbenih okoliščinah, prezre pa razlike v naravnih talentih. Po Rawlsu si sicer nihče ne zasluži prednosti zaradi naravnega talenta, vendar ni nepravilno, če te prednosti dopustimo v primeru da koristijo tistim v slabšem položaju. Ravno to trdi načelo razlike.

V tej točki Rawlsa doleti vrsta kritik s strani tistih, ki menijo, da je sicer res, da obstaja t. i. naravna loterija in so neenakosti nezaslužene, vendar iz tega ne sledi, da si posledično lahko zasluge za to prilasti družba in da so v političnem smislu tisti, ki so obdarjeni z naravnimi talenti, dolžni pomagati prikrajšanim. To je Rawlsov logični *non-sequitur*.

2.2.2 Argument družbene pogodbe

To je argument o tem, kakšne vrste politično moralnost bi ljudje izbrali, če bi postavljali družbo iz prvotnega položaja, ki ga Rawls poimenuje **izhodiščni položaj** (angl. *original position*). Argument zahteva, da si zamislimo neko naravno stanje pred nastopom vsake politične avtoritete, v katerem je vsakdo prepuščen samemu sebi in kjer ni višje avtoritete. V tem položaju bi vsak imel možnost izbrati načela, ki bodo uravnavala družbeno življenje v prihodnje.

Rawls nas pozove k izvedbi miselnega eksperimenta in nas naproša, naj se dogovorimo, v kakšne vrste družbi bi si resnično želeli živeti; s pomočnjo hipotetične družbene pogodbe naj se kot namišljene pogodbene stranke dogovorimo, katero izmed tradicionalnih pojmovanj pravičnosti se nam zdi najbolj pošteno (Adlešič, 1998, str. 441).

Rawls je mnenja, da bi posameznik v tem položaju izbral njegova načela pravičnosti.

2.3 Izhodiščni položaj

Tehniko družbene pogodbe je pred Rawlsom uporabljalo več teoretikov. Prvi, ki je postavil teorijo o družbeni pogodbi, na temelju katere pride do politične skupnosti ali države, je bil Thomas Hobbes (1588 - 1679). Hobbes je tudi prvi, ki je opredelil izvorno, naravno stanje človeka, v katerem ima človek kot posameznik svoje želje in interese in išče svojo srečo.¹⁰ Vsak živi zase, je v nenehnem strahu in zaradi tega je naravno stanje po Hobbesu stanje splošne ogroženosti oziroma vojna vseh proti vsem (lat. *bellum omnium contra omnes*). V interesu vsakega posameznika je, da zaživi v miru in sožitju in zaradi tega pride do nekakšne pogodbe o medsebojnem nenapadanju.

¹⁰ Hobbes je prav tako prvi, ki je zavrgel aristotel-sholastično stališče, da je človek po svoji naravi družbeno bitje. Človek je po svoji naravi posameznik; njegova prva težnja je ohranitev samega sebe.

S svojimi znanimi teorijami mu sledita najprej John Locke (1632 - 1704) in za njim še Jean Jacques Rousseau (1712 - 1778). Družbeno pogodbo ti teoretiki opisujejo kot dejanski, resnični zgodovinski dogodek, zaradi česar jih doleti ista kritika – da takšna pogodba in naravno stanje nista nikoli obstajala. Eden izmed takih kritikov je David Hume, ki teorije o naravni pogodbi sicer ne zanika, nima pa je za operativno oziroma nikjer ne najde njenega dejavnega sledu (Rosanvallon, 1998, str. 40). Tako Hume poziva, naj ti razpravljalci odprejo oči in vidijo, kaj se dogaja na svetu. Ali tam ne bodo našli ničesar, kar bi ustrezalo njihovim idejam, ničesar, kar bi potrdilo bodisi abstrakten bodisi izumetničen sistem? (Hume, 1994, str. 322 - 323).

Rawls ne sledi ustaljeni poti in naravnemu stanju ne posveti mnogo pozornosti. Zaveda se, da mu teoretiziranje o nedokazljivem (ali vsaj težko dokazljivem) ne bi pomagalo pri utemeljevanju osnovnih načel pravičnosti, niti jih ne bi bistveno spremenilo. Tako Rawls za razliko od svojih predhodnikov opiše družbeno pogodbo in izhodiščni položaj kot popolnoma hipotetičen dogodek. Torej ne gre za antropološko trditev o predružbenem obstoju človeka, ampak za moralno trditev o odsotnosti naravne podrejenosti med ljudmi, o enakopravnosti in racionalnosti. Tehniko družbene pogodbe uporabi kot sredstvo za dokaz, da bi v hipotetični situaciji, imenovani izhodiščni položaj, vsak izbral njegova načela pravičnosti. Namen pogodbene teorije je torej določitev načel pravičnosti z gledišča enakosti. Po Rawlsu (1971, str. 12):

»Izhodiščni položaj enakosti ustreza naravnemu stanju v tradicionalni teoriji družbene pogodbe. Izhodiščni položaj seveda ni mišljen kot dejansko zgodovinsko stanje in še veliko manj kot prvotno stanje kulture. Dojet je kot zgolj hipotetično stanje, ki je oblikovano tako, da vodi do določenega razumevanja pravičnosti.«

Rawls si za razlago svojega izhodiščnega položaja pomaga z razlago naravnega stanja, kljub temu pa meni, da običajno naravno stanje v resnici ni izhodiščni položaj enakosti (Rawls, 1971, str. 11). V naravnem stanju imajo nekateri večjo pogajalsko moč kot drugi, več naravnih talentov ali fizične moči, torej si niso enaki in zaradi tega razlaga naravnega položaja ni pravična. Tak položaj ne more biti izhodiščni položaj, ker bi vsak sledil lastnim ciljem po svojih lastnih zmožnostih. Neenakosti v takem položaju bi bile nezaslužene in pri določanju načel pravičnosti ljudem ne bi smele zagotavljati prednosti ali jih zapostavljati.

V želji po izenačitvi pogajalske pozicije ljudi v izhodiščnem položaju Rawls vpelje v svojo teorijo zelo pomembno predpostavko. Pogodbene stranke med procesom odločanja o izbiri vodilnega principa pravičnosti postavi za tako imenovano **tančico nevednosti** (angl. *veil of ignorance*). Ta strankam onemogoča vedeti, kakšne naravne sposobnosti, talente, fizično moč in premoženje posedujejo in predvsem ne vedo, kakšen položaj bodo zavzemale v prihodnji družbi. Posamezniki za tančico nevednosti opustijo svoje interese ter zavest o kulturi, zgodovinskem in geografskem položaju ter tudi odnos do skupnosti in tradicije. Rawls (1971, str. 12) tako meni, da:

»nihče ne pozna svojega položaja v družbi, svojega razrednega položaja ali družbenega statusa, prav tako nihče ne pozna sreče, ki jo je imel pri razdelitvi naravnih danosti in sposobnosti, svoje inteligence, moči in podobnega. Moja podmena bo celo, da strani ne poznajo svojega razumevanja dobrega ali svojih posebnih psiholoških nagnjen. Načela pravičnosti so izbrana za tančico nevednosti. Tako je poskrbljeno, da pri izbiri načel nihče ni v prednosti ali zapostavljen zaradi razpleta naravnih naključij ali kontingentnosti družbenih okoliščin. Ker so vsi v podobnem položaju in ni nihče zmožen oblikovati načel tako, da bi dajala prednost njegovemu posebnemu položaju, so načela pravičnosti rezultat nepristranskega dogovora ali pogajanja.«

Rawls torej na tančico nevednosti gleda kot na intuitivni preizkus nepristranskosti oziroma jamstvo za nepristranskost odločitev. Tako je po njegovem izbiranje načel pravičnosti v izhodiščnem položaju za tančico nevednosti podobno rezanju torte, ko tisti, ki reže, ne ve, kateri kos bo dobil. Zato mu ne preostane drugega, kot da razdeli torto na enake kose.

Tančica nevednosti tako deluje kot izenačevalec pogajalskih pozicij vseh strank. Odstrani se vsak ozko egoistični interes in ravno to je moralna pozicija popolne enakopravnosti posameznikov. Postavi perspektivo, iz katere je dobro drugih za nas sestavina našega lastnega dobrega. V tej točki je Rawlsova teorija povezana s Kantovo moralno filozofijo.¹¹ Izhodiščni položaj upošteva temeljne zahteve Kantovih kategoričnih imperativov, ki zahtevajo, da posameznike obravnavamo kot enakovredne in enakopravne. Najvišje načelo človekove dejavnosti je kategorični imperativ. Po Kantu je za ta najvišji moralni ukaz bistveno, da ni utemeljen z dobrimi posledicami dejanja, ampak s samim seboj, oziroma da je brezpogojen (Stres, 1998, str. 108).

Jamnik primerja izhodiščni položaj z rajskim vrtom, v katerem so se ljudje pojavili tako rekoč od nikoder, nimajo preteklosti, so brez čustvenih vezi in brez posebnih interesov. So preprosto naravna bitja. Zaradi tega so Rawlsovi ljudje racionalna bitja, ki so sposobna izbirati to, kar je zanje dobro. Pomembno pa je, da zaradi tega, ker so za tančico nevednosti, niso nagnjena k tveganju. Jamnik tudi ugotavlja, da ideja izhodiščnega položaja spodbuja obliko empatije, ker posameznika prisili, da si namesto sebe začne predstavljati, kako je biti v koži nekoga drugega. Načela pravičnosti, ki jih posameznik izbere v izhodiščnem položaju temeljijo na strahu, da se lahko sam znajde na dnu družbene lestvice. Torej je, podobno kot pri Hobbesu,

¹¹ Kantovo moralno filozofijo zaznamuje značilnost proceduralnosti. Bistvo moralnosti je v tem, da obstajajo pravila in življenjske obveznosti, ki ne veljajo samo za nas, temveč so obče veljavna. Od tu Kant izpelje svoj kategorični imperativ, ki je po Jamniku (1998, str. 185) vesoljni zakon, katerega subjekt kot takega tudi dojema in je v skladu s subjektivnim vedenjskim načrtom. Moralno dobro dejanje je tisto, ki je narejeno v skladu s subjektivnim načelom, ki je hkrati tudi vesoljni zakon. Osnova za moralni zakon je po Kantu dosledno umno ravnanje človeka samega, tako da praktični um predpisuje pravila človekovemu ravnanju in njegovi svobodi. Biti zvest zahtevam svojega uma pomeni biti moralen.

strah učinkovita spodbuda pri iskanju take družbe, ki bi izkoreninila razloge za strah (Jamnik, 2000, str. 12).

Izhodiščni položaj je tako za Rawlsa sredstvo, s katerim si skuša zagotoviti objektivnost pri razpravljanju o pravičnosti ter preseči ozkost in kratkoročnost osebnih interesov.

Pri odločitvi posameznikov, katera načela izbrati, se je torej potrebno postaviti v kožo vseh in ugotoviti, kaj so tiste dobrine, ki so potrebne za uresničevanje nekega ideala dobrega življenja. Te dobrine Rawls poimenuje primarne dobrine, ki se delijo na (Kymlicka, 2005, str. 107):

1. družbene primarne dobrine: dobrine, ki jih neposredno razdelijo družbene institucije, kot so dohodek in blaginja, možnosti in pooblastila, pravice in svoboščine.
2. naravne primarne dobrine: dobrine, kot so zdravje, inteligenca, življenjski zagon, domišljija in naravni talenti. Družbene institucije na njih sicer vplivajo, vendar jih neposredno ne razdeljujejo.

Posamezniki torej stremijo k temu, da bi kljub svoji poziciji za tančico nevednosti imeli najboljši možni dostop do primarnih dobrin, ki jim bodo omogočile temelj za dobro življenje.

Za katera načela se pogodbeni stranka torej odloči?

Lahko bi se odločila za poskus pridobitve maksimalnih koristi v upanju, da bo v prihodnji družbi predstavljala višji sloj ljudi, vendar bi pri tem veliko tvegala, tako da ta odločitev ne bi bila racionalna.

Pogodbena stranka bi lahko za vodilno načela zbrala tudi utilitarizem. V tem primeru bi institucije razdeljevale primarne dobrine po načelu maksimiziranja splošne družbene koristi oziroma v skladu s koristnostjo največjega možnega števila državljanov. Vendar ne v korist vseh. Manjšina bi bila v tem primeru žrtvovana v imenu koristi večine. Ker bi v tem primeru posameznik ponovno tvegala, ali bi bil v prihodnji družbi ravno on žrtvovana manjšina, tudi ta odločitev ne bi bila racionalna.

Po Rawlsu je potemtakem edina racionalna izbira tako imenovana **strategija maksimin** (angl. *maximin strategy*). Posameznik maksimira, kar bi dobil, če bi se znašel v minimumu oziroma v najslabšem položaju. Ta izbira bi strankam zagotovila temeljne pravice in dobrine (primarne dobrine), pa četudi to zmanjšuje možnost za doseg ostalih pravic in ugodnosti. Rawls torej predpostavlja, da so posamezniki preračunljivi in previdni pri izbiri načel.

Racionalne osebe za tančico nevednosti torej že zaradi egoističnega strahu izberejo taka načela, da z njimi čimbolj zavarujejo svoj položaj.

