

Anton Jamnik

LIBERALIZEM, KOMUNITARIZEM IN VPRAŠANJE ETIKE

Priročniki Teološke fakultete

e5

2022

Anton Jamnik

Liberalizem, komunitarizem in vprašanje etike

Priročniki TEOF – e5

Univerzitetni učbenik
za študente Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

LIBERALIZEM, KOMUNITARIZEM IN VPRAŠANJE ETIKE

Recenzenta: prof. dr. Bojan Žalec
izr. prof. dr. Vojko Strahovnik

Urednik zbirke: doc. dr. Miran Špelič OFM

Oblikovanje in prelom: Tina Bruno, ZBF

Izdala in založila: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Poljanska cesta 4
1000 Ljubljana

Za založbo: prof. dr. Janez Vodičar SDB, dekan

Elektronska izadja

<http://teof.uni-lj.si>

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni
knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID 113048579

ISBN 978-961-7167-04-7 (PDF)

UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA

Anton Jamnik

LIBERALIZEM, KOMUNITARIZEM IN VPRAŠANJE ETIKE



Teološka fakulteta
Ljubljana
2022

Filozofija kot način življenja

Filozofija kot ljubezen do modrosti je pri grškem človeku pomenila vajo misli, volje in celotnega bivanja, katere namen je privedi do stanja modrosti, ki je bila človeku skorajda nedostopna. Bila je sredstvo duhovnega napredka, ki je zahteval korenito spreobrnjenje, korenito preoblikovanje načina bivanja. Modrost nima za posledico zgolj spoznanja, ampak tudi to, da smo drugačni in da postajamo drugačni.¹

»Vsi tisti, ki se pri Grkih ali pri drugih ljudstvih vadijo v modrosti, živijo neoporečno in brezgrajno. Krivice nočejo niti delati niti povrniti. Izogibljejo se druženju s spletkarji in prezirajo kraje, kjer se ljudje zadržujejo. Prizadevajo si za miroljubno in mirno življenje. So tudi izredni opazovalci narave in vsega, kar je z njo povezano. Preiskujejo zemljo, morje, zrak in nebo ter bitja, ki jih napolnjujejo. V mislih sledijo luni, soncu in zboru drugih zvezd, ki se gibljejo ali so negibna. Njih telesa ždijo spodaj na zemlji, duše pa opremijo s krili, da poletijo kvišku in opazujejo tamkajšnje sile, kakor se to spodobi za prave državljane sveta, ki imajo svet za državo, družabnike modrosti pa za njegove državljane, zaznamovane s krepostjo, ki ji je zaupano vodstvo skupne države. Polni

1 Prim. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell, Oxford UK-Cambridge USA 1995.

odličnosti imajo navado, da telesnim bolečinam in zunanjemu zlu ne posvečajo nikakršne pozornosti; vadijo se, da bi nepomembne stvari resnično imeli za nepomembne; utrjujejo se proti užitkom in željam. Skratka, trudijo se, da bi bili vedno nad občutji (...) in ne bi klonili pod udarci usode, ker njene napade vnaprej preučijo. Takšno predvidevanje omili celo tiste dogodke, ki so med nepričakovanimi najtežji, saj misel med dogodki ne zazna nič novega; sprejme jih kakor nekaj starega in že od včeraj poznanega in jih tako ublaži. Nič čudnega, da je takšnim ljudem, ki najdejo veselje v kreposti, življenje praznik. Takih je seveda majhno število. V mestih so tleča žerjavica modrosti, zaradi katere iz našega rodu ni mogoče povsem izničiti kreposti, ki ugaša.

Če pa bi povsod mislili enako kot teh nekaj ljudi in bi ljudje postali takšni, kakršne hoče narava, bi bili vsi neoporečni in brezgrajni; ljubitelji pameti bi se veselili dobrega, zato ker je dobro, v prepričanju, da je le moralno dobro edino dobro (...). Tedaj bi bila mesta napolnjena s srečo; bila bi rešena tistega, kar povzroča bolečino in strahove, in polna tistega, kar prinaša veselje in zadovoljstvo; ne bi bilo trenutka, ko življenje ne bi bilo veselo, in vse leto bi bilo praznik.»

V tem besedilu Filona Aleksandrijskega,² ki ga navaja Pierre Hadot v svojem delu *Philosophy as a Way of Life*,³ je zelo jasno izpostavljen eden od temeljnih vidikov filozofije helenističnega in rimskega obdobja: filozofija je način življenja, kar ne pomeni, da je le določena moralna drža, ampak način bivanja v svetu, ki ga je treba uresničevati vsak trenutek in mora preoblikovati vse življenje.

Filozofija je tako pomenila pot do duhovnega napredka, ki pa je zahteval tudi korenito spreobrnjenje, korenito preobrazbo načina bivanja. Filozofija naj bi človeka vedno bolj vzgajala v modrosti, ki pa nima za posledico zgolj spoznanja, ampak tudi to, da nekdo »drugače biva«. Filozofija tako pomeni duhovni razvoj, prinaša spokojnost duše, notranjo svobodo. Bila je predvsem način življenja, umetnost o tem, kako živeti.⁴

Filozofija kot odkrivanje osebnega dostojanstva

Menim, da je teh nekaj poudarkov primerno izhodišče za naš razmislek o pomenu filozofije danes, kakšen je njen namen in kakšni so cilji, ki jih ima pred seboj. Človek kot enkratno bitje je nosilec neodtujljivega dostojanstva. To dostojanstvo mu narekuje avtonomno in svobodno osebno življenje, hkrati pa tudi takšna medosebna in družbena razmerja, da bo v njih ohranil to dostojanstvo on sam in da ga bodo ohranili drugi, s katerimi bo živel in sodeloval. Za to pa mora v sebi razviti nekatere sposobnosti in zmožnosti, brez katerih

2 De specialibus legibus, II, 44.

3 P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 264–265.

4 Prim. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 265–268.

ni življenja in sožitja, ki ga zahteva dostojanstvo človeške osebe. Filozofija naj bi pomembno prispevala h graditvi tega osebnega dostojanstva, saj razvija posameznikovo sposobnost samostojnega razmisleka, vsebinske argumentacije in upošteva eksistencialno izkušnjo, kar pomeni, da usposablja človeka, kako vzpostaviti samostojen odnos do sveta in družbe, v kateri živi.

Poudarek na dostojanstvu človeške osebe najprej pomeni, da ima vsak človek možnosti, da razvije svoje darove in talente. Darovi in sposobnosti niso samo zanj, temveč za vso človeško skupnost. Prav zato lastni darovi za človeka niso samo možnost in izziv, temveč tudi dolžnost.

K dostojanstvu človeške osebe sodita tudi svoboda in avtonomija. Ta je dvojna: notranja in zunanja. Notranja je v tem, da človek sam razsodno in odgovorno vodi in usmerja svoje življenje, ne pa da je nemočna žrtev trenutnih razpoloženj in nagonov. Svoje življenje mora človek dejavno oblikovati, ne pa samo trpno prenašati. Tudi na tem mestu ima filozofija kot način življenja zelo pomembno vlogo. Zunanjo avtonomijo pa človek doseže, ko postane neodvisen od javnega mnenja in vseh drugih družbenih, včasih mogoče celo političnih pritiskov. Uresničenost in dovršenost lastnih sposobnosti, urejenost značaja, zvestoba in življenjska doslednost ter notranja trdnost, pokončnost in neodvisnost so temeljne zahteve, ki jih lastno dostojanstvo človeške osebe nalaga vsakemu človeku v njegovem razmerju do samega sebe in drugih.

Človek kot oseba živi v razmerjih z drugimi ljudmi in k njegovi zrelosti sodi, da zna živeti z njimi v resničnem sožitju in medsebojnem spoštovanju ter da zna z njimi sodelovati. Dostojanstvo človeške osebe se v družbeni stvarnosti pojavlja kot zahteva po spoštovanju. Kakor človek upravičeno pričakuje, da ga bodo drugi spoštovali, spoštuje tudi on njih. To spoštovanje je tako izvirno in brezpogojno, kakor je brezpogojno dostojanstvo sleherne človeške osebe. Slednje zahteva, da ga brezpogojno spoštujemo v drugem in v sebi, kar ne nazadnje tudi pomeni, da je vsak človek – jaz in drugi – vreden, da živi v vseh okoliščinah svojega življenja. Zadnja posledica dostojanstva in spoštovanja slehernega človeka pa je zavest medsebojne solidarnosti in odgovornosti. Spoštovanje narekuje odgovornost za druge, naklonjenost in zavest medsebojne povezanosti.

Prav je, da se pri filozofiji upošteva tudi presežnostna razsežnost človeka. Ta se izraža v njegovem iskanju smisla in vrednot, ki ga presegajo. Čeprav je človek nosilec dostojanstva in pravimo, da je vsakdo absolutna, brezpogojna vrednota, to ne pomeni, da se lahko zapre vase, temveč da išče višji smisel svojega življenja. Išče nekaj, čemur bi se lahko posvetil, za kar bi živel in delal, čemur in komur bi se daroval. Samega sebe doživlja v svojem dostojanstvu kot dragocen dar, ki mora biti nekomu naprej podarjen. V tem iskanju nečesa

absolutnega, onkraj svoje podarjenosti sebi in svojega lastnega dostojanstva, je človek kulturno in ustvarjalno, duhovno in presežno bitje, bitje čudenja. Končno je na to vprašanje opozoril že Kant, ki je področja moralnega spraševanja in tudi človekovega upanja postavil kot tista, ki so odločilnega pomena za filozofijo: »Vse zanimanje mojega uma (tako spekulativnega kot praktičnega) se združuje v naslednjih treh vprašanjih: 1. Kaj morem vedeti? 2. Kaj moram storiti? 3. Kaj smem upati? Prvo vprašanje je čisto spekulativno (...) Drugo vprašanje je zgolj praktično. (...) Tretje vprašanje: če delam, kar moram, kaj smem upati, je hkrati praktično in teoretično. Vsako upanje je namreč upanje blaženosti. Blaženost pa je v potešitvi vseh naših stremljenj.«⁵

Filozofija, pot k vedenju, delovanju in graditvi skupnosti

Poročilo mednarodne komisije o izobraževanju za enaindvajseto stoletje, pripravljeno za UNESCO,⁶ predstavi nekatera temeljna izhodišča za izobraževalni in vzgojni proces. Nekateri poudarki so zanimivi tudi za nas, saj je zelo izpostavljeno dejstvo, da mora izobraževalni proces nujno ostati v tesni povezanosti z delovanjem, graditvijo skupnosti in posameznikovim bolj ustvarjalnim bivanjem.⁷

a) Filozofija kot vedenje

Znanje kot sredstvo omogoča posamezniku razumeti svet, ki ga obdaja, in to vsaj toliko, kolikor je potrebno za dostojno življenje, za razvoj poklicnih sposobnosti in za sporazumevanje z drugimi. Razširitev znanj, ki vsakomur omogoča boljše razumevanje različnih vidikov okolja, spodbuja intelektualno radovednost, kritično mišljenje in omogoča osmišljenje stvarnosti s pridobljeno sposobnostjo kritične presoje. Doseči je torej treba široko poznavanje temeljnih dejstev, po drugi strani pa tudi to, da človek podrobneje spozna določene teme in se vanje bolj poglobi. To vedenje o filozofiji naj bi v mladih predvsem spodbujalo zanimanje za filozofska vprašanja, ki se nikakor ne bi končalo s končanim šolanjem, ampak bi mladi tudi kasneje radi vzeli v roke knjigo s tega področja in bi se tudi sami izurili v pisanju.

b) Filozofija kot način življenja

Filozofsko vedenje naj bi pomembno prispevalo k praktičnemu delovanju, zato moramo poudariti, da sta vedenje o filozofiji in delovanje med seboj nerazdružno povezani. Med kvalitetami, ki naj bi jih ljudje razvili, postaja vse pomembnejša sposobnost za sporazumevanje, za delo z drugimi, sposobnost

5 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 832–833.

6 *Učenje, skriti zaklad – Poročilo Mednarodne komisije o izobraževanju za enaindvajseto stoletje, pripravljeno za UNESCO (več avtorjev)*, Ministrstvo za šolstvo in šport, Ljubljana 1996.

7 Prim. *Učenje, skriti zaklad*, 78–88.

za preprečevanje in reševanje sporov. Človek je družbeno in državotvorno bitje. Mladega človeka je zato treba usposobiti za življenje in delovanje v demokratični državni ureditvi, v kateri je v ospredju spoštovanje človekovih pravic in osnovnih svoboščin. Pri tem ne gre samo za to, da se ljudje zavedajo svojih pravic, temveč še bolj za to, da se zavedajo, kako naj izpolnjujejo svoje dolžnosti in spoštujejo enake pravice drugih. Pri tem je zelo pomembna tudi vzgoja za strpnost do drugače mislečih.

Filozofija naj bi človeka tudi vedno bolj uvajala v bogastvo kulture v najširšem smislu, torej k določenemu načinu življenja. Gre za to, da bo sodobni človek v različnih oblikah kulture – od umetnosti, filozofije do vprašanj s področja religije – našel izvore za bogatitev svoje osebnosti. S kulturno vzgojo se človek uvaja najprej v zgodovino svoje narodne kulture, preko nje pa tudi v občeloveško zgodovinsko izkušnjo. Šele tako lahko postane dejavni član svoje narodne kulturne skupnosti in izročila.

c) Filozofija uči, kako živeti v skupnosti

Odkrivanje drugega nujno poteka preko poznavanja samega sebe. Zato morata vzgoja in izobraževanje v šoli razvijati pravo predstavo sveta, tako da učencu najprej pomagata odkrivati samega sebe. Ko mlade na primer naučimo, kako naj se živijo v poglede drugih etničnih in verskih skupin, se s tem lahko izognemo nerazumevanju, ki poraja sovraštvo in nasilje pri odraslih. Učitelji, ki zaradi okostenelih pristopov dušijo radovednost ali kritični duh učencev, namesto da bi razvijali te vrline, so lahko bolj škodljivi kot koristni. S tem ko pozabljajo, da so vzor svojim učencem, tvegajo, da bodo s takim ravnanjem pri njih za vse življenje oslabili sposobnost za odprtost do drugih in sposobnost soočanja z neogibnimi napetostmi med ljudmi, med skupinami in narodi. Srečanja z drugimi, ki potekajo z dialogom in izmenjavo mnenj, so tisto orodje, ki ga vzgoja in izobraževanje za 21. stoletje zelo potrebuje.

Ko ljudje sodelujejo pri pomembnih nalogah, ki presegajo okvire vsakdanjosti, razlike in celo spori med posamezniki bledijo in včasih izginejo. Pri takih nalogah se rojeva nova identiteta udeležencev, ki omogoča preseganje osebnih navad in daje poudarek skupnemu, ne pa razlikam med njimi. Filozofija naj bi torej človeka vpeljevala v izpolnjevanje skupnih nalog na najrazličnejših področjih, pa naj gre za šport, kulturno dejavnost, pri različnih socialnih nalogah, pri dobredelnih akcijah, medsebojni pomoči itd.

č) Filozofija uči biti

Filozofija naj človeku omogoča razvoj neodvisnega, kritičnega mišljenja in oblikovanje lastne presoje, da bi se lahko vsak sam odločal v različnih življenj-

skih okoliščinah. Analize časa, v katerem živimo, nas vedno bolj opozarjajo na vedno večje razčlovečenje sveta zaradi tehničnih sprememb, ki odločilno vplivajo na posameznikovo vsakdanje življenje. Pričakovati je, da se bodo ti pojavi v 21. stoletju še bolj razširili. Problem torej ne bo več samo v tem, kako mlade pripraviti na dano družbo, ampak bo še pomembneje, da bo imel vsak posameznik stalno intelektualno oporo za razumevanje sveta ter za odgovorno in pošteno ravnanje. Bistvenega pomena bo tako sodobnemu iskalcu omogočiti svobodo misli, presoje, čustvovanja in domišljije, kar potrebuje, da bi razvil svojo nadarjenost in da bi, kolikor je mogoče, obvladoval svoje življenje. Različnost vsake osebe, njena samostojnost in iniciativnost so poroštvo za ustvarjalnost in nove pobude, ki se rojevajo v mladih glavah.

»Antična filozofija človeku ponuja umetnost življenja, moderna filozofija pa se, nasprotno, predstavlja zlasti kot izdelava nekega tehničnega jezika, pridržanega strokovnjakom. (...) V antiki je filozofija vaja, ki jo je treba opravljati vsak trenutek; vabi človeka, da se osredotoča na vsak trenutek življenja in se zave neskončne vrednosti vsakega sedanjega trenutka, če ga gleda z vidika kozmosa. (...) Drugače rečeno: filozofsko življenje praviloma prinese s seboj dejavno vključitev v občestvo. Morda je to najtežje uresničljivo, saj gre za to, da se obdržimo na ravni razuma, se ne pustimo zaslepiti političnim strastem, jezi, mržnji in predsodkom. Res je, da gre za uresničitev skorajda nedosegljivega ravnovesja med notranjim mirom, ki ga prinaša modrost, in strastmi, ki se nujno prebudijo ob pogledu na krivice, trpljenje in revščino ljudi. Natančneje: bistvo modrosti je v tem ravnovesju. Notranji mir je nujni pogoj za učinkovito delovanje. Takšna je lekcija, ki jo daje antična filozofija: povabilo vsakemu človeku, naj se preoblikuje.«⁸ Misli, ki jih je o antični filozofiji zapisal Pierre Hadot, so lahko dobro izhodišče za razmislek o pomenu filozofskih iskanj in razpravi o sodobnih etičnih vprašanjih.

8 P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 272–273.

**SODOBNA
MORALNA FILOZOFIJA
IN LIBERALIZEM**

1. Avtonomna morala in vrednostni skepticizem

Liberalizem ima svoje korenine v vedno večji radikalnosti antropocentrizma, ki je značilen za novoveško miselnost. Znanstveni razum, ki se posveča zunanjim objektivnim pojavom in ima za osnovo ozko razsvetljsko in empiristično - analitično pojmovanje znanosti, skriva v sebi človekovo željo po emancipaciji. V nasprotju z zunanjimi objektivnimi pojavi je svet subjektivne moralnosti nedostopen za kakršnokoli opazovanje. Posledica tega je, da je svet moralnih načel in vrednot potisnjen v območje poljubne subjektivnosti. Moralne vrednote tako ne morejo biti predmet razprave, ampak so popolnoma prepuščene posameznikovi svobodni izbiri.

V ozadju takšnega gledanja na vprašanja morale je tudi vse bolj naraščajoči skepticizem, ki se pojavlja in razvija v 18. in 19. stoletju. Liberalizem moralno ocenjevanje in odločanje popolnoma prepušča človekovemu poljubnemu odločanju, ki se ne naslanja na nobene objektivne vrednote. Takšno gledanje vodi v moralni in nazorski pluralizem, ki ne dopušča nobene obče veljavne moralne perspektive. Posledica tega liberalnega stališča do vrednot in moralnih načel je popoln moralni skepticizem, relativizem in v končni fazi tudi nihilizem. Ker

ni objektivnosti oziroma jasnih kriterijev, je za liberalizem značilen tudi manipulacijski odnos do različnih področij življenja (vzgoja, gospodarstvo itd.).

Empiristična-analitična znanost, na katero se naslanja liberalizem, ukinja normativno mesto moralnih vrednot, te so zato praktično popolnoma odsotne oziroma so zasebna zadeva posameznikov. Človekovo obzorje bivanja se skrči na imanenco, kjer človek sam (antropocentrizem) postane absolutni gospodar svoje zgodovine. Transcendentne in nadzgodovinske norme in vrednote v liberalizmu ne najdejo svojega mesta.

Na značilnosti liberalizma in njegov poskus oblikovanja moralne teorije bom torej pokazal na konkretnem primeru moralne teorije Johna Rawlsa, sedaj že upokojenega harvardskega profesorja, ki je zaslovel s svojim delom Teorija pravičnosti. Glede na to, da je tudi Rawls predstavnik modernega liberalizma, se nam postavlja vprašanje, ali je bil zares dosleden in popolnoma zvest liberalnim izhodiščem? Ali ni Rawls pri opisu ključnega pojma svoje moralne teorije, to je pravičnosti, izhajal iz tradicije, predpostavljal pravičnost kot vrednoto, torej že imel določena objektivna moralna izhodišča? Ali je njegova pravičnost zares samo proceduralnost, pragmatičnost, samovolja? Čemu potem izrazit poudarek na pravičnosti kot poštenosti? Ali se ni Rawls ravno s svojo teorijo pravičnosti hotel izogniti pretiranemu relativizmu in končno tudi anarhizmu na ravni osebnega in družbenega življenja? Za to pa potrebuje nek kriterij, nekaj trdnega, predpostavlja določeno vrednoto pravičnosti, ne pa zgolj »dogovorjeno pravičnost«, ki se lahko poljubno spreminja glede na človekove potrebe in želje. Morda je Rawlsova teorija požela toliko zanimanja prav zaradi tega, ker je spodbudila zelo živahen razgovor o tem, kateri so glavni problemi sodobne etike in ali le-ta gre zares lahko mimo vrednot, skupnega dobrega in je povsem prepuščena človekovim trenutnim željam.

Vprašanje, na katero bomo torej poskušali odgovoriti je, ali liberalizem sploh more oblikovati oziroma utemeljiti svojo etiko. V čem je po eni strani bistvena problematičnost in nemoč takšnih poskusov, in kako se po drugi strani tudi v takšnih poskusih vendarle izraža določeno iskanje (to izraža že dejstvo, da se to priznava za problem), ki se želi zoperstaviti vedno večji anarhiji, ki je posledica samovoljnega rušenja vseh temeljnih vrednot? Ali se je liberalizem prestrašil samega sebe, ali ga k temu vodi zgolj strah ali neka nova pragmatika?

1.1 Nekaj osnovnih poudarkov sodobne moralne filozofije

Osnovna značilnost sodobne moralne filozofije se kaže v prizadevanju utemeljiti človekovo odločanje in ravnanje na njegovi avtonomiji, ki je tesno povezana z njegovo racionalno sposobnostjo, pri tem pa izpušča razsežnost

dobrega (vrednote), torej substancialnost določenega dejanja.⁹ V nasprotju s takšnim gledanjem se je tradicionalna zahodna filozofska misel ob vprašanju, kako živeti, posebej osredotočala na vprašanje čim večjega dobrega. Vrednote so tiste, ki urejajo naše odnose z drugimi in so prvi pogoj za dosego dobrega pri vsaki osebi sami. Krščanstvo poudarja, da človek doseže najvišje dobro preko odrešenja in po poslušnosti božjim zapovedim. Z novim vekom oziroma razsvetljenstvom pa je krščanstvo deležno vse več kritike »Zdi se, da je krščanstvo postajalo vedno manj sposobno zagotavljati praktično vodilo za življenje, zato se v moderni filozofski misli - etikah - pojavijo različne pobude glede doseganja najvišjega dobrega.«¹⁰ Danes večina ljudi ne verjame, kot so verjeli v starem in srednjem veku, da obstaja prav en določen način življenja, ki je za vse najboljši, in je vse bolj navzoče sekularizirano gledanje, da praktičnih problemov ni mogoče reševati na religiozni ravni. Pojavi se torej popolnoma drugačen pristop k tem vprašanjem. Prav je, da takšno stanje analiziramo, ga vzamemo zares, saj so vprašanja zahodne etike neizogibno tudi naša vprašanja in nikakor ne moremo mimo njih.

Če ni najvišjega dobrega, ki bi bilo določeno z božjo naravo, kako naj potem vemo, ali so človekove želje in hrepenenja pravilna ali pa speljana na krivo pot? Če ni zakonov, ki izhajajo od Boga, kaj nam more povedati, kdaj moramo zavrnila naše želje, ki nas vabijo k določenemu ravnanju, in kdaj jim lahko sledimo. Sodobna moralna filozofija skuša razmisliti prav o teh vprašanjih. Ne obstaja model, kako predstaviti zgodovino teh prizadevanj, toda kljub temu se bomo naslonili na tri obdobja sodobne etike. Prvo obdobje je postopno prehajanje iz tradicionalne predpostavke, da mora biti moralnost utemeljena z avtoriteto, ki ima svoje izvore izven človeške narave, k temu, da se more moralnost utemeljevati zgolj v človeku. Gre za premik od tradicionalnega gledanja, da mora biti moralnost naložena človeškim bitjem, k novemu pogledu, da se moralnost razume kot človeško samovladanje ali avtonomija. To obdobje se začne z *Eseji* Michela de Montaigna (1595) in doseže svoj vrh v delih Kanta (1785), Reideja (1788) in Benthama (1789). V drugem obdobju se je moralna filozofija posvečala dopolnjevanju in obrambi pogleda, da smo individualno avtonomni, in nekaterim drugim pogledom in alternativam. To obdobje se razteza od uveljavitve del Reida, Benthama in Kanta do zadnje tretjine 20. stoletja. Od tu naprej pa se pozornost moralnih filozofov odmakne od problema avtonomnega individuuma k novim vsebinam, ki se bolj posvečajo javni, obči oziroma ljudski morali.¹¹

9 Prim. R. Poole, *Morality and Modernity*, Routledge, London & New York 1991, 134-151.

10 J. B. Schneewind, *Modern moral philosophy, v: A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 147.

11 Takšno razdelitev predlaga J. B. Schneewind, *Modern moral philosophy*, 147.

a) Novoveški poudarek na avtonomni morali

Montaigne (1533-1592)¹² je poskušal pokazati, da ideje o dobrem življenju, ki so slonele na klasičnih predpostavkah, kot vodilo več ne zadostujejo, kajti večina ljudi po njih ne more živeti. Ob tem misli predvsem na Katoliško cerkev, češ da večina ljudi ne more živeti po krščanskih merilih. Na mesto teh idealov ne postavlja nič novega. Menil je, da ni jasnih norm za oblikovanje družbenega in političnega življenja, ki bi bile onstran norm lastne dežele in bi jih bilo potrebno vedno poslušati. Svojo življenjsko pot naj poišče vsak sam, kot mu to narekuje njegova lastna narava.¹³

Montaignovo radikalno kljubovanje temu, da bi sprejeli ideje avtoritativne morale, kaže na velike duhovne spremembe v tistem času: evropski človek vedno bolj zaupa vase, v moč svojega razuma. Krščanstvo nima več tiste vloge, kot jo je imelo nekoč, kajti protestantizem je tako globoko razcepil Evropo, da preprosto ni bil več mogoč dogovor in sklicevanje na enotne kriterije. Čeprav se religiozno verovanje postavlja še vedno kot nekaj, kar je lahko za moralo bistveno, je bilo potrebno iti onstran »sektaško« postavljenih principov¹⁴. Univerze v tem času še vedno poučujejo aristotelovsko etiko, toda ta vedno težje nagovori ljudi. Različne iznajdbe opozarjajo na druge vidike in pojave.

Od norm, ki naj vodijo človekovo ravnanje, se je najdlje obdržal tomistični nauk o naravnem zakonu. Vsaj do določene stopnje je skušal pokazati, kateri principi so potrebni za družbeno življenje, in sicer na podlagi človeškega razuma, neodvisno od razodetja in krščanskih vsebin. Mnogi protestanti in seveda katoličani so sprejemali njegov nauk, namreč, da Bog od nas zahteva, da ravnamo na določen način, ki je v dobro prav vsakega človeka, pa če to ve ali ne.

Po klasičnem nauku o naravnem zakonu ima človeštvo čisto določeno vlogo v božjem načrtu: to je izražanje (manifestacija) božje slave. Moralnost v tem kontekstu pomeni učenje o tem, kako spolnjevati svoje poslanstvo v božjem načrtu. Moderni naravni zakon pa vpelje trditev, da so individuumi upravičeni, da določijo svoje lastne cilje, in da moralnost vključuje pogoje, pod katerimi je to mogoče najboljše uresničiti.¹⁵ Hugo Grotius (1583-1645), ki ga bomo še omenjali, ko bomo natančneje obravnavali vprašanje naravnega zakona, je prvi postavil teoretično zahtevo, da so pravice naravni atribut vsakega individuumu neodvisno od skupnosti. V svojem delu *Zakon vojne in miru* (1625)¹⁶

12 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 178-184.

13 Prim. M. de Montaigne, *The Essayes of Montaigne* (Florio translation), Modern Library, New York 1933, 24. Na problem metaetičnega relativizma pri Montaignu opozori tudi D. Wong, *Relativism, v: A Companion to Ethics* (ed. Pater Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 442-444.

14 Prim. J. B. Schneewind, *Modern moral philosophy*, 148.

15 Prim. S. Buckle, *Natural law, v: A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 161-173.

16 H. Grotius, *The Law of War and Peace* (1625), Clarendon Press, Oxford 1925.

poudarja, da smo po naravi družbena bitja, toda ko oblikujemo politične skupnosti, to delamo na osnovi temeljnega pogoja, da so spoštovane naše individualne pravice. Te so morda kdaj namenjene samo za politično varnost, toda Grotius posebej poudari, da smo po naravi upravičeni določiti našo življenjsko pot, seveda znotraj določenih pravic.¹⁷

Thomas Hobbes v svojem delu *Leviathan* (1651)¹⁸ zanika naravno sociabilnost in poudari pomen naših sebičnih in koristoljubnih ciljev. Ne obstaja neko zadnje dobro, zato je potrebno poiskati in postaviti neko »moč nad močjo«, da bi sami sebe zavarovali pred smrtjo. Glede na to, da smo v osnovi glede naravnih možnosti enakopravni, bi lahko prišlo do vojne vseh proti vsem, če se ne dogovorimo za skupnega vladarja, ki bo mogel vzpostavljati mir in ki si ga vsi želimo zaradi lastnih interesov. Zakoni narave ali moralnosti tako niso nič drugega več kot neke vrste indikatorji, ki opozarjajo, kateri so najpomembnejši koraki za oblikovanje urejene družbe. Naše neomejene želje torej pomenijo osnovno težavo, ki pa jo je mogoče rešiti samo na ta način, da se postavi voditelja, ki je nad vsako zakonsko kontrolo; toda postavljen je od nas, to je naša lastna želja, da bi s tem rešili problem popolnega medsebojnega uničenja.

Takšna teorija, ki poudari, da družba temelji na družbeni pogodbi, naredi človeka (ne Boga), za stvarnika zemeljskih moči, ki mu vladajo. Mnogi zagovorniki naravnega zakona v 17. stol. so sprejeli takšno gledanje. John Locke (1632-1704) je nasprotoval Grotiusu, kot tudi Hobbesu, ko je zahteval, da so nekatere naše pravice neodtujljive in da obstajajo moralne meje, v okviru katerih mora delovati vlada.¹⁹ Toda čeprav je v tem času še tako poudarjeno, da nas vodijo naravni zakoni, ki pomenijo naše in skupno dobro, in čeprav imamo vse kompetence postavljati lasten politični red, kljub temu še veliko mislecev 17. stol. govori o moralnosti, ki je naložena človeku. Konec 17. stol. pa je kritika takšnega gledanja vedno glasnejša.²⁰

Zelo pomemben korak je bil narejen, ko je Pierre Bayle²¹ l. 1681 dobesedno šokiral s svojo izjavo, da bi skupina ateistov lahko oblikovala prav prijeto družbo. Bolj sistematičen prispevek glede nove podobe človeške narave in moralnosti je podal Shaftesbury²². V delu *Raziskava, posvečena vrlini ali odliki*

17 Prim. H. Grotius, *The Law of War and Peace*, n.d., 3-10 in 16-30. Za bolj sistematičen pregled njegove misli glej tudi L. Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy* (third edition), The University of Chicago Press, Chicago & London 1987, 386-395.

18 T. Hobbes, *Leviathan* (1651), Basil Blackwell, Oxford 1946.

19 Prim. J. Locke, *Two Treatise of Government* (1690), ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1988, sec. 2 in 88.

20 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 355-362,

21 Bayle je samega sebe imel za krščanskega skeptika, drugi pa so ga bolj videli kot ironičnega kritika religije. Pomemben je njegov vpliv na Berkeleyja in Huma. Prim. Bayle Pierre, v: *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (ed. Robert Audi), Cambridge University Press, Cambridge 1995, 65.

22 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 248-255.

(1711)²³ trdi, da imamo moralno zmožnost, ki nam omogoča, da presojava svoje lastne motive. Krepostni smo takrat, kadar delujemo po tistih, ki smo jih sprejeli; sprejmemo pa samo tiste, ki so nam naklonjeni. Shaftesbury je menil, da mora biti naš moralni čut celo vodilo za določanje, ali božje zapovedi prihajajo od Boga ali od kakšnih demonov. Moralnost postane tako sad človekovih občutkov.²⁴

V 18. stol. je bilo še več različnih pogovorov glede človekove dobrohotnosti in tudi njegove sebičnosti v povezavi z moralnostjo, prav tako o tem, ali so človekova moralna prepričanja rezultat določenega čutenja, kot je predlagal Shaftesbury, ali pa izvirajo iz razuma, kakor so verjeli pravniki naravnega zakona. Obe vprašanji vodita do naslednjega vprašanja, do kakšne mere je človek lahko avtonomen?

Splošno je veljalo, da vrlina zahteva od nas delati dobro za druge. Nekateri to dokazujejo na podlagi moralnega čutenja, drugi, da tako narekuje intuicija ali pa neposredno moralne zahteve. V vseh primerih velja, da se vsakdo lahko zaveda zahtev, ki jih postavlja moralnost. Nekateri so nasprotovali Hobbesovi psihologiji in dokazovali, da že po naravi želimo drugemu dobro. Če se strogo držimo Hobbesove logike, potem pomeni streči lastni sebičnosti tudi pomagati drugim. Drugi spet poudarjajo, da nobena stvar ne more prinašati večjega užitka kot ravno vrlina. Tako so torej hoteli nekateri pokazati (Hobbes), da lahko sebičnost, ki je običajno označena kot izvir zlega ravnanja, po svoji naravi vodi do krepostnega delovanja. Celó sebična človeška narava postane sredstvo, preko katerega moralnost izraža samo sebe.²⁵ Pravzaprav so po Hobbesu sebičnost, skrb za samega sebe in strah pred smrtjo osnovni razlogi, ki vodijo posameznike v skupni dogovor.

V vseh teh pogovorih pa ni bil nihče sposoben povedati, ali pa morda ni hotel, kaj več o tem, da je dobro tisto, kar prinaša srečo. Še vedno je bilo splošno sprejeto dejstvo, da je dejanje pravilno zato, ker iz njega sledi nekaj dobrega. Dva najbolj pomembna filozofa 18. stol. sta kljubovala tej globoko zakoreninjeni ideji, David Hume (1711-76) in Immanuel Kant (1724-1804), Hume posredno, Kant pa neposredno in z zelo jasnimi poudarki.²⁶

Hume je zavrnil model moralnosti, ki sloni na naravnem zakonu. Moralnost mora imeti svoje korenine v naših občutkih, saj nas ti vodijo k dejanjem, razum pa tega sam ne more nikoli storiti.²⁷ Pritrditev in nepritrditev je stvar

23 Prim. L. Shaftesbury, *Inquiry concerning Virtue or Merit* (1711), v: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, Bobbs-Merrill, New York 1964, I.279, II.20-22.

24 Prim. J. B. Schneewind, *Modern moral philosophy*, 149.

25 Prim. K. Barier, *Egoism*, v: *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 197-204.

26 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, 363-367.

27 Prim. M. Smith, *Realism*, v: *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 399-410.

moralnega občutka. Naravnana sta na temeljne želje in nenaklonjenosti, kar vodi naše delovanje. Pritrdimo tistim, dokazuje Hume, ki nas vodijo k takšnemu delovanju, ki je splošno koristno, odklanjamo pa tista, ki povzročajo škodo. Čeprav smo pogosto sebični, imamo ob tem tudi želje po dobrem za druge. Tu gre za različne kreposti, npr. starševsko čutenje, prijaznost do potrebnih, v čemer se izraža naša naravna skrb za dobro drugih.

Problem, na katerega opozori že Hume, je pravičnost. Eden od njegovih neposrednih naslednikov, škof Butler (1692-1752), je poudaril, da spoštovanje pravil pravičnosti ne prinese vedno dobrega. Če je to, kar je pravilno, vedno določeno s tem, kar je dobro, kako naj potem ovrednotimo krepost pravičnosti. Hume dokazuje, da tisto, kar koristi družbi, sloni na principih pravičnosti, pa čeprav takšno delovanje kdaj povzroča tudi nadlogo in stisko. Če kratko povzamemo Humovo gledanje, lahko rečemo, da celo krepost poslušnosti zakonom izhaja iz naših lastnih čutenj in želja.

Kant zagovarja veliko bolj radikalno obliko tega gledanja, da moralnost izvira iz človekove narave.²⁸ Temeljni princip moralnosti je v tem, da nam nalaga absolutno dolžnost, kaj je treba storiti. Ta posebna oblika moralne nujnosti pa lahko izhaja samo iz zakona, ki smo si ga sami naložili. Vodilo za Kantovo gledanje je svoboda. Ko vemo, potem moramo nekaj narediti, vemo, da moramo; to pa more biti resnično samo, če smo svobodni. Svoboda v delovanju izključuje vsako določenost od zunaj, kljub temu pa ni čista nedoločenost in slepo vedenje. Edina pot, na kateri moremo biti svobodni, je za Kanta tista, na kateri so dejanja določena z nečim, kar je del naše narave. To pomeni, da v svobodnem delovanju ne moremo slediti nekim naravnim dobrinam ali se naslanjati na večne zakone ali zakone, ki jih nalaga Bog, kajti v vseh teh primerih bi bili določeni z nečim, kar je zunaj nas. Naše moralne obveze izhajajo iz zakona, ki ga postavi človek sam.²⁹

Moralni zakon za Kanta ni v zahtevi delati dobro drugim. Namesto tega poudarja, da naj delamo tako, da bo to v skladu z našim razumom in da more po tem zakonu vsakdo delovati. Se pravi, zakon postavlja moralne zahteve in njegova funkcija v našem razmišljanju je predvsem v tem, da preverja naše načrte. Vsak od nas, trdi Kant, lahko metodično razmisli, ali je načrtovano dejanje dovoljeno ali ne, in sicer s tem, da si postavi vprašanje: Ali lahko brez protislovja s samim seboj hočem, da ta načrt postane zakon, na podlagi katerega bo mogel prav vsakdo delovati? Samo če je odgovor pozitiven, mi je dovoljeno tako delovati. Glede teze, da dobre posledice vselej tudi določajo, kaj je

28 Prim. R. Scruton, *Modern Moral Philosophy*, Mandarin, London 1996, 284-286.

29 Prim. I. Kant, *The Metaphysics of Morals* (1797), Cambridge University Press, Cambridge 1991, 186, 268. Primerjaj tudi I. Kant, *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1991 in R. J. Sullivan, *Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

prav, je Kantovo stališče veliko bolj radikalno kot pa Humeovo.³⁰ Po Kantu se vedno najprej določi, kaj je prav, preden vemo, kaj je dobro.

Kant tudi poudari, da je v etiko vključen poseben motiv. Naše zavedanje avtonomije v postavljanju zakonov nam samim ustvarja posebno spoštovanje do zakona, ki si ga naložimo. Tako lahko zakon vedno spoštujemo in ga sprejemamo kot obveznega in za to ne potrebujemo nobenih motivov ali vodil od zunaj. Popolnoma smo avtonomni.³¹ Osnovni motiv je, da smo avtonomni, da ima hotenje za cilj hotenje samo, da je torej cilj ravnanja človek kot racionalno bitje. Ker moralno ravnanje ni odvisno od nekih zunanjih motivov ali naravnih teženj, ampak je absolutno, je moralni imperativ obče veljaven. Kant tako predstavlja zelo skrajno obliko gledanja na moralnost kot na izraz človekove narave.

b) Etični skepticizem vodi v relativizem in nihilizem

V drugem obdobju v času po Kantu je vsebina moralne teorije vse bolj fragmentarna. Omenili bomo samo tri vidike tega obdobja: še vedno se nadaljujejo prizadevanja za obrambo moralne avtonomije; potem so tu različna prizadevanja v smeri primarnosti družbe nad individuumom; javljata se nihilizem in relativizem, vedno močnejše pa je prisotno tudi vprašanje epistemologije morale.

O utilitarizmu bomo podrobneje še spregovorili, tu ga bomo samo kratko omenili v kontekstu sodobne moralne filozofije. Benthamova utilitarna teorija je povzročila nekatera nova vprašanja. Principi, za katere se zdi, da so nosilci moralnih zaključkov, so drugačni kot pa prepričanja skupnega čuta; zdi se, da običajni ljudje ne bodo sposobni preračunavanj in odločanja na podlagi teh novih principov. Na vprašanje je skušal odgovoriti J. S. Mill v svojem delu *Utilitarianism*.³² Utilitarizem se je prizadeval za izpeljavo principov pravilnega dejanja na podlagi opisa dobrega, ki ga moralno dejanje povzroča. Mill se je prizadeval za bolj kompleksno razumevanje človeške sreče, kot pa bi to dovolil Bentham, toda še vedno je dobro tisto, kar je temeljna stvarnost in se lahko zelo razlikuje od osebe do osebe.³³ Intuicionisti v nasprotju s tem trdijo, da principi pravilnega delovanja ne morejo biti preprosto izpeljani iz tega, kaj ljudje dejansko želijo. Prav tako ne moreš iz tega, kar ljudje želijo, izpeljati,

30 Prim. J. B. Schneewind, *Modern moral philosophy*, 151.

31 Prim. O. O'Neill, *Kantian ethics, v: A Companion to ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 175-185.

32 J. S. Mill, *Utilitarianism* (1863), v: J. S. Mill, *Collected Works* vol. 10 (ed. J.M. Robson), University of Toronto Press, Toronto 1969.

33 Prim. J. S. Mill, *Utilitarianism*, n.d., 2. poglavje. Glej o tem tudi *Utilitarianism and Its Critics* (ed. J. Glover), Macmillan Publishing Copmapny & Collier Macmillan Publishers, New York - London 1990, 1-8 in G. Scarre, *Utilitarianism*, Routledge, London & New York 1996, 90-96.

da je to dobro. Kratko povedano, intuicionisti so nastopili proti temu, da bi bilo mogoče presojati pravilnost nekega dejanja samo na podlagi razmisleka o dobrem.³⁴

Britanski intuicionisti 19. stol., med katerimi je najbolj znan William Whewell (1794-1866), so poskušali braniti krščansko etiko pred utilitarno zahtevo, da je bistvo morale čim večja zemeljska sreča. Njihov intuicionizem je dovoljeval, da ima vsaka oseba možnost vedeti, kaj morala zahteva. V *Metodah etike*³⁵ je Henry Sidgwick skušal pokazati, da bi intuicionistična utemeljitev morale lahko služila tudi utilitarizmu. Poudaril je, da bi utilitarizem potreboval intuicijo za svojo utemeljitev; toda brez utilitarne metode je intuicionizem uporaben samo za različne moralne razprave. Trdno je prepričan, da je prav utilitarizem dal najboljšo teoretično oceno prepričanju, ki sloni na skupnem čutenju.³⁶

Nemško govoreči filozofi, kot so Franz Brentano (1838-1917), Max Scheler (1874-1928) in Nicolai Hartmann (1882-1950), so izdelali različne teorije o splošni naravi vrednot in posebej poudarili pomen moralne vrednote. V nasprotju s Kantom so poudarili, da moremo preko čutenja priti do realnih vrednot. Pojasnili so strukturo in hierarhijo objektivno danih vrednot. Te vrednote razodevajo vsebino dobrega in dokončno postavljajo smer za pravilno delovanje. To nam omogoča, da se pomaknemo tako onstran Kanta, kot tudi utilitarističnega pojmovanja, da je moč določiti, kaj je dobro, samo s pojmi zadovoljitve želja. Podobno gledanje glede objektivnosti in mnogoterosti vrednot je v Angliji branil G. E. Moore, ki je v delu *Principia Ethica*³⁷ poudaril, da vedenje o vrednotah ne more biti izpeljano iz vedenja o dejstvih, ampak samo iz intuicije dobroti določenih stvari (npr. lepoti, veselju, prijateljstvu in vedenju).³⁸ Pravilna dejanja so za Moora tista, ki naredijo največ dobrega. Tako sicer brani določeno obliko utilitarizma, toda gre preko hedonistične variante. Intuicionisti se vsi po vrsti zanašajo le na na uvid in ne ponujajo posebnih metod za reševanje nesporazumov; tudi ne poskušajo kot Kant ali klasični utilitarizem zagotoviti racionalne procedure za oblikovanje moralnih norm.

Takšno gledanje, da je moralna skupnost odvisna od odločitev, ki jih ločeno oblikujejo individuumi, sposobni videti sami zase, kaj morala zahteva, je v zgodnji misli prevladalo v 19. in zgodnjem 20. stol. Toda ob tem so si nekateri ves čas zelo močno prizadevali zavrniti takšno filozofijo. Med zgodnjimi reakcijami

34 Prim. J. Dancy, *Intuitionism, v: A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 411-412.

35 H. Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1874), Hackett, Indianapolis 1981.

36 J. B. Schneewind, *Modern moral philosophy*, 153.

37 G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903.

38 Prim. W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, MacMillan, London 1993, 65-84.

na Kanta je Heglov (1770-1831) kriticizem najbolj značilen.³⁹ Hegel je še posebej izpostavil, da Kantovi formalni principi zahtevajo vsebino in poudaril, da more priti ta vsebina samo od institucij, navodil in usmeritev, ki jih družba zagotavlja svojim članom. Moralna osebnost se mora oblikovati na podlagi skupnosti, v kateri živi. V Franciji je August Comte (1798-1857) razvil filozofijo historičnega evolucionizma družbe. S tem, da poudarja pomen človekove določenosti ignorira posameznikove moralne sodbe. Tudi Marx, ki vidi človeka vkljenjenega v nezogibni zgodovinski razvoj, ki poteka na podlagi ekonomskih dejavnikov, daje le nepomembno vlogo posamezniku pri izbiri principov.

Ameriški pragmatizem glede moralnosti pove manj kot pa o drugih temah. Toda John Dewey (1859-1952) je pod vplivom Hegla spregovoril o primarnosti skupnosti pri oblikovanju moralne osebnosti in velja skoraj za izjemo v ameriškem prostoru.⁴⁰ V delu *Vodenje in človeška narava* (1922)⁴¹ in še drugih delih je poskušal pokazati, da liberalna družba ne potrebuje izhodišča neke zunaj zgodovine ali nekega abstraktnega principa, ki bi utemeljeval družbo. Čeprav družba oblikuje posameznike, morejo le-ti preko racionalnih raziskav oblikovati za družbene probleme nove rešitve, če delajo pri tem zavestno skupaj, da bi reformirali družbo in svoje lastne poglede na moralo.

Tretja smer v tem obdobju pa so skeptiki in relativisti, ki dvomijo v obstoj večne univerzalne obvezujoče morale. Ti se pojavljajo v različnih principih in praksah po vsem svetu: vse od Montaigneja skozi 17. in 18. stol. Ta smer je bila na novo odkrita in je dobila čisto nove razsežnosti s Friderichom Nietzschejem (1844-1900), ki je ostro napadel različne družbe in teoretike, ki delijo nauke, katerih naj bi se vsi ljudje držali. V delu *Genealogija morale* in v drugih delih Nietzsche ni poskušal zavrniti kantovske ali utilitaristične teorije. Raje je predstavil psihološke razloge, ki naj bi pojasnili, zakaj se ljudje po njegovem mnenju sploh drže takšnih pogledov. Želja po gospodovanju, nevoščljivost, zamera in maščevalnost so značilnosti sodobne moralnosti. Tudi različnim racionalnim zahtevam Nietzsche ne prizanese. Tudi v teh se po njegovem mnenju skriva le želja po moči. Nikakršnega neosebnega vodila ni, ki bi bilo osnova za človekovo delovanje: vsakdo pač lahko dela, kar hoče.⁴²

Začetek moderne antropologije je opogumil moderne filozofe, kot je npr. Edward Westermarck (1862-1939), da so ponovno odprli staro relativistično vprašanje, ali obstaja nekaj takšnega, kar bi mogli imenovati moralno vedenje. Logični pozitivist Moritz Schlik (1881-1936) je govoril o tem, da so različna verovanja in morala ne samo neutemeljena, ampak tudi brez smisla.

39 Prim. R. Scruton, *Modern Philosophy - An Introduction and Survey*, Mandarin, London 1996, 286-291.

40 Prim. J. E. Smith, *The Spirit of American Philosophy*, Oxford University Press, New York 1963, 115- 160.

41 J. Dewey, *Human Nature and Conduct* (1922), The Modern Library, New York 1929.

42 Prim. J.B. Schneewind, *Modern moral philosophy*, 154.

Morala je predvsem izraz človekovega čutenja in ne stvar kakih kognitivnih zahtev. To vse skupaj povzroči razpravljanje o pomenu moralnega jezika in kakšne so možnosti moralnega umevanja. Ti pogovori so vedno bolj aktualni po letu 1930.⁴³

Glede na zgodnejša prizadevanja utemeljitve morale gre sedaj za čisto drugačne poglede. Ni govora o kakršnemkoli iskanju principov ali vrednot, do vsega tega so ti pogledi popolnoma indiferentni. Pogosto je za nazaj rečeno, da so to bile metaetične vsebine in da filozofi ne morejo ničesar povedati o dejanskih moralnih problemih in specifičnih principih. Ključna točka vseh razpravljanj je bila predpostavka, da si glede moralnosti lahko vsak posameznik oblikuje svoje gledanje in po njem tudi živi. Gre za vprašanje statusa individualnih odločitev: ali izvirajo iz določenega vedenja, določenega občutka ali pa so zgolj stvar navade? Jean Paul Sartre je poudaril, da moralnost nima prav nobenega temelja, ampak da je vse popolnoma prepuščeno čisto individualnim odločitvam. Nič splošnega ne more biti povedanega o morali, kajti vsaka oseba mora oblikovati čisto svojo odločitev in po tej osebni odločitvi tudi živeti.

Eksistencialisti raje izražajo svoje poglede na moralo preko literature kot pa preko filozofskega študija. Filozofi pa, ki se zanimajo za metaetične vsebine, se ponovno vrnejo k študiju moralnih principov; včasih na podlagi argumenta, da moralnost vsebuje neko svojo obliko neznanstvene racionalnosti in da so torej določeni principi celo nujni, če hočemo, da bo moralnost racionalna. R. M. Hare,⁴⁴ Kurt Baier in Richard Brandt so samo nekatera izmed mnogih imen, ki gredo v to smer.⁴⁵ Vsi vidijo zadnjo točko morale v rastoči človekovi sreči, ki jo omogoča racionalna metoda reševanja vprašanj. Prav je, da ob tem še posebej poudarimo, da je okoli l. 1960 v anglo-ameriški etiki (poleg še nekaterih drugih pogledov) prevladoval utilitarizem.⁴⁶

c) Novejši poudarki na področju moralne teorije

V nasprotovanju dolgi tradiciji utilitarizma je bil ponovno oživiljen kantovski pogled na moralo. Tu se kritiki strinjajo, da ima Rawls osrednjo vlogo. Njegova *Teorija pravičnosti* postavlja principe pravilnega delovanja. Pravičnost je v zvestobi principom neodvisna od določitve dobrega. Pravilno je po Kantu pred dobrim, zato v takšni teoriji ni prostora za nikakršen utilitarizem. Rawlsovo delo pa ne pomeni samo nove zavrnitve utilitarističnega gledanja, ampak tudi obrat od gledanja, ki poudarja moralnost kot strukturo neodvisnega posameznika, k moralni filozofiji, katere naloga je razložiti, kako naj takšen

43 J. Rachels, *Subjectivism*, v: *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 432-441.

44 Prim. W.D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, MacMillan, London 1993, 164-249.

45 R. M. Hare, *Universal Prescriptivism*, v: *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 451-463.

46 Prim. J. B. Schneewind, *Modern moral philosophy*, 155.

posameznik deluje. Rawls meni, da problem pravičnosti ne more biti rešen s tem, da bi se posamezniki odločali ločeni drug od drugega. Pravičnost se lahko doseže samo s pomočjo nečesa, čemur bi lahko rekli družbena pogodba, v kateri se vsi avtonomno strinjajo, kako morajo biti oblikovane osnovne strukture, da bodo zares pravične. »Rawls torej poskuša kombinirati hegeljansko spoznanje o prioriteti skupnosti in reinterpretacijo kantovskega insistiranja na avtonomiji vsakega subjekta.«⁴⁷

Še tri različne oblike prizadevanj zaznamujejo zadnje obdobje razvoja v moralni filozofiji. Veliko več je bilo narejenega na področju konkretnih družbenih in političnih problemov. Vedno bolj so aktualna vprašanja abortusa, mesta žensk in otrok v družbi, odpira se vprašanje okolja, pravične vojne, odločanja na področju medicine, ekonomije, pravic živali itd. Ta vprašanja so aktualna tako v literaturi kot v sodobni moralni filozofiji. Značilno je tudi vračanje k Aristotelovi viziji moralnosti, ki raje kot neke abstraktne principe postavlja v središče vrlino. Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel, Michael Walzer in Bernard Williams razvijejo komunitarni pogled moralne osebnosti in funkcioniranja moralnosti kot take.⁴⁸ Končno pa lahko rečemo, da je šlo za zelo povečano zanimanje za vprašanja, pri katerih je potrebno združiti moči, če hočemo, da bodo rešitve zares učinkovite. Gre predvsem za vprašanje skupnih dobrin, okolja, problem onesnaževanja, zavarovanja pred nuklearno energijo in atomsko vojno. Tu moralni filozofi sodelujejo z matematiki, biologi, ekonomisti itd.

»Zdi se, da bodo takšne vsebine, ki zadevajo skupine ali pa skupnost avtonomnih posameznikov, postajale bolj aktualne in pomembne za moderno moralno filozofijo kot pa temeljni zgodovinski problem razložiti in ovrednotiti moralno avtonomijo individuuma kot takšnega.«⁴⁹ Tako torej moralna filozofija postaja vedno bolj praktično usmerjena, če ne že celo kar pragmatična. S tem pa se seveda javlja nevarnost, da izgublja svojo metafizično osnovo, izvire substancialnega gledanja, izhajanje iz osnovnih vrednot. Videti je, da bo njena naloga v prihodnje iskanje harmonije med neposredno govorico konkretnemu človeku in splošnimi načeli, principi, substancialnimi gledanji, ki pomenijo neko trajno objektivno vrednost in ne morejo biti odvisni od posameznih trenutnih razmer.⁵⁰

47 J. B. Schneewind, *Modern moral philosophy*, 156.

48 Prim. G. Pence, *Virtue theory, v: A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 249-258.

49 J. B. Schneewind, *Modern moral philosophy*, 156.

50 Roger Scruton prav tako poudari, da bo sodobna moralna filozofija obravnavala temeljna človekova vprašanja glede vrednot, pravičnosti, krivde, dobrega itd. Še naprej bo poskušala pojasnjevati osnovne etične pojme, ob tem pa seveda kazati na njihovo mesto v praktičnem razumu. Prim. R. Scruton, *Modern Philosophy - An Introduction and Survey*, Mandarin, London 1996, 297.

1.2 Od razumske utemeljitve morale k vrednostnemu skepticizmu

Kratek pregled skozi sodobno moralno filozofijo nam je pokazal, kako se praktični um vedno bolj umika s področja svoje osnovne namembnosti. »Paradoksalno in hkrati zaskrbljujoče je dejstvo, da se vzporedno s tem, ko se človeški razum potrjuje in izkazuje na področju matematike, naravoslovja in tehnologije, čuti vedno bolj nemočnega na področju etike. Medtem ko se teoretični um razširja na vsa področja znanja o svetu, se praktični um vedno bolj umika s svojega področja človekovih ciljev in vrednot. Do odločilnega teoretskega premika pride neopazno in na dokaj obrobem področju Evrope v okviru škotskega razsvetljenstva na prehodu iz 17. v 18. stol. Pomembni imeni v tem pogledu sta, kot smo že videli, lord Shaftesbury in njegov učenec Francis Hutcheson⁵¹, velik odmev pa dobijo te misli z delom Davida Huma.«⁵²

Ta premik se kaže v tem, ko lord Shaftesbury⁵³ uči, da ima človek vgrajen moralni čut za dobro in zlo, za pravico in krivico. Moralnost je po njegovem prepričanju utemeljena v njej sami in ni posledica verovanja v Boga. Človekovo prizadevanje za blaginjo, za dobro samega sebe in drugih postavlja lord Shaftesbury v človekova naravna teženja in verjame v prirojeno harmonijo⁵⁴ človekovega iskanja lastne sreče in sreče drugih. Samo po sebi se to sliši lepo in spominja na poznejšo Kantovo misel. Nastavki Shaftesburijeve misli se do konca pokažejo v nauku Francisa Hutchesona, profesorja moralne filozofije v Glasgowu (1694-1747).⁵⁵ Ta še bolj jasno in odločno kakor lord Shaftesbury uči teorijo o notranjem moralnem čutu (moral sense). Ta moralni čut je nekaj

51 A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1993, 165-166. MacIntyre pravi, da je Hutcheson največji teoretik moralnega občutka med Shaftesburjem in Humom. »Moralni občutek je zanj tisti občutek, ki zazna tiste lastnosti, ki izzovejo odgovore moralnega čustva. Lastnosti, ki izzovejo prijeten in odobravaljoč odziv, so lastnosti dobrohotnosti. Ne odobravamo samih dejanj, temveč dejanja kot manifestacije značilnosti karakterja, in naše odobravanje je preprosto v prebuditvi zahtevanega odziva.... Ko med obravnavo Hutcheson trdi, da je 'najboljša tista nacija, ki priskrbi največjo srečo za največje število ljudi, in najslabša tista, ki na enak način povzroča nesrečo,' s tem postane oče utilitarizma, v zgodovino etike pa prvič vstopi ta znamenita trditev.«

52 A. Stres, *Strpnost med skepo in spoštovanjem*, v: *Strpnost iz ljubezni* (uredil Milan Knep), Skupnost katoliške mladine, Ljubljana 1996, 12.

53 Prim. J. Locke, *An Essay Concerning Toleration* (1667), v: Locke, *Political Writings*, London 1993, 188.

54 Prim. A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 164-165. »Kreposten človek je tisti, ki je svoja nagnjenja in afekcije spravil v harmonijo na tak način, da so v harmoniji tudi z nagnjenji in afekcijami njegovih bližnjih. Harmonija je najpomembnejša moralna lastnost. Med tem, kar bo zadovoljilo mene, in tistim, kar bo v dobro drugih, ni nasprotja. Človek je po naravi nagnjen k dobrohotnosti. To je za Shaftesburja nekaj naključnega.« Velik kritik Shaftesburja je bil B. Mandeville. Trdi, da človek ni po naravi nagnjen k altruističnemu dejanju, ter da altruizem in dobrohotnost ne pripeljeta do družbene koristi. Osnovni motiv je zasebno in egoistično koristljubje, javno dobro pa je rezultat zasebnega individualističnega preziranja vsake koristi, ki ni človekova lastna. Mandeville tako vpelje drugo veliko temo angleške moralne filozofije 18. stol. »Če so moralne sodbe izraz čustev, kako so lahko kaj več kot izraz sebičnosti? Če moralno dejanje temelji v čustvu, katero čustvo priskrbi motiv za dobrohotnost? Od Mandevilla naprej se filozofi med sabo ne ločijo le glede na dvojico moralni občutek proti razumu, temveč tudi, čeprav včasih prej implicitno kot eksplicitno, glede na to, kako odgovarjajo Mandevillu.«

55 Prim. *The Oxford Companion to Philosophy* (Edited by Ted Honderich), Oxford University Press, Oxford - New York 1995, 384. O tem pa glej tudi delo M. P. Strasser, *Francis Hutcheson's Moral Theory*, Wakefield, NH, 1990.

povsem samostojnega in neodvisnega od ostalih človekovih nagnjenj in sposobnosti, čeprav tudi po F. Hutchesonu ta čut še potrebuje umsko vodstvo.⁵⁶

Temu iskanju od razuma neodvisnega izvora moralnosti da končno obliko David Hume, ki poudari, da človekov praktični razum deluje samo na ukaz iracionalnih, nagonskih ali interesnih teženj. Gre še dalje. Izrecno trdi, da naš razum ni nič drugega kakor suženj naših želja in nagonov. Po njegovem razum nima na delovanje nobenega izvornega vpliva in je nesposoben, da bi sprožil kako delovanje, ga preprečil ali da bi razsojal med različnimi stremljenji in iracionalnimi hotenji. Takole trdi Hume: »Ko govorimo o boju med težnjami in razumom, ne govorimo natančno in ne filozofsko. Razum je in mora biti samo suženj teženj in ne more težiti v kaki drugi vlogi, kakor da jim je pokoren.«⁵⁷ Hume je začel pod Hutchesonovim vplivom in mu sledil v njegovi zavrnitvi racionalistične etike, toda argumenti, s katerimi razvije svoje stališče, so izvirni in po moči precej prekašajo vse, kar najdemo pri Hutchesonu. Moralne sodbe torej po njegovem mnenju ne morejo biti sodbe razuma, kajti razum nas nikdar ne more spodbuditi k dejanju, medtem ko je bistvo in namen moralnih sodb v tem, da vodijo naša dejanja. Razum se ukvarja bodisi z odnosi med idejami kot v matematiki, bodisi z dejstvi. Nič od tega pa človeka ne more spodbuditi k delovanju. K dejanju nas ne spodbudijo dejstva, temveč obet ugodja oziroma bolečine, ki izvira iz tistega, kar bo obstajalo. Hume poudari, da strasti razvname obetanje ugodja oziroma bolečine, ne pa razum. Ob tem lahko razum strastem pove samo to, ali obstaja objekt, ki ga iščejo in katera sredstva so najbolj ekonomična in učinkovita, če ga hočejo doseči. Razum ob tem nikakor ne more presojati in razsojati med strastmi.