Rawls (1971, str. 302-303) tako pride do sklepa, da bi ljudje v izhodiščnem položaju izbrali njegova načela pravičnosti, ki so temelj pravičnosti kot poštenosti in ki se glasijo:

Prvo načelo: Vsak mora imeti enako pravico do najširšega skupnega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki je združljiv s podobnim sistemom svoboščin za vse.

Drugo načelo: Družbene in ekonomske neenakosti morajo biti urejene tako, da so hkrati:

- a) kar najbolj koristne za tiste, ki so najbolj zapostavljeni, skladne z načelom pravične varnosti;
- b) vezane na dolžnosti in mesta, ki so v pogojih poštene enakosti možnosti odprta vsem.

Prvo pravilo prioritete (prioriteta svobode): Načela pravičnosti morajo biti razvrščena leksikalno in zato je svoboda lahko omejena le v imenu svobode.

Dva primera:

- a) kadar gre za manj razširjeno svobodo, se mora s tem konsolidirati celoten sistem, ki mu pripada določena svoboda,
- b) manj enaka svoboda mora biti sprejemljiva za tiste z manjšo svobodo.

Drugo pravilo prioritete (prioriteta pravičnosti pred učinkovitostjo in blaginjo): Drugo načelo pravičnosti je v leksikalnem redu pred učinkovitostjo in pred načelom maksimiranja vsote koristi; in enakost možnosti je pred načelom razlike.

Tudi tu gre za dva primera:

- a) neenakost možnosti mora povečati stopnjo možnosti tistih, ki imajo manjšo možnost;
- b) prekomerna stopnja prihrankov mora na tehtnici lajšati breme tistim, ki nosijo njegovo breme.

Prvo načelo, ki nam podaja pravičnost kot poštenost, poudarja pomen človekove svobode, drugo, ki ga je Rawls poimenoval načelo razlike, pa rešuje problem neenakosti (socialne in ekonomske neenakosti morajo biti urejene tako, da so v največjo korist najbolj zapostavljenih). Rawls s teorijo pravičnosti nasprotuje utilitaristični računici skupne koristi (vsaka oseba je pomembna in enakopravna in se ne sme žrtvovati za skupno dobro utilitarizma) (Jamnik, 2000, str. 7). Ta sklep se ujema s tem, kar je povedal prvi, intuitivni argument. Izhodiščni položaj ponudi način, na katerega oživimo naše intuicije prav tako nam pa tudi ponudi gledišče, od koder lahko preiskujemo nasprotne intuicije. Rawlsova načela pravičnosti se tako vzajemno podpirajo s premisleki intuicij, na katere se opiramo v našem vsakdanjem življenju, in s premisleki narave pravičnosti. Tako najde sistematično alternativo utilitarizmu, ki se ujema z našimi intuicijami. Oziroma (Rawls, 1971, str. 21):

»razumevanja pravičnosti ni mogoče deducirati iz samorazvidnih premis ali pogojev načel; nasprotno, njena utemeljitev je vprašanje medsebojne podpore številnih premislekov, ujemanja vsega v koherentnem pogledu.«

Rawls to ujemanje imenuje **refleksivno ravnotežje** (angl. *reflective equilibrium*).¹² Preden pridemo do ravnotežja, se gibljemo sem ter tja med različnimi možnostmi, ki jih nudi izhodiščni položaj in končno morda dosežemo tisto točko, ki izraža tako razumljive pogoje sožitja, kot tudi daje načela, ki ustrezajo našim trdnim moralnim sodbam.

Do refleksivnega ravnovesja pridemo, če smo storili vse, kar zmoremo, da notranje uskladimo in utemeljimo naša prepričanja o družbeni pravičnosti (Rawls, 1971, str. 21). To soglasje je *ravnotežje* zato, ker so vsaj nekatera naša načela enaka našim presojam, *refleksivno* pa je zato, ker vemo katerim načelom ustrezajo naše presoje (Ule, 2004, str. 383). Ožje refleksivno ravnotežje o pravičnosti dosežemo tedaj, ko upoštevamo le svoja lastna prepričanja, široko pa ko upoštevamo tudi prepričanja drugih oseb.

Rawlsova metoda refleksivnega ravnotežja je torej tehnika oziroma način iskanja in vzpostavljanja ravnotežja med našimi vsakodnevnimi, nereflektiranimi moralnimi prepričanji in teoretsko strukturo, ki ta prepričanja združuje in utemeljuje (Adlešič, 1998, str. 445). Posamezniki naj bi posedovali čut oziroma prepričanje, ki se nanaša na vsakodnevno življenje.

Pravičnost kot poštenost temelji na naših skrbno pretehtanih sodbah. Rawlsova načela se torej najbolje ujemajo z določenimi točkami naših premišljenih prepričanj, ker med njimi obstaja refleksivna uravnoteženost.

Na ta način Rawls dokaže, da bi bila v pogojih negotovosti (v izhodiščnem položaju pod tančico nevednosti) racionalna le izbira njegovih načel pravičnosti in strategije maksimin.

2.4 Načela pravičnosti kot poštenosti

Prvo načelo pravičnosti, ki podaja pravičnost kot poštenost, pravi, da mora biti vsaki osebi zagotovljena enaka pravica do čim širšega sistema enakih temeljnih pravic, ki so primerljive in združljive s podobnim sistemom svobode za vse (Adlešič, 1998, str. 442). Drugo načelo pa se nanaša na pravične korekcije družbene in ekonomske neenakosti in vključuje dve pravili.

Načeli sta torej leksično urejeni z dvema prioritetnima praviloma. Prvo določa prioriteto prvega načela nad drugim, kar pomeni, da je svobodo mogoče omejiti le zaradi svobode. Drugo pravilo pa določa prioriteto drugega načela pravičnosti nad načeli učinkovitosti in maksimiranja skupnih koristi ter prioriteto načela poštene enakosti možnosti pred načelom razlike.

¹² Metodo refleksivnega ravnotežja prvi artikulira H. Sidgwick v svojem delu *The methods of ethics*, zadnji veliki anglosaški teoretik, ki se mu posreči razviti sistematično in celostno utilitarno vizijo politične in etične teorije.

Glede na osnovne družbene dobrine Brown (povzeto po Jamnik, 1998, str. 99) načela razdeli na tri dele :

1. Načelo čim večje enakosti svobode (ekonomske, osebne, intelektualne in politične)
2. Načelo poštene enakopravnosti možnosti (možnost doseči želeni položaj)
3. Načelo razlike (dohodek in blagostanje).

Na ta način razdeli drugo načelo na dve načeli in poudari prioriteto svobode pred enakostjo možnosti.

Rawls kljub močnemu poudarku na osebnih pravicah in svoboščinah med svoja načela ne vključi pravice do lastnine, kar je poglavitna kritika njegove teorije s strani libertarcev oziroma Roberta Nozicka, ki najvišje vrednoti ekonomsko svobodo. Pravica do lastnine nad produkcijskimi sredstvi je po Rawlsu sekundarna; podrejena je tretjemu načelu, načelu razlike (Škerlep, 2004, str. 423). Zaradi takšne podreditve lastniških pravic drugim prioritetam so Rawlsa libertarni misleci obtožili, da je filozofski predstavnik socializma.

2.4.1 Načelo enakopravne svobode

S prioriteto svobode Rawls misli na prednost načela enakosti svobode (prvega načela) pred drugim načelom pravičnosti. Glede na to, da sta načeli v leksičnem redu, morajo biti najprej izpolnjene zahteve svobode. Osnovne državljanove svoboščine so po Rawlsu: politična svoboda (skupaj s pravico govora in zborovanj), svoboda vesti in mišljenja in svoboda posedovanja lastnine. Na vprašanje, ali je lahko katera od teh svoboščin tudi omejena, Rawls ne poda konkretnega odgovora. Vprašanju se izogne z odgovorom, da je lahko svoboda omejena le s svobodo samo. Torej morajo biti temeljne svoboščine enakopravne, če pa niso, potem mora biti svoboda tistih z manj svobode bolj zavarovana.

Načelu, ki utemeljuje svobodo, Rawls doda še tako imenovano kantovsko razsežnost racionalnega elementa. Tu gre za kantovsko interpretacijo pojma pravičnosti, iz katere potem izhajajo principi. Ta interpretacija temelji na Kantovem pojmu avtonomije (Rawls, 1971, str. 251).¹³ Kant meni, da je bistvo avtonomije v tem, da avtonomni subjekt sam sebi predpiše razumna moralna pravila – maksime kategoričnega imperativa (Pevec Rozman, 2009, str. 112). Tako Rawls pri utemeljevanju svobode sprejme ključno Kantovo idejo medsebojnega spoštovanja avtonomnih racionalnih hotenj.

¹³ Kant poudarja vrednoto avtonomnega hotenja ter dostojanstvo vsake osebe. Oseba je cilj sama v sebi. Njegova deontološka etika temelji na svobodi in avtonomiji posameznika ter praktičnem umu in recipročnosti odnosov (stori drugim tisto, kar bi želel, da drugi storijo tebi) (Škerlep, 2004, str. 424). Načelo recipročnosti utemelji v svobodi in avtonomiji subjekta. S kombinacijo ideje avtonomnega hotenja in ideje univerzalnosti pride Kant do tega, da ljudje spoštujejo drug drugega.

Rawls torej temelji na Kantovi filozofiji, ki trdi, da oseba deluje zares avtonomno takrat, kadar so bila načela njenega delovanja izbrana v skladu z njeno naravo (svobodnega in enakopravnega racionalnega bitja) (Jamnik, 1998, str. 106).¹⁴

Rawls torej posameznika obravnava kot cilj in ne sredstvo in v tej točki s pomočjo kantovskega pojma pravičnosti podaja alternativo utilitarizmu, ki se ne zavzema za blaginjo konkretnega posameznika, temveč za kar največjo možno korist večine (manjšina je žrtvovana za večino). Individualne pravice posameznikov so, v nasprotju z utilitarizmom, postavljene v samo središče njegove teorije pravičnosti (Adlešič, 1998, str. 444).

2.4.2 Načelo enakosti možnosti in načelo razlike

Drugo načelo rešuje problem neenakosti in posebej naglasi pomen poštene enakosti možnosti in položaj tistih, ki so najbolj zapostavljeni (dopustne so samo tiste neenakosti, ki prinašajo korist tistim, ki so v najslabšem položaju). Če hočemo vse osebe enako obravnavati in jim omogočiti izvorno enakost možnosti, se mora družba veliko bolj posvetiti tistim, ki so v družbi na slabšem. Torej morajo tisti, ki imajo posebne naravne danosti, zares sodelovati s svojo obdarjenostjo samo tako, da se trudijo izboljšati situacijo tistih, ki so v slabšem položaju (Rawls, 1971, str. 101). Načelo razlike je torej lahko poštena osnova za sodelovanje in sklepanje dogovorov s strani tistih, ki imajo boljše izhodišče (Jamnik, 1998, str. 109). Boljši položaj enih pa mora biti v službi tistih, ki so v slabšem položaju.¹⁵ Načelo enakosti možnosti torej pomeni, da ima vsakdo možnost izboljšati svoj slabši položaj, ne glede na to, kakšen je njegov vpliv ali mesto v družbi, načelo razlike pa igra vlogo varovala. Torej je naloga družbe ta, da naredi vse korake, ki so potrebni za zavarovanje osnovne stopnje naravnih možnosti in preprečevanje možnosti konfliktov.

V tem načelu se skriva socialna razsežnost Rawlsove teorije, ki hkrati pomeni tudi to, da njegovo teorijo lahko prištevamo med zmerne liberalistične teorije. Rawls torej spada med liberalne teoretike, ki ne gredo v skrajne razsežnosti liberalizma. Skrajni liberalizem »se napaja iz načela, da je potreba opustiti kakršnokoli razpravljanje o tem, kaj je človek, katere so njegove resnične vrednote, kaj je lahko pristen človekov cilj. Vse to bi bilo treba prepustiti človekovi poljubni izbiri« (Buckle, povzeto po Jamnik, 1998, str. 74). Liberalizem torej

¹⁴ Kantova svoboda ni razumljena kot samovolja posameznika, temveč kot delovanje posameznika v skladu s svojo voljo, ki jo zavezujejo presoje praktičnega uma. Praktični um je zmožnost, da vsakdo uvidi, kaj je moralno pravično in kaj ne. Svobodni posamezniki postanejo samozakonodajci. Moralno presojo praktičnega uma Kant opredeli s kategoričnim imperativom (Škerlep, 2004, str. 424).

¹⁵ Vprašanje naravne loterije pomeni predvsem določene danosti (naravne talente), v katerih je nekdo rojen. Te danosti niso ne pravične, ne nepravične; pomembno je le, da je omogočena enakost možnosti in da so neenakosti upravičene samo, če pomenijo izboljšanje položaja tistega, ki je v najslabšem položaju – to pa je naloga drugega načela.

poudarja, da je edino politično prizadevanje, ki ostaja v veljavi, svoboda, ne pa tisto, kar naj s to svobodo dosežemo. Rawls za razliko od skrajnih liberalcev smisla vsega ne vidi v kar največji razširitvi prostora osebne svobode, ampak priznava svoje mesto tudi načelu pravičnosti. Vendar prav tako kot liberalci postavlja pojem pravice pred pojem dobrega, kar je ena poglavitnih kritik Rawlsa s strani A. Jamnika.¹⁶ Dobro je tako po Rawlsu skupek (primarnih) dobin, za katere se meni, da so univerzalno uporabne.