Za Huma razum tako ostaja suženj strasti in to je potem njegova stalna vloga, saj jim ostaja ves čas pokoren. Temelja za moralno odobravanje oziroma neodobravanje ne moremo najti v nobeni distinkciji ali v odnosu kakšne druge vrste, ki bi ga razum lahko dojemal. Moralnost ne more temeljiti na racionalnem razumevanju, pač pa je torej stvar čutenja in ne razsojanja. »Hume bi rad pokazal, da moralni sklepi ne morejo biti utemeljeni na ničemer, kar bi lahko vzpostavil razum in da logično ni mogoče, da bi katerakoli prava ali dozdevna dejstvena resnica bila osnova morale. Pri tem teološko utemeljeno etiko zavrne z enako temeljitostjo kot racionalizem.«⁵⁸

S tem pa je prišlo do popolnega preloma z aristotelsko in sholastično tradicijo, ki je v zvezi s človekovim delovanjem prisojala odločilno vlogo človekovemu praktičnemu umu, njegovi »pameti«. » ... v skladu z Aristotelovimi pogledi je razum zamišljen, da vodi in vzgaja teženja, medtem ko Hume pojmuje razum tako, da je

56 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, 259-265.

57 D. Hume, *A Treatise of Human Nature, II*, 3, Clarendon, Oxford 1960, 415.

58 A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 173.

lahko samo služabnik teh teženj.«⁵⁹ To pa je imelo zelo usodne posledice, saj se na ta način uveljavlja usodna misel, da človekovo delovanje ne izhaja iz človekove umnosti, temveč iz povsem izvenrazumskih, spontano delujočih pobud. Takšna misel pa je seveda v popolnem nasprotju z vsem aristotelskim in sholastičnim izročilom. Aristotelsko izročilo se je namreč opiralo na teorijo o občih, univerzalnih človekovi naravi in je iz te občne človekove narave tudi izvajalo občje veljavne cilje človekovega delovanja in tudi občje veljavne vrednote, ki so povezane s to naravo. Aristotel in drugi so tudi prepričani, da ima človekova razumnost pri odločanju glede našega delovanja in njegovih ciljev odločilno vlogo, da je mogoče na osnovi nauka o vsem skupni naravi racionalno ugotavljati naše skupne cilje za vse veljavne vrednote.

Aristotel zelo jasno poudari, da so za človeka značilne specifične dejavnosti, ki imajo svoje temelje prav v razumu. Ljudje imajo neke lastnosti skupne z rastlinami, druge skupne z živalmi. Toda racionalnost je zgolj človeška. Specifična človeška dejavnost je potemtakem uporabljanje racionalnih moči, v pravilni in spretni uporabi pa leži specifična človeška popolnost. Sicer pa tudi Aristotel ne zagovarja enostranskega racionalizma. Zagovarja zanimivo mnenje, da samo moralno vzgojen človek lahko pravilno uporablja svoj razum.⁶⁰ Torej s tem jasno priznava, da na našo uporabo razuma vpliva tudi naše hoteenje in naše težnje. Razumu prisoja nalogo, da ugotovi, kaj je človekova narava, in iz tega tudi izpelje, za kaj si morajo ljudje prizadevati, katere cilje si morajo zastavljati posamič in skupno, saj svoje narave ne morejo uresničevati drugače kakor v okviru polisa, se pravi državne skupnosti. Država pa ima prav tako za cilj srečo in najvišjo, popolno uresničitev svojih državljanov.

Z novim vekom so taka razmišljanja zaključena. Usodne posledice ima Humova misel, da ima razum samo instrumentalno, suženjsko vlogo pri izvajanju človekovega delovanja, nobene vloge pa nima pri določanju ciljev tega delovanja. Res je, da so škotski razsvetljenci skupaj z D. Humom še zagovarjali enotno človeško naravo in verjeli, da je na osnovi te enotne narave mogoče ugotoviti nekaj splošnih in občje veljavnih pravil človekovega delovanja, toda ta misel je bila šibka in se ni dolgo ohranila, saj je bil spodkopan njen racionalni temelj.⁶¹ Zato je nujno, da je prav kmalu, že v 19. stol., prišla v krizo tudi misel o enotni človekovi naravi, o občem naravnem zakonu in naravnem pravu kot občih skupni podlagi našega sožitja in sodelovanja. Iz tega pa je potem mogoče izvajati misel, da človek ne more ugotavljati nobenih ciljev in vrednot, ki bi bile vnaprej dane in določene, temveč si jih postavlja sam, kakor hoče. Občje veljavne moralnosti preprosto več ni. Glede občje veljavne morale zavлада vesoljni dvom, skepsa, morala postane stvar individualne izbire in okusa. Temu relativizmu, ki je skušal podati

59 A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, 329.

60 Prim. A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 71.

61 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, 248-265.

verodostojno sodbo o osnovnih človekovi dobrinah, se je zoperstavljal nauk o naravnem zakonu. Toda ko izgublja to racionalno osnovo, je tudi ta oblika iskanja določene utemeljenosti zelo omajana. Zanimivo je, da se v zadnjih desetletjih spet oživlja zanimanje za naravni zakon, saj se človek v »lahkotnem pluralizmu« nič več ne znajde, ne ve, na kaj naj vendarle nasloni svoje življenje.⁶²

Ko govorimo o zanikanju praktične in vrednostne pristojnosti našega uma, pa ne moremo mimo treh drugih, bolj ali manj sorodnih idej, ki so še poglobile sodobni vrednostni skepticizem.⁶³ Prvo srečamo že pri Humu, ko postavi pod vprašaj izvajanje moralnega imperativa iz indikativa. Po njegovem je prehod iz opisovanja človekove narave k ukazovanju v imenu te narave problematičen. Gre za misel, da iz trditve, da nekaj je, ni mogoče preiti k velelniku, ki ukazuje, kaj je treba zaradi tega storiti. Tudi če bi vedeli, kaj je bistvo človeka, kaj je njegova narava, bi iz tega ne mogli izpeljati nobenega velelnika, nobenega ukaza, kako naj ljudje živijo.⁶⁴ Čeprav je ta Humova trditev postala nekakšen aksiom velikega dela anglosaksonske moralne filozofije, čisto ne drži. Če npr. vemo, da je nekdo kapitan ladje, vemo tudi, kaj so njegove naloge, in vemo, ali je dober ali slab kapitan, posebno še, če ladja nasede. Toda problem je verjetno globlji od tega: v tem, ker se več ne ve, kaj je človek.⁶⁵ Je kapitan zgodovinskega razvoja ali samo ponesrečen splet nagonskih silnic, je utelešena podoba Boga ali ponesrečen poganjek slepe evolucije?⁶⁶ Hume si prizadeva pojasniti, zakaj imamo pravila. Prav tu pa je njegova šibka točka. Moralna pravila obravnava kot dana - deloma zato, ker človeško naravo obravnava kot dano. Čeprav zgodovinar, je bil po svojem bistvu nezgodovinski mislec. Občutja, čustva, strasti so neproblematična in se jih ne da kritizirati.⁶⁷

Drugi prispevek k sodobni vrednostni in moralni skepsi je prispeval logični pozitivizem in gre pravzaprav še dalje od tega. Pravi, da je edina smiselna govorica naravoslovna. O vsem drugem, torej tudi o celotnem področju etike in vrednot, za katere se ljudje odločamo in kjer se tudi največkrat razhajamo, ni mogoče niti smiselno govoriti, kaj šele razpravljati in se morebiti celo prerehati in razhajati. To je toliko bolj nenavadno stališče, ker sta po drugi strani za glavnega predstavnika logičnega pozitivizma L. Wittgensteina etika in celo mistika najodličnejši raz-

62 Prim. S. Buckle, *Natural law, v: A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 173.

63 Prim. A. Stres, *Strpnost med skepso in spoštovanjem*, 15-19.

64 Prim. A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 172-175.

65 Prim. T. E. Hill, Jr., *Autonomy and self-respect*, Cambridge University Press, Cambridge 1991. To delo bo še podrobneje obdelano, vsekakor je zanimivo, saj poudarja pomen osnovnega samospoštovanja, identitete človeka, človekovega klica po utemeljitvi svojega bivanja, od koder pa potem tudi izvira njegova avtonimija in moralna odgovornost.

66 Prim. A. Stres, *Strpnost med skepso in spoštovanjem*, 16.

67 Prim. A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 175. »Jasno je, da tega moral bi ne moremo deducirati iz kakega je, in ker se je ta moral bi verjetno prvič pojavil v osemnajstem stoletju, Hume nemara govori o njem. Vendar je po skrbnem branju razdelka še vedno dvoumno, ali Hume trdi, da prehod od je k moral bi potrebuje večjo skrb, ali pa, da je logično nemogoč; ali dokazuje, da je bila večina prehodov od je k moral bi napačna, ali da mora tak prehod nujno biti napačen. Neko zelo omejeno podporo v prid prvi interpretaciji lahko potegnemo iz dejstva, da Hume v svoji moralni filozofiji nedvomno naredi prehod od je k moral bi.«

sežnosti človekovega bivanja. Toda etika in mistika sta povsem neizrekljivi in ne moreta postati predmet legitimne razprave med ljudmi.⁶⁸ Po tem nauku človekova razumnost in jezik ostajata omejena samo na področje naravoslovnih dejstev, tako imenovano področje najstev, se pravi vrednot, ki naj bodo, ki jih je treba udejanjati, pa je po tej teoriji zavito v molk. »Modrost je sivina. Toda po drugi strani sta življenje in religija polna barve,« je zapisal Wittgenstein.⁶⁹

Poleg teh empirističnih in pozitivističnih izvorov sodobnega moralnega relativizma in skepticizma, ki prihajajo iz anglosaksonske miselne tradicije, pa je potrebno omeniti še tako imenovani ekspresivizem nemškega romantizma in idealizma.⁷⁰ Ekspresivizem lahko imenujemo misel, ki je v svoji osnovi uperjena proti razsvetljskemu razkosavanju človeka, navdihuje pa se pri človekovi umetniški ustvarjalnosti. Človek je podoben umetniku, umetnost je model človeka. Kakor umetnik izraža svoje doživljanje in s tem svojo edinstvenost, tako človek izraža samega sebe v svojem celotnem življenju. Človek je zamišljen kot ustvarjalec samega sebe, človekova svoboda je opredeljena kot samodoločanje. Človek samega sebe uresničuje, v tem uresničevanju samega sebe izraža, na svoj edinstveni način izraža svojo enkratnost.⁷¹

Iz tega sledi, da se naj ljudje ne podreajo več zakonom ali pravilom, ki prihajajo od zunaj ali od zgoraj, temveč le samim sebi, svoji enkratni svobodi in nalogi svojega samouresničevanja. Lahko pa se kdo tudi individualistično usmeri samo k sebi, se osredotoči samo nase, zanima se samo zase in ga skrbi samo še to, kako ne bo zamudil nobene priložnosti za to, kar misli, da je njegovo uresničenje. Ta ekspresivizem še ni sam po sebi individualističen, saj poudarja vlogo posameznika, njegovo vest, osebno odgovornost, zahtevo po iskrenosti do samega sebe, odklanja konformizem in zavrača potvarjanje samega sebe. To pa so sestavni deli vsake morale. Do relativističnega individualizma, ki skrbi samo zase in se ne meni več za nobena pravila medčloveškosti in ljubezni do drugih, pride v trenutku, ko človek odklanja vsakršno danost, pogojenost in vsakršno podrejenost nečemu višjemu od sebe.⁷²

Vse te pogojenosti je potrebno upoštevati, ko govorimo o etičnem vprašanju liberalizma. Da bo podoba popolnejša, pogledjmo v naslednjem poglavju še nekatere druge značilnosti liberalizma.

68 Prim. L. Wittgenstein, *O etiki*, v: *Filozofija na maturi* 4 (1995), 18-22.

69 Prim. L. Wittgenstein, *Culture and Value*, Basil Blackwell, Oxford 1980, CV, 62.7. Prim pa tudi C. Barret, *Wittgenstein on Ethics and Religion Belief*, Blackwell, Oxford 1991, 27-53.

70 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, 498-499.

71 Narava je notranji in pravi vir, zato naj vsakdo sledi tistemu, ker je v njem in to naj bi se dogajalo brez sklicevanja na kakšen predhodni primer. To je bila po mnenju Charlesa Taylorja izjemno pomembna in naravnost zastrašujoče vplivna ideja. Ta ekspresivni individualizem postane eden od temeljev sodobne kulture, in s tem seveda tudi moralnega odločanja. Prim. C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, 368-377.

72 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 413-418.

2. Osnovne značilnosti liberalizma

2.1 Kratek pogled v zgodovino liberalizma

Zelo preprosto je naštetih glavne predstavnike liberalizma, toda veliko težje je povedati, kaj imajo zares skupnega. John Locke, Adam Smith, Montesquieu, Thomas Jefferson, John Stuart Mill, Lord Acton, T. H. Green, John Dewey in sodobniki, kot npr. Isaiah Berlin in John Rawls, so gotovo liberalci, toda glede določitve meja tolerance, legitimnosti države s socialnim in zdravstvenim zavarovanjem in osnov demokracije se med seboj v celoti ne strinjajo. Ne soglašajo niti glede narave svobode, ki naj bi jo liberalci utemeljili.⁷³ Skratka, pojem liberalizem bo potrebno nekoliko podrobneje pogledati, ga razčleniti in opozoriti na različna razumevanja. Ob tem se je treba zavedati, da so pojmi na področju politike dokaj nedoločeni ali nedoločljivi; meje med političnim in nepolitičnim so pogosto težko določljive in so predmet mnogih pogovorov. V vsakodnevni politični praksi se zdi, da za vse »izme« veljajo isti pogoji; liberalizem, konzervativizem in socializem se da določiti samo na podlagi njihovega odnosa do posameznih vprašanj, s tem pa postopoma lahko opredelimo tudi odnos med njimi.

Kako torej bolj jasno opredeliti liberalizem? Ali je sploh mogoče ta pojem jasno in povsem določeno opisati?⁷⁴ Če definiramo liberalizem kot prepričanje, da je svoboda individuumov najvišja politična vrednota in da je treba tudi institucije presojsati prav na podlagi tega kriterija (to je najbrž ena najbolj verodostojnih definicij), to potem zahteva odgovore na nadaljna vprašanja: Kaj je svoboda? Kakšna je relacija med svobodo naroda kot celote in svobodo njegovih članov? Kdo so posamezniki, o katerih govorimo, ali so to tudi otroci? So to tudi starši in mentalno prizadeti? Ob vseh teh pomislekih je jasno vsaj to, da so politični pojmi vedno znova dobivali nove pomene. Če za liberalizem lahko rečemo, kaj je, moramo istočasno povedati tudi to, da se je skozi zgodovino spreminjal.⁷⁵

Običajno se govori o dveh oblikah liberalizma. Klasični liberalizem je omejen v svojih ciljih in nalogah, previden glede metafizičnih osnov in po svoji orientaciji političen; drugi, moderni liberalizem, pa je neomejen, neoprezen, zelo globalen v svojih ciljih in nasprotuje dosežkom klasičnega liberalizma. Klasični liberalizem se običajno povezuje z Johnom Lockom, Adamom Smi-

73 Prim. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969, 122-134.

74 Prim. R. Dworkin, *Liberalism, A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass 1985, 183-203.

75 Prim. A. Ryan, *Liberalism, v: A Companion to Contemporary Political Philosophy*, n.d., 293.

thom, Alexisom de Tocquevillom in Friderickom von Hayekom. Usmerjen je na idejo omejene vladavine, zagovarja pravilo zakona, odpravlja samovoljno in preudarnostno moč, poudarja svetost privatne lastnine in svobodno oblikovanje pogodb in odgovornost individuumov za lastno usodo.

To ni nujno demokratičen nauk, kajti v ideji o vladavini večine ni nič takega, kar bi kazalo, da bo ta vedno spoštovala pravice do lastnine ali podpirala zakonitost;⁷⁶ prav tako to tudi ni vedno progresiven nauk, kajti mnogi klasični liberalci so skeptični glede povprečne sposobnosti človeškega bitja, da bi ustvarilo koristne dosežke npr. na področju kulture in morale. Liberalizem je sovražen do države blagostanja; takšna država po njihovem mnenju ruši princip, da mora vsak individuum skrbeti za svoje lastno blagostanje; prav tako liberalizmu ni blizu ideja socialne pravičnosti, kateri dajejo klasični liberalci zelo majhen pomen. Še bolj pomembno je, da so izredno so kritični do države z urejenim zdravstvenim in socialnim zavarovanjem, kajti po njihovem mnenju si ta prisvaja preveliko moč s svojimi politiki in adiministracijo in svoje »kliente« postavlja v položaj odvisnosti.

Moderni zagovorniki klasičnega liberalizma pogosto omenjajo minimalno vladavino kot tisto, ki daje minimalno moralno osnovo. Minimalno vladanje je opravičljivo saj pomaga, da se ekonomija dejansko osvobodi in razvije do te mere, ko je ne ovirajo več različne vlade. Ta argument je bil prisoten od Adama Smitha (*Wealth of Nations*), ki brani »preprosti sistem naravne svobode«⁷⁷, vse do Hayeka v našem času. To se je po mnenju klasičnih liberalcev na svoj način potrdilo s propadom komunističnih sistemov v Vzhodni Evropi in pomeni tudi diskreditacijo vsakršnih militantnih in avtoritativnih sistemov. Klasični liberalci niso soglasni glede odnosa med minimalno vlado in kulturnim in moralnim redom, in prav to je najbrž najbolj pomembna točka v njihovih moralnih nazorih. Za razliko od modernih liberalcev ne kažejo nobenih posebnih simpatij do ideala moralnega in kulturnega razvoja.

Moderni liberalizem ima v marsičem drugačne poudarke, kot klasični liberalizem. Njegove značilnosti ponazarja delo Johna Stuarta Milla *O svobodi*, njegova parola o »človeku kot bitju napredka«, njegov romantični apel po individualnosti, kateri naj bi bilo dovoljeno, da se razvija v vsej svoji »mnogovrstni različnosti«.⁷⁸ Filozofsko pa ga predstavijo in utemeljijo angleški idealisti in novi liberalci, kot je npr. L. T. Hobhouse.

Moderni liberalizem poskuša posameznika rešiti strahu pred lakoto, nezaposlenostjo, boleznijo in vso bedo oziroma poskuša pomagati posameznikom

76 Prim. J. Madison, *The Federalist*, Penguin Books, Harmondsworth 1987, 122-125.

77 A. Smith, *The Wealth of Nations (1775)*, The Clarendon Press, Oxford 1976, 687.

78 Prim. J. S. Mill, *On Liberty (1861)*, Penguin Books, Harmondsworth 1974, 120-122.

moderne industrijske družbe, da bi se razvijali tako, kot sta si to zamislila Mill in Humboldt.⁷⁹ Nekateri moderni liberalci, kot je npr. John Rawls, poudarjajo, da je osebna lastnina potreben element za samouresničenje posameznika, še posebej zaradi svobodne izbire lastne življenjske poti.⁸⁰

Znotraj liberalne teorije pa lahko govorimo tudi o liberalizmu in libertinizmu, ki sta si zelo podobna, toda ne identična. Sodobni libertinci pogosto poudarjajo, da pripadajo klasičnemu liberalizmu. To pa v celoti ni čisto res. Poglejmo samo Nozicka (ki predstavlja eno plat libertinizma) in njegovo delo *Anarhija, država in utopija*, ki zagovarja dekriminalizacijo »kriminala brez žrtve«, kot npr. prostitucije, zarpečavanje mamil itd.⁸¹ Česa takega ne najdemo niti pri Locku in tudi ne pri Adamu Smithu. Ni lahko postaviti meje med liberalnimi in libertinskimi teorijami. Oboji poudarjajo pomen individualne svobode in se naslanjajo na teorijo o človekovih pravicah. Meja razcepljenosti in drugačnosti leži med libertinskim pogledom, da vlada ni nujno zlo, ampak v večini (zato jih tudi imenujejo anarhokapitaliste) in liberalnim pogledom, ki opozarja, da je potrebno moč vlade sprejemati z vso previdnostjo in opreznostjo, vendar jo je moč uporabiti za doseg dobrih ciljev.

Morda je najpomembnejša razlika ta, da libertinci vidijo človekove pravice kot določeno obliko privatne lastnine; tako Nozick osebe imenuje kar upravičence.⁸² Posameznik je nosilec pravic, država, če sploh je legitimna, pa ne dela nič drugega, kot te pravice zagotavlja. V sebi nima nobenega vira, iz katerega bi črpala pravico, da bi se posvečala kakšnim redistributivnim aktivnostim, kot se to dogaja v moderni državi, kjer je urejeno zdravstveno in socialno zavarovanje, ali kvasidobrodelni aktivnosti. Nihče nima pravice, da bi drugega oropal njegove lastnine s kakršnokoli obliko moči in tudi država tega ne sme storiti.

Takšno gledanje se močno razlikuje od znamenitega sodobnega pogleda na liberalno državo blagostanja (urejen socialni in zdravstveni položaj), ki ga oblikuje John Rawls v delu *Teorija pravičnosti*. V Rawlsovem prispevku gre za to, da v izhodiščnem položaju posamezniki ne poznajo svojega konkretnega položaja v družbi, in so torej na nek način prisiljeni k poštenemu pretehtavanju in sklenitvi dogovora, ki je osnova za pravičnost.⁸³ Partnerji sprejmejo dva osnovna principa. V prvem je poudarjena svoboda vsakega posameznika, v drugem principu, principu razlike, pa položaj tistega, ki je v najslabšem položaju.

Vprašanje odnosa med libertinizmom in liberalizmom je dokaj zamotano. Obstajajo oblike liberalizma, ki so nelibertinske in so bližje klasičnemu kot pa

79 Prim. A. Ryan, *Liberalism*, 295.

80 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 272-74.

81 Prim. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974, 58-59.

82 Prim. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 150.

83 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 11-17.

modernemu liberalizmu. Lockovi *Dve razpravi* sta na prvi pogled bolj prijazni do privatne lastnine, kot pa je to npr. pri Rawlsu ali Millu, in končno Locke ne kaže nobene sovražnosti do države, kar pa libertinci počnejo zelo izrazito.⁸⁴ Država je obvezana, da deluje na podlagi pravila »salus populi suprema lex« - »dobro ljudi je najvišji zakon«.⁸⁵

2.2 Nekaj temeljnih značilnosti liberalizma

Liberalizem bomo najbolje razumeli, če pogledamo naprej to, kaj zavrača. Njegovo temeljno določilo, svoboda, je, gledano splošno, negativen pojem. Biti svoboden pomeni ne biti v zaporu in ne brez posameznih svoboščin itd. Zgodovina liberalizma je zgodovina nasprotovanja različnim oblikam vladavine.

a) Liberalistično nasprotovanje absolutni avtoriteti

Eden od načinov, kako razumeti kontinuiteto liberalne zgodovine, je videti liberalizem kot trajen protest proti vsem oblikam absolutne avtoritete. Prav zato je notorično težko določiti izvore liberalne politične teorije, saj se moremo v iskanju njenih začetkov pomikati nazaj do predsokratskega obdobja. V britanski politiki so šele leta 1806 najbolj radikalni pripadniki whigov imenovali sami sebe Liberalna stranka. Seveda bi bilo napak, če ne bi Locka prištevali med prve liberalce, hkrati pa bi bilo absurdno med liberalce prištevati Hobbsa, čeprav je pri njem mogoče odkriti kar nekaj elementov, ki so značilni za liberalno teorijo. Kljub temu, da je težko opredeliti osnovno vsebino liberalizma, lahko z gotovostjo rečemo to, da se je Locke vedno boril proti absolutni ali samovoljni moči. V tem pa ni osamljen. Angleška ustavna teorija se več stoletij zoperstavlja temu, da bi imel nekdo absolutno moč na kateremkoli področju. Niti parlament, niti sodišče, niti kralj ne morejo biti nosilci monopola politične avtoritete. Tisto, kar dela liberalce sovražne do absolutnega pravila, je liberalno prepričanje, da pomenijo absolutna pravila nasilje nad osebnostjo oziroma pravicami, ki jih ta poseduje.⁸⁶

Ta argument povezuje Lockovo *Drugo razpravo* z njegovo zahtevo, da sta absolutna in samovoljna avtoriteta tako neskladni s civilno družbo, da ju sploh ni mogoče imeti za določeno obliko vladanja kot takega. Liberalci ne soglašajo, katere oblike absolutne avtoritete so nesprejemljive. Liberalna misel, ki nasprotuje absolutni avtoriteti, ni celostna, vsebuje pa več različnih poudarkov. Eden takih poudarkov je ideja, da je politična avtoriteta sredstvo za dosego ciljev, do katerih naj bi sprejeli povsem racionalno, znanstveno držo, ki

84 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, 242-247.

85 Prim. J. Locke *Two Treatises on Civil Government* (ed. Peter Laslett), Cambridge University Press, Cambridge 1967, 391.

86 Prim. J. Locke, *Two Treatises on Civil Government* (ed. Peter Laslett), Cambridge University Press, Cambridge 1967, 342-348.

opravičuje institucije in politiko v njeni instrumentalni vlogi.⁸⁷ To pomeni, da liberalci avtoritete ne povezujejo z Bogom, kot je to v teorijah o božji pravici, ali karizmatično avtoriteto, ali z diktatom zgodovine, kot to učijo marksistične teorije, ali z rasno usojenostjo, kot je to v nacizmu. Avtoriteta obstaja samo zato, da usposobi družbo, da omogoči pogoje za doseg posameznih ciljev: življenjsko varnost, lastnino in možnost iskanja sreče.⁸⁸

Iz tega torej sledi, da nihče ne more zahtevati absolutne moči, kajti ključnega pomena je doseg omenjenih ciljev. Te je mogoče postaviti samo na podlagi skupnega strinjanja vseh ljudi, ki so pod določeno avtoriteto. Izključiti kogarkoli iz tega dogajanja pomeni razvrednotiti ga. To bi pomenilo tudi zanikanje tistega, kar je eden temeljnih poudarkov liberalizma, namreč da smo rojeni kot svobodne in enakopravne osebnosti.⁸⁹ Kot svobodni moramo biti prepričani v svoje dolžnosti, kot enakopravne nas nekaj obvezuje. To pomeni, da mora oblast poslušati ljudi in si torej ne more lastiti kakršnekoli oblike absolutne moči.⁹⁰ Kot svoboden in enakopraven mora biti priznan vsak posameznik tako pred sodno kot politično oblastjo; imeti mora pravico združevanja, da lahko skupaj z drugimi uresničuje svoje cilje na različnih področjih: na socialnem, kulturnem, gospodarskem, kulturnem... Absolutna avtoriteta nasprotuje vsemu temu in ne kaže pripravljenosti, da bi to podpirala.

b) Antiklerikalnost liberalizma

Nasprotovanje absolutizmu povezuje in združuje Locka in Milla ter oba z Rawlsom, Dworkinom in sodobnimi liberalnimi misleci. Kaže se tudi kot nasprotovanje svetnim in religioznim avtoritetam in kot absolutizacija svobode vesti. Pojem liberalen je bil prvič uporabljen prav v kontekstu evropske antiklerikalne politike v 19. stol. Tako je ta pojem pomenil predvsem napad na Rimskokatoliško cerkev. Voltaire ni bil v celoti pripadnik liberalizma, toda njegov »*écrasez l'infame*«⁹¹ proti Katoliški cerkvi v Franciji v 18. stol. je postal neke vrste geslo antiklerikalnih liberalcev po celotni Evropi. Liberalizem je povezan z evropskim gibanjem v 19. stol., ki je hotelo »zabiti zagozdo«⁹¹ med Cerkvijo in državo, tako da Katoliška cerkev ne bi imela več vpliva na politiko v katoliških deželah, prav tako pa je to gibanje poudarjalo pomen verske strpnosti.

Zdi se, da je strpnost pogosto tudi izraz in posledica tega, da, so ljudje prepričani, da ni načina, na podlagi katerega bi ugotovili, kaj je resnica, kar zadeva

87 Prim. A. Ryan, *Liberalism*, 298.

88 Prim. J. Locke, *A Letter on Toleration in Second Treatise on Government* (1689), ed. J.M. Gough, Blackwell, Oxford 1956, 128-29.

89 Prim. R. Dworkin, *Liberalism, A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass 1985, 191.

90 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 221.

91 Prim. A. Ryan, *Liberalism*, 299.

religijo, in da je toleranca sad skepticizma. Toda takšno gledanje je popolnoma napačno. Hobbes je bil npr. skeptik, toda ob tem je zelo ostro nasprotoval pravici do tolerance. Prav to je tisto, kar ga dela neliberalca. Prav zagovarjanje ali pa zanikanje verske strpnosti kot pravice je tisto, kar loči liberalce in neliberalce veliko bolj jasno kot karkoli drugega. Za Hobbesa je npr. religiozni nauk preveč pomemben, da bi ga prepustil posameznikom, pa čeprav je ta nauk po njegovem gledanju precej absurden. Naloga suverena je, da različne elemente vključi in regulira, kaj naj bi bilo in kaj naj ne bi bilo rečeno ljudem; če v tej nalogi ne uspe, potem se pojavi nevarnost, da je porušen mir. Prav ohranjanje miru pa je ena glavnih nalog vladarja.⁹²

Kakšnih trideset let po Hobbesu Lock poudari pomen tolerance. V Lockovem gledanju sta dve stvarnosti, sakralna in sekularna. Lock pravi, da je sicer prva bolj pomembna kot druga, toda prav tako poudari, da sekularna avtoriteta v tej prvi ne more najti ničesar pametnega in koristnega. Politična stvarnost se ukvarja s tistim, kar Locke imenuje »bona civilia«, dobrine zemeljskega miru in varnosti, ki se jih označuje tudi kot življenje, svoboda, lastnina in materialno blagostanje.⁹³ Tisti suveren, ki bi poskušal določati, kako naj posameznik prakticira svojo religioznost, bi prekoračil meje svoje avtoritete. Država je v bistvu nezaželena organizacija, ki smo ji dolžni poslušnost, če hočemo ali pa ne; cerkve pa so po svojem bistvu prostovoljne in zato tudi pluralne.

Locke je bil pobožen in resen kristjan, kar Hobbes ni bil, in je razmišljal o religiji kot religiji, v katero je tudi sam aktivno vključen, in ne zgolj z nekega sociološkega vidika. Prav to je tisto, kar je naredilo Locka potrpežljivega in strastnega branitelja tolerance.⁹⁴ Osnova za strpnost torej nista skepticizem in tudi ne absurden relativizem, ampak ravno nasprotno: rojstni kraj tolerance je jasnost in trdnost lastnega gledanja, ki zna spoštovati vso pluralnost pogledov. Torej je toleranca nekaj izrazito pozitivnega, saj trdnost lastnega pogleda ohranja spoštovanje in strpnost do drugačnih gledanj.