Jamnik pri analizi Rawlsovega drugega načela poudarja dva problema, in sicer to, da:

1. načelo vsebuje premajhna nadomestila za naravne neenakosti in da je
2. premajhen poudarek na vplivu ambicij.

Rawlsova teorija pravičnosti sproži vrsto kritik, na podlagi katerih ponovno oživi politična filozofija 20. stoletja. Izhodiščni položaj, ki je po eni strani njegov najbolj izviren domislek, je deležen kritike s strani komunitaristov, ki Rawlsu očitajo razkorak med teorijo in praktičnim stanjem oziroma neuresničljivost tega umetnega stanja. Ali torej lahko teorija, ki temelji na neuresničljivem izhodiščem položaju poda odgovore na konkretne družbene razmere?

3 KRITIKE RAWLSOVE TEORIJE PRAVIČNOSTI

3.1 Komunitarna kritika Rawlsa

3.1.1 Značilnosti komunitarizma

Pojem skupnost v politični misli ni nov. Z njim se ukvarja vrsta filozofov, kot so Aristotel, Cicero, Avguštin, Roussau ter Hegel. Pomen in vpliv konceptov skupnosti se od Aristotelovih časov do danes velikokrat spremeni, od razredne solidarnosti ali skupnega državljanstva do skupnega etničnega izvora ali kulturne identitete. V letih po drugi svetovni vojni se temu pojmu ne posveča preveč pozornosti. Ponovno začne prevladovati liberalizem, za kar so zaslužni ekonomista Milton Friedman in Friedrich von Hayek ter politična filozofa John Rawls in Robert Nozick. V prevladujočih liberalnih vizijah politike ni nobenega neodvisnega načela skupnosti, kot so skupne nacionalnosti, jezik, identiteta, kultura, religija, zgodovina ali način življenja. Rawls vrednosti skupnosti sicer izrecno ne zanika, a se z njo preprosto ne ukvarja. Njegova teorija, podana v individualistični terminologiji, ponuja predvsem interpretacijo pojmov svobode in enakosti. Kot odgovor na neoliberalizem sedemdesetih in osemdesetih let 20. stoletja se oblikuje nova šola mišljenja imenovana komunitarizem, katere

¹⁶ Rawlsov pogled spada med okvire deontološke teorije, ki poudarja, da pravilno ne more biti definirano s pojmi dobrega. Rawls daje prvo mesto čutu za pravičnost in racionalnemu elementu, šele nato pa sledi dobro; dobro sledi pravici oziroma pravilnemu (Jamnik, 1998, str. 127).

osrednja trditev je, da je ob svobodi in enakosti, če ne že pred njima, potrebno posvetiti pozornost prav skupnosti (Kymlicka, 2005, str. 299).

V tej točki je potrebno poudariti, da tudi marksizem poudarja skupnost, ki je ena od značilnih potez komunističnega ideala, vendar se to pojmovanje razlikuje od komunitarističnega. Marksisti so prepričani, da se skupnost lahko doseže le z revolucionarno spremembo v družbi, z uničenjem kapitalizma in izgradnjo socialistične družbe. Komunitaristi pa nasprotno menijo, da skupnost že obstaja v obliki skupnih družbenih praks, kulturnih tradicij in skupnih družbenih dojemanj. Skupnosti ni potrebno ponovno zgraditi, temveč jo je treba varovati in zanjo skrbeti.

Prva moderna komunitaristična dela so v sedemdesetih letih napisana kot odgovor na individualistične teorije, ki so jih razvili Rawls in drugi liberalni teoretiki. Komunitarizem se uveljavlja na dveh področjih. Prvo je metodološko. Komunitaristi menijo, da so predpostavke individualizma (racionalni individuum, ki svobodno izbira) zavajajoče in napačne. Človeško ravnanje je razumno, če upoštevamo posameznike v njihovem družbenem kontekstu (socialnem, kulturnem in zgodovinskem). Če želimo razpravljati o posameznikih moramo torej nujno preučiti in upoštevati njihove skupnosti in odnose v njih. Drugo področje je normativno. Komunitaristi trdijo, da predpostavke individualizma sprožajo moralno nesprejemljive posledice. Skupnost je dobro, h kateremu bi morali ljudje stremeti zaradi številnih razlogov, katerim se ne bi smeli nikoli odreči (Avineri in De-Shalit, 2004, str. 3).

Med komunitarne teoretike prištevamo Michaela Sandela, ki se v svoji teoriji še posebej osredotoči na kritiko Rawlsove teorije pravičnosti, Michaela Walzerja in Charlesa Taylorja.

Tako kot individualisti tudi komunitaristi začenjajo svojo teorijo s predstavo individua, vendar za razliko od individualistov menijo, da so posamezniki določeni z družbenimi vezmi in s skupnostjo, ki ji pripadajo.¹⁷ Sandel tako meni, da moramo pri razumevanju ljudi najprej preučiti njihove cilje in vrednote, kar pomeni, da njihovega ravnanja ne moremo analizirati kot nekaj abstraktnega in zunanjega. Komunitaristi poudarjajo, da je posameznik vmeščeno bitje in ne izoliran posameznik, zato ga je potrebno tako obravnavati. Sandel se v tej točki nanaša na Rawlsovo pojmovanje izhodiščnega položaja in tančice nevednosti, ki je v njegovi teoriji predstavljeno kot nekaj, na kar posameznik nima vpliva. Taylor pride do podobnega zaključka pri razlagi jaza, in sicer da skupnost konstruira skupno kulturo, ki je predpogoj moralne avtonomije, tj. sposobnosti oblikovanja neodvisnih moralnih prepričanj. Komunitaristi tako pridejo do novega koncepta skupnosti, ki je več kot gola družba, je enota, katere člani so posamezniki. Komunitaristično opredeljena skupnost je pravo nasprotje individualističnega pojmovanja, ki ga komunitaristi štejejo za površno (Avineri in De-Shalit, 2004, str. 4).

¹⁷ Nikolaj Berdjajev opredeli individuum kot del družbe, vrste in sveta. Individualizem pa je izolacija dela od celote ali upor dela proti celoti (Berdjajev, 1998, str. 128).

Pomembna točka v kritiki liberalizma, v kateri se komunitarni teoretiki strinjajo, je vprašanje moralnosti. Za komunitarizem je moralnost nekaj, kar ima osnovo v konkretni skupnosti. Liberalistična ideja o tem, da je potrebno ponovno oblikovati abstraktna načela moralnosti s katerimi bi ponovno oblikovali obstoječo družbo, se jim zdi popolnoma nemogoča. Proceduralna pravičnost sama ne more zagotoviti primerne osnove za družbene institucije. Naša skupnost in moralna tradicija določata pravila in zakone, ki so za nas sprejemljivi.

Razlikujemo lahko tri izoblikovane in včasih nasprotujoče si tokove komunitaristične misli. Nekateri komunitaristi so prepričani, da skupnost *nadomešča* potrebo po načelih pravičnosti. Skupnost razumejo kot vir načel pravičnosti (načela pravičnosti bi morala temeljiti na skupnih družbenih pojmovanjih, ne pa na splošnih nezgodovinskih načelih) (Kymlicka, 2005, str. 301). V pravi skupnosti načela pravičnosti torej sploh niso potrebna. Tako je Sandel prepričan, da če bi se ljudje na potrebe drugih spontano odzivali iz ljubezni ali zaradi skupnih ciljev, nikomur ne bi bilo treba zahtevati svojih pravic.

Drugi tok komunitaristov je prepričanih, da sta pravičnost in skupnost povsem združljivi, vendar bi za primerno presojanje o vrednosti skupnosti morali najprej preoblikovati naše razumevanje pravičnosti. Ti teoretiki trdijo, da bi morala skupnost imeti večjo vlogo pri določanju *vsebine* načel pravičnosti (pravičnost bi morala bolj poudarjati skupno dobro in manj pravice posameznika) (Kymlicka, 2005, str. 301). Strinjajo se z Rawlsom, da je pravičnost pomembna, vendar pravičnost ne more biti nezgodovinsko in zunanje merilo kritike načinov življenja v družbi. Tako Walzer meni, da je iskanje splošne teorije pravičnosti zabloda, ker nikakor ne moremo izstopiti iz svoje lastne zgodovine in kulture. Družba je po njegovem pravična, če deluje v skladu s skupnimi pojmovanji svojih članov, kakor jih utelešajo njene značilne prakse in ustanove. Njegova teorija je oblika kulturnega relativizma, ki je naletela na vrsto kritik. Za kulturne relativiste je npr. suženjstvo krivično, če ga družba obsoja. Menim, da suženjstvo obsojamo, *ker* je krivično; njegova krivičnost je temelj naših skupnih poimenovanj, ne pa njegov proizvod.

Za tretjo skupino komunitaristov pa problem liberalcev in Rawlsa ni v njegovem poudarjanju pravičnosti, ampak v njegovem individualizmu. Liberalci po njihovem prezrejo, kako sta individualna svoboda in blaginja odvisni od skupnosti. Liberalci bi po njihovo morali opustiti politiko pravic v prid politike skupnega dobrega oziroma prvo vsaj dopolniti z drugo.

3.1.2 Sandel in komunitarna kritika Rawlsa

V svojem delu *Liberalism and the limits of justice* Michael Sandel poda kritiko Rawlsove politične filozofije in liberalizma v širšem smislu. Glavni Sandelov argument je ta, da je za liberalce, kot je Rawls, pravičnost prva vrlina družbenih institucij. Da bi bilo to res, pa moramo biti točno določena bitja določene vrste z določenim odnosom do okoliščin, v katerih živimo (Sandel, 1998, str. 175). Po Rawlsu moramo biti neodvisni od lastnih interesov, naravnih sposobnosti in talentov, zvestobe in poštenosti. Sandel se s tem ne strinja in meni, da

ker živimo v stvarnem svetu in konkretnih okoliščinah, ne moremo na tak način sprejemati sebe in družbe, v kateri živimo. Rawls odreže posameznika od konkretnih razmer ter tako določi načela, na podlagi katerih naj bi presojal določeno situacijo. Sandel nasprotno meni, da je takšna zahteva nesmiselna, ker predpostavlja sposobnost, ki je posameznik nima, in sicer sposobnost izbirati in ustvarjati moralno brez samopoznavanja in moralne izkušnje (Kukathas in Petit, 1990, str. 97).

Poglavitna Sandelova kritika Rawlsa je torej njegovo pojmovanje osebe, ki je v izhodiščem položaju preveč abstraktna in potisnjena v svet, ki ga ni. Posameznik ni pasiven, kot ga predstavi Rawls, temveč aktiven predstavnik, ki je drugačen od drugih in je sposoben izbire. Osebnost je po Sandelu pred cilji, in sicer v dveh pomenih: najprej tako, da če hoče biti zares avtonomna in ohraniti svoje dostojanstvo, cilje izbira; v drugem pomenu pa mora biti osebnost pred svojimi cilji toliko, kolikor mora biti neodvisno določljiva (Sandel, 1998, str. 29). To je za Sandela epistemološka zahteva.

Sandel Rawlsu očita, da njegova koncepcija moralnega subjekta osebnost popolnoma loči od empirično danih značilnosti, zato je neprimerna. Njegovi partnerji so v izhodiščem položaju, kjer so odrezani od konkretnega sveta in kjer so radikalno raztelesen subjekti, nesposobni racionalne izbire. Drugi problem pa je ta, da Rawlsova teorija ne sloni na pojmu osebnosti, ki je neodvisno opredeljena. Rawls v izhodiščnem položaju s tančico nevednosti postavi take pogoje, da posamezniki nimajo druge izbire kot izbrati njegova načela. V tej obliki izbire obstaja zelo malo prostovoljnosti. Paradoks je po Sandelu v tem, da Rawls vse to počne medtem, ko poudarja pomen človekove svobode in avtonomije. Za tančico nevednosti posamezniki niso samo podobno, temveč enako določeni. Sandel gre v tem argumentu tako daleč, da meni, da bi v izhodiščem položaju pravzaprav lahko obstajala samo ena osebnost. Vsak dogovor, ki ga *dosežejo*, pravzaprav sploh ni dogovor z drugimi, da *bi živeli* po določenih načelih. Drugačnjih mnenj tu v bistvu sploh ni (Kukathas in Pettit, 1990, str. 100). Torej gre v najboljšem primeru samo za metaforični dogovor, ki ga človek sklene s seboj. Pogodbeni dogovor ne pomeni prostovoljnosti pri izbiri načel, temveč vpeljavo kognitivizma, ki odkriva, katera načela so v resnici prava.

Po Sandelu je torej eden od osnovnih problemov Rawlsove teorije in liberalizma v tem, da je vse prepuščeno formalnemu racionalnemu pretehtavanju, v katerem ni prostora za človeka kot bitje dostojanstva in identitete.

Sandel pri liberalizmu močno kritizira poudarek, da je skupnost sad povezave neodvisnih posameznikov, katere osnova je pravičnost, v okviru katere se posamezniki povežejo med seboj (Jamnik, 1998, str. 217). Po njegovem mnenju skupnost ne more biti opredeljena tako. Posamezniki, ki so sposobni dogovorov, ne morejo obstajati, če ne obstaja skupnost. Posameznik je opredeljen s skupnostjo, v kateri živi; predsocijalni posameznik ni sposoben resnega razmisleka, refleksije in izbire. V Rawlsovem umetnem in predsocijalnem izhodiščem položaju so posamezniki nesposobni prave izbire in refleksije.

Naslednja pomembna točka, v kateri Sandel kritizira Rawlsa, je dejstvo, da je nemogoče najprej oceniti, kaj je prav, in šele nato, kaj je zares dobro. Po Rawlsu načela pravičnosti oblikujejo svobodni in enakopravni posamezniki, vendar ti v resnici nikoli niso vstopili v teorijo dobrega. Znana so jim samo osnovna dejstva, na podlagi katerih iščejo najboljše možnosti zase. Izbrana načela tako ne morejo biti resen preizkus dobrega, ampak so lahko le rezultat osiromašene ocene dobrega, ki je skupna tako utilitarizmu kot tudi pravičnosti kot poštenosti (Sandel, 1998, str. 167).

Sandel tako zavrača Rawlsov liberalizem in njegovo razumevanje človekove narave. Posameznik mora biti sposoben temeljite samorefleksije, in sicer ne zgolj kot ločene osebe ampak tudi kot člana skupnosti, ki prav tako oblikuje njegovo identiteto. Refleksija o nas samih in naravi dobrega bi potemtakem bila refleksija o dobrem skupnosti.

3.1.3 Taylor in komunitarna kritika Rawlsa

Charles Taylor se v svojem delu *Sources of the Self* osredotoča predvsem na liberalizem in kritiko le-tega. Zagovarja stališče, da posameznik ne more delovati v družbi sam, izoliran, oziroma da svoje identitete ne more pridobiti brez moralnega ali skupnostnega okvira delovanja posameznika (Pevec Rozman, 2009, str. 94). Rawlsa ne obravnava eksplicitno, razen ko razpravlja o prednosti pravilnega pred dobrim.

V njegovi kritiki liberalizma je pomembna ugotovitev o svobodi, ki se nanaša tudi na Rawlsovo prvo načelo pravičnosti. Taylor meni, da bi bila popolna svoboda praznina, v kateri ne bi bilo ničesar, kar bi bilo vredno storiti, ničesar, kar bi imelo kakršenkoli smisel (Taylor, 2004, str. 157). Taylor torej zavrača liberalno stališče o tem, da je svoboda izbiranja projektov sama na sebi vrednota; meni namreč, da je taka svoboda prazna. Resnična svoboda mora namreč biti vpeta. Svoboda torej ni le delovanje, ki vrednost ustvarja, temveč je tisto, v imenu česar si prizadevamo za vse druge vrednosti, ki postanejo zares dragocene šele v razmerju z njo (Gould, povzeto po Kymlicka, 2005, str. 320).

Podobno kot drugi komunitarni kritiki Rawlsa tudi Taylor meni, da moralna ali politična teorija ne sme biti nevtralna do konceptov dobrega. Meni, da človekovo življenje lahko razumemo kot pripoved o posameznikovem napredovanju k dobremu ali proč od njega. Rawls predstavi pravičnost kot poštenost kot produkt mišljenja, ki se odvija v izhodiščnem položaju, v katerem se ni dovoljeno opirati na poznavanje določenega koncepta dobrega (Jamnik, 1998, str. 229). Kljub temu pa se v procesu oblikovanja izhodiščnega položaja Rawls ne prepusti čisti formalni proceduri in vendarle sprejme določene omejitve kot ustrezne za vprašanja socialne pravičnosti (zlasti ko gre za našo skrb za spoštovanje svobode in enakosti vseh državljanov). Rawlsov liberalizem po mnenju Taylorja ne more biti nevtralen do konceptov dobrega, čeprav si to prizadeva. Čeprav dobrega ne izrazi oziroma ga ne utemelji, vrsta elementov njegove teorije temelji na določenih konceptih dobrega, ki so ključni pri utemeljevanju načel pravičnosti.

Pomembna pomanjkljivost Rawlsove teorije je torej ta, da se identiteta posameznika oblikuje v določeni jezikovni skupnosti, kjer medsebojni odnosi in posameznikovo sprejemanje samega sebe temeljijo na dobrem, in ne na preračunljivi preceduralnosti (Jamnik, 1998, str. 231).

3.1.4 Walzer in komunitarna kritika Rawlsa

Za razliko od M. Sandela in C. Taylorja komunitarni teoretik Michael Walzer v svoji kritiki Rawlsove teorije v knjigi *Spheres of Justice* bolj kot k osebi usmeri pozornost k dobrinam; torej se ne ustavi pri Rawlsovem pojmovanju osebe, temveč se posveča pomenu dobrin za osebe, ki naj bi jih bile deležne. Walzer skuša rešiti problem načel, na podlagi katerih naj bi se delile osnovne dobrine, in je ob tem kritičen do Rawlsovih načel distributivne pravičnosti (Jamnik, 1998, str. 232).

Glede na to, da vse razlike v družbi izhajajo iz različnega pojmovanja družbenih dobrin (kar je posledica zagodovinskega in kulturološkega vpliva), morajo biti različne socialne dobrine razdeljene iz različnih razlogov. Razdelitev mora biti v skladu z različnimi procesi (Walzer, 1983, str. 6). Politični teoretiki morajo torej biti pri oblikovanju distributivnih principov pozorni tako na specifičnost posamezne dobrine kot tudi na posebnost določene kulture, Rawlsova teorija pa je po mnenju Walzerja v tem pomenu pomankljiva. Različne dobrine bi se morale deliti iz različnih razlogov in to je diferenciacijsko bistvo Walzerjeve teorije.

Že naslov njegove knjige (angl. *Spheres of justice* oziroma Področja pravičnosti) poudarja, da različne dobrine oblikujejo različna distribucijska področja. Dobre, kot so npr. izobrazba in zdravstveno varstvo, naj se ne bi delile po principu možnosti plačevanja. Torej razdelitev teh dobrin ne sme biti razvrednotena z drugimi dobrinami, kot je npr. denar, ki spadajo v drugo področje. Veliko bolj nepravilno je, če si bogati lahko privoščijo boljše in hitrejše zdravstveno pomoč kot boljše avtomobile. Pomemben Walzerjev poudarek v tej točki je, da se s tem omeji posameznikova osebna svoboda pri odločitvi, kako porabiti svoj denar (prisili se ga, da namesto v zdravstveno zavarovanje porabi denar za neko drugo dobrino). Torej posameznikova svoboda ne more iti v neko samovoljo in igračkanje z dobrinami.

Tako Rawls kot Walzer v svojih teorijah poudarjata pomen distribucije dobrin in pravičnosti, pri čemer se kaže njuna skrb za individuum, vendar med njima obstaja razlika, in sicer da Rawls na nek način atomizira posameznika, medtem ko Walzer kot komunitarist poudari pomen družbe in dobrin, ki jih preferira določena kultura.

Glavna pomankljivost Rawlsove teorije je po mnenju Walzerja njena abstrakcija. Rawls izbere splošno in abstraktno koncepcijo svoje teorije v ta namen, da bi ljudem v izhodiščnem položaju onemogočil vedenje o njihovi koncepciji dobrega. Zaradi tega so motivirani samo s šibko teorijo dobrega, kjer je temeljna uspešna uresničitev racionalnega življenjskega načrta. Rawls se v svoji teoriji ukvarja samo s primarnimi dobrinami (pravice, svoboščine, možnosti

in moč, dohodek in imetje), ki so v bistvu nevtralne med različnimi koncepti dobrega, ki bi jih ljudje v resnici izbrali. Walzer meni, da je v trenutku izbire zelo pomembna različnost interesov ljudi, zaradi česar pride tudi do neracionalne izbire. Ravno v tem je Rawlsov problem; v pomankanju pozornosti za različne oblike posebnosti. Ljudje izbirajo dobrine, ki so povezane z njihovo kulturo in družbo. Pomen in vrednost teh dobrin izhajata iz skupnosti, v kateri se nahajata. Dobrine same po sebi nimajo vrednosti; svojo pomembnost dobijo skozi proces interpretacije, razumevanja, koncepcije in kreacije. Ta proces pa je socialen in ne individualen. Zato so po mnenju Walzerja dobrine, s katerimi se ukvarja distributivna pravičnost, družbene dobrine. Rawlsova načela pravičnosti, ki se nanašajo na razdelitev primarnih dobrin, so tako abstraktna, da jih ne moremo uporabiti v specifičnih situacijah. Walzer tako poudarja pomen družbene razsežnosti dobrin in kriterijev njihove distribucije.

Walzer torej v svoji kritiki močno poudarja, da mora vsaka teorija pravičnosti temeljiti na točno določeni vrednosti dobrine v določeni družbi in ne na univerzalni, kar zaznamo pri Rawlsu. Potrebno je razumeti specifični (družbeni) pomen dobrin, da bi jih bilo mogoče razdeliti.

3.1.5 Povzetek komunitarnih kritik Rawlsa

Rawlsova teorija pravičnosti je s strani komunitarnih kritikov deležna kritike v naslednjih točkah:

1. Pojem osebe

Rawls temelji na predhodno individualiziranem pojmu osebe. Komunitarni teoretiki, kot sta Sandel in Taylor, menijo, da so pri oblikovanju posameznikove identitete pomembni pomen dobrega in skupnosti. Kot člani družbe lahko torej delujemo pravično samo v kontekstu konkretne družbe. Ravno v tej točki je največje razhajanje liberalnih in komunitarnih teorij. Liberalno gledanje močno poudarja pomen človekove avtonomije, komunitarno pa meni, da se ta avtonomija lahko uresniči samo v določeni skupnosti.

2. Asocialni individualizem

Tako Walzer kot Taylor poudarjata, da je problem liberalnih teorij predvsem to, da dajejo prioriteto individualni izbiri ciljev, torej postavijo individualne pravice nad zahteve družbe. Napačno je razmišljanje, da je na človeka mogoče gledati kot na samozadostnega, racionalnega in avtonomnega, z eno besedo, neodvisnega od družbe. Liberalizem je zaradi atomističnega pogleda na človeka nesposoben razložiti dejstvo človekove družbenosti. Komunitarizem gradi na predstavi, da individualizem vodi v moralno nezadovoljive posledice. Zlasti problematični so nezmožnost oblikovanja spodobne skupnosti, spregled možnosti za utrjevanje dobrega življenja, ki naj ga podpira tudi država, in seveda nepravična razdelitev dobrin (Lukšič, 2004, str. 228). Komunitarni kritiki tako očitajo Rawlsu asocialni individualizem. Vrednote in identiteta vsakega posameznika so odvisne od širše skupnosti,

katere član je posameznik. Tako Michael Sandel meni, da bi moral Rawls zavrniti individualizem in sprejeti komunitarno intersubjektivno koncepcijo subjekta. S tem bi se izognil obravnavanju posameznikovih naravnih sposobnosti in talentov zgolj kot sredstev za cilje drugih oseb (Kodelja, 2004, str. 398).

3. Univerzalizem in abstrakcija

Univerzalizem in abstrakcijo Rawlsove teorije kritizira prevsem Walzer, ki meni, da sta vsaka družba in kultura posebni na svoj način in da le-ta vplivata na odločitve posameznikov. Dobrine se morajo zaradi te kulturne specifičnosti deliti in sprejemati na način, ki ga določena družba zahteva. Teorija pravičnosti torej ne more biti univerzalna, prav tako pa ne abstraktna.

4. Nevtralnost

Čeprav si Rawls v okviru liberalizma želi ostati nevtralen do koncepta dobrega, se zdi, da mu to vseeno ne uspe. V izhodiščnem položaju posamezniki ne bi mogli sprejeti načel pravičnosti, če že ne bi poznali osnovnega koncepta dobrega.

Rawls izhaja iz kantovskega načela prioritete pravičnega pred dobrim in moralne avtonomije subjekta, kar zavračajo komunitaristi in kot vir etike navajajo vizijo dobrega življenja.¹⁸ Komunitaristi zavračajo kantovske teze, da si avtonomni subjekt sam postavlja moralne norme s presojanjem njihove univerzalnosti. Nasprotno, poudarjajo vpetost posameznikov v mrežo razmerij skupnosti in iz tradicije izhajajoče npravstvenosti (Škerlep, 2004, str. 428).

Komunitarna kritika s poudarkom skupnega dobrega ponuja sodobnemu človeku alternativo, ki skupno življenje postavlja kot vrednoto in osnovo za odkrivanje in oblikovanje posameznikove identitete in dostojanstva (Jamnik, 1998, str. 251).

3.2 Libertarna kritika Rawlsa

3.2.1 Politična filozofija libertarizma

Libertarizem je veja politične filozofije, ki kot najvišji politični cilj postavlja svobodo. Obstajata dva tokova libertarizma, ki se razlikujeta v videnju, zakaj je svoboda najvišji cilj. To sta:

1. Utilitarizem, ki vrednoti svobodo, ker ima svoboda dobre posledice, in

¹⁸ Rawls se zadovolji samo s šibko teorijo dobrega, saj daje prednost pravilnemu pred dobrim. Dobro je tako na svoj način izpeljano iz pravilnega in je seveda čisto nezadostno utemeljeno. Tako Taylor kot Sandel sta do takšnega pojmovanja zelo kritična.

2. Tradicija naravnega prava, v katerem je svoboda pomembna in je najvišji cilj ne glede na posledice. To je t. i. deontološki pogled. Svoboda je torej sama po sebi najvišji cilj.