Medtem ko Hobbes meni, da religije ni mogoče spoznati s pomočjo razuma samega, toda kljub temu je potrebno sprejeti neko skupno stališče že zaradi miru samega, Locke poudarja, da Bog pričakuje človekov hoten in svoboden odgovor in resnično vero, zato bi kakršnakoli prisila države pomenila nasilje nad človekom kot individuumom in bi to hkrati bila tudi velika žalitev Boga. Povedano drugače: resnična religija ne potrebuje nobenih ukazov in zapovedi od države. Locke je tudi trdno prepričan, da je nemogoče, da bi določena religiozna skupina počela nekaj, kar bi prišlo v konflikt s kazenskim zakonom. Sodobna liberalna gledanja se seveda močno razlikujejo od Lockovih.

92 Prim. T. Hobbes, *Leviathan* (1651), Cambridge University Press, Cambridge 1991, 124-25.

93 Prim. J. Locke, *A Letter on Toleration, in Second Treatise on Government* (1689), ed. J.M. Gough, Blackwell, Oxford 1956, 128.

94 Prim. A. Ryan, *Liberalism*, 300.

Locke se strinja, da je zemeljska oblast zato, da se z njeno pomočjo doseže določene zemeljske cilje, in ne zato, da bi reševala človekovo dušo. Millovo delo *O svobodi* pride do istih zaključkov, toda na drugačen način. Ne s poudarjanjem tega, da je jasno, kaj je funkcija vlade, ampak s tem, da poudari, da se dosleden utilitarist, ki verjame v pomembnost individualnosti in moralnega razvoja, mora strinjati, da je siljenje, še posebej organizirano siljenje, ki ga izvajajo vlade, lahko legitimno samo, če to pomeni obrambo določenih tosvetnih interesov - naše lastne svobode in varnosti, ki je pred vsem drugim.⁹⁵

V drugi polovici 20. stol. so liberalci namesto teoretičnega pogleda oblikovali bolj praktičen nazor. Totalitarni režimi so imeli dve veliki slabi strani. Izredno veliko energije so vlagali v to, da so s prisilo ohranili oblast, kajti nikoli ni bilo jasno ali so posamezniki lojalni do države. Druga velika slabost pa je bila ta, da so bili ti sistemi zelo neučinkoviti, in sicer veliko bolj kot pa liberalne družbe, v katerih je bila meja med sakralnim in profanim jasno postavljena. Razlika med sodobnim in Lockovim gledanjem je v tem, da je Locke razumeval kakršnokoli nalaganje vere individumu kot žaljenje njegove individualnosti in Boga kot njegovega Stvarnika,⁹⁶ sodobno poudarjanje spoštovanja vsake osebnosti nasproti različnim nasprotujočim gledanjem pa izvira iz čisto sekularnih okvirov.

c) Odnos do kapitalizma

Zgodovina antiabsolutizma, antiteokracije in antitotalitarizma sega že zelo daleč nazaj. Tretja liberalistična antipatija pa ima krajšo zgodovino. Od sredine 19. stol. do danes ena smer liberalizma vidi kapitalizem kot sovražnika svobode.⁹⁷ To pomeni velik preobrat v zgodovini liberalizma. Poudariti je namreč potrebno, da do začetka 19. stol. liberalizem liberalizem sploh ni nasprotoval kapitalizmu. Celo obratno, utemeljeval ga je: tako kot mora človek misliti sam zase, mora tudi delati zase. Družba se bo mogla razvijati samo na ta način, če bo vsaka oseba prevzela odgovornost za lastne ideje in moralna prepričanja, prav tako bo mogla ekonomsko cveteti samo takrat, če bo res vsakdo trdno stal na svojih lastnih nogah. Koliko je takšno stališče tudi jasna obramba kapitalizma, je težko reči in je lahko predmet razgovorov. Pojem kapitalizem ni prišel v uporabo prej kot v poznih letih 19. stol. Težko je določiti, koliko je primeren, da označi za kapitalistične tiste družbe, v katerih ni mogoče zaslediti tega, kar bi lahko imenovali proletarijat, kjer še velika večina ljudi živi na podeželju in dela na zemlji, in ki sami svojo družbo bolj kot kapitalistično razumejo kot komercialno.⁹⁸

95 Prim. J. S. Mill, *On Liberty*, Penguin Books, Harmondsworth, 1974, 301.

96 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 205-211.

97 Prim. J. Dewey, *Individualism Old and New* (1931), Southern Illinois University Press, Carbondale 1984.

98 Prim. A. Smith, *The Wealth of Nations* (1775), The Clarendon Press, Oxford 1976, 399-403.

Povedati je treba, da so si liberalizem in pravilo privatne lastnine ter svobodno oblikovanje pogodbe zelo sorodni in privlačni pojmi. Liberalni pogled, da je individuuum po naravni pravici ali nečem ekvivalentnem vladar samega sebe, svojih talentov in svoje lastnine, kar naenkrat postane osnova za omejevanje oblasti, za individualno svobodo in kapitalistično ekonomijo. Vse bolj jasno se javlja konflikt med svobodo lastnikov večjega imetja, ki s svojo lastnino delajo, kar pač hočejo, in nezmožnostjo delavcev, ki ne morejo narediti ničesar drugega, kot pa recimo vsaj pošteno trgovati z njimi.⁹⁹

2.3 Liberalistični pogled na posameznika, družbo in državo

Liberalizem je antidespotski, antiklerikalen in nastopa proti totalitarizmu. Poglejmo ga pod vidikom posameznika, družbe in države.

Kljub izgledu, da liberalizem usmerja svojo pozornost na politične institucije, je bolj razumljen kot teorija za dobro življenje posameznikov, teorija, ki je povezana s teorijo družbenih, ekonomskih in političnih dogovorov, v katerih se odvija življenje. Rawlsova teorija pravičnosti je v tem smislu izredno zanimiva, saj poda nekaj prepričljivih argumentov za oblikovanje liberalne teorije tako, da se pri tem ne bi prepustili nekemu partikularnemu gledanju, ki se predaja sebičnosti. Rawls trdi, da bi šlo iskanje konsenza v podporo liberalnim političnim in ekonomskim institucijam bolj gladko, če bi iskali osnovo, ki bo glede vsebin s področja religije in osebne etike nevtralna.¹⁰⁰ Kritiki so poudarili, da Rawlsovi minimalni poudarki glede »dobrega življenja« zelo jasno in razločno ostajajo liberalni. Prav tako poudarjajo, da principi pravičnosti, ki jih postavlja, niso absolutno primerni prav za vsakogar, ampak predvsem za človeka, ki živi ob koncu 20. stol., pozneje pa to Rawls zreducira samo še na ameriško družbo. Rawlsovo gledanje na človekovo naravo in njegovo dobro ne odraža skepticizma ali pomanjkanja moralnega prepričanja oziroma vsaj ne v takšni meri, kot je to značilno za sodobno moralno misel, ki zelo močno poudarja, da je vsaka oseba zakonodajalec lastne moralne usode in da mu te ne more nihče diktirati, s čimer se je posledično strinjal tudi Rawls. Rawlsova liberalna teorija tako pomeni zmerno obliko liberalizma, saj želi s čimbolj trdno in racionalno postavitvijo pravičnosti omogočiti pogoje za stabilno družbo, kjer bo element relativizma in pluralizma primerno omejen.

Liberalizem kot nauk za posameznike se lahko razume s pomočjo pojmov, ki si jih sposodimo pri Kantu, Humboldt, Millu, Russellu ali Deweyu, ki vsi na različne načine poudarijo isto stvar. Bistvo tega poudarka je, da so posamezniki samoustvarjalni. Vsakdo sprejema svojo lastno odgovornost, vsakdo

99 Prim. L. T. Hobhouse, *Liberalism* (1911), Oxford University Press, New York 1964, 22-24.

100 Prim. J. Rawls, *The domain of the political and overlapping consensus*, v: *New York University Law Review* 64 (1989), 233-38.

oblikuje dobro življenje, kot ga pač razume sam, nobeno od gledanj pa ne sme prevladati. To so temeljni poudarki liberalnega gledanja. Dewey ga je označil za eksperimentalizem, Kant ga je definiral kot duh razsvetljenstva, Mill si ga je sposodil od von Humboldta, da je lahko trdil, da je ključna naloga razviti človekovo naravo v vsej njeni različnosti.¹⁰¹ Je pa to vprašanje prisotno pravzaprav od samega začetka filozofije. Tako je Platon obsojal demokratične Atene zaradi njihove naklonjenosti različnosti in drugačnosti; »liberalci« takratnega časa pa so jih obsojali, da so premalo gostoljubne za različnost, ki je dobra sama v sebi.

Poudariti moramo, da liberalizem ni samo neka enoumna pozitivna slika dobrega življenja za človeka. Za liberalce je namreč značilno skupno empiristično gledanje in poudarjanje tega, da lahko samo izkustvo razodene, kaj dejansko pripomore k razcvetu individualnosti. Ob tem pa so liberalci običajno tudi zelo močno poudarjali pomen pluralizma (ta izhaja iz etičnega relativizma in ne iz dostojanstva vsake osebe in s tem tudi njene svobodne odločitve), da avtonomni posameznik lahko izbira v množični ponudbi različnosti, katerih skupni imenovalec je dobro in prijetno življenje. Liberalizem zelo močno poudarja, da lahko avtonomni individuum postane v polnosti avtonomen samo takrat, če bo zares imel možnost uresničevati svojo moč izbire. Za osebo, ki ne bi imela možnosti izbiranja in odločanja v vsej različnosti bivanja, je kaj malo možnosti, da bi bila srečna.

Zelo pogosto se liberalizmu očita, da podcenjuje pomen skupnosti.¹⁰² Ta očitek, ki je bil v zadnjih pedesetih letih stalen, pa je na nek način samo ponovitev kritike, ki jo na začetku 19. stol. liberalizmu namenjal filozofski radikalizem in potem konec 19. stol. filozofski idealizem.¹⁰³ Ta očitek je seveda povsem na mestu in ga je v veliki meri deležen tudi Rawls, saj je jasno, da so njegovi partnerji v izhodiščnem položaju bolj »osamljene monade«, kot pa tisti, ki naj bi oblikovali skupno družbo. Kljub vsemu pa je vendarle potrebno priznati, da Rawls daje določen poudarek tudi skupnosti in odnosom v njej.

Liberalizem si družbo zamišlja kot določeno obliko dogovora oziroma pogodbe. Avtoriteta skupine nad posameznikom ni absolutna, ampak ostaja samo na ravni hipotetičnih pojmov trgovanja, na podlagi katerih se posameznik strinja s tem, da sprejme določeno avtoriteto.¹⁰⁴ Prav ta pojem trgovanja ostaja predmet diskusij.¹⁰⁵ V eseju *On Liberty* ga Mill označi kot osnovo za samozavarovanje. Družba je tista, ki posoja posameznikom moč celotne sku-

101 Prim. A. Ryan, *Liberalism*, 304.

102 Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 141-144.

103 Prim. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

104 Prim. T. Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, Oxford 1991, 33.

105 Potreben je namreč dogovor glede minimalne moralne koncepcije, kar je nujno potrebno za določeno liberalno družbo, kjer je poudatek na svobodni izbiri dobrega. Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 123.

pnosti, da se lahko branijo pred napadi svoje osebe in lastnine.¹⁰⁶ Ključnega pomena za liberalno družbo je podpiranje posameznih gibanj. V tej družbi so lahko različne cerkve ali pa nobena, različni šolski sistemi ali pa tudi ne, bistveno ob tem je, da so spoštovane osnovne človekove pravice in posameznikova svoboda, ko gre za doseganje vseh teh različnih ciljev. Ob tem Rawls posebej poudarja, da preveč državne kontrole pomeni grožnjo svobodi, prav tako pa pomeni grožnjo svobodi tudi, če ima država popolni monopol nad zaposlovanjem.¹⁰⁷

Tisto, kar se aplicira na družbo, se ne more na isti način aplicirati tudi na državo. Družba je stvarnost obojega, formalnih in neformalnih združenj, stvarnost, v kateri javno mnenje igra neke vrste prisilno vlogo, toda tu je še vedno veliko prostora za različna svobodna združenja. Povedano drugače, družba je pluralnost manjših družb. Država pa je po svojem bistvu stvarnost, ki je prisilnega in kazenskega značaja, in bistveno zanjo je, da nima tekmecev ali alternativ. Seveda liberalna država funkcionira na podlagi zakonov, jasno je verjetno tudi še to, da mora biti v njej čim manj prostora za prisilo. Težje vprašanje je, ali zahteva liberalizem kako posebno obliko vlade ali ne.

Na tem mestu se namreč odpira tudi vprašanje odnosa med liberalizmom in demokracijo in problemom pravila večine. Različni so načini, kako omejiti to pravilo večine. Obstaja nevarnost, da demokracija ne bi postala zgolj določena oblika tiranije pragmatične večine.¹⁰⁸ Nasprotno gledanje je, da je liberalizem del demokracije in da neliberalna demokracija sploh ni demokracija. Vsak individuum ima pravico, da sprejema del odločitev, ki vplivajo na njegovo družbo. Nikomur se ne more vladati, ne da bi se pri tem ne poslušalo njegovega glasu, kajti to bi bilo nasilje nad njegovimi pravicami oziroma nasilje nad pravico, da je treba vsakega posameznika sprejemati kot svobodno in enakopravno osebo določene družbe.¹⁰⁹

Pomembno je predvsem to, da mora liberalna oblast biti omejena oblast. Svoboda vesti, svoboda izbire poklica, osebne in družinske pravice, vse to postavlja oblasti meje, kaj sme storiti. Omejena oblast pa ne sme biti manj aktivna in dejavna; prav zaradi zagotavljanja teh pravic mora vedno biti aktivna. Tu klasični in moderni liberalci soglašajo: oboji grajajo ugodnosti monopolistov, spolno in rasno diskriminacijo, različne ugodnosti, ki so podedovane. Moderni liberalci še posebej poudarjajo enakopravnost in enakost možnosti (kot bomo videli tudi pri Rawlsu).

106 Prim. J. S. Mill, *On Liberty* (1861), Penguin Books, Harmondsworth 1974, 119-122.

107 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 377.

108 Prim. A. Ryan, *Liberalism*, 307.

109 Prim. R. Dworkin, *Liberalism, A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge 1985, 193.

Glede liberalizma ostaja torej cela vrsta odprtih vprašanj. V zadnjih dveh desetletjih se v zahodnih demokracijah med konzervativci, ki jih nekateri imenujejo tudi neoliberalci javljajo prizadevanja, ki hočejo ponovno oživiti politične in ekonomske ideale zgodnjega 19. stol. Še naprej ostaja odprto vprašanje, ali se je volilna baza zahodnih demokracij nekako obrnila proti liberalni državi blagostanja ali pa je samo hvaležna za to, kar je že prejela, in je sedaj skeptična glede nadaljnjih sprememb. To vprašanje je zelo jasno razvidno tudi pri Rawlsu, saj je njegova liberalna teorija zmerna. Velik poudarek daje stabilnosti družbe. Njegovi partnerji v izhodiščnem položaju so na svoj način bolj konzervativni kot pa liberalni, saj se raje prepustijo skrbni preračunljivosti kot pa liberalnemu tveganju itd. Zdi se, da hoče Rawls na ta način v ameriško družbo, kjer sta vse bolj prisotna relativizem in pluralizem, vnesti določene trdne osnove, oziroma postaviti določene principe, ki bi pomenili osnovo za stabilnost družbe. Prav zaradi tega tako močno poudari tudi pomen osnovne družbene strukture in končno tudi oblasti, ki mora omogočati osnovne pogoje za pravično družbo. Njegova reinterpretacija družbene pogodbe, ki je osnova za utemeljitev pravičnosti na podlagi poštenosti, pomeni določen obrat v tradicijo, v kateri nasproti sodobnemu relativizmu¹¹⁰ išče vrednote, ki jih sicer zakrivata njegov pragmatizem in proceduralna teorija in ki vendarle ostajajo implicitno prisotne kot osnova njegove moralne teorije.

Nekateri avtorji vidijo uspeh liberalizma tudi v presenetljivem propadu marksističnih režimov po celem svetu. Marksizem naj bi propadel na vseh tistih točkah, ki jih je liberalizem kot alternativno gledanje ponudil sodobni družbi. Zmagoslavje liberalizma vidijo v tem, da je močno poudarjal pomen človekovih pravic, ekonomskih možnosti in vrednote odprte družbe nasproti neki ozki politični stranki. Se pa ob tem zastavlja tudi vprašanje, zakaj se je na področju propadlega marksizma liberalizem tako hitro pojavil. Ali ni med njima vendarle kaka notranja zveza?¹¹¹

V zadnjih štiridesetih letih je bil liberalizem deležen kritike predvsem zaradi pomanjkanja interesa za politično sodelovanje in razvoj aktivnih državljanov. Komunitarni kritiki liberalizma trdijo, da liberalno gledanje posameznika odreže od družbenega življenja oziroma da so posamezniki ljubosumno zavarovani pred komerkoli drugim. Po konservativnem gledanju obstaja določen prostor tudi za negativno svobodo (imuniteta pred pritiski vlade ali katerekoli

110 Prim. R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 1991. Rortyjevo relativizem, ki ima v ZDA še vedno zelo velik vpliv, prehaja že v anarhijo. Prim. R. Harre & M. Krausz, *Varieties of Relativism*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA 1996, 189-207.

111 Prim. A. Stres, *Med marksizmom in liberalizmom*, v: *Tretji dan XXV* (1996), 33-34: »Vendar pa ta nepričakovano lahek prehod od komunizma k liberalizmu ni samo posledica kakega banalnega egoizma določenih slojev, ki se hočejo polastiti vsestranske družbene pomoči, ki jo zagotavlja gospodarska in finančna moč, ampak ima globlje, nazorske korenine. Ta je, prvič, v odklanjanju etičnih načel na področju politike in gospodarstva, ter drugič, v sprejemanju nekakšnega determinističnega pogleda na gospodarstvo in na vsa druga odločilna družbena dogajanja.«

organizacije ali posameznikov), kar pa liberalizem postavlja na sam začetek svojih političnih zahtev. Toda te svobode ni moč ohraniti, če državljani niso aktivno vključeni v njeno ohranitev. Ena od republikanskih pritožb je, da je liberalizem nesposoben pojasniti, kako morejo biti liberalni cilji tudi dejansko zagotovljeni. Drugi očitke pa je ta, da liberalizem v svojem delovanju teži v to smer, da posameznike vedno bolj zapira same vase, jih spodbuja k temu, »da se osamijo« in se osredotočijo samo na lastne ekonomske cilje.¹¹²

2.4 Liberalizem - zanikanje objektivnih vrednot

Sodobni liberalizem sprejema weberjansko tezo, da vrednote niso del objektivnega sveta, ampak so za veliko večino ljudi stvar individualne izbire. Za liberalce je ideja, da svet ne vsebuje objektivnih vrednot, navadno tesno povezana s tezo o svobodi: posamezniki so svobodni, da izbirajo »vrednote« po lastnih željah. Ker se ne more predpostavljati, da bodo vsi posamezniki izbirali iste vrednote, se srečujemo s pluralno družbo, ki jo je mogoče označiti kot prizadevanje posameznikov, ki zaradi etičnega skepticizma in relativizma, na različne načine sledijo svoji lastni izbiri koncepcije dobrega življenja.¹¹³ Za liberalizem ne obstajajo določeni objektivni standardi, na podlagi katerih bi presojali posamezna dejanja in vrednote, in tako ne moremo govoriti, da je ena pot boljša kot pa druga. To je področje človekove svobode. Kakorkoli že, posamezniki morejo slediti lastni koncepciji dobrega na takšen način, da ne prihajajo v konflikt z izbirami in življenjskimi potmi drugih, torej morajo vendarle biti postavljene vsaj nekatere meje, znotraj katerih se mora gibati posameznik, ko sledi svoji lastni izbiri življenjskega dobrega. To pa je področje omejitev, oziroma področje »pravega«, katerega najbolj značilna oblika je pravičnost.¹¹⁴

V večini primerov liberalci mislijo, da ni mogoče ali pa celo, da ni zaželeno, da bi povedali kaj več o tem dobrem. Seveda obstajajo določene osnovne potrebe človeške eksistence in tudi določene druge stvari, ki bi jih osebe želele imeti oziroma bi jih želele delati. Torej je vendarle mogoče določiti vsaj relativno nesporne osnovne dobrine.¹¹⁵ Obstajajo različni načini, kako bodo posamezniki izbirali in oblikovali svoje dobro, in ni racionalno ustrezne osnove, na podlagi katere bi mogli postaviti določen kriterij, kako naj bi izgledalo dobro življenje. Čim večja je različnost v individualni koncepciji dobrega, bolj je potrebno postaviti določene meje, katerih naj bi se posamezniki držali, da ne bi

112 Prim. A. Ryan, *Liberalism*, 309.

113 Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, 122.

114 Prim. J. Rawls, *Fairness to Goodness*, v: *Philosophical Review*, 1975, vol. 8, 537.

115 Videli bomo, kako Rawls poda seznam osnovnih dobrin, ki naj bi bile predmet splošnega človeškega teženja in prizadevanja. Izbira teh dobrin je pri njem postavljene na principe pravičnosti, ki pomenijo omejitve človekove svobodne izbire in lastnega postavljanja vrednot. Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 396, 433, 447.

ovirali drugih pri njihovi prav tako lastni in čisto svojski izbiri življenjske poti. Na nek način se sliši protislovno, da čim večja je svoboda posamezne osebe pri izbiri, tem bolj so potrebne restrikcije. Če liberalci ne čutijo nobene potrebe, da bi vsaj na nek način oblikovali teorijo dobrega, potem je zanje bistvenega pomena, da zagotovijo kriterij pravičnosti. To je sedaj tisto v morali, kar določa in omejuje želje in izbiro, saj ne more biti tako, da bi želje, hrepenenja in posameznikova izbira določala tudi pojem pravičnosti. Tako je odslej ključnega pomena in najbolj razločno znamenje prav pojem pravičnosti, ki kaže na to, da liberalizem kljub vsemu vendarle še ostaja v določenih okvirih. Če je celo pojem pravičnosti izključen iz določene liberalne teorije, pomeni, da gre za ekstremno obliko, ki že meji na čisti relativizem in anarhijo.

Zmerni liberalizem sloni na pravičnosti, ki omejuje samovoljno izbiro dobrega. Osnovni navdih za nedavne liberalne teorije, ki so postavile te zahteve je omogočil Kant. S pomočjo njegove misli so iskali princip pravičnosti, vendar ne kje v zunanjem svetu, prav tako tudi ne v posameznikovem osebnem izbiranju in željah, ampak v strukturi človekove misli. To je svojevrstna subjektivnost, ki je široko razširjena, je univerzalna in ima status objektivnosti. Ključno vlogo pri določitvi vsebine in moči principa ima razum. Zahtevam pravičnosti smo podvrženi v tolikšni meri, kolikor jih kot razumna bitja umevamo in jih potem apliciramo na življenje. Te zahteve niso torej nekaj zunanjega, neki zunanji ukazi, ampak so avtonomne. V tej luči jih posamezniki tudi sprejemajo in lahko postanejo univerzalne, kot bomo videli pri Rawlsu. Ti principi pravičnosti so v tem smislu samonaloženi in njihove omejitve so v bistvu samoomejitve; potemtakem so sad svobode.¹¹⁶

Rawlsova teorija je eden najbolj vplivnih liberalističnih poskusov utemeljitve pravičnosti. Ključnega pomena sta izbrana principa, katerih glavni poudarek je svoboda posameznika in izboljšanje položaja tistega, ki je v najslabšem položaju. Rawls se pri oblikovanju svoje teorije in še posebej v poznejših razpravah vedno bolj oddaljuje od že tako majhne stopnje metafizičnega, kar je v njegovi teoriji navzoče na podlagi naslonitve na tradicijo. Raje trdi, da v naši vsakdanji družbeni eksistenci spoznavamo sami sebe kot subjekt, ki more opredeliti pravičnost, in da je načrt izhodiščnega položaja predvsem artikulacija predreflektivne moralne zavesti. V takšnem načinu razmišljanja je Rawls bližje Heglu kot pa Kantu.¹¹⁷ Predpostavlja namreč, da posedujemo določeno moralno razumevanje, ki je predvsem stvar določene kulture, prav na osnovi tega pa je tudi mogoče oblikovati moralno teorijo.

116 Prim. R. Poole, *Morality and Modernity*, Routledge, London and New York 1991, 71.

117 Prim. C. Pateman, *The Problem of Political Obligation*, John Wiley & Sons, Chichester 1979, 111-112.

Določene ideje o pravičnosti so že vključene v moderno zahodno demokratično življenje in te ideje so prav tako vključene v opis izhodiščnega položaja.¹¹⁸ Tako Rawls npr. poudari, da vemo, da ni pošteno, da bi krojili določena pravila, ki bi služila samo nam. Potrebna je tančica nevednosti, ki zagotavlja osnovno poštenost. Izhodiščni položaj vsebuje tudi druge okoliščine in značilnosti: svobodo, enakopravnost, racionalnost, za katero po razmisleku ugotovimo, da je potrebna za dosego pravičnih principov. Naloga te procedure je doseči reflektivno ravnotežje, v katerem naša dejanska moralna prepričanja in principi moralnih teorij sovpadajo oziroma soglašajo.¹¹⁹ Rawls poudari, da je zgodba o izhodiščnem položaju za nas aktualna, ker artikulira že obstoječa moralna prepričanja. To pa predpostavlja existenco široko razširjenega in učinkovitega čuta za pravičnost.¹²⁰

Ko govorimo o liberalizmu s stališča pravičnosti in postavljanja vrednot zgolj na podlagi lastne izbire, je prav, da omenimo še Alana Gewirtha in njegov poskus oblikovanja teorije pravice, ki je na svoj način zelo blizu Kantovemu, in sicer predvsem zaradi tega, ker razvije koncept razuma kot formalne skladnosti in univerzalnosti.¹²¹ Tu je še Habermas, za katerega je sicer precej tvegano in problematično trditi, da pripada liberalizmu, saj so njegove korenine v tradiciji marksistične kritične teorije, ki je bila sovražna do liberalizma. Kljub temu pa je Habermas sam o sebi zapisal, »da njegovi marksistični prijatelji niso tako zelo krivični do njega, ko ga razglašajo za radikalnega liberalca.«¹²² Svoje delo je Habermas označil kot »poskus rekonstrukcije kantovske etike.«¹²³ Ob tem pa sprejema značilno liberalno gledanje, da je naloga moralne teorije zagotoviti predvsem teorijo pravičnosti in ne sodbe dobrega.

Podobno kot Gewirth in Rawls poskuša tudi Habermas oblikovati teorijo pravičnosti brez sklicevanja na apriorne argumente. Toda to predpostavko vzame zelo zares, veliko bolj kot pa zgoraj omenjena filozofa: če je treba predpostavke pravičnosti odkriti v realnem modernem svetu, potem je treba ta svet analizirati in razčleniti s kar najboljšo družbeno teorijo. Tako je večina Habermasovega dela posvečenega prav kritičnemu gledanju na temeljne poskuse oblikovanja modernega družboslovja, torej predvsem Marxu in Webbru. Habermas poudarja koncept komunikativnega razuma. Trdi, da komunikacija predpostavlja koncept dogovora, ki sloni na razumu, in kadarkoli sami sebe vključimo v dejavnost komunikacije, se obvežemo principom, ki so potrebni

118 Prim. J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 225-6, 231.

119 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 17-22, 46-53; prim.tudi *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 226-231.

120 Prim. J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, v: *Journal of Philosophy*, 1979, vol. 77, 547.

121 Prim. A. Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago University Press, Chicago and London 1978, 48.

122 J. Habermas, *Autonomy and Solidarity: Interviews* (ed. Peter Dews), Verso, London 1986, 170-71.

123 J. Habermas, *Autonomy and Solidarity: Interviews*, 160.

za oblikovanje racionalnega dogovora. Nekateri kritiki ocenjujejo Habermasovo teorijo kot preveč abstraktno, formalistično, še posebej če se jo primerja z različnimi oblikami človekove dejavnosti in predvsem z njegovimi odnosi, ki jih nikoli ne smemo podrediti samo določeni racionalistični logiki.¹²⁴

Pojem pravičnosti mora biti torej povezan s pojmom dobrega in to velja za vse posameznike, ki so podvrženi zahtevam pravičnosti. Za večino liberalcev je ideja enega samega dobrega nekompatibilna z zahtevo po pluralizmu. Stopnja nekompatibilnosti je odvisna od tega, koliko je dobro vendarle določeno. Nekateri liberalni misleci menijo, da bi bilo, če bi povedali kaj več o ideji dobrega, to v nesoglasju s posameznikovo svobodo izbire. Če rečemo, da obstaja neko objektivno dobro (Rawls tega seveda ne stori), to še nikakor ne pomeni opravičenja kakršnekoli oblike prisile, da morajo ljudje izbrati prav to. Verodostojno je trditi, da je svoboda potrebna tako za spoznanje kot tudi za uresničevanje določenega dobrega. In liberalizmu lahko popolnoma mirno odgovorimo, da ne obstaja nobena nekompatibilnost med teorijo dobrega in zahtevo po svobodi. Če rečemo, da obstajajo določene vrednote, določeno objektivno dobro, to še vedno pušča svobodo izbire, svobodo spoznanja dobrega. Še posebej je to spoznanje vrednote temeljni pogoj tudi za ravnanje oziroma odločanje. Prav na tej točki pa odpove tudi Rawls oziroma ostaja zelo nejasen. Našteje sicer osnovne dobrine, po katerih naj bi hrepenelo vsako človeško bitje, toda to »tanko teorijo dobrega« prepušča liberalistični samovoljni izbiri pri postavljanju vrednot.

Ključni problem je, da liberalizem na področju svobodne izbire daje osnovni poudarek iracionalnemu, nagonskemu in interesnim težnjam. Moralna in vrednostna skepsa, ki izvirata že od lorda Shaftesburya, ki govori o vgrajenem moralnem čutu, pa Hutchesona in nato Humea do skepse logičnega pozitivizma in ekspresivizma nemškega romanticizma, pomeni tudi postopno izključevanje substancialnega gledanja na človeka, kaj so njegove temeljne vrednote, in vse prepusti človekovi poljubni in razumno neutemeljeni izbiri, kjer so vse opcije odprte in vse tudi med seboj enakopravne.