Pomembno je poudariti, da je libertarizem predvsem politična ne moralna filozofija. Libertarci tako branijo tržne svoboščine in se zavzemajo za omejevanje države oziroma za minimalno državo. Libertarizem brani svojo zavezanost trgu zaradi zagovarjanja širšega pojma osebne svobode. Vsak posameznik ima svobodo, da prosto odloča o rabi svojih moči in lastnine, kakor se mu zdi to primerno. Posameznik je torej v popolnosti lastnik samega sebe, svojih dobrin, posesti in svojega dela in lahko prosto odloča o njihovi rabi.

Tako je pomembna libertarna trditev, da je prerazdelitvena obdavčitev po svoji naravi krivična, ker krši človekove pravice. Ljudje imajo pravico, da svobodno razpolagajo s svojimi dobrinami in delom, državna oblast pa se nima pravice vmešavati v njihove odločitve in v delovanje trga. Tako libertarci menijo, da vlada ni nujno zlo, ampak v večini izogibno zlo, zaradi česar so velikokrat uvrščeni med anarhokapitaliste.

3.2.1.1 Svoboda med negativno in pozitivno pojavnostjo

S filozofskega vidika je smiselno govoriti o dveh konceptih svobode, o pozitivnem in negativnem.

Isaiah Berlin, znan politični filozof 20. stoletja, v svojem kratkem besedilu *Dva koncepta svobode* (ki je del njegove knjige angl. *Four Essays on Liberty* iz leta 1969), dobro opredeli vsebino svobode in njen obseg ter pojasni razliko med omenjenima konceptoma svobode. Razlikuje dve prevladujoči usmeritvi, za kateri v eseju zatrjuje, da sta medsebojno nasprotni: to sta pojem **negativne** in pojem **pozitivne** svobode. Negativno svobodo opredeljuje takole (Berlin, 1992, str. 69):

»Navadno pravimo, da sem svoboden toliko, kolikor me noben človek ali ustanova ne ovirata v moji dejavnosti. Politična svoboda v tem smislu je, enostavno rečeno, področje, v katerem lahko človek deluje, ne da bi ga drugi ovirali. Če mi drugi preprečujejo početi tisto, kar bi sicer počel, sem v tej meri nesvoboden.«

Po Berlinu (1992, str. 77) je posameznikovo območje svobode in nevmešavanja (oz. razsežnost posameznikove svobode) odvisno od:

1. števila odprtih možnosti
2. tega, kako lahko ali težko je udejaniti vsako od teh možnosti
3. tega, kako pomembne so te možnosti med seboj v mojem načrtu, upošteva moj značaj in okoliščine

4. tega, v kolikšni meri so zaprte ali odprte z namernimi človeškimi dejanji
5. tega, kolikšno vrednost pripisuje različnim možnostim ne samo delujoči, ampak tudi splošno družbeno mnenje.

Pojem negativne svobode torej poskuša odgovoriti na vprašanje, koliko se oblast vtika oziroma koliko se sme vtikati v posameznikovo življenje. Negativna svoboda pomeni, da lahko vsak posameznik, pod pogojem, da ne posega v svobodo drugega, počne, kar ga je volja. Težava pa je, da v rokah sodobnih politikov ta svoboda pokaže svoje slabosti. Ključna slabost je implikacija, da gre človeku predvsem za lastne interese (v katere se država nima pravice vpletati), oziroma da je sebičen. Potrebno je torej omejiti politično moč, zlasti moč tistih politikov, ki trdijo, da želijo storiti nekaj, kar je za nas dobro. Takšni politiki bodo, po Berlinu, neizogibno postali tirani. Nihče namreč nima pravice trditi, da ve bolje od nas, kaj je za nas dobro. Zato se tudi država ne sme lotevati ustvarjanja enakosti, redistribucije sredstev, ker ravno to pomeni uporabo prisilnih sredstev države.

Če je negativno svobodo mogoče označiti kot **svobodo od** (vmešavanja drugih) (angl. *liberty from*), pozitivno svobodo označujemo kot **svobodo do** (samoudejanitve) (angl. *liberty to*). Pozitivno svobodo definira takole (Berlin, 1992, str. 77):

»Pozitivni smisel besede svoboda izhaja iz posameznikove želje, da bi bil sam gospodar. Želim si, da bi bilo moje življenje in moje odločitve odvisne od mene, ne pa od kakršnih koli zunanjih sil. Želim biti subjekt, ne objekt; da bi me gnali moji razlogi, moji zavestni cilji, ne pa vzroki, ki delujejo name od zunaj.«

K takšni opredelitvi svobode pa ne moremo pridati ničesar drugega kot to, da bi se v primeru dodelitve pozitivne svobode vsakemu posamezniku hitro znašli v hobbesovskem naravnem stanju vojne vseh proti vsem, v primeru dodelitve le-te določeni skupini ljudi pa (v najboljšem primeru) v razsvetljenem totalitarizmu ali pa (v najslabšem primeru) v brezobzirni strahovladi Stalinovega tipa. Tako bo, po Berlinu, pozitivna svoboda vedno spodletela, ker temelji na prepričanju, da obstaja za vse ena sama resnica, v imenu katere ni nobena žrtev prevelika.

Libertarizem tako temelji na načelu svobode; to načelo pa služi obrambi kapitalizma. Kymlicka (2005, str. 209) meni, da:

1. neovirano trgovanje prinaša več svobode;
2. svoboda je temeljna vrednota;
3. zato je prosto trgovanje moralna zahteva.

Med svobodo in prostim trgom oziroma med svobodo in libertarizmom brez dvoma obstaja pomembna povezava. Mnogi neomejeno svobodo enačijo s kapitalizmom in menijo, da so prerazdelitvene politike kompromis med svobodo in enakostjo. Socialna država naj bi

pomenila omejitev svobode, medtem ko naj bi kapitalizem pomenil odsotnost teh omejitev. Libertarci se torej zavzemajo za prosto delovanje trga in minimalno državo. Najpomembnejša trditev teorije Roberta Nozicka, enega poglavitnih libertarnih mislecev, je, da je ob predpostavki, da so vsi upravičeni do dobrin, ki jih trenutno posedujejo (do svoje posesti), pravična vsaka razdelitev, ki je posledica svobodne menjave med ljudmi. Državno vmešavanje enači s prisilnim delom, ki ni le teptanje učinkovitosti, temveč tudi posameznikovih osnovnih moralnih pravic (Kymlicka, 2005, str. 159).

3.2.2 Robert Nozick in teorija upravičenosti

Robert Nozick, politični teoretik libertarne usmeritve, je eden najostrejših in najrelevantnejših Rawlsovih kritikov. Svoj političnofilozofski opus skoraj v celoti zasnuje na kritiki Rawlsove *Teorije pravičnosti*. Njegovo najpomembnejše besedilo je *Anarhija, država in utopija* (angl. *Anarchy, State and Utopia*) (1974), ki je pravzaprav odgovor libertarcev na Rawlsovo *Teorijo pravičnosti*.

Jedro Nozickove teorije, predstavljeno v prvem stavku njegove knjige, se glasi:

»Posamezniki imajo pravice in so reči, ki jih posamezniku ne sme storiti nobena oseba ali skupina (ne da bi kršila te pravice)« (Nozick, 1974, str. ix).

Pri razumevanju Nozickove teorije in kritike Rawlsove teorije pravičnosti je torej potrebno razumeti, da Nozick, tako kot ostali libertarci, najvišje vrednoti svobodo in naravne pravice ljudi, iz česar izhaja pojem samolastništva in zagovor minimalne države. Pravice, na katere se predvsem nanaša, so pravice do osebne lastnine. Nozickov tip družbe, ki izhaja iz nekaterih lockeovskih pojmovanj naravnega stanja, le ta pa je v sklepni fazi urejen in omejen z mehanizmi minimalne države, katero razume kot malo večje varnostno podjetje z monopolom nad legitimno uporabo nasilja (Franc, 2004, str. 3).

3.2.2.1 Naravne pravice in naravno stanje

Ljudje imajo po Nozicku že od vsega začetka naravne pravice. Nozick se v tej točki nanaša na Lockovo teorijo o naravnem izvoru pravic. Locke je začetnik ideje, da obstajajo pravice, katerih izvor je narava, ne pa dogovor ali pogodba, na kateri sloni državna ureditev. Med te naravne pravice uvršča Locke pravico do življenja in do telesne neokrnjenosti, starševske pravice (družina je naravna, ne pa državna ustanova), pravico do svobode (ki omogoča človeku svobodno izbiro) in pravico do lastnine (Stres, 1998, str. 66). Lastnino utemeljuje z delom, katerega je vložil v pridobitev te lastnine. Na to Lockovo idejo lastnine kot pravice, povezane z delom in človekovo svobodo, se zanaša Nozick v svoji teoriji.

V modelu Lockovega naravnega stanja oziroma predpogodbenega stanja, o katerem sem pisala v poglavju o Rawlsu in iz katerega izhaja tudi izhodiščni položaj, ljudje živijo popolnoma svobodno, nepravno, brez zakonov, pravil in pravic, imajo pravico do svojega telesa in dela in so upravičeni do slepanja pogodb. Nihče ne sme kršiti naravnih pravic drugih. Proti kršilcem se je dovoljeno braniti, tako da ima vsak pravico kaznovati kršitelje pravic. Glede na to, da bi v tem hipotetičnem stanju zasebnih in osebnih uveljavljanj pravic prišlo do sporov in spopadov, Locke predvideva, da bi neprijetnosti v naravnem položaju prisilile ljudi v sklenitev družbene pogodbe. Nozick po drugi strani meni, da bi se v takem stanju državna oblast vzpostavila kar sama od sebe s pomočjo (Smithove) nevidne roke.

Problem, ki se pojavi pri Nozickovih naravnih pravicah (do življenja, zdravja ...), je predvsem v njihovi negativnosti, kar pomeni, da jih ima vsak človek pravico braniti pred drugimi. S tem pa še ni rečeno, da jih ima pravico uživati oziroma uveljavljati, saj po Nozicku nobena državna institucija ni samoumevno zadolžena za to. Edina lastnost, ki določa državo, je ta, da ima monopol nad nasiljem, ki ga uporablja takrat, ko so ogrožene te pravice. Nozick tako pojmuje svobodo zgolj v njeni negativni pojavnosti.

3.2.2.2 Minimalna država

Nozick v svoji knjigi *Anarhija, država in utopija* predstavi štiri stopnje nastanka države in tako na izviren način opiše, kako bi do minimalne države sploh prišlo. Meni, da bi v primeru lockeovskega naravnega stanja družbe vseeno morala nastati minimalna država in da popolna anarhija ne bi bila mogoča.

V povezavi s svojo kritiko Rawlsa Nozick meni, da je »minimalna država najobsenejša država, ki je lahko upravičena. Vsakršna obsežnejša država krši pravice ljudi« (Nozick, 1992, str. 194).

Za vzpostavitev države ni potrebna nobena druga institucija kot ta, ki skrbi za preprečitev nasilja, sploh pa ne socialna, ki bi se ukvarjala z različnimi oblikami pomoči. Kot sem že omenila, se Nozick zavzema za minimalno obdavčitev posameznikov; upravičena obdavčitev je edino zbiranje prihodkov za vzdrževanje institucij, ki so potrebne za zaščito (npr. policija in pravosodni sistem). Njegova teorija ne predvideva javnega šolstva, javnega zdravstvenega varstva, javnega prevoza, javnih cest ali parkov; vse naštetje je namreč prisilna obdavčitev. Država mora omogočiti svobodno menjavo in se ne sme vmešavati v prosti trg.

Nozickova minimalna država je doletela na vrsto kritik, med katerimi je tudi kritika libertarnih teoretikov, kot je Murray N. Rothbard, ki v svojem članku *Robert Nozick in brezmadežno spočetje države* (angl. *Robert Nozick and the immaculate conception of the state*) iz leta 1977 opiše pomanjkljivosti minimalne države. Rothbard gre pri svoji opredelitvi države korak naprej od Nozicka in meni, da niti minimalna država ne bi bila potrebna. Meni,

da bi se najprej moral vzpostaviti anarhizem in šele nato bi se lahko oblikovala država. Torej po njegovo nobena država ni upravičena, niti tista, ki skrbi za varnost, ker je namreč za posameznika varnost relativnega pomena. Vprašljiva je tudi institucija, ki bi v Nozickovi državi imela monopol nad vzpostavljanjem varnosti. Rothbard meni, da Nozick opredeli minimalno državo na enak način, kot bi lahko opredelil maksimalno. Meni, da tudi če bi se vzpostavila Nozickova minimalna država, bi na koncu nevidna roka premaknila družbo nazaj v anarhizem (Rothbard, 1977, str. 56).

3.2.2.3 Samolastništvo

Nozick predstavi načelo samolastništva kot interpretacijo načela obravnavanja ljudi kot smotrov na sebi, kar temelji na Kantovi filozofiji in na kar se nanašajo tudi Rawls in utilitaristi. Po Nozicku libertarna družba posameznikov ne obravnava kot orodja ali vire, temveč kot osebe z individualnimi pravicami. Utilitarizmu to ne uspe, ker dopušča, da so nekateri ljudje brezmejno žrtvovani večji koristi drugih. V tej točki se Rawls in Nozick strinjata. Posamezniki imajo namreč pravice, ki jih mora družba spoštovati. Točka, v kateri se razhajata, je določitev najpomembnejših pravic ljudi. Po Rawlsu je to pravica do določenega deleža družbenih sredstev. Po Nozicku pa so to pravice nad samim seboj oziroma pravice, ki tvorijo samolastništvo. Pomembna povezava, ki jo Nozick izpostavi, je:

<p>Če se imam v lasti, imam v lasti svoje talente (do katerih sem upravičen)</p>	<p>⇒</p>	<p>Če imam v lasti svoje talente, imam v lasti vse kar proizvedem s temi talenti (ki so moja last)</p>	<p>⇒</p>	<p>Lastnina dobrin izhaja iz naravnih talentov ljudi</p>	<p>⇒</p>	<p>Zato zahteva po prerazdelitveni obdavčitvi krši samolastništvo</p>
--	----------	--	----------	--	----------	---

Napaka Rawlsove teorije je, da imajo talentirani korist od svojih talentov le, če to koristi družbeno zapostavljenim. Nozick torej vidi v Rawlsovem načelu razlike nedopusten napad na lastninske pravice nadarjenih do lastne osebe in do lastnega duha. Nozick se sicer strinja, da nismo zaslužni za svoje talente, vendar to ne pomeni, da zato nismo upravičeni lastniki teh talentov (Kodelja, 2004, str. 398). Nozick meni, da Rawlsova načela »vedejo (delno) lastništvo drugih nad ljudmi, njihovimi dejanji in delom. Ta načela vsebujejo premik od klasične ideje liberalcev o samolastništvu k pojmu (delnih) lastninskih pravic nad *drugimi* ljudmi« (Nozick, 1974, str. 172). To Rawlsovo liberalno egalitarno stališče ne obravnava ljudi kot enakih, kot smotrov na sebi.

Rawlsov odgovor na Nozickovo kritiko je bil ta, da je Nozickova teorija dovzetna za ambicije, vendar pa je nedovzetna za obdarjenosti. Ni pravično, da naravno hendikepirani stradajo zato, ker v svobodni menjavi drugim ne morejo nič ponuditi. Rawls se (kot liberalni

egalitarec) tako zavzema za obdavčitev svobodne menjave ter za pomoč tistim, ki so v naravno in socialno neenakem položaju (kot oblika nadomestila).

3.2.2.4 Teorija upravičenosti

Nozickova teorija upravičenosti (celotna porazdelitev dobrin) je sestavljena iz treh glavnih načel (Kymlicka, 2005, str. 160):

1. Načelo menjave: vse, kar je pravično pridobljeno, lahko svobodno menjam;
2. Načelo pravične prvotne pridobitve: razlaga tega, kako so ljudje prvotno prišli do lastništva stvari, ki jih lahko menjajo v skladu z 1.
3. Načelo poprave krivic: kako ravnati s posestjo, če je bila ta nepravilno pridobljena ali menjana.¹⁹

Bistvo Nozickove teorije je, da je pravična tista porazdelitev, pri kateri je vsak do dobrin, ki so mu bile pri pri porazdelitvi dodeljene, upravičen (Franc, 2004, str. 6). Država se z obdavčenjem v menjavo nima pravice vmešavati. Težava Nozickove teorije je, da če ni nobenih davkov in družba ostane samo na teh treh načelih upravičenosti, pridemo prej ali slej do težav. V tem primeru bo večina dobrin ostala v rokah manjšine bogatih lastnikov, kar pa je zelo blizu fevdalni delitvi dobrin.

Nozickova teorija pravičnosti kot upravičenosti je historična ali zgodovinska (kakor jo sam poimenuje), ker presoja o pravičnosti porazdelitve na podlagi tega, kako je do nje prišlo. Ravno v tej točki kritizira Rawlsovo teorijo, ki po njegovem temelji na načelih končnega stanja.²⁰ Pri teh načelih je pravičnost porazdelitve odvisna od tega, kako so dobrine porazdeljene v določenem časovnem odseku. Bistvena pomankljivost takšne teorije pa je, da ne upošteva dejstva, ali je kdo svoj delež tudi zaslužil.

¹⁹ Če kot primer vzamemo zemljišče, potem prvo načelo pravi, da če sem lastnik tega zemljišča, lahko lastništvo nad tem kosom zemlje prenesem v skladu s svojimi željami. Drugo načelo nam pove, kako je zemljišče prvotno prišlo v mojo last. Tretje načelo pa nam pove, kaj storiti ob kršenju prvih dveh načel. Neko dobrino si z načelom pravične pridobitve pridobimo tedaj, če ta dobrina še nima lastnika; tako tudi postanemo do te dobrine upravičeni. Ko pa smo do dobrine upravičeni, jo lahko skladno z načelom menjave komu dodelimo oziroma z nekom menjamo.

²⁰ Svoji teoriji pravi zgodovinsko pojmovanje pravičnosti (ang. *historic theory of justice*), ker za določitev pravičnosti ni drugega merila kot je merilo zgodovine (pravičnost je torej odvisna od zgodovine distribucije). Zato zavrača liberalne in socialistične teorije, ker pravičnost opredeljujejo s končnimi stanji (ang. *end-state theory of justice*), kakršna so zadovoljevanje potreb, povečevanje koristi ali nagraditev zaslug. Nozick tako kritizira Rawlsovo pojmovanje pravičnosti, ki po njegovo spodbija liberalne pravice posameznikov.

3.2.2.5 Povzetek Nozickove kritike Rawlsa

1. Rawls svoja načela namenja samo za socialno makrostrukturo (vrsta političnih, gospodarskih, pravnih in drugih institucij ki določajo meje svobode in okvire družbenega življenja), medtem, ko o odnosih v družbenem mikro okolju (posamezniki, njihove družine, podjetja) ne pove ničesar. Nozick pa meni, da je treba pri obravnavi celotne družbene strukture upoštevati vse njene dele v kolikor naj le-ta velja za pravično.
2. Rawls s svojim konceptom načel pravičnosti uzakoni princip končnega oziroma časovno odsekovnega stanja. Posamezniki, ki so pod tančico nevednosti, ne vedo do česa bodo na svojem družbenem položaju upravičeni. Tako imajo določen delež zagotovljen, ne glede na svoje sposobnosti in lastnosti. S tem odpadejo vsa zgodovinska načela. Nozickova teorija temelji na ideji, da je pravičnost zadeva zgodovine, ne pa končnih stanj. Edini možen sklep je, da je celotna Rawlsova teorija napačna, ker temelji na napačnih predpostavkah.
3. Nozick kritizira tip države, ki ga podpira Rawlsova teorija. Zavzema se za minimalno državo, ki se ne sme vmešavati v prosti trg. Za razliko od Rawlsa meni, da je obdavčitev vdor v osebno svobodo posameznikov, ki so upravičeni do svoje lastnine. Javne institucije (razen tiste, ki skrbijo za varnost) niso potrebne.
4. Rawlsova načela pravičnosti zahtevajo določeno porazdelitev vsote dobrin in bremen, ki nastanejo kot rezultat skupnega družbenega dela, za to pa po Nozicku ni nobene prave podlage.
5. Nozick najvišje vrednoti ekonomsko svobodo. Tako je njegova poglobljena kritika Rawlsa v tem, da ta med temeljne pravice, ki imajo leksično prioriteto, ne vključi pravice do lastnine. Ta presega osebno lastnino oziroma pravico nad produkcijskimi sredstvi; ta pravica je sekundarna in podrejena trejemu pravilu, pravilu razlike (Škerlep, 2004, str. 423).

Rawlsova teorija jemlje dobrine (ki so predmet distribucije) kot mano z neba. S stališča izhodiščnega položaja nima noben posebej pravice do njih (Kukathas in Pettit, 1990, str. 84). Po Nozicku dobrine že nastanejo v povezavi z nekom, ki ima nato pravico do njih.

Rawls meni, da na nek način svojih talentov nimamo v lasti, s tem pa tudi ne tistega, kar proizvedemo s temi talenti. Rawls tako ugovarja postavki, s katero bi porazdelitev dobrin v celoti prepustili prostemu trgu ponudbe in povpraševanja. Takšna ureditev vodi v porazdelitev, ki je odvisna od značilnosti, na katere ni mogoče vplivati (inteligenca, talenti, posebne nadarjenosti). Nozick se s tem ne strinja in meni, da se razumevanje enakosti prične s pravicami, ki jih ima nekdo nad seboj. Meni, da prosti trg s konkurenčnimi cenami deluje kot sistem pravil, v katerem potekata izmenjava

dobrin in storitev popolnoma prostovoljno in že zato pravično (brez moralnih pomislekov). Nozickova teorija bi torej najbolje delovala v pogojih popolne konkurence. Ne ozira pa se na dejstvo, da tržni sistem pod določenimi pogoji *lahko* privede do posledic, ki so skrajno nepravične.

Nozickov argument lahko strnemo v dve trditvi (Kymlicka, 2005, str. 168):

- Prerazdelitev Rawlsovega tipa (ali drugi prisilni posegi politične oblasti v tržne menjave) je nezdržljiva s priznavanjem ljudi kot samolastnikov. Samolastništvo priznava samo neomejeni kapitalizem.
 - Priznavati ljudi kot samolastnike je ključnega pomena, če hočemo obravnavati ljudi kot enake.
6. Nozickova argumentacija proti egalitarizmu ima temelj v utemeljitvi upravičenosti ljudi do njihovih naravnih darov in dobrin, ki si jih z njimi prilastijo. Rawlsovo načelo razlike je teoretska utemeljitev za državno redistribucijo družbenega bogastva k tistemu segmentu družbe, ki je v svojih življenjskih razmerah na najslabšem (Škerlep, 2004, str. 422). Rawlsov egalitarni liberalizem nastopa kot podpora socialni državi, kar je pa v nasprotju z Nozickovim konceptom pravičnosti kot upravičenosti.

Robert Nozick, eden pomembnejših predstavnikov iz vrst libertarnih političnih filozofov, predstavi pomembno kritiko Rawlsove teorije. Njegov poglobljen dosežek je predvsem v tem, da Rawlsovi teoriji poda libertarno alternativo.

Nozick se kljub vsemu ni usrezno soočil z Rawlsovo trditvijo, da ljudje nimajo legitimne pravice do nagrad, ki so posledica uporabe njihovih nezasluženih talentov (Kymlicka, 2005, str. 193). Za rawlsovsko prerazdelitveno shemo se je mogoče odločiti, tudi če se ne zanika samolastništva.

Rawlsova prerazdelitev je združljiva s formalnim samolastništvom in vendarle uspešneje od libertarizma podpira pravično vsebinsko samolastništvo. Formalno samolastništvo Nozickovega tipa samo odvrta pozornost od samoodločanja, ki je temeljna vrednota. Nozicku torej spodleti v tej točki, ko svoje sklepe (samolastništvo in lastništvo nad imetjem) brani s sklicevanjem na Kantovo egalitarno idejo obravnavanja ljudi kot smotrov na sebi.

Nozick sicer res celotno svoje delo *Anarhija, država in utopija* napiše kot kritiko Rawlsa in njegove *Teorije pravičnosti*, pa vendar kljub temu ne more v celoti zanikati Rawlsovih načel, kar tudi sam prizna na koncu svoje knjige.

Rawlsovo teorijo in njegova načela podpre tudi Friedrich A. Hayek, ekonomist in filozof iz vrst klasičnih liberalcev in zagovornikov prostega trga in kapitalizma. Hayek v svojih delih kritizira socialno državo, ki posega v prosti trg in alokacijo sredstev. Vendar kljub temu v

predgovoru svoje knjige *Pravo, zakonodaja in svoboda* poudari, da Rawlsova načela podpira in da so razlike med njima bolj verbalne kot bistvene (Hayek, 2002, str. 8). Z Rawlsom se v poglavitnih točkah torej strinja in meni, da liberalni kritiki Rawlsa mnogokrat napačno razumejo.

3.3 Utilitaristična kritika Rawlsa

3.3.1 Utilitarizem

Objava Rawlsove *Teorije pravičnosti* leta 1971 pomeni preporod politične filozofije. Kot sem že omenila, je njegovo delo med drugim pomembno zaradi tega, ker sproži diskusijo med različnimi političnimi filozofi, ki svojo teorijo zasnujejo kot odgovor na Rawlsovo teorijo ali kot njeno kritiko. Tako je za razumevanje sodobne politične filozofije in njenih vej, kot sta komunitarizem ali libertarizem, najprej potrebno razumeti Rawlsa in njegovo teorijo. Teorija, na katero se pa odzove Rawls in ki prevladuje v drugi polovici 20. stoletja, pa je utilitarizem.