Liberalizem prav tako v veliki meri pušča ob strani pomen skupnosti. Rawls npr. omenja pojem skupnosti samo toliko, da ga lahko potem opusti. »Iz razlogov jasnosti, poleg vseh drugih, se ne želimo opreti na nedoločljiv pojem skupnosti oziroma predpostavljati, da je družba organska celota s svojim lastnim življenjem, ki je drugačna in superiorna nad vsemi njenimi člani v njihovih medsebojnih odnosih.«¹²⁵ Komunitarna kritika liberalizma je seveda zelo odločno odgovorila na takšno gledanje. Michael Sandel je ovrednotil pomen pojma

124 Prim. R. Poole, *Morality and Modernity*, 85.

125 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 264.

skupnost, in sicer s pomočjo pojmov, ki so sprejemljivi za analitično tradicijo. Sandel prepričljivo pokaže, da so določeni elementi komunitarne misli predpostavljeni tudi v nekaterih najbolj značilnih Rawlsovih stališčih.¹²⁶ Ko govori o pomenu skupnosti in liberalističnem zavračanju tega pojma, za Rawlsa ni problem v nejasnosti tega pojma, ampak njegova neuporabnost v smislu pragmatičnega gledanja. Prevladujoče oblike sodobnega življenja ljudi - trgovina, kapitalistična organiziranost proizvodnje, birokracija - so seveda nekompatibilne s pojmom skupnosti v avtentičnem pomenu besede. Tisti, ki so se zaklinjali v liberalističnem nasprotovanju skupnosti, so se skušali samo izogniti osnovnemu problemu, s katerim se srečuje liberalizem: »kje je mesto za vrednote v družbenem svetu, ki je osvobojen vseh vrednot.«¹²⁷ In skupnost, medsebojni odnosi v njej, to je gotovo ena od temeljnih vrednot bivanja, ki pa nikakor ne more ostati v okvirih samovoljne pragmatike, ampak jih bistveno presega.

Za Webra je sodobni svet razočaran prav zaradi aplikacije znanstvenega razuma: je kot hladno jasno strmenje objektivnega razuma, ki razkriva svet brez vrednot. Če je znanstveni razum povezan zgolj s pragmatičnim razumom, potem ni prave osnove, da bi lahko njegova odkritja pomenila odkritje avtentičnega sveta. Razočaranje v tem primeru izhaja iz sprejemanja sveta kot sredstva za doseg ciljev, ki so od njega neodvisni. To pa potem narekuje še naslednjo razsežnost razočaranja, to je izključitev vrednot iz družbe. Kapitalistična trgovina in organizacija proizvodnje sta postavili posameznika v mrežo medsebojne odvisnosti v veliko večji meri, kot pa se je to zgodilo v katerikoli družbi doslej. To se zgodi v liberalni družbi, ki tako poudarja pomen posameznikove svobode. Ta situacija je v tem smislu zelo paradoksalna: prav ta liberalna družba namreč poskuša posameznike odcepiti od različnih konstitutivnih povezav z drugimi posamezniki na področju vsakdanjega življenja. Posamezniki so sami o sebi prepričani, da so vase zaprti centri lastnih potreb in želja, drugi so sredstvo, preko katerega se uresničujejo njihove potrebe in želje. Ključno vlogo v takšnem svetu proizvodnje in ob teh čisto svojiskih medsebojnih odnosih imata potrošnja in moč.

Razumljivo je, da ljudje v takšni družbi ne morejo nič več najti izvira za oblikovanje lastne identitete. V tej družbi ne morejo najti vrednot in smislov, ki bi mogli postati vodilo njihovega življenja. Edini prostor, nadomestek za vse to, je v posamezniku, v njegovem svobodnem in prostem odločanju. Proces, preko katerega so bile prekinjene konstitutivne povezave med posameznikom in družbo, pa je hkrati tudi proces, preko katerega so bili ljudje odrezani od izvirov za zagotavljanje njihovih lastnih vrednot. Liberalizem poudarja, da lju-

126 Prim. M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pogl. 2 in tudi M. J. Sandel (ed.) *Liberalism and Its Critics*, Blackwell, Oxford 1984.

127 R. Poole, *Morality and Modernity*, 88.

dje svobodno izbirajo svojo lastno koncepcijo dobrega.¹²⁸ Stvarnost, kateri je ta svoboda podvržena, je proces racionalizacije (pragmatični vidik) in družbeno določeni cilji potrošnje in moči. Ureditev modernega sveta »je sedaj vezana na tehnične in ekonomske pogoje strojne proizvodnje, ki danes določajo življenje vseh posameznikov, ki so rojeni v tem mehanizmu, in ne samo tistih, ki se s tem srečujejo samo neposredno. Verjetno jih bo določala toliko časa, dokler ne bo izgorela zadnja tona premoga.«¹²⁹

V tem kontekstu pa se v vedno močnejši obliki javlja tudi nihilizem. Ta se poraja zaradi propada objektivnih vrednot in nesposobnosti posameznika, da bi si zagotovil svoje lastne vrednote. To je praznina absolutne svobode, svobode kot samovoljnosti. Ta subjektova svoboda pa ima tudi drugi pol. Subjekt te prazne svobode je tudi subjekt »železne kletke« moderne kapitalistične racionalizacije. Določeni družbeno naloženi cilji delujejo ravno preko te javljajoče se samovoljnosti. Nihilizem tu izhaja iz nezadovoljive in po svojem bistvu nikoli uresničljive narave teh ciljev.

Liberalizem je tako nekoliko »razredčen« nihilizem. Implicitno priznava nihilizem kot središče sodobne moralne eksistence in poskuša izvesti naslednjo operacijo: zadržati nihilizem znotraj meja, ki so še potrebne, da se lahko nadaljuje družbeno življenje. Toda v naravi nihilizma je, da uniči ali pa izpodkoplje meje, še posebej tiste na področju morale. Rawlsov poskus se zato vendarle zdi nekoliko bolj zadržana oblika liberalizma, ki nekatere meje postavlja bolj trdno, še posebej potem, ko ima pred očmi predvsem stabilnost ameriške družbe.

2.5 Racionalni principi - omejitev človekove samovoljne svobode

Notranja zahteva liberalizma je, da zagotovi politične, zakonske in ekonomske okvire, ki se izražajo v opravičljivih principih, kajti prav to omogoča, da posamezniki, ki imajo zelo različno in nekompatibilno pojmovanje dobrega, morejo mirno živeti v isti družbi in ob tem uživati enak politični status in sodelovati v istih ekonomskih odnosih. Vsak posameznik je tako svoboden, da oblikuje svojo koncepcijo dobrega, ki izhaja iz katerekoli teorije, ali pa iz zelo različnih tradicij. V takšni družbi se prepoveduje in celo preganja poskuse, da bi določeno pojmovanje dobrega postalo vodilo za vse, da bi ga npr. predpisala oblast. V ljudski areni pa mora biti individualistični liberalizem vendarle ustrezno omejen, kajti gre za več različnih koncepcij, ki med seboj tekmujejo, in naloga oblasti je, da ima nad njimi določeno stopnjo kontrole.

128 Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 336.

129 M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, George Allen & Unwin, London 1976, 181.

Tu pa se nam kažejo zelo jasne vzporednice med tem, kar se dogaja na področju politične in socialne stvarnosti, in tem, kar se dogaja na področju liberalne ekonomije. Tudi na ekonomskem področju se kaže vsa heterogenost interesov, želja, potreb. Ključnega pomena je posameznikova sposobnost trgovanja, barantanja, kajti posamezniku daje ekonomska moč tudi politično. Odločilno je torej trgovanje, tehtanje, posameznikove preference podpira nekdo drug samo do takšne mere, dokler to pomeni tudi podporo njemu, torej kadar je to v njegovo zadovoljstvo. Samo tisti, ki imajo kaj dati, tudi dobijo. Tisti, ki v liberalni družbi ne znajo trgovati, so v zelo neugodnem položaju.

Liberalni jaz je torej takšen, da se giblje od enega področja do drugega in ob tem sproti prilagaja svojo držo. Sproti mora seveda tudi prilagoditi in preoblikovati svoj sistem »trgovanja«. In prav zaradi tega je ena od pomembnih nalog liberalizma ta, da zagotovi določena pravila, principe, in to ne samo za ekonomsko in politično področje, ampak tudi za vsa druga področja življenja. In tisto, kar vsak posameznik, vsaka skupina pričakuje od takšnih pravil, je predvsem to, da bi ta pravila (načela) čimbolj podpirala njegove lastne preference. Tudi pri Rawlsovem oblikovanju principov igra ta sebični interes skrajda ključno vlogo: izberem določena pravila, podpišem dogovor, sklenem pogodbo (pravičnost kot poštenost), toda to predvsem zato, ker ohranja moj položaj, ker bo to pomenilo varnost in izboljšanje mojih preferenc. Ta oblika učinkovitosti postane ena od središčnih vrednot liberalne modernosti.¹³⁰

V takšni liberalni shemi imajo pravila pravičnosti različne vloge. Pravila distributivne pravičnosti vsebujejo določen sklop zahtev, ki uravnavajo proces trgovanja. Pri Rawlsu gre v tem primeru predvsem za zavarovanje tistih, ki so v najslabšem položaju, in zavarovanje posameznikov, da imajo svobodo znotraj določenih meja izražati in izpopolnjevati svoje prednosti. V liberalni stvarnosti posamezniki sami sebe razumevajo kot tiste, ki posedujejo seznam preferenc, ki so ga oblikovali. Zato sta prvi vprašanji, ki si ga postavi vsak posameznik, ki razmišlja o svojem delovanju, naslednji: Kakšne so moje želje? Kako so te želje razporejene? Odgovora na ti dve vprašanji pomenita tudi zagotovilo notranjih premis za praktični razmislek teh posameznikov, ki se razvije v odgovor: »Želim si, da bi to bilo tako in tako...,« ali pa različne oblike odgovorov, ki so blizu temu.

Tu pa se odpira vprašanje o odnosu med racionalnostjo in pravičnostjo. Čisto razumljivo je, da v liberalni družbi prihaja do konfliktov med preferencami različnih skupin in posameznikov. Zato je nujno potrebna koncepcija pravičnosti, ki vsebuje določene principe, na podlagi katerih je mogoče določati prioriteto posameznih preferenc.¹³¹ »Toda glede na standarde, ki veljajo v takšni kulturi, je

130 Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 337.

131 Prim. E. Sosa, *Moral Relativism, Cognitivism and Defeasible Rules*, v: *Cultural Pluralism and Moral Knowledge* (ed. E. F. Paul, F.D. Miller & J. Paul), Cambridge University Press, Cambridge 1994, 116-139.

nekdo lahko popolnoma racionalen, ne da bi pri tem bil že tudi pravičen. Zahtevana je prioriteta racionalnosti, tako da so potem pravila pravičnosti opravičljiva prav s sklicevanjem na racionalnost. Privolitev normam pravičnosti je za nekoga lahko samo nekaj, kar mu pomaga k učinkoviti zadovoljitvi njegovih lastnih preferenc. Privolitev pravzaprav narekujejo samo učinkovitost in racionalnost. Toda tu ni nobene osnove za pravičnost kot tako, da bi ta lahko bila tudi osnova za racionalnost. Kakšen je potem sploh pomen pravičnosti v takšni kulturi in v takšnem družbenem redu?¹³² To je eno od ključnih vprašanj, namreč, kaj je pravzaprav pravičnost? Ali je to zgolj nekaj, kar se ljudje glede na vse različne samointerese dogovorijo, da bi potem to bila neka gotovost in varnost za njihovo lastno uresničevanje interesov, potreb in želja? Ali je pravičnost kot taka vendarle vrednota, ki objektivno obstaja in ne more biti samo sad človeških trgovanj in racionalnih iger v določeni kulturi in družbi?

MacIntyre predlaga, da bi odgovor na vprašanje pravičnosti v sodobni liberalni kulturi iskali na štirih nivojih.¹³³ Prvo, kar je potrebno upoštevati, je to, da različni posamezniki in skupine izražajo svoje poglede in drže na svoj način, s svojimi izrazi. Tako nekateri posamezniki ali skupine, člani različnih cerkva in verskih skupnosti, izražajo svoje poglede na način poslušnosti božjim zapovedim. Drugi so lahko neverni ali zagovarjajo kakšno obliko aristotelskega ali pa kvaziaristotelskega gledanja na človekovo dobro. Zopet drugi se morda sklicujejo na človekove pravice in v njih ne iščejo kakšnega nadaljnega utemeljevanja. Vsako takšno stališče oblikuje določene premise za delovanje. Ob tem se seveda dogaja, da prihaja do različnih konfliktov z drugimi skupinami, ki imajo svoje stališče. Edina pametna pot, kako rešiti te napetosti in nestrinjanja, bi bila ta, da se z analitičnim filozofskim pristopom določi, katere premise so tiste, ki niso konfliktne. Toda v liberalnem pogledu so vsa gledanja, vsa vrednotenja enako pravilna. Na tej ravni torej racionalen in enovit dogovor o dobrem in vrednotah preprosto ni mogoč, vsaj ne na emotivni ravni, ravni želja in potreb, ravni spontanega hotenja. Normativne sodbe postanejo samo stvar drže in čutenj v stopnjujoči se rasti emotivne družbe. Kultura liberalizma pretvori izražanje mnenja posameznih skupin in posameznikov že kar v moralno in politično teorijo. Pogovor na tej ravni ne more doseči primerne rezultata.

Na drugi ravni, kjer gre za proceduro in pravila, ki naj bi uravnavala trgovanje med različnimi preferencami, željami, hotenji, pa so ta pravila stvar racionalnih pogovorov, so torej popolnoma drugačne vrste. Poudarek je na racionalnosti teh principov. Gre torej za filozofsko spraševanje. Logično je in nič posebej presenetljivo, da liberalizem kot tak za svoje družbeno uresniče-

132 Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 342.

133 Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 342-344.

nje zahteva filozofski ali pa kvazifilozofski pogovor o pravičnosti, kajti videli smo, da se na prvi ravni ne more doseči primerne rezultata, ki bi dejansko omogočal družbeno življenje. Pogovor na filozofski ravni pa vendarle pomeni postavitev določenih principov, pravil, kajti odkritje in postavitev le-teh je gotovo ena ključnih nalog liberalnega družbenega reda.

Na tretji ravni sledi pogovor, ki naj bi zagotovil posamezne sankcije, ki izvirajo iz pravil, in procedure, ki so bile določene na drugi stopnji. Kljub temu da se filozofske teorije liberalnega individualizma ne morejo strinjati glede natančne formulacije principov pravičnosti, pa vendarle soglašajo s tem kar naj bi s temi temeljnimi principi pravzaprav dosegli. Ti principi pravičnosti naj bi kontrolirali in presojali različne preference, zagotavljali naj bi kriterij, po katerem naj bi vsak posameznik presojal svoje preference in se potem po teh pravilih tudi ravnal. Pravičnost je tako enakopravna »prima facie«. Vsaka neenakost individuuma zahteva opravičenje: vsakdo ima svobodo, da učinkovito uresničuje svoje cilje na osnovi principov pravičnosti. Prav v tej točki pa se začnejo nasprotovanja med različnimi liberalnimi teorijami; v ta spor se vključujejo tudi slavna imena utemeljitev liberalizma: Kant, Jefferson in Mill, katerih delo so nadaljevali pogosto zelo drugačni pogledi sodobnikov, kot npr. Hartov, Rawlsov, Gewirthov, Nozickov, Dworkinov in Ackermanov.

Ob vsej različnosti teorij je vse bolj jasno to, da se posveča vedno manjša pozornost temu, da bi dosegli neke substancialne zaključke, in da pogovor teče bolj zaradi pogovora samega. Kajti narava pogovora samega, in ne njegovi rezultati, zagotavlja podporo različnim možnostim na četrti ravni. Na tej ravni je moč klic po pravičnosti zaznati v redu pravil in procedure formalnega pravnega sistema. Namen tega pravnega sistema je braniti red v mnogih konfliktnih situacijah, ki nastopajo v liberalni družbi, kjer ni prostora za določeno splošno teorijo o osnovnem človeškem dobrem. Sedaj dobijo ključno vlogo pravniki, kajti na podlagi zakonov presojujejo posamezne situacije, rešujejo tisto, kar na ravni filozofskih pogovorov in prerekanj ter množice pogledov ostaja nerešljivo. Osnova za reševanje konfliktov je torej pravni sistem (pravniki), ne pa neskončni pogovori različni liberalnih gledanj, ki izvirajo iz želja, trenutnih hotenj in izbire lastnega dobrega, kar vnaša v družbo izraziti relativizem in permisivizem.¹³⁴

Ob tem MacIntyre poudarja, da kljub temu, da liberalizem tako zelo zavrača možnost vsakršne teorije dobrega, končno tudi sam postavlja svojo lastno teorijo.¹³⁵ Na tem področju ni nevtralnega gledišča, ki naj bi ga liberalizem samo navidezno zagovarjal.¹³⁶ Liberalizem ima svoje izhodišče za pogovore;

134 Prim. R. Harre & M. Krausz, *Varieties of Relativism*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, 1996, 149-189.

135 Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 345.

136 Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, 121-127.

to izhodišče ni nevtralnno, ampak liberalno.¹³⁷ Nevtralen ni tudi do tradicije, pomeni namreč določeno reinterpretacijo razvoja družbenih institucij in različnih oblik delovanja; liberalizem prav tako kot vse druge teorije v zgodovini vsebuje določene standarde racionalnega opravičenja (samointeres); kot vse druge tradicije ima tudi liberalizem svoje avtoritativne tekste in svoje razlage le-teh; kot vse druge tradicije se tudi liberalizem v družbi izraža preko določene hierarhije. Torej tudi liberalizem predpostavlja določeno teorijo. Tudi znanje možnosti vsake teorije o dobrem je že nova teorija, ki vsebuje vse elemente, ki so potrebni za teorijo.

Družba, kjer imajo posameznikove preference takšno vlogo, pa naj bo to v trgovini, politiki ali pa osebnem življenju, s svojim liberalnim redom določa, kakšen naj bo odnos med možnostmi, ki jih nudi družba, in posameznikovo svobodo (samovoljo) izbire dobrega. Tu pa seveda nastopi velik problem: potrošnik, volivec in posameznik kot tak sprejema pravico, da izraža svoje preference na različne načine, lestvico teh načinov in njihovo predstavitev pa določa in kontrolira elita. Vladajoča elita znotraj liberalizma je torej postavljena, da presoja pristojnosti, ko gre za različne alternative. Torej gre tudi v liberalizmu za določeno obliko moči in določeno obliko avtoritete.

Zanimivo ob vsem tem je, da so sami liberalni misleci iz enega ali drugega razloga priznavali, da njihove teorije kljub vsemu tako ali drugače vendarle izhajajo in so utemeljene na določeni tradiciji. Čeprav z njo tekmujejo in so z njo v konfliktu, se njenega vpliva nikakor ne morejo rešiti. Vsekakor lahko trdimo, da so to vedno bolj priznavali pisci, kot so npr. Rawls, Rorty in Stout.¹³⁸ Liberalistični neuspeh je v tem, da ne pride do nevtralnega temelja, na katerega bi se mogla sklicevati praktični razum kot tudi pravičnost.

Znotraj liberalizma sta torej dva glavna problema (poleg drugih šibkih točk), ki jih različne oblike liberalizma rešujejo vsaka po svoje. Prvi problem je problem liberalnega jaza, drugi pa problem skupnega dobrega. Problem osebe v liberalni družbi izhaja iz dejstva, da se od vsakega posameznika zahteva, da oblikuje in pokaže sebi in drugim urejen seznam preferenc. Tega pa je razvrednoteni in razosebljeni posameznik vedno manj sposoben. Potemtakem ni prav nič čudno, da sta liberalna družba in kultura naravnost prezaposleni z različnimi terapevtskimi poskusi, kako ozdraviti osebo, ki je v sebi vedno bolj

137 Izhodišče torej nikakor ni nevtralnno, ampak ima določene osnove, iz katerih izhaja, torej temeljne značilnosti liberalnega gledanja. Nekateri avtorji pri obravnavi liberalizma zelo močno poudarijo pomen pojma nevtralnno, toda v čisto drugem kontekstu. O nevtralnno govorimo, ker gre za različne oblike dobrega, saj naj bi šlo za spoštovanje prav do vsake od teh. Liberalna ideja nevtralnno je v tem smislu predvsem proceduralna ideja. Ob tem pa je seveda »nevtralnno« tudi v tem, da principi ne podpirajo prav nekega določenega pojmovanja dobrega. Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, 125-127.

138 Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 346.

razdeljena in razklana.¹³⁹ To vprašanje edinosti in razklanosti osebe je sicer značilno tudi za nekatera tradicionalna gledanja. Toda v liberalizmu dobi čisto nove in večje razsežnosti; razklanost osebe postane eno ključnih vprašanj.

Tudi vprašanje skupnega dobrega je bilo v zgodovini filozofije v različnih oblikah ves čas prisotno. Za liberalizem je značilno, da posamezniki v svojih željah in težnjah sledijo zelo različnim pojmovanjem dobrega, vsak svojemu lastnemu. Združujejo se tudi v skupine (te so na zelo različnih osnovah), da bi tako sledili skupaj izbranemu dobremu, in to predvsem zaradi lastnih koristi. Nobeno pojmovanje dobrega ne sme biti postavljeno nad drugo. Tu pa se odpre vprašanje, kateri razlogi bodo posameznika prepričali, da bo služil nekemu ljudskemu skupnemu dobremu, ki je potrebno za skupno življenje v družbi, in ne morda nekemu drugemu dobremu, ki mu v določenem trenutku ustreza in si ga svobodno (samovoljno) izbere. Liberalne teorije odgovarjajo na to z različnimi institucijami in zakoni, ki naj bi omejevali posameznikovo izbiro in omogočali določeno stopnjo skupnega dobrega. To pa se odvija na ravni prava in proceduralne pravičnosti, in zato postaja posameznik v teh postopkih vedno bolj odtujen, razosebljen in končno tudi v samem sebi razklan.

2.6 Liberalizem in pluralizem

Pred 17. stol. je bila ena od nalog političnih združenj tudi ta, da pomagajo zagotavljati človekovo harmonijo z Bogom, oziroma da služijo kot podpora neki široki viziji dobrega življenja. Vzroki za spremembe, ki se potem zgodijo, so zelo različni in ni mogoče reči, da vsi izvirajo ravno iz moralnih principov, čeprav so spremembe na tem področju zelo pomembne. Upravičeno je mogoče trditi, da je nov pogled na moralo sooblikoval moderni liberalizem in pluralizem. Avtonomni posameznik izbira svojo obliko dobrega, kar seveda vodi v pluralizem. Splošno sprejemljivo je mnenje, da sta ideji liberalizma in pluralizma med seboj tesno povezani.

Med različnimi liberalnimi misleci in njegovimi kritiki pa se kljub temu javlja vprašanje, kaj je pravzaprav izvir pluralizma. Rawls npr. poudarja, da je neizogibnost »pametnega nestrinjanja«¹⁴⁰ glede dobrega tisto, kar je osnova pluralizma. Prav to pa je tudi razlog, da se potem pluralizem zelo tesno povezuje z liberalizmom. Rawls to, kar imenuje razumni pluralizem, enači z dejstvom, da je moderna demokratična družba označena s pluralizmom nekompatibilnih, splošno razširjenih doktrin (religioznih, filozofskih in moralnih).¹⁴⁰ Drugačno gledanje na rojstvo pluralizma zagovarja Isaiah Berlin. Rawls poudarja nesposobnost razumnih ljudi, da bi se kar preprosto strinjali glede širokih možnosti

139 Prim. P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, London 1966.

140 Prim. J. Rawls, *Political Liberalism*, xvii.

konceptije dobrega. Berlin pa vidi izvor pluralizma v gledanju, da ni mogoče govoriti o eni sami objektivni vrednoti, ampak o mnogih. C. Larmore meni, da je tisto, kar oba misleca razlikuje pri njunem pojmovanju pluralizma, to, »da sta nauk (Berlin) in razumno nestrinjanje glede nauka (Rawls) težko kar ena in ista stvar.«¹⁴¹ Ključnega pomena je torej to, ali se pluralizem umeva kot nestrinjanje glede že nekaterih obstoječih pogledov o dobrem ali pa je pristop drugačen, torej da gre za nauk o različnih pojmovanjih narave dobrega, od koder potem izvira pluralnost. Na določeni stopnji gre pri obeh gledanjih za isti problem, samo da je izhodišče drugačno.

Pluralizem se navadno razume kot nasprotje monizma, to pa končno pomeni, da gre za dve nasprotni gledanji na naravo vrednot: ali je temeljni izvir vrednot eden ali jih je več. Larmore razumeva kot izvir in temeljno načelo pluralizma drugačno gledanje.¹⁴² Ko Rawls govori o razumnem nestrinjanju, misli predvsem na politični liberalizem. Pluralizem je zelo sporen in polemičen pojem. Po Larmoru je nekompatibilen z religioznim gledanjem, ki vidi v Bogu edini, zadnji in skladni izvir dobrega. Sodobna kultura pozna različna pojmovanja pluralizma, torej je sam kot tak predmet razumnega nestrinjanja. Če pa je tako, kako naj bo potem osnova za politični liberalizem, ki naj bi zagotavljal osnovne principe za politična združenja, in s tem vsaj nekatere osnovne »vrednote« (stvar dogovora), in sicer v takšni širini in interpretaciji, da jih razumni ljudje morejo sprejemati ne glede na svoje prepričanje? Ali naj to pomeni, da bi moral liberalizem oblikovati osnovne principe neodvisno od tega »spornega pluralizma«? Zelo zanimivo je reševanje tega vprašanja pri Rawlsu. Rawlsov izhodiščni položaj pomeni neko obliko »embarga« pluralizmu, vsaj dokler niso izbrani posamezni principi, ki potem določajo in omejujejo tudi različno pojmovanje in razumevanje dobrega. Šele ko so izbrani principi, ko so postavljeni racionalni temelji, ko je določena procedura, pride na vrsto pluralizem kot razumno nestrinjanje glede pojmovanje dobrega, in sicer glede na religiozne, filozofske in moralne poglede. Glede na vse te okoliščine se postavlja vprašanja, koliko pri Rawlsu sploh lahko govorimo o avtentičnem pluralizmu.

Ena osnovnih značilnosti pluralizma je ta, da trdi, da moralne zahteve (moralnost) in oblike človekovega uresničenja (dobro življenje) nimajo samo enega, ampak več virov. Z drugimi besedami to pomeni, da govori o »izvirih« vrednot. Po takšnem gledanju je določene vrednote mogoče razložiti na podlagi teleološkega gledanja, druge pa na podlagi deontološkega. Zelo značilno za pluralizem je, da ga je najbolje mogoče razumeti kot zavrnitev platoničnega ideala, ki je bil srce zahodne misli, ideala, ki pravi, da ima vsako izvirno vprašanje samo en odgovor, da so poti iskanja med seboj odvisne in da so tudi

141 Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, 154.

142 Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, 155.

različni odgovori med seboj kompatibilni.¹⁴³ Nasproti temu Berlin poudarja, da ima temeljno vprašanje, kako naj bi živel, več odgovorov, ki so resnični. Poudarja pluralnost objektivnih, zadnjih ciljev, ki jim razumni ljudje morejo slediti in ki v mnogih primerih niso medsebojno sprejemljivi, ampak so v konfliktu.¹⁴⁴ Tudi znotraj monističnega gledanja ostaja prostor za različna gledanja na vrednote oziroma za konflikte in nestrinjanja,¹⁴⁵ toda tisti, ki zagovarjajo radikalni pluralizem, trdijo, da ko enkrat mislimo na pluralizem kot fundamentalni nauk glede več izvirov vrednot, potem so tudi konflikti glede vrednot nekaj čisto posebnega, drugačni, saj izvirajo iz različnih zadnjih, temeljnih razlag. Monistično gledanje na zadnji temelj vrednot je veliko bolj jasno in ima tudi jasen kriterij, kako reševati posamezne konflikte, ki se pojavljajo na tem področju. Pluralizem seveda nima te garancije, saj gre za poudarek na več različnih izviroh in je zato težko med seboj primerjati posamezne poglede in vrednotenja. Velik problem je tudi v tem, da ne more priti (ali pa pride veliko težje) do nekega razumnega dogovora, saj imajo posamezniki povsem različna in konfliktna izhodišča.

Gre torej za različno gledanje na vrednote in ob tem za več vrst konfliktov: prvo takšno področje je, ko gre za različne dolžnosti, saj če katere teh posameznik ne opravi, drugemu s tem škoduje; potem gre tu za različne ideale, ko gre za vrednoto svobode in enakopravnosti v liberalni družbi; in končno gre tu za različne koncepcije dobrega, in sicer predvsem glede smisla življenja.¹⁴⁶ Še posebej glede zadnjih dveh stvari sta si monistično in pluralistično gledanje v temeljnem nasprotju. Za monistično gledanje različnost gledanja in konflikti ne pomenijo neke radikalne različnosti, razklanosti in drugačne utemeljenosti, za pluraliste pa so takšni konflikti povsem stvarni in imajo svoje korenine v samem temelju, torej v izvoru vrednotenja.

Zdi se, da je osnovni problem predvsem različno pojmovanje pluralizma. Najbolj radikalen liberalizem je gotovo tisti, ki govori o več različnih izviroh utemeljitve dobrega. Ta izvira iz skepticizma ne pa iz poudarka na dostojanstvu človeka, ki ima pravico izbirati lastno dobro. Človeška avtonomija izbiranja dobrega ima zelo različne razsežnosti. Lahko še ostaja pri določenih skupnih vrednotah, ali pa jih skupaj z njihovim izviro poruši in oblikuje čisto drugačno izhodišče. Izhodišče je tudi to, da skrajne oblike preidejo v relativizem in skepticizem v zelo radikalnih oblikah. Svojevrstna »utemeljenost«, ki hoče porušiti vsakršen temelj, pa je tudi to, da nekdo zanika možnost utemeljitve dobrega (vrednot).

143 Prim. I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, Knopf, New York 1991, 5, 24, 209.

144 Prim. I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, 11, 79.

145 Prim. R. M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford University Press, Oxford 1981, 25-49.

146 Prim. S. Lukes, *Moral Conflict and Politics*, Oxford University Press, Oxford 1991, 5-7.

Rawlsov pristop k vprašanju pluralizma je bolj sociološki: razumno nestrinjanje je eden od ključnih pojmov političnega liberalizma.¹⁴⁷ Kritiki mu očitajo, da tu ne gre za pravi pluralizem, da je to samo razumno nestrinjanje, saj ni dovolj poudarjeno, da je bistvo pluralizma izhajanje iz različnih virov utemeljevanja vrednot. Rawls verjetno ostane na tej ravni tudi zaradi tega, ker je na ravni racionalnega še mogoč nek dogovor glede pojmovanja dobrega. Če bi se spustil v same temelje vprašanja izvorov dobrega, različnih utemeljitev, potem je vedno manjša možnost skupnih stališč. Toda v zadnjem obdobju svojega ustvarjanja je bil do radikalnejšega pluralizma vedno bolj rezerviran, saj je hotel s svojo teorijo zagotoviti večjo stabilnost čisto konkretne ameriške družbe, v kateri se javlja relativizem, ki ponekod že meji na anarhijo.¹⁴⁸

Pluralizem je torej na poseben način izraz človekove avtonomije. Ta ideja ima izredno pomembno vlogo v sodobni filozofski misli. Vodilna misel ideje o osebni avtonomiji je ta, da naj bi ljudje sami oblikovali svoje življenje. Avtonomna oseba je avtor svojega življenja, odgovorna za svojo lastno uso-do, odločitve, svojo prihodnost. Avtonomija je tako na nek način ideal samostvariteljstva. Določeni poudarki avtonomije osebnosti so se javljali skozi vso zgodovino filozofije, tudi če to ni bilo posebej eksplicitno poudarjeno. J. L. Mackie poudari, da »ne obstaja en sam cilj, ampak več zelo različni ciljev in nalog (...), ki so predmet vsakokratne izbire (torej človek ne izbere enkrat za vselej).«¹⁴⁹ Ključnega pomena je, da avtonomna oseba uspešno uresničuje cilje, naloge in odnose, ki jih je sama izbrala. Tako je avtonomno življenje lahko sestavljeno iz zelo nasprotnih in heteronomnih ciljev in nalog, avtonomna osebnost pa te cilje pogosto menja, pač glede na lastno izbiro. Avtonomno življenje zahteva tudi določeno stopnjo samozavesti, poznavanje različnih možnosti. Takšna osebnost se bo izogibala dolgoročnejšim obvezam. Bila naj bi tudi široko odprta za različne druge poglede. Svobodna izbira je torej ena od osnovnih značilnosti avtonomne osebe, ki pa naj bi bila prav zaradi te svoje značilnosti široko kompatibilna z različnimi življenjskimi oblikami življenja.