Začetnik sodobnega utilitarizma je Jeremy Bentham, John Stuart Mill pa je njegov najpomembnejši učenec. Mill je zelo pomemben teoretik utilitarizma, ki v svojem spisu *Utilitarizem* leta 1861 formulira njegovi dve nosilni idelji, in sicer, da je treba »vsa človeška dejanja in ustanove ocenjevati po njihovem prispevku k človeški sreči in da ta sestoji iz tistega ugodja, ki bi mu dala prednost z vsemi raznovrstnimi ugodji« (Klampfer, 2003, str. 75). Mill meni, da so duhovna ugodja nad telesnimi, zaradi tega ker so trajnejša in zanesljivejša. Torej utilitaristi razlikujejo med vrstami ugodij in priznavajo, da so nekatere vrste bolj zaželjene in dragocene od drugih, kar pa se povsem ujema z njihovim načelom koristnosti. »Od dveh ugodij je bolj zaželeno tisto, ki mu vsi ali skoraj vsi, ki so izkusili obe, dajejo odločilno prednost, ne glede na čustvo moralne dolžnosti, da ga izberejo« (Mill, 2003, str. 18). Ljudje bodo vedno dali prednost tistemu načinu življenja, ki zaposluje vse njihove zmožnosti. Zato »noben razumen človek ne bi hotel postati norec, noben izobražen človek nevednež in nihče, ki je zmožen čustev in zavesti, sebičnež in nizkotnež, čeprav bi bili prepričani, da so norec, bedak in ničvednež bolj zadovoljni s svojo usodo kakor oni sami« (Mill, 2003, str. 17 - 18). Oziroma (Mill, 2003, str. 19):

»Boljše je biti nezadovoljen človek kakor zadovoljen prašič; boljše je biti nezadovoljen Sokrat kakor zadovoljen bedak.«

Utilitarizem postavlja za vodilno politično in moralno načelo »največjo možno srečo največjega števila ljudi.«²¹ Mill pojmuje srečo kot uživanje in kot odsotnost trpljenja, nesrečo

²¹ To geslo zavaja, ker je hedonistično pojmovanje sreče kot lastnega užitka in prizadevanje za čim večje število srečnih ljudi protislovno. Ne moremo maksimirati in sreče in števila ljudi.

pa kot trpljenje in kot odsotnost uživanja (Stres, 1998, str. 203). Tako Mill (2003, str. 16) meni, da:

»Prepričanje, ki za temelj morale sprejema koristnost ali največje sreče trdi, da so dejanja pravilna, če pripomorjo k nastanku sreče in napačna, če pripomorejo k nastanku nasprotja sreče. S srečo je mišljeno ugodje in odsotnost bolečine, z nesrečo pa bolečina in izguba ugodja.«

Torej je osnovna ideja klasičnega utilitarizma to, da je moralna pravilnost določenega ravnanja odvisna izključno od tega, kako dobre posledice bo imelo v danih okoliščinah. Dobrota teh posledic pa je odvisna od vpliva na človeško srečo oz. blaginjo.

Utilitarizem lahko razdelimo na dva dela, in sicer na:

1. razlago človeške dobrobiti ali koristi in
2. navodilo za maksimiranje tako opredeljene koristi, ki daje enako težo koristi vsake osebe.

1. Razlaga koristi

Človeško blaginjo ali korist tradicionalni utilitaristi (Bentham, Mill) opredeljujejo kot srečo oziroma občutek ugodja (hedonistična razlaga). Druga razlaga koristi je ta, da so v življenju, poleg sreče, pomembne tudi vse druge različne izkušnje; utilitarizem naj bi se tako ukvarjal z vsemi izkušnjami, ki jim je mogoče pripisati vrednost, ne glede na njihovo obliko (nehedonistična razlaga). Tretja možnost je razlaga koristi kot zadovoljitve preferenc. V tem primeru povečati korist ljudi pomeni zadovoljiti njigove preference, ne glede na to, kakšne so. Problem je v tem, da zadovoljevanje naših preferenc ne prispeva vedno k naši dobrobiti. Ta različica utilitarizma, ki temelji na zadovoljitvi preferenc, trdi, da nekaj postane vredno, če si tega želijo mnogi ljudje. Pomanjkljivost te razlage odpravi četrta razlaga koristi, ki blaginjo opredeli kot zadovoljitev racionalnih ali seznanjenih preferenc. Pomembno je torej zadovoljiti tiste preference, ki temeljijo na dobrih razlogih in ki resnično izboljšajo naše življenje. Problem te razlage je, kako določiti, katere so tiste preference, ki so racionalne in kako izmeriti raven blaginje, ko vemo, katere preference so racionalne. V tem primeru je nemogoče vedeti, katero dejanje maksimira koristi posameznika oziroma celotne družbe.

2. Maksimiranje koristi

Utilitaristi so mnenja, da je pravilno dejanje tisto, ki maksimira korist (zadovolji kar se da veliko seznanjenih preferenc). Preference nekaterih bodo ostale nezadovoljene, če nasprotujejo tistemu, kar maksimira splošno korist (Kymlicka, 2005, str. 48). Za utilitariste velja enaka količina koristi enako, ne glede na to, čigava je. Pri izračunu nima nihče prednosti. To pa posledično pomeni, da bi morali uresničiti tiste posledice, ki zadovoljijo

največ seznanjenih preferenc ljudi v družbi. Po tej interpretaciji je utilitarizem merilo seštevanja individualnih interesov in želja. Glede na to, da imajo posamezniki različne preference, je potrebno imeti merilo, ki določi prioriteto med njimi. Moralno pravilna so tista dejanja, ki maksimirajo korist, vendar maksimiranje nastopi kot stranski proizvod merila, katerega namen je pošteno seštevanje preferenc ljudi. Kymlicka (2005, str. 66) torej meni, da je zahteva po maksimiranju koristi izpeljana iz predhodne zahteve po enakem upoštevanju ljudi, oziroma:

- ljudje so pomembni in so pomembni enako; zato
- moramo v enaki meri upoštevati interese vsake osebe; zato
- bodo moralno pravilna dejanja maksimirala korist.

Utilitaristi menijo, da pravični delež, ki bi bil neodvisen od utilitarističnih kalkulacij, ne more obstajati. Pravična razdelitev je preprosto tista, ki maksimira korist. Ta argument o enakem upoštevanju ljudi je opredelil Mill, zagovarjajo pa ga tudi sodobni utilitaristi, kot so Harsanyi, Griffin, Singer in Hare.²²

Rawls se s to razlago ne strinja in meni, da ne moremo vseh ljudi obravnavati enako. Meni, da naš čut za pravičnost opredeljuje misel, da interesi, ki zahtevajo kršitev pravičnosti, nimajo nobene vrednosti (Rawls, 1971, str. 450).

Rawls meni, da je problem utilitarizma to, da enako obravnavo interpretira kot seštevek že obstoječih preferenc. Enakost pa bi morala biti upoštevana že v samem procesu oblikovanja preferenc. Morala od nas torej zahteva, naj posledice za druge upoštevamo že pri oblikovanju naših preferenc, ne pa šele kasneje, pri njihovem seštevanju (Kymlicka, 2005, str. 81).

Utilitaristični način izračunavanja koristnosti je pomemben tako v moralni filozofiji in ekonomiji kot v političnem smislu.

Z vidika posameznika naj bi si vsak prizadeval doseči zase dobro oziroma naj bi skušal z najmanjšim možnim stroškom doseči maksimum dobrega (maksimizacija koristnosti). Tako vsakdo najbolj služi sebi in splošni blaginji s tem, da čim bolje pozna svoje lastne interese. Zato utilitaristi menijo, da je odvečna in škodljiva vsaka državna intervencija za zaščito ali uravnavo gospodarskega procesa, razen če je namen intervencije zagotoviti svobodno konkurenco. Država je torej pojmovana kot najsplošnejši okvir, ki s svojimi formalnimi zakoni posameznikom nudi možnosti, da si izberejo ustrezen način življenja, določijo svoje življenjske cilje in si prizadevajo za srečo.

²² Zlato pravilo Jezusa iz Nazareta vsebuje celoten duh etike koristnosti. Idealna popolnost utilitaristične morale naj bi obsegala misel: ravnati z drugim tako, kakor bi si želeli, da bi drugi ravnali z nami, in ljubiti svojega bližnjega kot samega sebe (Mill, 2003, str. 26).

Nevarnost utilitarizma pa je v tem, da utegne upravičiti žrtvovanje šibkih in nepriljubljenih članov družbe v korist večine.

Pri razumevanju utilitarizma je potrebno ločiti med:

1. utilitarizmom dejanj in
2. utilitarizmom pravil

Po prvem je dejanje moralno pravilno, če ima izvršitev tega dejanja (v danih okoliščinah) boljše posledice od njegove opustitve. Za utilitariste pravil pa je moralna pravilnost dejanja izpolnjena, če se to dejanje ujema z veljavnimi, obvezujočimi moralnimi pravili (tista, za katera velja, da bi imelo njihovo vesplošno spoštovanje boljše posledice od kršenja).

Spor med temi utilitaristi je v metodološkem in spoznavnem statusu moralnih pravil (prepoved ubijanja, laganja, varanja ...). Za utilitariste dejanj ta pravila niso na prvem mestu in so le približno veljavna. Sama po sebi zato ne morejo upravičiti nobenega dejanja. Utilitaristi pravil pa menijo, da moramo dejanja najprej premeriti po pravilih, ta pa po posledicah. Le v redkih primerih smemo dejanja presojati neposredno na podlagi njihovih posledic.

3.3.2 Harsanyi in utilitaristična kritika Rawlsa

John C. Harsanyi, teoretik iz vrst sodobnih utilitaristov, je najbolj znan po svojem prispevku k študiji teorije iger in aplikacije le-te na ekonomijo. Razvije inovativno analizo iger v pogojih nepopolnih informacij (t. i. angl. *Bayesian game*). Veliko prispeva k uporabi teorije iger v politični in moralni filozofiji, posebej v utilitaristični etiki.

Harsanyi leta 1975 v svojem članku *Ali je lahko maksimin načelo osnova moralnosti? Kritika teorije Johna Rawlsa* (angl. *Can a maximin principle serve as a basis for morality? A critique of John Rawls's theory*) poda pomembno utilitaristično kritiko Rawlsove *Teorije pravičnosti*. Njegov članek temelji na kritiki Rawlsovega maksimin načela in njegovega načela razlike, kar predstavi s protiprimi. Harsanyi sicer meni, da je Rawls s svojo *Teorijo pravičnosti* prvi, ki poskuša podati pomembno alternativo utilitarizmu s svojim jasnim, sistematičnim in racionalnim konceptom morale, vendar mu to ne uspe. Kljub temu pa Harsanyi meni, da Rawlsova teorija veliko prispeva k diskusiji o moralni filozofiji.

3.3.2.1 Kritika maksimin načela

Harsanyi se v svoji kritiki najprej osredotoči na maksimin načelo, ki je po Rawlsu edino načelo, ki si ga racionalni posamezniki v nekem hipotetičnem izhodiščnem položaju za tančico nevednosti (ki prikrije njihov ekonomski in socialni družbeni položaj, njihove talente in zmožnosti) želijo izbrati. Posamezniki so po Rawlsu v negotovosti, so zelo nenaklonjeni tveganju, zato izberejo najbolj varno odločitev, maksimin načelo, ki naj bi v prihodnji družbi zagotovilo maksimiranje položaja tistega posameznika, ki bo na slabšem.

Harsanyi se s tem ne strinja in meni, da obstajata dve možnosti izbire v tem položaju. Prva možnost je sicer res maksimin načelo, vendar po njegovem to načelo vodi v resne paradokse, ker velikokrat predlaga nesprejemljive odločitve.

Druga možnost, ki je veliko bolj sprejemljiva v pogojih negotovosti, bi bila izbira načela maksimizacije pričakovane koristnosti (angl. *expected-utility maximization*). Harsanyi meni, da je koncept izhodiščnega položaja zelo dobro analitično orodje za opredelitev pojma pravičnosti in drugih aspektov moralnosti. Rawlsova izbira maksimin načela kot načela odločitve posameznikov v izhodiščnem položaju pa je napačna in paradoksalna.²³

Maksimim načelo je torej po Harsanyiju neprimerno za vsakodnevno življenje, kar je tudi razlog, zaradi katerega meni, da ni primerno kot odločitev v izhodiščnem položaju. Rawls predpostavi, da se posamezniki pod tančico nevednosti obnašajo racionalno, kar pa maksimin načelo dokazano ni.

Rawls meni, da bi maksimin načelo pripeljalo do koncepta pravičnosti, ki bi temeljil na načelu razlike (ki vrednoti vsako situacijo glede na to, kako vpliva na najslabše stoječega v družbi). Posamezniki ne vedo, ali bodo v prihodnji družbi na boljšem ali slabšem in zaradi

²³ Primer paradoksalnosti maksimin načela

Harsanyi nam v svojem članku poda primer, ki pokaže na pomanjkljivosti maksimin načela. Za primer vzame, da živimo v New Yorku in da se nam ponudita dve službi, ena v New Yorku, ki bi bila slabo plačana, druga pa v Chicagu, ki bi bila dobro plačana. Če bi izbrali službo v Chicagu, bi se do tja morali voziti z letalom, kar bi za nas pomenilo verjetnost (sicer majhno) letalske nesreče (in naše smrti). Po maksimin načelu, ki se osredotoči na najslabši možni izid določene situacije, bi se seveda odločili za delo v New Yorku, ker v tem primeru te verjetnosti ne bi bilo (kljub slabi plači bi bili še zmeraj živi). Če bi se odločili za delo v Chicagu, bi bil najslabši možni izid to, da bi umrli v letalski nesreči. Torej bi bil najslabši možni izid v prvi situaciji (delo v New Yorku) veliko boljši kot najslabši možni izid v drugi (delo v Chicagu). Čeprav je verjetnost letalske nesreče zelo majhna, se tako v nobenem primeru ne bi smeli odločiti za delo v Chicagu. Po maksimin načelu je potemtakem vsaka situacija lahko usodna in vedno obstaja majhna verjetnost, da se nam bo kaj slabega zgodilo. To načelo je izjemno neracionalno, ker je v tem primeru naše celotno obnašanje odvisno od nezaželenih možnosti (čeprav je verjetnost zanje zelo majhna). Rawls torej predpostavlja, da so posamezniki v izhodiščnem položaju zelo tveganju nenaklonjeni.

tega nočejo tvegati. Harsanyi meni, da ima načelo razlike nesprejemljive moralne implikacije, kar zopet pokaže s primerom.²⁴

Rawlsova teorija temelji na Kantovem načelu, da ljudi obravnavamo kot cilj in ne sredstvo in zaradi tega njegovo načelo razlike ne dopušča, da osebo, ki je na slabšem, obravnavamo kot sredstvo pri doseganju večje koristi za družbo (kar utilitaristi dopuščajo), kar je po mnenju Harsanyija napačna interpretacija Kanta.