147 Rawls dejstvo pluralizma enači z razumnim nestrinjanjem in ga označi kot breme razuma: Empirična razvidnost more biti konfliktna in kompleksna. Dogovor glede različnih vrst razmislekov še ne zagotavlja tudi strinjanja glede njihove pomembnosti. Ključni koncepti morejo biti nejasni in podvrženi težjim primerom. Naša celotna izkušnja, ki odloča, kako bomo sprejemali razvidnost in pomembnost vrednot, je podobno kot v kompleksnosti modernih družb najpogosteje drugačna od osebe do osebe. Različne vrste normativnega razmisleka veljajo za obe plati vprašanja. Ko je potrebno izbrati med priljubljenimi vrednotami, se srečujemo s težkim problemom prioritete. Prim. J. Rawls, *Political Liberalism*, 56-57.

148 Prim. C. Kukathas, *Explaining Moral Variety*, v: *Cultural Pluralism and Moral Knowledge* (ed. E. F. Paul, F. D. Miller & J. Paul) Cambridge University Press, Cambridge 1994, 1-22.

149 J. L. Mackie, *Can There Be a Right-Based Moral*, v: *Midwest Studies in Philosophy*, 3 (1978), 354-355.

Pri avtonomnosti nekateri avtorji poudarjajo predvsem tri pogoje, da bi se ta zares mogla uresničevati: primerne psihične sposobnosti posameznika, ustrežno lestvico odprtih opcij in seveda neodvisnost posameznika pri izbiri.¹⁵⁰ Če hoče oseba zares biti avtor svojega življenja, potem mora imeti določene psihične sposobnosti, da oblikuje svoj življenjski načrt. To pa vključuje vsaj določeno stopnjo racionalnosti, ki omogoča, da posameznik presodi situacijo, izbira, se odloči in uresničuje svoje cilje in naloge. Njegova izbira življenjskega dobrega ne sme biti podvržena prisili in različnim manipulacijam, torej mora biti pri svoji izbiri neodvisna. Prav zaradi vseh teh pogojev gre za zelo različne stopnje človekove avtonomije. Rawls se tem problemom izogne tako, da z izhodiščnim položajem ustvari idealne pogoje za izbiro, pogoje, kjer ni nobenih pritiskov, manipulacij, kjer so partnerji neodvisni in jih omejuje samo lasten interes.

Avtonomna oseba se lahko odloči za to, da življenjsko uresničenje zavrne ali pa ga izpolni. Seveda pa je avtonomija tista, ki v prvi vrsti podpira in je pogoj življenjskega samouresničenja. Avtonomija je ravno v tem, da nekdo izbere svojo lastno obliko življenjskega uresničenja, oziroma v svoji avtonomnosti lahko ta ideal tudi zavrne. Moralna teorija, ki priznava vrednoto avtonomije, neizogibno vsebuje tudi pluralistično gledanje. Dopusča da je možnih več poti in prizadevanj, med katerimi lahko posamezniki svobodno izbirajo. Ko se govori o možnosti in sposobnosti izbire svoje poti, pa je zelo pomembna integriteta osebe, ki se za nekaj odloča. Vse to vodi v moralni pluralizem. Različne oblike in načini življenja omogočajo uresničenje različnih vrlin, ki pa so med seboj pogosto inkompatibilne. Moralni pluralizem poudarja, da so te posamezne nekompatibilne oblike življenja moralno sprejemljive. Osnovni problem liberalizma je v tem primeru ta, da izhaja iz relativizma in skepticizma glede možnosti oblikovanja moralnih sodb in ne iz dostojanstva človeške osebe (torej določene antropologije). Prav to pa še bolj omeji možnosti, da bi liberalizem lahko oblikoval svojo etiko.

Moralni in vrednostni pluralizem iščeta kriterij za ločevanje in vrednotenje posameznih izbir in življenjskih načrtov. Tu pridemo pa zopet do vprašanja, ki smo ga omenili že na začetku, namreč, za kakšno obliko pluralizma gre. Nekaj je npr. kulturni pluralizem (narodnost, jezik, kultura, religija, tradicija itd.)¹⁵¹ ali pluralizem, ki poudarja različnost darov (eden je bolj za akcijo, drugi za kontemplacijo¹⁵²), nekaj čisto drugega pa tisti liberalistični pluralizem, ki tako radikalno poudari različnost virov (temeljev) izbire dobrega. Tega celo Rawls

150 Prim. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986, 372.

151 Prim. A. Gewirth, *Is Cultural Pluralism relevant to Moral Knowledge?*, v: *Cultural Pluralism and Moral Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, 22.

152 Prim. J. Raz, *The Morality of Freedom*, 396.

kot zagovornik liberalizma omeji s tem, da pluralizem (razumno nestrinjanje) postavi v okvire že vnaprej izbranih principov pravičnosti, v okviru katerih pa naj si potem posameznik izbira svoje lastno dobro.¹⁵³

Pojmi, kot so liberalizem, pluralizem in avtonomija, so med seboj zelo tesno povezani.¹⁵⁴ Prav tu pa prihaja do mnogih nesporazumov, napačnih interpretacij, saj gre znotraj vsakega izmed teh pojmov za zelo različna gledanja in zelo različno stopnjo radikalnosti. Avtonomija posameznika se uresničuje prav preko svobode izbire, svoboda izbire pa pomeni več različnih možnosti, med katerimi posameznik lahko izbira. Ko gre za različne možnosti izbire, je ključnega pomena, ali pri tem razum igra pomembnejšo vlogo (pri Rawlsu je racionalna izbira temeljnega pomena) ali pa je vse prepuščeno določenemu trenutnemu čutenju, samovoljnosti subjekta. Prav to, kaj posamezen avtor poudari, je izredno pomemben kriterij za presojanje tega, za kako obliko liberalizma gre. Če je pri avtonomnem posamezniku poudarjena njegova racionalna sposobnost, potem je vendarle tudi znotraj liberalizma mogoče postaviti določene kriterije, ki pomenijo merilo za urejanje medsebojnih odnosov v pluralnih gledanjih in postavljanju »vrednot«. Rawlsov poskus spada v vrsto zelo značilnih sodobnih kantovskih etik; s poudarkom na avtonomnem posamezniku, njegovi racionalni sposobnosti predstavlja tisto obliko liberalizma, ki pluralnost družbe in morale razume v določenih mejah (principih pravičnosti), ki naj bi zagotavljale stabilno in varno družbo.¹⁵⁵

2.7 Cilji in naloge političnega liberalizma

Zdi se, da politični liberalizem poskuša zagotoviti osnovno potrebo po minimalni moralni koncepciji.¹⁵⁶ Pri moralnih zahtevah (pravičnost, dogovorjeni principi) hoče biti nevtralen do osnovnih idej individualizma v tradiciji. Moderna oblika liberalizma, ki ji pripada tudi Rawls, ne sprejema, vsaj v izhodišču ne, skrajnih individualističnih pogledov na dobro življenje, zato ga nekateri imenujejo »politični liberalizem«¹⁵⁷. Politični liberalizem želi doseči določene

153 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 446-453. Sodobni moralni filozof Raz poudari, da so za moralni pluralizem potrebni naslednji pogoji. Nekompatibilne vrline niso popolnoma razporejene glede na vsakega posameznika. Tu je potrebno upoštevati posameznikove želje in lastne sposobnosti. Drugo, kar poudari, je to, da nekompatibilne vrline niso razporejene na podlagi določenega neosebnega kriterija. Torej zanika možnost heterogenega faktorja, ki bi določal posamezne vrline in odnose med njimi. Pri teh različnih vrlinah pa gre tudi za različne temelje. Te vrline ne izvirajo iz skupnega vira ali iz nekega skupnega zadnjega principa. Raz vidi šele v uresničenju teh treh pogojev možnost za pravi in močni moralni pluralizem. Prim. J. Raz, *The Morality of Freedom*, 397-398.

154 Prim. tudi N. Rescher, *Pluralism, against the demand for consensus*, Clarendon Press, Oxford 1993.

155 Prim. J. Rawls, *Political Liberalism*, 140-144.

156 Prim. B. Ackerman, *Political liberalism*, v: *Teh Journal of Philosophy*, 91 (1994), 364-386.

157 Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, 144. Ko govori o »političnem liberalizmu«, posebej opozarja na možnost napačnega razumevanja tega pojma. Tu ne gre za nobeno nasprotje med »političnim« in »moralnim«. Politični liberalizem je moralna koncepcija, ki temelji na pravilih enakopravnega spoštovanja, in drugič, v političnem liberalizmu imata svoje mesto racionalni dialog in enakopravno spoštovanje. Torej ne gre za nobeno nasprotovanje med »političnim« in »filozofskim«.

no skupno osnovo med individualizmom in branitelji tradicije. Potrebno je sprejeti določene norme, na podlagi katerih pa je potem mogoče priti tudi do principov, ki določajo moralni minimum v takšni družbi.

Politični liberalizem torej ne prepusti izbire principov kar kateremukoli že bodi gledanju na skupno dobro, ampak skuša principe postaviti na moralne norme, ki so sad čim višje stopnje skupne osnove (dogovora) med mnogimi zelo različnimi pogledi. Ob tem pa se odpira osnovno vprašanje glede političnega liberalizma, ki ga je v zadnjih desetletjih posebej odprl prav Rawls. Ali je politični liberalizem mogoče razumevati kot čisto konkretno moralno koncepcijo, ali pa je le-ta zgolj stvar konsenza, in ne moremo govoriti o pravi moralni teoriji?¹⁵⁸ S tem vprašanjem je zelo tesno povezano vprašanje odnosa med čistim individualizmom in naslanjanjem na tradicijo, ki pri Rawlsu igra pomembno vlogo. Povod za takšno razmišljanje daje Rawls sam v svojih najnovejših razpravah, ko govori, »da je naloga pravičnosti kot poštenosti kot politične koncepcije predvsem praktična in ne metafizična ali epistemološka. To pomeni, da ne predstavlja svoje koncepcije pravičnosti predvsem kot tiste, »ki je resnična«, ampak predvsem kot takšno, da more služiti kot osnova za utemeljen in zaželen politični dogovor med državljani, ki jih razumeva kot svobodne in enakopravne osebnosti.«¹⁵⁹

Osnovno vprašanje je, kaj misli Rawls s pojmom »resnična«. Zdi se, da hoče poudariti s tem predvsem to, da je racionalna sprejemljivost neodvisna od zahteve po ustreznju »neodvisnemu metafizičnemu in moralnemu redu.«¹⁶⁰ Rawls hoče rešiti določena sporna vprašanja glede pravilnosti moralne koncepcije znotraj političnega liberalizma. Ena stran v tem sporu, ki jo Rawls imenuje »racionalni intuicionizem« in ji pripadajo filozofi kot Samuel Clarke, G. E. Moore in W. D. Ross, je ta, da so moralna prepričanja »resnična ali zmotna na podlagi vrline moralnega reda vrednot, ki je pred neodvisnostjo koncepcije osebe in družbe in pred ljudskim oblikovanjem moralnih naukov.«¹⁶¹ Drugo stran pa Rawls imenuje »konstruktivizem«, ki pa je povezana s Kantom. Ta pa poudari, da točnost moralnih prepričanj izhaja iz proceduralne konstrukcije (Kantov kriterij univerzalnosti), iz koncepcije moralne osebnosti; tu ni nobenega »gospodovanja« moralnih dejstev, ki bi bila neodvisna od takšne koncepcije moralne osebnosti, na podlagi katere bi bila moralna prepričanja pravilna ali pa napačna. Seveda je Rawls bližje temu drugemu gledanju, torej kantovskemu konstruktivizmu. Rawls se hoče nekako vzdržati »racionalnega intuicionizma«, čeprav bomo videli, da mu to vendarle ne uspe v celoti, saj so elementi le-tega prisotni tudi v njegovi teoriji.

158 Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, 146.

159 J. Rawls, *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, v: *Philosophy and Public Affairs* 14, no.3 (summer 1985), 230; prav tako pa tudi v delu *Political Liberalism*, 94.

160 Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, 147.

161 J. Rawls, *Themes in Kant's Moral Philosophy*, v: *Kant's Transcendental Deductions* (ed. Eckart Forster), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 95; in tudi v J. Rawls, *Political Liberalism*, 91-92.

V svojem zadnjem delu *Politični liberalizem* Rawls ločuje med »političnim« in »moralnim konstruktivizmom«. ¹⁶² Zakaj to ločevanje? Rawls trdi, da je Kant sprejel takšno koncepcijo moralne veljavnosti predvsem zaradi ideala avtonomije: ali so moralna prepričanja pravilna ali napačna, je odvisno predvsem od neodvisnega moralnega reda, ki bi človeku vzel možnost, da je moralno vrednotenje v njegovi oblasti. ¹⁶³ Rawls hoče torej podpirati politični liberalizem, katerega vloga je v tem, da brani ideal človekove avtonomije. ¹⁶⁴ Po drugi strani pa se zdi, da hoče Rawls svoj liberalizem nekako osvoboditi tega zelo dolgo trajajočega spora glede narave moralne veljavnosti. Ideja, da objektivnost v etiko prinaša samo racionalni dogovor in ne tudi resnica, ki bi se sklicevala na neodvisni moralni red, izvira že iz zgodnejših Rawlsovih del. ¹⁶⁵ Rawls prav zaradi poudarjanja človekove avtonomije ne more sprejemati heteronomnosti določenega moralnega reda, saj bi bil s tem človek odvisen in pogojen z nečim, kar prihaja »od zunaj«. Prav tako pa je tudi pomembno, da se pozneje v Rawlsovem ustvarjanju še tista majhna mera metafizične razsežnosti njegove teorije (kolikor je bila vsaj implicitno prisotna) vedno bolj umika čisto praktični politični teoriji. Tako končno ostaja odgovor glede utemeljitve moralnih načel dokaj nejasen. Po eni strani je zelo jasno, da je ta predvsem stvar dogovora avtonomnih posameznikov, po drugi strani pa je vendarle mogoče zaslediti posamezne elemente, ki govore o možnem obstoju določenih objektivnih temeljev moralnega reda.

Politični liberalizem, kakor ga zastopa tudi Rawls, hoče poudariti, da se je vendarle mogoče dogovoriti glede osnovnih moralnih načel, da pa ob tem še vedno ostaja nesoglasje o tem, kaj je tisto, kar daje življenju vrednost, kaj je tisto, kar je lahko osnova moralnim vrednotam. ¹⁶⁶ Ta moralnost pa naj bi izhajala prav iz osebe, ki je enakopravna, avtonomna in svobodna pri izbiri svojega dobrega, kar pa naj bi predstavljalo tudi tisto najširšo raven in osnovo, kjer se posamezniki z najrazličnejšimi pogledi na dobro vendarle lahko strinjajo in pristajajo na dogovor. Enakopravno spoštovanje oseb in racionalni dialog sta dve ključni normi zahodne misli in naj bi tudi danes pomenili odločilne in veljavne principe za skupno življenje v sodobni družbi in kulturi. Liberalizem se tako ozira v tradicijo, da poišče določene vrednote. Odločilno vprašanje namreč je, kako ohranjati spoštovanje in enakopravnost vsake osebe, če se iz razmišljanja povsem izključi metafizično in substancialno gledanje na človeka, kaj človek je, kaj je smisel njegovega bivanja, torej vsakršno antropologijo. Li-

162 Prim. J. Rawls, *Political Liberalism*, 125-129.

163 Prim. J. Rawls, *Themes in Kant's Moral Philosophy*, 93, 97.

164 Prim. J. Rawls, *Political Liberalism*, 98.

165 Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, 148.

166 Prim. B. Ackerman, *Political Liberalism*, v: *Teh Journal of Philosophy* 91 (1994), 365-366.

beralizem sicer oblikuje svojo antropologijo, vprašanje pa je, kaj v njej še ostane takega, na podlagi česar bi zares bilo mogoče vrednotiti človeka, njegovo svobodo in enakopravnost. Ali bi mogla biti osnova pragmatično stališče, da pač živimo skupaj in da moramo zato sprejeti določena pravila, kako preživeti na tem planetu? Pragmatika je namreč v svojem bistvu silno prilagodljiva in more sproti spreminjati svoja pravila, pač glede na dano situacijo in kriterij koristnosti. Na podlagi katerih kriterijev bi v takšnem pragmatizmu in pozitivizmu mogli biti gotovi, da bo ohranjeno dostojanstvo človeškega subjekta kot izvira vsakršnega moralnega dejanja, pa če govorimo o avtonomni ali pa heteronomni morali? Kako govoriti o moralni teoriji brez temeljne metafizične opredelitve, kaj je človek?

Politični liberalizem je torej oblika moralne teorije, ki hoče zaradi skrbi za lastni obstoj nekoliko omejiti (oblikovati najširši možni dogovor) samovoljni individualizem liberalizma. V svojem pragmatizmu se ozira v tradicijo in se opira na določene kriterije racionalnosti, kot da se je prestrašil lastne samovoljnosti.

2.8 Sodobna morala med liberalizmom in komunitarnostjo

Vsaka morala izraža zahteve določene oblike družbenega življenja (tradicije, kulture, prakse itd.) ; moralnost je glas družbe, ki je namenjen njenim članom. Njena naloga je v tem, da tako vodi človekovo obnašanje, da bo to v skladu z družbenim življenjem. Sodobna liberalna moralna teorija pa v veliki meri zanemarja ali izrecno zanika to temeljno izhodišče. Na to sistematično opozarja komunitarna kritika liberalizma, saj liberalizem spodbuja človeka k razmišljanju o svoji lastni identiteti kot neodvisni od družbenih odnosov, v katerih ta človek živi; glas družbe torej ni njegov glas. Problem je v tem, ker ravno ta družba daje določena navodila, določa principe moralnega življenja... In kot taki, glede na posameznikov odnos do skupnosti, so seveda principi nekaj, kar prihaja od zunaj, nekaj, kar je človeku tuje. In prav ta pozunanjenost, ta njena drugačnost je naravnost usodna za moralnost. Ker je moralnost nekaj zunanjega, ne more zagotoviti razlogov, ki bi človeka prepričali, zakaj naj bi tudi on ravnal po njenih zahtevah. Morda človek sliši ta glas, toda zakaj naj bi se čutil vezanega, da to izpolnjuje, da po teh kriterijih živi? Ker je iz sodobne liberalne družbe izginil komunitarni duh, se posameznik sprašuje, zakaj naj bi delal nekaj, kar mu ukazuje druga oseba, saj je to zanj nekaj tujega, zunanjega itd.

Če bi živeli v družbi, ki bi nas spodbujala in nam omogočala, da bi oblikovanje svoje identitete razumevali na podlagi svoje eksistence znotraj družbenih odnosov in povezav, potem bi bila mogoča popolnejša koncepcija moralnosti, saj v takšnem primeru moralna pravila ne bi bila samo nekaj

zunanjega, nek tujek. Ko človek svojo eksistenco sprejema na podlagi družbenosti in odnosov, potem je tista oblika življenja, ki ga osrečuje in mu prinaša zadovoljstvo, hkrati tudi prispevek k dobremu družbe kot take. Od individualističnega »Kaj naj delam?« se pri komunitarnem gledanju vprašanje spremeni v »Kako naj bi živel?«

Sodobni svet je izgubil popolnejšo koncepcijo dobrega. Moralnost je postala samo določena oblika dolžnosti. Njen namen ni dati življenju določeno polnost, vsebino, ampak pomeni predvsem omejevanje življenja. Osredotoča se samo na to, kaj je prav, izpušča pa dimenzijo dobrega. Ker se moralnost v glavnem koncentrira na dolžnosti in pravice, je njeno izhodišče neprimerno, da bi mogla biti zares vodilo za bolj subtilna in podrobnejša vprašanja o tem, kako sploh slediti našemu lastnemu dobremu.¹⁶⁷ Da bi moralnost dejansko zaslужila našo zvestobo, mora biti takšna, da je v njej prostor za skladno, smiselno in zadovoljivo življenje nas samih. Zares bomo mogli delati to, kar je prav, samo takrat, ko bomo v tem tudi dejansko spoznali, kako je to konstitutivnega značaja tudi za nas, za naše lastno dobro, za oblikovanje naše identitete. Zahteve moralnosti ne smejo biti spoznane kot neke zunanje obveze, ampak kot zahteve naše lastne narave, našega bitja.¹⁶⁸

Prav takšna oblika moralnosti je bila v sodobnem svetu zelo marginalizirana, toda kljub temu vendarle še ni v celoti izginila iz zavesti sodobnega človeka. Zelo pomembno vlogo pri tem imajo družina in temeljni odnosi v njej. Odnosi med starši, otroki, dolžnosti, ki jih čutijo drug do drugega, določajo znotraj teh odnosov vsakega posebej. Moralne dolžnosti ne prihajajo v tem primeru od zunaj, ampak so del skupnosti, hkrati pa prav to skupnost tudi oblikujejo. V avtentični moralnosti se mora vedno čim bolj stekati skupaj to, kar pomeni izpolnitev in uresničitev mojega življenja kot individuuma, in to, kar je potrebno za urejeno družbeno življenje, torej za skupnost. Samo skladnost med obojima lahko pomeni smiselno osnovo za uresničevanje moralnega imperativa. Če hočemo iti naprej od liberalizma, oziroma ga preseči, potem je potrebno med seboj povezati vprašanje svobode in našo koncepcijo dobrega. Dobro življenje in takšna oblika družbe, ki to življenje podpira, morata biti razumljena kot pogoj za svobodo in ne njeno omejitev. Samo na ta način je mogoče zares preseči liberalizem, ki se odpoveduje utemeljitvi dobrega, in na račun samovoljne svobode, ki zanika pomen skupnega življenja, prehaja v individualizem, ki ga omejujejo samo še principi, določeni od družbe. Skupnost ni omejevanje, zaničanje svobode, ampak je temeljni pogoj za le-to, saj se svoboda uresničuje v medsebojnih odnosih, v prizadevanju za skupno dobro, v biti z drugim in za drugega.

167 Prim. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press-Collins, London 1985, pogl. 10.

168 Prim. R. Poole, *Morality and Modernity*, Routledge, London and New York 1991, 135.

Družbena etika je zelo tesno povezana z vrednotenjem osebe. Drugi ne sme nikoli postati zgolj sredstvo za doseg mojnih ciljev, ampak je vsakdo cilj v sebi. Ta osnovni princip ne pomeni neke dolžnosti, ki omejuje naše želje in hrepenenja, ampak je le del teh. Kot tak je ta princip potreben tako za oblikovanje lastne identitete, prav tako pa je tudi prvi korak v smeri družbene morale. Pri moralnosti pa sta prav tako velikega pomena prijateljstvo in medosebnost. V prijateljstvu priznavamo drugačnost drugega in tudi pričakujemo, da nas drugi spoštuje. Ta oblika prijateljstva ni zgolj nekaj zunanjega, ni samo spolnjevanje določenih pravil, ki so od zunaj naložena, ampak je nekaj, kar je utemeljeno v nas samih - sami vidimo razumnost takšnih odnosov. To pa seveda tudi pomeni sprejemati druge takšne, kakršni so, ne pa takšne, kot bi si mi želeli, da so.

Največja grožnja pravemu prijateljstvu in zares moralnim odnosom v sodobnem času pa je prav poudarjanje koristnosti, uporabnosti. Dokler pragmatični razum igra tako pomembno vlogo, potem tudi odnosi ne morejo biti tisto, kar naj bi v resnici bili. Pravo prijateljstvo visoko presega to pragmatičnost, poudarja drugačnost, drugi je cilj in ne sredstvo. Medsebojni odnosi so utemeljeni na notranjem imperativu in ne samo na spolnjevanju zunanjih pravil, kjer je poudarjena predvsem dolžnost in ohranjanje lastnega interesa. Seveda gre tudi v prijateljskih odnosih za racionalnost, toda ta je daleč od zgolj pragmatične racionalnosti, povedano drugače, od preračunljive sebičnosti.

Za Habermasa je najznačilnejša človekova dejavnost komunikacija: ni mogoče komunicirati, če ne priznavamo pravic tistih, s katerimi komuniciramo. Razlog teh odnosov ni pragmatični razum, tudi ne kakšna manipulacija, ampak človekovo jasno spoznanje, da se od drugega lahko nekaj nauči, da ga drugi spodbuja pri njegovi lastni dejavnosti, ga opogumlja in da je na poseben način odvisen od dejavnosti drugega. Človekova hrepenenja in želje so res intersubjektivna, ko le-ta spozna, da je uresničitev njegovega bivanja odvisna od te povezanosti, od tistega, kar drugi prispeva k medsebojnim odnosom. Ključnega pomena pa je, da je prav intersubjektivnost nujni pogoj za našo eksistenco. Intersubjektivnost se tako v sodobnem svetu postavlja nasproti pragmatični racionalnosti. Ta skuša zagotoviti ponovno veljavnost subjekta kot cilja, ki pa je bil v liberalizmu ogrožen in pogosto prepuščen sami pragmatičnosti.

V zadnjem času se je Alasdair MacIntyre lotil reševanja moralnosti iz njene vpetosti v nihilistične tendence liberalizma. MacIntyre posebej poudari pomen prakse. S pojmom »praksa« misli na zelo široko obliko človekove družbene dejavnosti. Tu so vključeni tako umetnost, znanost, politika, družinsko življenje itd.¹⁶⁹ Vsakršno delovanje ima določeno kompleksnost in globino in

169 Prim. A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, London 1985, 187-188.

kot tako izraža in razvija posameznikove sposobnosti. Praksa povezana z določenim notranjim imperativom posameznika, pomeni spolnjevanje njegovih ciljev; ti so namreč povezani prav z določeno dejavnostjo. Seveda pa cilji in naloge posameznikovega delovanja niso ves čas isti, ampak se spreminjajo s samo zgodovino človekove dejavnosti. Cilj sam je podvržen spremembam delovanja in samemu načinu doseganja cilja. Pragmatični razum ima tu določeno vlogo, toda pomembno je, da ostane v podrejeni vlogi, kajti če prevlada je to za obstoj moralnosti naravnost pogubno.

MacIntyre zelo močno poudari tudi vlogo tradicije. Človekovo delovanje se bolj ali manj odvija znotraj norm, standardov in dogovorov, ki so zgodovinsko oblikovani. Seveda pa se znotraj prakse ti elementi tudi ustrezno spreminjajo in razvijajo. Tradicija torej zagotavlja kontekst, v katerem se odvija določeno delovanje. Ta kontekst pa je vedno deležen tudi kritike in prav preko nje se praksa postopoma izboljšuje in preoblikuje. Za MacIntyrea tradicija ni samo sklop statičnih norm in vrednot, ampak je predvsem prostor kritičnosti, sprememb in nenehnega dogajanja in s tem seveda rasti.

Tretji element, ki ga MacIntyre zelo močno poudari, pa je pomen narativnosti (videti svojo življenjsko zgodbo).¹⁷⁰ Ugotavlja, da je nihilistična usmeritev modernizma grožnja ne samo moralnosti, ampak še veliko bolj in v samem temelju grožnja osebnosti, jazu. Prav zaradi tega MacIntyre poudari, da bo reševanje moralnih problemov modernizma moralo najprej odgovoriti na vprašanje osebne identitete in jo rešiti pred uničujočimi napadi in vplivi modernizma. Posameznik je torej vključen v določeno prakso in v tradicijo, toda še bolj ključnega pomena je element narativnosti. Identiteta osebnosti ni nekaj, kar je preprosto dano, ampak gre za načrt, projekt. V tem projektu bomo uspeli, ko bomo sposobni oblikovati skladno in jasno zgodbo našega življenja. Toda če hočemo zagotoviti to narativno enost našega življenja, potem mu moramo poiskati smisel, oziroma odkriti, kaj je za nas dobro. »V čem sestoji harmonija posameznikovega življenja? Odgovor je, da je njegova harmonija edinost narativnega, ki je utelešeno v življenju vsakogar. Vprašati se ‚Kaj je dobro zame?‘, pomeni, vprašati se, kako lahko kar najboljše živim iz te harmonije in jo uresničujem do njene polnosti.¹⁷¹ Iskanje te življenjske zgodbe, narativnega, pomeni isto kot iskanje dobrega. Ko ne vemo, kaj je dobro, kot se to dogaja v modernizmu, potem je osnovna naloga, da se to odkrije. MacIntyre samo navidez paradoksalno poudari, »da je polnost človeškega življenja v tem, da išče življenjsko dobro«. ¹⁷²

170 Prim. A. MacIntyre, *After Virtue*, pog. 15 in še posebej *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988.

171 A. MacIntyre, *After Virtue*, 218.

172 A. MacIntyre, *After Virtue*, 219.

Izhodišče naše življenjske pripovedi je naša eksistenca v določeni zgodovinski praksi in tradiciji. Prav tu se začneja človekovo iskanje in odkrivanje vrednot. Liberalistični problem moralnosti obstoji ravno na tej točki, da se soočamo z družbenim življenjem kot posamezniki in ne na podlagi določenega življenjskega sloga in tradicije. Moderni človek je namreč podvržen praksi, ki sledi zahtevam pragmatičnega razuma, prav tako pa je ta človek ločen od tradicije. In v čem vidi MacIntyre rešitev? Meni, da je to treba iskati v sklicevanju na nekdanje skupnosti, ki so se upirale pritiskom modernega življenja. Kot posamezniki moramo poiskati izvire, na podlagi katerih bi naše življenje spet naredili smiselno »v fragmentih tradicije, ki jih morda še lahko najdemo v značilnih modernističnih in individualističnih pojmih... in še bolj v življenju določenih skupnosti, katerih zgodovinske vezi s preteklostjo ostajajo še vedno močne.«¹⁷³

MacIntyre izredno radikalno, naravnost absolutno zavrača liberalizem. Ta mu namreč pomeni popolno moralno katastrofo. Edina rešitev za sodobnega človeka je v ponovnem odkritju preteklosti. Namen tega odkrivanja preteklosti pa ni v tem, da bi se vračali nazaj in ponovno živeli v nekih starih kategorijah. Ne gre za nostalgijo, kar so nekateri MacIntyru očitali, prav tako tudi ne za vračanje v preteklost, da bi tako gradili prihodnost. Gre preprosto za to, da se ozremo v preteklost, v različne tradicije, kajti le tako moremo odkriti, kaj vse je izgubljenega, kaj vse je liberalizem zanemaril, zanikal, porušil, na tej osnovi pa potem lahko gledamo v prihodnost.

Ves paradoks modernističnega liberalizma je v tem, da je v središče postavil posameznika, ki pa je kot moralna osebnost popolnoma razosebljen, saj je ključnega pomena, da posameznik sledi določenim, od zunaj postavljenim principom, kar naj bi bila osnova za moralnost dejanja.

173 A. MacIntyre, *After Virtue*, 252.

**JOHN RAWLS
IN MODERNE
LIBERALNE
MORALNE TEORIJE**

3. Pravičnost, osnova Rawlsove moralne teorije

Pri obravnavi Rawlsove filozofije morale bomo izhajali predvsem iz njegovega osrednjega dela *Teorija pravičnosti*¹⁷⁴. Rawls spada med liberalne teoretike, ki ne gredo v skrajne razsežnosti liberalizma¹⁷⁵. Smisel vsega torej ne vidi samo v maksimalni razširitvi prostora osebne svobode in v čim manjšem vmešavanju od zunaj, ampak priznava svoje mesto tudi ideji in načelu pravičnosti.¹⁷⁶ Skrajni liberalizem vidi samo negativno svobodo in samo negativne človekove pravice, se pravi pravice do avtonomije in nevmešavanje drugih v osebne zadeve,¹⁷⁷ ne priznava pa pozitivne svobode kot omogočanja in dajanja možnosti za nekaj. Ne priznava pozitivnih človekovih pravic, kot so pravica do dela, socialne varnosti ipd.

174 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap-Harvard University Press, Cambridge, 1971.

175 Rawls je v Evropi zelo aktualen prav zaradi vseh politični sprememb, ki so se zgodile v zadnjih letih. Človek je individuum, toda tudi družbeno bitje. Oboje se med seboj tesno povezuje. Rawlsova moralna filozofija je v prvi vrsti politična filozofija, še posebej v njegovih razpravah, ki so izšle po Teoriji pravičnosti. Prizadevanja za demokracijo so tesno povezana s pojmom pravičnosti, zato mu Rawls daje osrednje mesto. Brian Barry, ki je velik poznavalec Rawlsa, vidi v njem največjega političnega filozofa tega stoletja. Prim. B. Barry, *Good for us, but not for them*, v: *The Guardian*, 14.8. (1993), 23.

176 Ob tem je dobro vedeti, da je tradicija anglo-ameriške misli liberalizma drugačna od evropsko-celinske, ki svobodo pojmuje kot vse tisto, kar ni prepovedano. Gre za svobodnost od zakonov, medtem ko angloameriška tradicija gradi na zakonitosti in v okviru nje. Poudarja svobodo v zakonitosti in ne svobodo izven zakonitosti. Svoboda od zakonov kaj hitro lahko vodi v razpuščenost. Prim. M. Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, The Free Press, New York 1993, 93-95.

177 Prim. R. Plant, *Modern Political Thought*, Oxford UK & Cambridge USA 1992, 266-272.

3.1 Pomen pravičnosti pri Rawlsu

Rawls sicer poudari, da je treba načelu pravičnosti dati v skupnem življenju mesto najvišjega načela, vendar ne izhaja toliko iz pravičnosti kot skupnega moralnega ideala, ampak vidi v njej predvsem proceduralno načelo, na katerega lahko vsakdo pristane, če dobro premisli, v čem je njegov osebni interes. Pa vendar prav to ostaja najtežje vprašanje. Kam lahko uvrstimo Rawlsa? Ali je pri njem v ozadju kot temeljna vendarle vrednota pravičnosti, iz katere izhaja, ali pa spada med tiste teoretike liberalizma, pri katerih pravičnost ne izhaja iz načela solidarnosti ali kake ideje o bratstvu vseh ljudi ter osnova za solidarnostno porazdeljevanje ni teorija o skupni in občini namembnosti dobrin. Največ, kar liberalne teorije premorejo v zvezi s pravičnostjo, je to, da jo priznavajo kot posledico dobro razumljenega lastnega interesa. Jasno pa je, da sta zgolj na lastnem interesu utemeljeni pravičnost in solidarnost postavljeni na zelo šibke in majave temelje. Če se namreč človek odloča za pravičnost na osnovi lastnih interesov, potem se kaj lahko zgodi, da bo ugotovil, da bo svoje interese veliko bolje zavaroval brez iskanja pravičnosti. Tako torej odločitev za pravičnost ostaja v liberalni teoriji brez osnove, kar pa pomeni veliko pomanjkljivost in nenehno postavlja pod vprašaj vztrajanje pri zahtevah pravičnosti. Rawlsov »povratak« v preteklost, k Aristotelu in Kantu, na svoj način pomeni željo premagati to relativistično stališče, kljub temu pa pragmatizem in lastni interes tudi pri njem ohranjata odločilno mesto pri moralnem odločanju.

Kritični preizkus moderne liberalne teorije predstavlja moralni in politični ideal pravičnosti. Skrajna oblika modernega neoliberalizma, ki jo predstavlja predvsem politični filozof avstrijskega rodu Ferdinand von Hayek¹⁷⁸, odklanja tudi uporabnost pojma pravičnost za politično in moralno rabo. Po njegovem je odgovor na vprašanje, kaj je pravično in kaj ni pravično, prav tako odvisen od vsakokratnega življenjskega nazora in osebnih moralnih stališč posameznikov, ki pa jih ni mogoče sploševati.

Velik del moderne liberalne misli se napaja iz načela, da je potrebno opustiti vsako razpravo 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.¹⁷⁹ S tem bi odpadla vsaka razprava o tem, zakaj naj bi se vsi skupaj trudili, zakaj naj bi vsi skupaj živeli, kaj naj bi bile naše skupne vrednote. Prav to pa pomeni, da je treba iz javne razprave izločiti vse, kar zadeva vprašanje, kaj je človekova narava, kaj je za človeka primerno, kaj lahko postane njegova vrednota. Iskanje in postavljanje vrednot in ciljev ne sodi več na področje člo-

178 Prim. The Oxford Companion to Philosophy (Edited by Ted Honderich), Oxford University Press, Oxford - New York 1995, 336.

179 Prim. S. Buckle, Natural law, v: *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 173.

vekovnega razumnega in s tem (vsaj načelno) obče veljavnega prizadevanja, ampak postane predmet iracionalnih odločitev na osnovi neutemeljenega okusa in poljubne, neutemeljene izbire, posebnega nagnjenja ali osebnega okusa. Za tovrstni liberalizem je vsako iskanje racionalno utemeljenih in s tem obče veljavnih vrednot iluzija.

Takšno gledanje pa prihaja v protislovje s samim seboj. Trditev, da je vsako substancialno gledanje na človeka neutemeljeno, spodbija samo sebe. Kajti tudi to, da se ne ve, kaj je človek, je izjava o človeku in predpostavlja zelo jasno opredeljeno stališče do človeka. Povedano drugače, liberalnim mislecem se ni posrečilo resnično nevtralnemu stališču do človeka in njegovih vrednot.¹⁸⁰ Tudi njihova stališča izhajajo iz čisto svojske antropologije, ki zato ni vredna nič več kakor katerakoli druga.

Večina liberalne misli postavlja na mesto obče veljavnih vrednot obče veljavno proceduro. Tudi Rawls daje proceduri odločilno vlogo, še posebej pa jo poudarja v razpravah, ki so izšle po izidu Teorije pravičnosti. Poleg pojma procedura je za to drugo obdobje Rawlsovega ustvarjanja značilen tudi pragmatizem.¹⁸¹ Ni več toliko pomembno, za kaj si kdo prizadeva. Pomembno je, kako si prizadeva. Edina vez med ljudmi, ki jo liberalizem priznava, je pristajanje na skupna pravila političnega, ekonomskega in družbenega reda. Ta red ima svoje najvišje pravilo: zagotoviti vsakemu posamezniku kar največji prostor svobode, v katerem si bo lahko nemoteno in poljubno sam postavljati svoje cilje in vrednote. Edino politično prizadevanje, ki ostaja v veljavi, je svoboda, ne pa tisto, kar naj s to svobodo dosežemo. V ospredju niso več naši skupni cilji, ampak pravila naših odnosov, da bo lahko vsak imel svoje cilje. Tako MacIntyre očita Rawlsu, da je v njegovi obliki liberalizma in tudi pri nekaterih njegovih sodobnikih vedno manj substancialnega gledanja. Pravičnost tako postane spolnjevanje določenih pravil in ključnega pomena se je držati določene procedure. Človekovo dobro in podobni pojmi imajo drugotno vlogo. »Pravniki, ne pa filozofi, so duhovščina liberalizma.«¹⁸² Torej ni več skupnega dobrega, ni neke obče blaginje. Edino politično prizadevanje, ki ostaja v veljavi, je prizadevanje za taka pravila skupnega življenja, ki bodo zagotavljala, da bodo ljudje lahko nemoteno in brez vtikanja drugih v njihove načrte in njihove uspehe uresničevali svoje želje in cilje, ki bodo ustrezali njihovim potrebam. Toda če ni obče veljavnih ciljev in vrednot, ne more biti obče veljavnih človekovih potreb.¹⁸³

180 Prim. R. Plant, *Modern Political Thought*, 103.

181 Prim. C. Kukathas in P. Pettit, *Rawls - A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, Cambridge 1992, 148.

182 A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 344.

183 Prim. A. Stres, *Strpnost med skekso in spoštovanjem*, 21.

Rawlsova stališča so nekoliko bolj zmerna, saj pojmu pravičnosti pripisuje pomembno vlogo. Tudi element racionalnega ima v njegovi moralni filozofiji pomembno mesto. So pa seveda tudi za njegovo moralno teorijo značilne vse zgoraj naštetih razsežnosti. Ko svojo filozofijo postavlja v določen zgodovinski kontekst, jo sam takole označi: »Skoraj skozi vso moderno filozofijo prevladuje teorija, ki sloni na določeni obliki utilitarizma. Eden od razlogov za to je tudi v tem, da je to smer podpirala oziroma zagovarjala dolga veriga zelo dobrih avtorjev, ki so oblikovali zelo impresivno, precizno in jasno usmerjeno miselno telo. Včasih pozabljamo, da so veliki utilitaristi, kot npr. Hume in Adam Smith, Bentham in Mill, bili prvovrstni socialni teoretiki in ekonomisti prvega; prav tako pa je ob tem pomembno, da je moralna teorija, ki so jo izdelali, služila njihovim širšim interesom in so jo oblikovali v zelo obširen sistem. Ena glavnih napak, ki jih opažam, je v tem, da se postavljata samo dve možnosti, in sicer utilitarizem in intuicionizem. Takšen pogled sicer ni iracionalen, morda tudi mi ne bomo nič boljši, toda kljub temu je potrebno poskusiti in ponuditi drugačno alternativo.«¹⁸⁴

Osnovno vprašanje, ki se postavlja je, kakšen je odnos Rawlsove moralne teorije do posameznih vrednot kot takih, npr. do dostojanstva vsakega človeka, svobode, pravičnosti, določenega skupnega dobrega. Ali je potrebno opustiti vsako substancialno gledanje na človeka, ali je treba opustiti vsako razpravo o tem, kaj je človek, katere so njegove resnične vrednote, kaj je lahko pristen človekov cilj? Ali Rawls vse prepušča človekovi poljubni in neosnovani izbiri? Ali je torej potrebno iz javne razprave izločiti vse, kar zadeva vprašanje, kaj je človekova narava, kaj je za človeka primerno, kaj lahko postane njegova vrednota. Ali je vse prepuščeno zgolj vsakemu posamezniku, ker so pač vse opcije odprte in enakovredne in se tako sploh ni mogoče sporazumeti? Ali tudi pri Rawlsu iskanje in postavljanje vrednot in ciljev ne sodi več na področje razumnega in s tem, vsaj načelno, obče veljavnega prizadevanja, ampak postane predmet iracionalnih odločitev na osnovi okusa in poljubne, neutemeljene izbire, posebnega nagnjenja ali osebne preference?

Poglejmo si sedaj поблиže Rawlsovo moralno teorijo.

184 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 2. Brown Rawlsu očita, da je njegova teorija bolj modifikacija utilitarizma kot pa radikalna alternativa, prav tako pa tudi meni, da Rawlsova teorija ne ustreza nekaterim osnovnim pogojem glede pogodbene teorije, saj abstraktni posamezniki v izhodiščnem položaju sploh ne morejo biti pravi pogajalci, saj niti svojega položaja ne poznajo. »Rawlsova teorija pomeni bolj modifikacijo utilitarizma, kot pa da bi bila radikalna alternativa le-temu. Resno se namreč postavlja vprašanje, ali je Rawlsu dejansko uspelo zavrniti teleološko gledanje? Kajti neteleološke teorije vendarle oblikujejo veliko bolj radikalno stališče v odnosu do zadnjih ciljev. Tančica nevednosti se na svoj način sklada z utilitaristično abstrakcijo individualne identitete. Ljudje v izhodiščnem položaju se bolj ukvarjajo s kalkulacijo koristnosti. Rawlsova teorija je prav zaradi tega zanikanja realne stvarnosti in nepoznavanja posameznikovega položaja nepogodbena.«. Prim. A. Brown, *Modern Political Philosophy*, Penguin books, London 1990, 65.

Rawlsova temeljna naloga je oblikovati teorijo pravičnosti¹⁸⁵, ki bo alternativa tistim učenjem, ki so dolgo časa oblikovala filozofsko tradicijo.¹⁸⁶ Pravičnost je prva vrлина družbenih institucij, podobno kakor je resnica temelj sistemov mišljenja. Kot je treba določeno teorijo, če je neresnična, zavriniti ali ponovno oblikovati, tako se mora tudi nepravične zakone in institucije, če so nepravični, reformirati ali celo zavriniti.

Vsaka oseba je nekaj svetega, tako da je niti skupno dobro družbe ne more omalovaževati. Prav iz tega razloga pravičnost onemogoča možnost, da bi izguba svobode nekaterih bila opravičljiva z nekim večjim dobrim, ki bi pripadalo drugim.¹⁸⁷ Ne dovoljuje, da bi se žrtve, naložene na nekatere, opravičevalo s številnimi ugodnostmi, ki bi jih uživalo večje število ostalih. V pravični družbi je poskrbljeno za svoboščine enakovrednih državljanov; pravice, zagotovljene s pravičnostjo, ne morejo biti objekt političnih iger ali sredstvo določenih socialnih interesov. »Nepravičnost je tolerirana samo takrat, kadar je potrebno, da se izognemo še večji nepravičnosti. Biti je prva vrлина vseh človeških prizadevanj in tukaj sta resnica in pravičnost brezkompromisni.«¹⁸⁸

Gre za Rawlsovo intuitivno prepričanje v primarnost pravičnosti.¹⁸⁹ Družba je bolj ali manj samozadostno združenje oseb, ki v medsebojnih razmerjih spoznavajo določena pravila vedenja, ki so obvezna in s katerimi je soglasna večina njihovih dejanj. V taki družbi pa prihaja tudi do različnih interesov, potreb itd., saj osebe niso indiferentna bitja. Da je mogoče izbirati med različni-

185 Rawls se je v okviru pojma pravičnosti bolj posvetil socialnemu področju, pri čemer igra ključno vlogo racionalni element. Ključnega pomena je družbena pogodba, ki je na začetku postavljena dokaj abstraktno, potem pa dobiva vedno bolj konkretno, če ne že čisto pragmatično obliko. Velik pomen daje družbenim institucijam, zakonom, na osnovi kantovskega konstruktivizma pa posebej poudari avtonomnega posameznika, ki se zaradi skrbi zase odloči za skupen dogovor.

186 D. D. Raphael govori o dveh tradicijah pojmovanja pravičnosti. Prva sega do Platona in Aristotela in pravi, da pravična delitev dobrin in odgovornosti temelji na vrednosti (sposobnostih, zaslugah), medtem kot druga tradicija, ki je enako stara, poudari, da pravična delitev sloni na enakopravnosti. Ideja delitve dobrin glede na potrebe je tudi stara, toda vse do srednjega veka ni bila imenovana kot princip pravičnosti. Ta kontroverznost se je še nadaljevala in se vrtela okoli vprašanja, ali je podpora v potrebi mogoče označiti kot dolžnost pravičnosti ali kot dolžnost dobrotelosti. Če je trditev o potrebi razumljena kot vidik pravičnosti, potem je ta povezana s starejšo idejo pravičnosti kot enakopravnosti. Torej gre pri distributivni pravičnosti za polemiko med nasprotujočima zahtevama. Prva poudari pomen zaslug, druga pa temelji na enakopravnosti potreb. Izgledata kot tekmici, saj v praksi med njima pogosto prihaja do konflikta: delitev dobrin glede na zasluge je navadno popolnoma drugačna kot pa delitev dobrin po načelu enakopravnosti in potreb. Zagovorniki pravičnosti, ki temelji na zaslugah, ne zanikajo cele vrste etičnih razlogov, ki poudarjajo pomen pomoči v potrebi, toda pravijo, da je stvar dobrotelosti in naklonjenosti, ne pa pravičnosti. Zagovorniki pravičnosti, ki temelji na enakopravnosti in potrebah, tudi ne zanikajo tega, da obstajajo etični razlogi, ki poudarjajo pomen spoštovanja zaslug. Zanje je stvar družbene koristnosti in ne pravičnosti. Ali se je mogoče na podlagi kakšnih racionalnih razlogov odločiti za eno ali drugo koncepcijo? Avtor meni, da pogled v zgodovino pravičnosti daje utemeljene razloge, da sprejmemo obe gledani. Rawls je s svojo teorijo pravičnosti bližje drugi koncepciji, čeprav njegova utemeljitev uporablja nekatere druge izraze. Prim. D. D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, Macmillan, London 1990.

187 Prim. D. Jeske, *Persons, Compensation, and Utilitarianism*, v: *The Philosophical Review* 102 (1993), 541 - 575.

188 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 3.

189 T. Nagel, *Rawls in Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford California 1989, 2. Rawlsu ne bi mogli očitati intuicionizma, čeprav bi se morda kdaj zdelo, da teži; se nagiba v to smer. »Intuicionizem namreč poskuša oblikovati moralni čut na podlagi tega, da nekako vse naše posamične moralne intuicije zbere v posamezne principe, na podlagi katerih potem rešuje tudi vse konfliktne situacije. Rawlsu tega ne bi mogli očitati. Ravno obratno: poznavanje osnovnih dejstev (v izhodiščnem položaju) igra celo ključno vlogo.« Videli bomo, da so nekateri kritiki tudi drugačnega mnenja.

mi družbenimi dogovori, ki določajo delitev ugodnosti, so potrebni določeni principi. To so principi tako imenovane socialne pravičnosti.

Družba je zares dobro urejena takrat, kadar njeno poslanstvo ni samo v tem, da pospešuje dobro svojih članov, ampak kadar je osnovana na splošnem pojmovanju pravičnosti. To pomeni, da gre za družbo:

- v kateri vsakdo sprejema principe pravičnosti in ve, da drugi sprejemajo iste principe, in
- v kateri se temeljne institucije zavedajo svoje odgovornosti pri uresničevanju tega principa.

Če ni določenih pravil, ki bi določala, kaj je pravično in kaj je nepravilno, potem je med posamezniki veliko težje oblikovati določeno koordinacijo oziroma učinkovito načrtovanje in zagotoviti skupno dobro na podlagi podpore oziroma sprejemanja določenih pravil. Toda pojma pravičnosti ne moremo pravilno oceniti samo na podlagi njegove distributivne vloge, pa čeprav bo ta vidik pri določitvi pojma pravičnosti še kako prišel prav. Rawls zastavlja problem širše.

Za marsikaj rečemo, da je pravično ali nepravilno. Ne samo za zakone, institucije in družbene sisteme, ampak tudi za posamezna dejanja, odločitve, sodbe itd. Tudi stališča in drže posameznih oseb ocenjujemo kot pravična ali pa nepravilna. Za Rawlsa je temeljno vprašanje socialna pravičnost. Temeljni subjekt pravičnosti je prav osnovna struktura družbe, ali bolj natančno, način, kako glavne družbene institucije poskrbijo za osnovne pravice in dolžnosti in kako določajo delitev ugodnosti pri družbenem sodelovanju. Pod glavnimi institucijami razume ustavno ureditev družbe ter temeljna ekonomska in druga družbena združenja.

»Zakonita obramba svobode mišljenja, svoboda vesti, konkurenčna trgovina, privatna lastnina v proizvodnjah, družine, ki slonijo na monogamnem zakonu so temeljne družbene institucije. Te osnovne institucije določajo človekove pravice in dolžnosti, prav tako pa človeka tudi usmerjajo in oblikujejo določeno življenjsko držo in usmeritev.«¹⁹⁰ Osnovna struktura je primarni subjekt pravičnosti. Ljudje so rojeni v zelo različnih družbah, njihove startne osnove so zelo različne. Gre za veliko neenakopravnost. Te neenakosti so tiste, ki so v osnovnih strukturah vsake družbe neizogibne, in prav zato je potrebno prav sem najprej aplicirati osnovne principe družbene pravičnosti. Ti principi potem regulirajo izbiro političnega sistema in ključne elemente ekonomskega in socialnega sistema. Pravičnost družbene sheme je v bistveni meri odvisna od tega, koliko temeljne pravice in dolžnosti oblikujejo ekonomsko ureditev in socialne pogoje v različnih sektorjih družbe. Človek hrepeni po dobrem in ga poskuša uresničevati in to pričakuje tudi v družbi.

190 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 7.

In kakšen je odnos med pravičnim in dobrim (vrednotami)?¹⁹¹ Že Platon je v svoji prisposodbi o votlini, kamor se filozof vrača oznanjat zaslepljenim resnico, ta odnos jasno utemeljil. Čisto spoznanje resnice dobrega postane dobro, hkrati pa gre tu tudi za temeljni princip praktičnega delovanja, za »dikaioysne«, pravičnost. Odločilno vprašanje tako za Platona kot tudi za mnoge druge filozofe pa je bilo, kaj je kriterij za to, da je neko dejanje pravično? »Ne zanima nas, katera dejanja so pravična, temveč na osnovi česa so pravična. Potrebujemo kriterij! Wittgenstein predlaga, da je kriterij utelešen v pravilu, pravilo pa je družbeno vzpostavljena praksa. Avguštin trdi, da je kriterij dan po notranjem razsvetljenju, ki je božji dar. Platon svoj kriterij najde v spoznanju idej.«¹⁹² Rawls za kriterij pravičnosti postavi racionalno izbiro. Utemeljivti dobrega pa se Rawls dobesedno izogne.

Ko govorimo o pravičnosti, je pomembno imeti pred očmi, da se novoveški prelom v filozofiji odraža tudi na tem področju. Avtorji na pojem pravičnosti gledajo vedno bolj racionalistično. Težišče se prenese na človeški razum, ki v spoznanju odkrije bolj ali manj splošne principe družbenega sožitja. Pojem pravičnosti pa je tudi vse bolj vezan na izkušnjo, kar pa pomeni, da se pojavi element subjektivnega.

Rawlsa prištevamo med teoretike liberalne družbe, zato je razumljivo, da proceduralnemu pojmu pravičnosti posveča osrednjo vlogo. V tem smislu Rawls nadaljuje dolgo tradicijo človeških prizadevanj za zagotovitev osnovnih svoboščin, hkrati pa pri tem ne more spregledati ekonomskih in družbenih neenakosti. Rešitev tega problema je bila za vse liberalne teorije družbe ključnega pomena. »Liberalne politične teorije so tradicionalno poskušale zagotoviti dvojno opravičenje. Po eni strani so se liberalni teoretiki prizadevali za enakost različnih političnih svoboščin. Seveda so različni filozofi podali različne sklope enakopravnih osnovnih svoboščin (Hobbes, Locke, Mill...) Po drugi strani, pa so z opravičenjem določene stopnje enakopravnosti na političnem področju isti liberalni teoretiki istočasno opravičevali neenakost na področju blagostanja, bogastva, oblasti (moči) in avtoritete tako med posamezniki kot tudi med razredi. Navadno razumejo te neenakosti kot posledico različnih talentov, sposobnosti ali pa proizvodnega delovanja znotraj določenih okvirov. Kljub zelo različnim teoretičnim okvirom, na podlagi katerih želijo utemeljiti politično enakopravnost in tudi družbenoekonomske neenakosti, vključno s sklicevanjem na naravne pravice, družbene pogodbe in različne oblike utilitarizma, so tukaj vendarle določene skupne predpostavke. Tisti, ki zagovarjajo liberalno teorijo, (enostavno) sprejemajo dejstvo, da je politična enakopravnost kompatibilna z značilnimi socialnimi in ekonomskimi neenakostmi, torej da

191 Prim. E. M. Zemach, *Not Good, just Just*, v: *American Philosophical Quarterly*, 26 (1989), 329.

192 A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1993, 58.

oboje lahko prebiva skupaj. Podobno pojmovanje je vključeno tudi v Rawlsovo teorijo pravičnosti kot poštenosti in v njegove izvirne argumente.«¹⁹³

D.D. Raphael meni, da je največja izvirnost in novost Rawlsove teorije v tem, da je svojo teorijo pravičnosti povezal s teorijo družbene pogodbe. Družbena pogodba je v zgodnejšem obdobju politične filozofije opravičila politično obvezo, obvezo državljanov, da bodo poslušni zakonom svoje države. Teorija o družbeni pogodbi je poudarila, da so državljani obvezani k poslušnosti, ker so to pač obljubili. Rawls je sprejel to idejo, ko gre za dogovor glede pravičnosti.¹⁹⁴ Tako sledi pogodbeni teoriji, kot so si jo zamislili Locke,¹⁹⁵ Rousseau in Kant, vendar jo hoče spraviti na višjo stopnjo abstrakcije. Toda tu moramo poleg vseh razlik, ki jih bomo v posebni točki obdelali, imeti pred očmi še posebej to, da so teoretiki pogodbene teorije izhajali iz določenega naravnega stanja in da poskušajo razložiti, kako bi se spontano pojavile določene institucije, kjer bi bili ljudje prisiljeni v nek dogovor. Prav to naravno stanje bi bilo osnova za legitimnost političnih institucij. Rawls v nasprotju z njimi ne želi opredeliti nobene prav določene vlade ali ekonomskega sistema. Želi predvsem podati principe, ki bi mogli funkcionirati v pravični družbi. Ti principi opišejo pravice in dolžnosti in spregovore o delitvi dobrin. Ključnega pomena je, v kakšnih pogojih so ti principi sprejeti, pravilna procedura in poudarek na svobodi, racionalnosti in moralni enakopravnosti vseh članov. Da bi vse te elemente lahko upošteval, si Rawls zamisli tako imenovani izhodiščni položaj, določeno hipotetično situacijo, kjer naj bi prišlo do sprejetja principov pravičnosti.

3.2 Izhodiščni položaj

Da bi imeli nazorno predstavo o enakovrednosti ljudi in življenjskih izbir nas Rawls poziva, da se vživimo v situacijo, v kateri bi lahko izbirali družbo, kjer bi se rodili, ne da bi v trenutku izbire vedeli, kakšne bodo naše sposobnosti, želje in interesi. S tem se rešimo partikularne perspektive in se postavimo v položaj, v katerem so različne možnosti ljudi predstavljene kot naše lastne. To situacijo Rawls imenuje izhodiščni položaj. V izhodiščnem položaju partnerji veliko vedo o ljudeh nasploh, a nič o sebi. Od tega, kakšni bodo, ko se bodo znašli v družbi, ki so jo izbrali, jih ločuje tančica nevednosti.

Osnovna ideja je, »da so principi pravičnosti za temeljno strukturo družbe objekt izhodiščnega dogovora.«¹⁹⁶ To so principi, ki bi jih svobodne in racionalne

193 N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty, v: Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 253.

194 Prim. D. D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, Macmillan, London 1990, 147.

195 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 193. Taylor pravi, da se ustvarijo z Lockovo podobo družbe in medsebojih odnosov čisto drugačne rezmere. Začne se takoimenovani politični atomizem.

196 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 11.

osebe, zagledane v svoje interese, sprejele v začetnem položaju enakopravnosti, kot to določajo temeljni pogoji njihovih združenj. Na njih se oblikujejo nadaljnji dogovori; lahko specificirajo vrsto družbenega sodelovanja in oblike vladavin. Takšno gledanje na principe pravičnosti bi mogli imenovati pravičnost kot poštenost.

Pri pravičnosti kot poštenosti se izhodiščni položaj enakopravnosti povezuje s stališčem naravnega v tradicionalni teoriji družbene pogodbe¹⁹⁷. Ta izhodiščni položaj seveda ne pomeni (nekega) konkretnega dejanskega zgodovinskega stališča. Razumljen je seveda popolnoma kot hipotetični položaj, opredeljen tako, da vodi do določenega pojmovanja pravičnosti. V tem položaju nihče ne ve za svoje mesto v družbi, za svojo razredno razdelitev ali socialni status, prav tako nihče ne ve za svojo usodo pri delitvi dobrin in različnih možnosti, za svojo inteligenco, moč in podobno. Prav tako posamezniki ne poznajo koncepcije dobrega ali svojih posebnih človeških želja.¹⁹⁸

Principi pravičnosti so izbrani za »tančico nevednosti«¹⁹⁹. Ta zagotavlja, da pri izbiri principov zaradi naravnih danosti ali pa določenih družbenih okoliščin nihče nima več ali manj ugodnosti. Principi pravičnosti so rezultat poštenega dogovora (oziroma pogodbe), kajti okoliščine v tem izhodiščnem položaju so takšne, da v odnosih med vsemi posamezniki vlada popolna simetrija. Ta začetna situacija pomeni medsebojno odprtost in poštenost med posamezniki kot moralnimi osebami, pomeni tudi osnovo za sprejetje principov pravičnosti, ki so nasprotni utilitarizmu, perfekcionizmu in intuicionizmu.²⁰⁰ Rawlsu se zdi prav pristop na osnovi izhodiščnega položaja najbolj primeren, splošen in za vse sprejemljiv, kajti tako pri izbiri principov ne more biti nihče privilegirani (ali nepriviligirani) z določeno naravno določenostjo ali socialnimi okoliščinami. S tem hoče tudi preprečiti možnost, da bi nekdo oblikoval principe zgolj na podlagi svojega primera. S tem tudi posamezne nagnjenosti in želje posameznikov ter njihovo osebno pojmovanje dobrega ne morejo oblikovati in vplivati na določitev temeljnih principov pravičnosti.²⁰¹

197 Barber meni, da gre pri Rawlsu za mešanico različnih vplivov tradicije in seveda tudi za čisto nove elemente, ki jih doda. Tudi izhodiščni položaj je nekaj podobnega. »Motivacija za vstop v izhodiščni položaj je v glavnem individualistična, rezultati principa pravičnosti so v večji meri osnova za sodelovanje. Razum sam pa v tem položaju omahuje med konsekvencialističnim Hobbovim razumom in Kantovim deontološkim razumom.... Izhodiščni položaj vsebuje dva momenta, razum in interese, kar seveda vodi v smer kontrarnega dogovora.« Prim. B. R. Barber, *Justifying Justice: Problems of Psychology, Politics and Measurement in Rawls*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 315.