3.3.2.2 Harsanyijeva alternativa koncepta izhodiščnega položaja

Harsanyi meni, da bi bilo v izhodiščnem položaju namesto maksimin načela bolje izbrati načelo maksimizacije pričakovane koristnosti.

V ta namen poda svojo razlago koncepta izhodiščnega položaja. Tudi v tem primeru posamezniki ne vedo, kakšen položaj bodo imeli v prihodnji družbi. Družba bi bila v tem modelu sestavljena iz n posameznikov, ki bi izbirali med dvema različnima prihodnjima družbenima sistemoma. V vsakem sistemu bi posameznik imel $1/n$ verjetnosti, da bil med prvimi najboljše stoječimi v družbi ali med drugimi najboljše stoječimi in tako naprej, vse do najslabše stoječih. To je Harsanyijeva predpostavka enake verjetnosti (angl. *equi-probability assumption*). Prav tako predpostavlja, da bi pri odločitvi o sistemu uporabili načelo maksimizacije pričakovane koristnosti. Harsanyi meni, da bi pod temi predpostavkami posameznik izbral tisti sistem, ki bi mu, po njegovem mnenju, zagotavljal višjo povprečno raven koristnosti (Harsanyi, 1975, str. 598). Posameznik bi torej izračunal raven povprečne koristnosti za vsak posamezni sistem. Ta kriterij po katerem bi posamezniki ocenili, kateri sistem je boljši, Harsanyi poimenuje načelo povprečne koristnosti (angl. *principle of average utility*).

Rawlsov komentar in pripomba, ki se nanaša na Harsanyijev model, je uporaba verjetnosti v izhodiščnem položaju. Rawls sicer ne ugovarja uporabi verjetnosti nasploh, temveč le v izhodiščnem položaju in primerih, ko verjetnost ne temelji na empiričnih dokazih.

²⁴ Če je, hipotetično, družba sestavljena iz enega zdravnika in dveh bolnikov, ki imata pljučnico, in če obstaja samo en antibiotik, ki ga lahko prejme samo en bolnik, komu dati ta antibiotik? Oseba A, ki je dobila pljučnico, je v osnovi zdrava, in bi jo antibiotik v celoti pozdravil. Oseba B pa je bolnik z rakom, kateremu bi antibiotik le začasno, za par mesecev, podaljšal življenje. Po načelu razlike bi antibiotik seveda dali osebi B, kot slabšemu. Utilitaristična etika (in po Harsanyiju, zdravi razum) bi ravnala drugače; antibiotik bi dobila oseba A, ker bi s tem naredili veliko več koristi za družbo. Načelo razlike daje absolutno prednost slabšemu v družbi, ne glede na karkoli.

Harsanyi torej meni, da je Rawlsova *Teorija pravičnosti* pomembna knjiga, ki veliko prispeva k moralni in politični filozofiji. Po njegovo je v Rawlsovi teoriji vsekakor močno pomemben poudarek na pravičnosti in na tem kako priti do nje. Harsanyi svojo kritiko predstavi s protiprimeri in meni, da z njimi pokaže, kako sta maksimin načelo in načelo razlike v osnovi napačna. Glede na to, da Rawlsova teorija temelji na teh načelih, pa je tako njegova celotna teorija fundamentalno napačna.

Harsanyi poziva k opustitvi Rawlove moralne filozofije, ki diskriminira tiste posameznike, ki imajo več talentov in so zaradi tega na boljšem položaju v družbi. Rawlsova teorija nas sili, da sodimo ljudi po togih in umetnih prednostnih pravilih. Utilitaristična etika pa daje *a priori* enako težo interesom vsakega posameznika, s tem pa nobenega ne diskriminira.

SKLEP

Pravičnost kot ena izmed ključnih vrednot predstavlja osrednji koncept tako v moralni kot politični filozofiji. Glede na to, da pojem pravičnosti predstavlja več različnih konceptov, opredelitev in poučevanje le-tega pomeni velik izziv vse od antičnih časov dalje. Z vidika tako politične kot ekonomske teorije učinkovita in stabilna družba temelji na občutku oziroma veri množice posameznikov v pravičnost družbe, v kateri živijo. John Rawls, teoretik socialnega liberalizma, v svoji *Teoriji pravičnosti*, ki velja za eno najpomembnejših teorij pravičnosti 20. stoletja, na inovativen način prikaže svoj ideal pravičnosti, ki teži k minimiziranju ovir, ki jih nepriviligiranim slojem prek institucij postavlja državna organizacija. Največjo nevarnost nepravičnosti tako vidi v neenakostih družbene in ekonomske strukture, ki jih vsiljuje država. Pojem pravičnosti mora temeljiti na konceptu poštenosti, ki pomeni začetno enakopravnost in odsotnost privilegijev posameznikov. Objava njegovega dela pomeni prepoved v pozitivnem ujetje politične in moralne filozofije, s katerim spodbudi razpravo v strokovni javnosti, tako da ti postaneta eni najaktualnejših in najvplivnejših področij družboslovja.

V diplomskem delu najprej prikažemo razvoj ekonomske teorije z vidika prehoda od normativnosti, ki se je na vsak način hoče otresti, proti pozitivnosti in s tem opuščanjem razprave o človeku in njegovih vrednotah. Danes, ko vidimo, da ekonomija v mnogih aktualnih temah in problemih ne ponuja ne rešitev niti zadovoljivih odgovorov, lahko trdimo, da pozitivizem in ekonomski modeli niso dovolj. Ekonomija se mora kot široka družboslovna veda ukvarjati tudi z etiko, h kateri spada tudi razprava o pravičnosti in ostalih vrednotah. To razpravo pa ponuja Rawls, ki z opredelitvijo distributivne pravičnosti močno vpliva na ekonomiko blaginje.

V nadaljevanju opredelimo kritike s strani ostalih vej politične filozofije, in sicer s strani komunitaristov, libertarcev in utilitaristov, ki svoja stališča vzpostavljajo skozi nasprotovanje Rawlsovim. Njihove teorije skupaj z Rawlsovo oživijo politično in moralno filozofijo 20.

stoletja, ki posledično vpliva na ekonomsko teorijo. Komunitarna kritika *Teorije pravičnosti*, ki se nanaša na Rawlsov individualizem, je na mestu, ker na posameznikovo identiteto in razvoj njegove avtonomije resnično močno vpliva skupnost; človek ne more biti neodvisen od družbe. Posameznik je tako determiniran z družbo, hkrati pa determinira oziroma vpliva na družbo ter jo s svojim delovanjem spreminja (povratna zanka). Komunitarno pojmovanje osebe je tako mnogo širše od homo economicusa; vrača v antično zastavitev človeka kot političnega bitja. Robert Nozick ima kot libertarec prav tako prav, ko v imenu svobode in naravnih pravic posameznikov zagovarja samolastništvo oziroma pravico do osebne lastnine. Talentirani posamezniki imajo v lasti svoje talente in dobrine, ki jih proizvedejo z njimi; Rawlsovo egalitarno stališče uvede delno lastništvo enih nad drugimi, kar je z vidika svobode, ki jo zagovarjajo libertarci, nedopustno. Utilitaristična kritika, ki se nanaša na Rawlsovo maksimin načelo, je prav tako verodostojna. Posamezniki, na katere vpliva neskončno veliko dejavnikov, niso tako nenaklonjeni tveganju, kot je to predstavljeno s strani Rawlsove teorije.

Na kritike Rawlsove teorije lahko gledamo tudi kot na njeno dopolnitev in na ta način kot na celoto, ki ponudi odgovor na vprašanje opredelitve pravičnosti. Vsaka od teh teorij z nasprotovanjem Rawlsovi prikaže svoj pogled in možnost različnih interpretacij, s tem pa odpira vrsto novih in kompleksnih vprašanj, ki jih zastavlja družboslovje. Le povezava in diskusija politično-filozofsko-ekonomskih teorij z etiko lahko ponudi odgovore. Ekonomija ni samo družbena znanost ampak tudi znanost o človeku, zaradi česar ne sme odpisati moralnega spektra; človek namreč živi v svetu vrednot.

LITERATURA IN VIRI

1. Adlešič, G. (1998). Rawlsova teorija pravičnosti. *Socialno delo*, VI, (6), 441-447.
2. Aristoteles, (1994). *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
3. Avineri, S. & de-Shalit, A. (2004). *Komunitarizem in individualizem*. Ljubljana: Sophia.
4. Berdjajev, N. (1998). *O človekovi zaslužjenosti in svobodi*. Celje: Mohorjeva družba
5. Berlin, I. (1992). Dva koncepta svobode. V R. Rizman (ur.), *Sodobni liberalizem zbornik* (str. 69-89). Ljubljana: Krt.
6. Bršič, B. (2005, 3. september). Vladar, pozabi na moč: uboštvo slovenskega liberalizma. *Delo*, str. 8 in 9.
7. Franc, M. (2004). Nozickova teorija pravičnosti: pravičnost kot upravičenost. *Analiza*, VIII, (4), 3-20.
8. Harsanyi, J.C. (1975). Can a maximin principle serve as a basis for morality? A critique of John Rawls's theory. *The american political science review*, LXIX, (2), 594-606.
9. Hayek, F. A. (2002). *Pravo, zakonodavstvo i sloboda: novi pogled na liberalne principe pravde i političke ekonomije*. Podgorica: Izdavačka kuća CID.
10. Hume, D. (1994). *Political essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Jamnik, A. (1998). *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.
12. Jamnik, A. (2000). Rawlsova teorija pravičnosti kot poštenosti. *Bogoslovni vestnik*, LX, (1), 5-23.
13. Kiauta, A. (1998). Presek ekonomije, etike in religije, Pogled Roddneya Wilsona na razvoj ekonomije, na srečanje z etiko in na odgovore, ki jih ponuja religija. *Kolaps*, (6/7), 22-26.
14. Klampfer, F. (2003). Millova morala splošne blaginje. V J. S. Mill, *Utilitaritem in O svobodi* (str. 75-132). Ljubljana: Krtina.
15. Kodelja, Z. (2004). Izobraževanje in Rawlsova načela pravičnosti. *Časopis za kritiko znanosti*, XXXII, (217/218), 393-401.
16. Koželj, K. (2004). Platonova definicija pravičnosti s kritiko Rawlsove pogodbene teorije. *Tretji dan*, XXXIII, (5/6), 29-40.
17. Kukathas, C. & Pettit, P. (1990). *A theory of justice and its critics*. Stanford: Stanford University Press.
18. Kymlicka, W. (2005). *Sodobna politična filozofija, Uvod*. Ljubljana: Krtina.
19. Lukšič, I. (2004). Novodobni komunitarizem. V S. Avineri in A. de-Shalit (ur.), *Komunitarizem in individualizem* (str. 219-231). Ljubljana: Sophia.
20. Mill, J. S. (2003). *Utilitarizem in O svobodi*. Ljubljana: Krtina.
21. Norčič, O. (1996). *Uvod v politično ekonomijo*. Ljubljana: Enotnost.
22. Norčič, O. (2000). *Razvoj in temelji sodobne ekonomske misli*. Ljubljana: Ekonomska fakulteta.
23. Nozick, R. (1974). *Anarchy, state and utopia*. New York: Basic Books.
24. Pevec Rozman, M. (2009). *Etika in sodobna družba*. Ljubljana: Nova revija.

25. Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
26. Rosanvallon, P. (1998). *Ekonomski liberalizem*. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost.
27. Rothbard, M. N. (1977). Robert Nozick and the immaculate conception of the state. *Journey of libertarian studies, I*, (1), 45-57.
28. Sandel, M. J. (1998). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
29. Smith, A. (1952). *Istraživanje prirode i uzroka bogatstva naroda I*. Zagreb: Kultura.
30. Strahovnik, V. (2004). Rawls o dveh pojmovanjih moralnih načel in njegova kritika intuicionizma. *Časopis za kritiko znanosti, XXXII*, (217/218), 436-447.
31. Stres, A. (1996). *Svoboda in pravičnost*. Celje: Mohorjeva družba.
32. Stres, A. (1998). *Zgodovina novoveške filozofije*. Ljubljana: Družina.
33. Škerlep, A. (2004). Pravičnost in javni um pri Rawlsu in Habermasu. *Časopis za kritiko znanosti, XXXII*, (217/218), 420-435.
34. Taylor, C. (2004). *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
35. Ule, A. (2004). Ali je refleksivno ravnotežje mogoče družbeno posplošiti? *Časopis za kritiko znanosti, XXXII*, (217/218), 381-392.
36. Vorlander, K. (1968). *Zgodovina filozofije I*. Ljubljana: Slovenska matica.
37. Walzer, M. (1983). *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books.