198 Najbolj pogosto je bil predmet kritike prav njegov izhodiščni položaj. Nekateri kritiki so se posvetili tudi natančni razvrstitvi te kritike. Prim. J. P. Sterba, *Recent Work on alternative conceptions of Justice*, v: *American Philosophical Quarterly*, 23 (1986), 5.

199 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 12.

200 Rawls zanika možnost takšnega vedenja, ki gradi zgolj na intuitivni gotovosti, da je nekaj samo po sebi razumljivo. Pravi, da je intuicionizem po svoji strukturi blizu kartezijanski moralni epistemologiji. (Njegov pogled na utilitarizem bomo natančneje pogledali.) Prav tako pa ponudi alternativo tudi perfekcionizmu, kjer pa, kot menijo kritiki, spet ni preveč prepričljiv. Perfekcionizem zagovarja stališče, da naj bi družba podpirala človeško popolnost. Rawls predlaga drugače: ljudje se bodo najprej odločili za čim večjo enakost svobode, ki pomeni tudi enako svobodo za druge. Rawls na prvo mesto postavlja svobodo in racionalni življenjski načrt. Prim. A. Brown, *Modern Political Philosophy*, Penguin books, London 1990, 86.

201 Prim. E. M. Zemach, *Not Good, just Just*, v: *American Philosophical Quarterly*, 26 (1989), 324-325.

Z izhodiščnim položajem mora Rawls zagotoviti predvsem tri stvari: da bodo ljudje izbrali principe, da bo ta izbira imela značaj pogodbe in da takšna izbira daje principom značaj pravičnosti. Glede na osnovne značilnosti lahko govorimo o intuitivnosti tega Rawlsovega miselnega poskusa.²⁰² Če bi vprašanje poenostavili, potem bi mogli reči, da je ključno vprašanje izhodiščnega položaja proceduralna poštenost. Izhodiščni položaj bi lahko lepo opisali z naslednjim primerom: »Predstavljaš si, da deliš torto. Kako jo boš res pravično delil? Veliko možnosti je, da ti dobiš zadnji kos. Torej boš iz sebičnosti pri delitvi zelo preračunljiv.« Nekaj podobnega je tudi izhodiščni položaj. Rawls skuša zagotoviti, da nihče ne bi prišel do nepoštenih ugodnosti. Osnovna ideja torej je, da so ljudje za tančico nevednosti in da tako torej ne vedo, »kateri kos torte bodo dobili«. Pogoji v izhodiščnem položaju so torej takšni, da zagotovijo pošten rezultat.

Pojem izhodiščnega položaja bi mogli razložiti pod dvema vidikoma: s stališča vedenja in motivacije (pobudo) za človekoveška dejanja pravičnosti.²⁰³ Razum v kantovskem smislu je sposoben odločanja. Gre za neke vrste racionalno abstrakcijo, ki je pred vedenjem dejanskih danosti, pred vedenjem dejanskega položaja. Tančiča nevednosti pa onemogoča iskanje lastnih privilegijev in želja. »Intuitivna ideja pravičnosti kot poštenosti je mišljena kot eden prvih principov pravičnosti, ki so predmet izhodiščnega dogovora v ustrezno definirani začetni situaciji. Ti principi so takšni, da bi jih racionalne osebe glede na svoje interese sprejele, da bi s tem določile osnovne temelje svojih združenj.«²⁰⁴ To je ena ključnih misli, ki jih Rawls poudari pri opisu izhodiščnega položaja.

Možnih je več različnih interpretacij izhodiščnega položaja in seveda tudi več različnih pogodbenih teorij. Rawls odgovarja, da je »pravičnost kot poštenost ena od možnih. Toda ob tem je še posebej pomembno to, da jasno pokažemo, da je to tista interpretacija začetne situacije, ki najboljše razloži in utemelji pogoje, ki so najširše sprejemljivi (racionalni) pri izbiri principov, ki vodijo do koncepcije določenih sodb v refleksivnem ravnotežju.«²⁰⁵ To najbolj standardno in sprejemljivo interpretacijo Rawls imenuje izhodiščni položaj.²⁰⁶

202 Prim. A. Brown, *Moder Political Philosophy*, Penguin books, London 1990, 59.

203 Prim. B. Barry, *The liberal Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford 1973.

204 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 118.

205 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 121.

206 Glede refleksivnega ravnotežja A. Brown posebej poudari aristotelski in kantovski element. Kar se tiče metaetike, se zdi, da hoče Rawls zavzeti nevtralnost stališče, čeprav lahko iz celote ugotovimo, da se nagiba k objektivizmu. Trdnost refleksivnega ravnotežja sloni na predhodno obstoječem konsenzu, ki obstaja samo, pa še to ni gotovo, v sodobnih zahodnih kulturah. Rawls izhaja iz Aristotela in Kanta. Oba sta poskušala definirati preddispozicije za vsakadanje moralno razmišljanje, in sicer z namenom, da zagotovita filozofsko utemeljitev, katere se navadni ljudje niti ne zavedajo. Torej vsakdanje moralno razmišljanje ima takšne preddispozicije. Oba, tako Aristotel kot Kant, imata takšno utemeljitev. Kanta je njegov racionalizem vodil do tega, da je sprejel moralnost kot posebno obliko vedenja z enotno naravo, ki je vodena z višjimi principi, in da so ljudje dovolj racionalni, da bodo sprejeli najmanj abstraktni del te resnice. Aristotel prav tako išče trdno točko. Te ne najde v nekem zgrešenem konsenzu. Tako torej refleksivno ravnotežje brez aristoteljanskega in kantovskega elementa ostane brez prave moči. Prim. A. Brown, *Modern Political Philosophy*, Penguin books, London 1990, 78.

Bolj kot za opis nekega dejanskega stanja gre za metodologijo, pogoje, okoliščine, v katerih bi bili lahko sprejeti pravični principi.²⁰⁷

Odločitev oseb v izhodiščnem položaju je odvisna od pretehtavanj različnih možnosti, ki so jim dane. Oseba v tem položaju ima po Rawlsu vse možnosti različnih primerjav, toda vse to se dogaja za tančico nevednosti. To je zelo pomemben vidik pri izbiri, saj onemogoča različne egoistične odločitve. Pri opredelitvi izhodiščnega položaja je prav tako velikega pomena, da se osebe dobro zavedajo, da bodo principi veljali ne glede na posamezne okoliščine. To dejstvo je povezano s Kantovo interpretacijo pravičnosti kot poštenosti.²⁰⁸

Še posebej je potrebno poudariti, da osebnosti v izhodiščnem položaju vedo, da vse pogojenosti oziroma okoliščine pravičnosti dejansko obstajajo. To jih bo morda spodbudilo k odgovornosti in zanimanju za pogojenosti v njihovi družbi. Naslednji zaključek je ta, da bodo partnerji poskušali izboljšati njihovo pojmovanje dobrega, kolikor bodo pač mogli. Pomembno je tudi to, da jih pri tem ne določajo še nikakršne medsebojne vezi.

Za Rawlsa je v izhodiščnem položaju bistvenega pomena to, da vsaka oseba nosi odgovornost in skrb za tiste, ki ji bodo sledili v naslednji generaciji.²⁰⁹ Za vsakega v naslednji generaciji je danes nekdo odgovoren. Torej gre za interese prav vseh, ki jim tančica nevednosti daje posebno povezanost in odprtost. Izven izhodiščnega položaja oseba pri postavljanju svojih ciljev v veliki meri izhaja iz egoističnih ciljev, položaja, moči, bogastva, vpliva v družbi ipd. Njeni glavni interesi so torej v večini primerov v službi jaza. Morda bi se v tem izhodiščnem položaju celo lahko zgodilo, da bi nekdo poskušal odgrniti tančico nevednosti, da bi tako mogel videti svoj prihodnji položaj in tako glede na svoj položaj tudi načrtovati oziroma prilagoditi pravila. Rawls meni, da to ni mogoče. Ravno položaj medsebojne nezainteresiranosti v izhodiščnem položaju je zagotovilo, da principi pravičnosti niso odvisni od takih človeških podmen (ošabnosti).²¹⁰

207 Prim. J. Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York 1996, 172-174.

208 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 125.

209 O pomenu osebe v pogodbeni teoriji glej tudi B. J. Diggs, *A Contract view of Respect for Persons*, v: *American Philosophical Quarterly* 18 (1981), 273.

210 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 129. S tančico nevednosti Rawls res reši marsikateri problem pri izbiri principov. Toda ali niso zaključki, ki so doseženi v tem posebnem stanju, precej umetni, abstraktni? Dworkin pravi, »da bi bilo nevednost v izhodiščnem položaju mogoče videti kot neke vrste omejitve vedenja, ki jo je mogoče najti tudi v klasičnih družbenih teorijah. Toda izhodiščni položaj je tu nekaj čisto posebnega, kajti Rawlsovi ljudje niso samo nevedni glede določenih interesov ob vseh že izbranih, ampak so nevedni prav glede vseh interesov, ki jih imajo. Bilo bi napak, da bi iz tega zaključili, da jih to naredi nesposobne za presojanje lastnih interesov. Sodbe, ki jih naredijo, ostajajo zelo abstraktne; odločajo se pač za določeno kombinacijo interesov.« R. Dworkin, *The Original Position*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 47.

3.3 Tančica nevednosti - zagotovilo poštenosti

Izhodiščni položaj je utemeljen na proceduralni pravičnosti. Rawls poskuša preprečiti, da bi posamezniki skupne dogovore oblikovali predvsem glede na lastne interese. Pri tem si pomaga z zelo izvirno potezo. Hipotetično predpostavi, da so partnerji postavljeni za tančico nevednosti. Ključnega pomena je naslednje: »Posamezniki ne vedo, kako bodo posamezne alternative vplivale prav na njihov primer, in tako so na nek način prisiljeni določiti principe samo na osnovi splošnega soglasja.«²¹¹ Še posebej je pomembno, da nihče ne pozna svojega mesta v družbi, kateremu razredu bo pripadal, ne pozna svojega bodočega socialnega statusa; prav tako mu tudi ni znano, katere naravne možnosti mu bodo pripadale. Partnerji tudi ne vedo za določene družbene okoliščine, v katerih bodo živeli. Ne poznajo ne ekonomske ne politične situacije, prav tako ne poznajo stopnje civilizacije in kulture. Osebe v izhodiščnem položaju tudi nimajo informacij o tem, kateri generaciji bodo pripadale.

Edino dejstvo, ki ga osebe poznajo, je to, da je njihova družba odvisna od tega, kakšno vlogo ima v njej pravičnost. Predpostavlja se, da partnerji poznajo temeljna dejstva glede človeške družbe. Prav tako poznajo temeljne politične vsebine in osnovne ekonomske principe; poznajo temelje za družbeno organiziranost in zakone družbene psihologije. Nobenih omejitev ni glede splošnih informacij, torej poznajo osnovne zakone, teorije, kajti ti principi naj bi čim bolj določili osnove družbenega sodelovanja, zato ni razloga za to, da ne bi upoštevali, kljub tančici nevednosti, osnovnega vedenja.

Izhodiščni položaj ne sme biti mišljen kot neko splošno zborovanje, ki bi v nekem trenutku vključilo vse, ki bodo takrat živeli; ali še slabše, zborovanje vseh, ki bi mogli živeti v istem času. »To nikakor ni zborovanje vseh dejanskih ali možnih oseb.«²¹² Takšno predstavljanje izhodiščnega položaja bi bilo za Rawlsa polno fantaziranja, preveč daleč od dejanskega življenja. Končno je pomembno, da je izhodiščni položaj določen tako, da se more v vsakem trenutku sprejeti njegovo usmeritev.²¹³

V izhodiščnem položaju ni možno nikakršno trgovanje (barantanje). Nihče ne pozna svoje situacije v družbi, prav tako tudi ne svojih naravnih določitev. Zato nihče ne more principov oblikovati tako, da bi služili njemu v prid.

211 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 136. Toda če je posameznikova prihodnost zagrnjena s tančico in tako popolnoma nejasna, kako naj potem ta pogodba podpira njegovo konkretno situacijo. »Ne vidim nobene poti, da bi se čisto izognili določenim posameznim pogledom, ko gre za predstavitev pogodbene situacije. Če je to res, potem pogodbeni poskus ne more dati določenim posameznim gledanjem nobene posebne podpore.« T. Nagel, *Rawls on Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 12.

212 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 139.

213 R. M. Hare, *Rawls' Theory of Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 97. Hare meni, da se je Rawls tako izognil, da bi njegov izhodiščni položaj zašel predaleč v fantazijo in se tako še bolj približal intuicionizmu. »V knjigi, kjer je toliko fantazije, je to presenetljivo široko stališče.«

Kako more nekdo vedeti, kateri princip bi služil prav njemu, če pa ne pozna svojega položaja v družbi? Na isti osnovi je tudi zavrnjena možnost različnih koalicij: npr. da bi se ena skupina odločila, da podpre določene ugodnosti zase na račun tega, da bodo drugi prikrajšani, toda kako naj to vključi v principe, ko pa ne pozna svojega položaja. Na isti osnovi je rešen tudi problem generacij, saj nihče ne ve, v kateri se bo pojavil. Lahko bi rekli: »Vsakdo je prisiljen, da izbira za vsakogar.«²¹⁴

Tančica nevednosti naredi možno soglasno izbiro prav določene koncepcije pravičnosti. Brez te omejitve vedenja bi se pojavil problem barantanja, situacija v izhodiščnem položaju bi bila brezupno zapletena. Tudi če bi morda teoretično obstajala določena rešitev, te nikakor ne bi bili sposobni definirati. Sicer pa Rawls meni, da pojem tančice nevednosti ni nekaj izvirno njegovega, ampak poudari, da je »pojem tančice nevednosti vključen, mislim, v Kantovi etiki.«²¹⁵ Če bi bilo vedenje posameznih partnerjev dopuščeno, potem bi se rezultat nagibal k neki bolj ali manj poljubni vsebini. Toda principi pravičnosti ne morejo služiti trenutnim ugodnostim in željam posameznikov. Če izhodiščni položaj zares želi doseči dogovor, ki je pravičen, potem morajo partnerji imeti pošteno izhodišče. Poljubnost sveta je treba korigirati s tem, da se vse različne možnosti prenese v izhodiščni položaj, kjer se določi principe za urejanje posameznih situacij.

3.4 Racionalnost in preračunljivost partnerjev pri izbiri principov

Osebnosti v izhodiščnem položaju so racionalne. Pri izbiranju med principi poskuša vsak doseči tisto, kar bo najbolj ustrezalo njegovim interesom. Medtem ko partnerji vedo, da imajo določen racionalni življenjski načrt, ne vedo detajlov tega načrta, posameznih ciljev in prav tako ne vedo za interese, ki bi jih lahko vključili v osnovne principe, seveda predvsem sebi v prid. Kako naj potem partnerji izbirajo, katera koncepcija pravičnosti je zanje najbolj koristna, najbolj ugodna?

Da bi rešil to vprašanje, Rawls predpostavi, da se bodo partnerji raje odločili za bolj socialne dobrine kot tiste manj socialne. Gledano z vidika izhodiščnega položaja je za partnerje racionalno, da predpostavijo, da želijo čim večji delež, pa četudi tega potem dejansko ne bi mogli dobiti ali si ga morda ne bi želeli. Čeprav partnerji ne poznajo svojih posameznih ciljev, imajo vendarle dovolj vedenja, da oblikujejo določeno vrednostno lestvico alternativ, ki so možne. V splošnem jim je zelo jasno, »da morajo najprej zavarovati svoje

214 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 140.

215 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 140. Prim. tudi A. Brown, *Modern Political Philosophy*, Penguin books, London 1990, 79-81.

svoboščine, jim dati čim širši okvir možnosti in okrepiti in poudariti svoje cilje, kakršnikoli že bodo.«²¹⁶ Prav na osnovi tega bi torej mogli reči, da se zdi, »da izhodiščni položaj predpostavlja ne samo nevtralnno teorijo dobrega, ampak tudi liberalno individualistično koncepcijo,²¹⁷ glede na katero je največ, kar je mogoče želeli posamezniku, neovirana dosega njegove lastne poti, ki je zagotovljena s tem, če se ne vmešava v pravice drugih.«²¹⁸

Pojem racionalnosti, ki ga Rawls poudarja, je v različnih družbenih teorijah nekaj standardnega. Racionalna oseba predvsem sledi načrtu, ki bo čim bolj izpolnil njena pričakovanja in hrepenenje, in seveda načrtu, ki ima čim več možnosti, da se uresniči. Sprejemanje medsebojno nezainteresirane racionalnosti vodi do naslednjega pomembnega zaključka: »Osebe v izhodiščnem položaju bodo skušale podpreti in sprejeti takšne principe, ki bodo podpirali njihov sistem ciljev, kolikor bo to le mogoče.«²¹⁹ To delajo tako, da bi zase dosegli čim višjo stopnjo primarnih družbenih dobrin, seveda odkar jim to omogoča uresničitev njihovih konceptov dobrega, in sicer v čim večji meri. Partnerji si ne poskušajo porazdeliti ugodnosti²²⁰ ali da bi bili nepravilni drug do drugega; prav tako njihovo vodilo ravnanja ni zamera, jeza ali kak čustven afekt. Prav tako partnerji tudi ne poskušajo relativizirati drug drugega; niso zavistni in nečimrni; prizadevajo si predvsem za kar najboljši rezultat. Ne želijo boljšega ali slabšega rezultata za svoje nasprotnike, prav tako tudi ne želijo niti minimalizirati ne maksimalizirati razlike med svojimi uspehi in uspehi drugih.²²¹

Partnerji imajo čut za pravičnosti, ki je regulativ njihovega splošnega vedenja. Ta pogoj zagotavlja integriteto dogovora v izhodiščnem položaju. Ko

216 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 143.

217 Izhodiščni položaj je oblikovan tako, da more pomeniti konstitutivno moralo političnega liberalizma. Ta morala temelji na ideji nevtralnosti; torej vlada bi morala biti nevtralna glede tega, kaj je dobro življenje; prav tako naj bi bili nevtralni tudi principi pravičnosti. Ta nevtralnost je v izhodiščnem položaju dosežena prav preko tančice nevednosti. Prim. A. Brown, *Modern Political Philosophy*, Penguin books, London 1990, 69.

218 T. Nagel, *Rawls on Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels) Stanford University Press, Stanford, California 1989, 10.

219 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 144.

220 Vprašanje določenih ekonomskih ugodnosti je zelo aktualno. Hart meni, »da ko bo družba dosegla neko stopnjo razvoja, potem bodo seveda posamezniki želeli še dodatne dobrine, in sicer tudi če se bo potrebno odpovedati nekaterim svoboščinam. Mnogi, če ne celo vsi, se bodo pripravljani odpovedati določenim političnim pravicam, ki seveda zanje niso odločilne, če jim bo to pomagalo k določenim ugodnostim in seveda čim boljše materialno prosperiteto.« Prim. H. L. A. Hart, *Rawls on Liberty and its Priority*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford, California 1989, 250.

221 Brownu se zdi ta poudarek na maksimumu dokaj problematičen. Ljudje v izhodiščnem položaju bodo poskušali čim bolj povečati svoj delež pri osnovnih dobrinah, seveda v okviru tega, da ne poznajo svojega položaja. To je tako imenovano pravilo maksimuma oziroma maksimalne strategije. Neenakosti so dovoljene, samo če so v prid tistemu, ki je v najslabšem položaju. Situacija je precej kontroverzna. Dva ključna elementa tvorita ta element maksimuma. To je najprej previdnost, po drugi strani pa tudi lakomnost (sebičnost). Rawls meni, da se bodo ljudje v izhodiščnem položaju tako odločili, da bodo poskušali izboljšati tisto situacijo, ki je možna kot najslabša; izbrali naj bi takšno varianto, ki je najbolj varna. Ker se npr. bojijo postati sužnji bodo zavrnili princip koristnosti in se raje odločili za princip maksimuma. Rawls ne pomisli na možnost tveganja. Zelo različni so pogledi na življenje, tudi takšni so, ki pravijo: »Živi danes, jutrišnji dan bo že sam poskrbel zase!« Kako bi na to odgovoril Rawls? Drugo, s čimer Rawls utemeljuje previdnost v izhodiščnem položaju, pa je samospoštovanje. Toda ali je mogoče določeno materialno stanje neposredno povezovati s tem? Ali niso bile tudi najbolj revne, preproste osebe, tudi sužnji, zelo dostojanstveni in ponosni nase? Prim. A. Brown, *Modern Political Philosophy*, Penguin Books, London 1990, 62.

bodo enkrat principi sprejeti, potem bodo partnerji drug na drugega vplivali, da se jih bodo tudi držali. Njihov čut za pravičnost bo omogočal, da bodo sprejete principe tudi spoštovali. Partnerji imajo sposobnost za pravičnost in sicer v čisto formalnem smislu: postaviti vse stvari v razmerja in jih presoditi vključno z osnovnimi dejstvi moralne psihologije. Rawls trdi, da se bodo na podlagi tega lahko zares trdno držali sprejetih principov. Gre torej za racionalne partnerje, ki nikakor ne bi privolili v dogovor, če ne bi vedeli, da bo ta dogovor tudi dejansko veljal.

Partnerji v izhodiščnem položaju so definirani kot posamezniki.²²² Osnova za njihov dogovor izhaja iz opisa te pogodbene situacije²²³ in njihove želje in pričakovanj po čim večjem dobrem. Sprejemanje principov bo sedaj potekalo glede na to, kako bodo partnerji izbirali med vsemi različnimi možnostmi, ki so jim dane. Človekovo spoznavanje in sodbe so pod vplivom njegovih nagnjenosti in določene življenjske usmeritve. Toda ravno izhodiščni položaj je tisti, ki omogoča, da gredo posamezniki preko tega.

Za Rawlsa je prav kombinacija medsebojne nezainteresiranosti in tančice nevednosti tista, ki dosega najboljšo postavitev pojma pravičnosti. Ko gre torej za pravičnost kot poštenost, so učinki dobrih namenov določeni z mnogimi med seboj povezanimi pogoji. Prav te pogojenosti in vse določitve izhodiščnega položaja skupaj s tančico nevednosti naj bi preprečevale egoistično obnašanje posameznikov.

Če torej posamezniki sprejmejo svoj položaj v izhodiščni situaciji, potem ni nobenih resnih razlogov, da bi predlagali neke poljubne in neosnovane principe. Npr. nihče ne bo zahteval posebnih privilegijev za tiste, ki so točno toliko in toliko visoki ali pa npr. rojeni ravno v nedeljo. Prav tako ne bo nihče zahteval, da morajo principi pravičnosti sloneti na barvi kože ipd. Tega pa ne bo storil zato, ker nihče ne ve, ali bi takšni principi dejansko ustrezali njegovemu položaju oziroma prinesli dodatne koristi. Vsak tak princip je omejitvev posameznikove svobode, zato ne bi bilo razumno, da bi bil sprejet. »Racionalnost partnerjev in njihovo mesto v izhodiščnem položaju dajeta garancijo, da imajo etični principi in pojmovanje pravičnosti splošno

222 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 147.

223 Brown Rawlsu očita, da njegova teorija nima temeljnih značilnosti pogodbe. Poskuša pokazati na razliko med teorijo družbene pogodbe in Rawlsovim gledanjem. Izhodiščni položaj oziroma pred-kontrarni položaj je hipotetičen, torej ni mogoča neka pravičnost, ki bi bila dosežena na podlagi stvarnih dejstev. Ko so si osebe na nek način identične vsaj v tem, da ne vedo ničesar konkretnega o svojem položaju, potem tudi ni mogoče govoriti o pravem položaju pogajanja oziroma realni pogodbeni situaciji. Rawls poskuša z izhodiščnim položajem rešiti zgolj problem egoističnih interesov, toda s takšnim popolnoma uniformiranim stanjem onemogoči tudi pravo pogajanje in s tem tudi stvarno pogodbo. Lahko bi rekli, da gre samo za enega partnerja. Prava igra in končna pogodbeni teorija zahtevata, da partnerji poznajo svoje konfliktno interese, kajti samo tako je mogoče zares pravo pogajanje. V Rawlsovi igri sploh ni pravega konflikta, kajti osebe ne poznajo svojega položaja. Imajo sicer pred seboj sebični interes, toda ko bo tančica nevednosti odstranjena, se lahko vsa stvar pokaže v čisto drugačni luči. Prim. A. Brown, *Modern Political Philosophy*, Penguin books, London 1990, 64.

vsebino.»²²⁴ Rasna in spolna ali kakršnakoli druga diskriminacija po Rawlsu ni več mogoča, kar pa se na žalost dogaja, če nekdo iz že čisto določene situacije presoja stvari oziroma določa pravila in principe. Gledano z vidika, da so osebe v začetnem položaju, podobno situirane, bi bil princip rasizma ne samo nepravičen, ampak bi bil tudi popolnoma iracionalen. Takšno gledanje ima prav tako svojo osnovo v izhodiščnem položaju, še posebej zaradi racionalnosti partnerjev in tančice nevednosti. Ta koncepcija pravice ima svojo vsebino in izključuje neke poljubne in neosnovane principe in je neke vrste povzetek teorije pravičnosti.

Glede na to, da so partnerji seznanjeni z različnimi možnostmi, da poznajo tudi osnovna dejstva, celo tista iz moralne psihologije, se lahko zanesejo drug na drugega, da bodo spoštovali principa, ki so ju sprejeli. To Rawls imenuje nalogo izvršitve.²²⁵ Partnerji ne bodo sprejeli dogovora, ki bi imel takšne posledice, ki jih ni mogoče sprejeti. Izogibali se bodo dogovorom, ki bi jih izvrševali le z veliko težavo. Toda potem ko je izhodiščni dogovor dokončen in izroččen v trajno last, ni več druge možnosti. Oseba izbere ta dva principa enkrat, in to za vse možne oblike standardov, ki bi mogli oblikovati njegovo prihodnost. Še dalje gre Rawls. Ko partnerji enkrat vstopijo v ta dogovor, potem ga morajo spoštovati, tudi če se morda pojavijo najslabše možnosti za določenega posameznika. Partnerji morajo biti izredno pozorni, kaj bodo dejansko sposobni izvršiti v določenih okoliščinah.²²⁶ Zopet gre za preračunljivost, za proceduro, ki je dogovorjena in katere se je potrebno v vsakem primeru držati. Rawlsu gre za to, da doseže optimalno možnost za vsakega posameznika, kar pa seveda ne izključuje omejitev. Te je mogoče sprejemati prav na osnovi dejstva, da gre vendarle za pravičnost kot poštenost, saj so bili principi sprejeti v idealnih pogojih.

Rawls daje tudi velik pomen temu, da človek zavaruje svoje dostojanstvo. Čut za lastno dostojanstvo je vsekakor potreben, če hoče zares izbrati dobro z navdušenjem in upanjem na uresničitev. Samospoštovanje ni toliko del nekega racionalnega načrta, ampak je bolj čut za to, da je nek načrt vreden sprejetja. Prav gotovo pa je naše samospoštovanje odvisno tudi od tega, kako nas drugi sprejemajo. Rawls meni, da se bodo partnerji v izhodiščnem položaju odločili za naravno dolžnost medsebojnega spoštovanja, ki od njih zahteva med-

224 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 149. V izhodiščnem položaju pride še posebej do izraza kantovski element racionalnosti. Refleksivno ravnotežje naj bi bilo zagotovilo za izbiro pravih principov.

225 Rawlsovi kritiki imajo največ pomislekov prav glede izvršitve principov. Principi so vendarle sprejeti v hipotetični situaciji, kako naj potem držijo v nekih čisto konkretnih razmerah. Nekdo sprejme te principe, toda konkretna situacija ga postavi v čisto nove okoliščine. Morda se ne bi več strinjal s tistim, kar je s samo omejenim vedenjem za tančico nevednosti dejansko sprejel. Posameznika sedaj kar naenkrat vežejo dogovori, ki jih je sprejel v drugih okoliščinah, ne pa v okoliščinah, v katerih trenutno živi in ki so njegov življenjski prostor. Prim. E. Barcalow, *Moral Philosophy, Theory and Issues*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California 1994, 174-175.

226 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 175.

sebojno odprtost. Tisti, ki spoštujejo sami sebe, so bolj zavzeti za spoštovanje in komunikacijo z drugimi. »Samozaničevanje vodi v zaničevanje drugih in v odnos do dobrin, ki temelji na nevoščljivosti. Samospoštovanje je recipročno tudi samopodpora.«²²⁷ Medsebojno spoštovanje ohranja tudi gotovost za lastno dostojanstvo. Rawls želi to doseči prav na podlagi obeh principov, kajti če družba sledi temu principoma, potem je dobro prav vsakega vključeno v to shemo medsebojnih ugodnosti. »Osebe izražajo spoštovanje druga do druge v vsaki ustanovi družbe, kjer živijo. Na ta način zagotavljajo njihovo lastno dostojanstvo, kar pa se pokaže kot zelo racionalno.«²²⁸

Iz človeka nikoli ne smemo narediti zgolj sredstva za doseg nekaterih ciljev. Vsakega človeka je treba sprejemati torej kot cilj. V pogodbeni interpretaciji to pomeni, da gre za skladnost s principoma, ki ju je človek sprejel v izhodiščnem položaju enakosti. Kajti v tej situaciji imajo ljudje kot moralne osebnosti enake možnosti in predstave. Zato so tudi principi, ki jih sprejemajo, oblikovani racionalno, da bodo zavarovali zahteve svojega osebnega dostojanstva. To na svoj način spada k samemu bistvu pogodbene teorije. Gre za neko pragmatično preračunljivost, ki podpira dostojanstvo drugega prav zaradi tega, ker s tem ohranja tudi lastno dostojanstvo in lastni interes.

Ali so potrebni še dodatni principi in določila, ki bodo omogočali, da bodo zares zavarovani racionalni interesi prav vsakega človeka in seveda njegovo samospoštovanje oziroma dostojanstvo? Dva principa sicer to določata, saj enakost svobode in princip razlike zelo jasno in razločno določata, kaj se pravi nekoga pojmovati zgolj kot sredstvo ali pa ga dejansko imeti za cilj. Gledati na osebo²²⁹ kot na cilj pomeni, da se je treba izogibati vseh takšnih možnosti, ki ne bi podpirale osebnega dostojanstva. Povedano drugače: gledati na osebo kot sredstvo pomeni zmanjšati ji življenjska pričakovanja in upe na račun tega, da bodo drugi prejeli tega več.

227 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 179. Nekateri razlagalci prav temu pojmu samospoštovanja pripisujejo osrednjo vlogo v Rawlsovi teoriji. »Zdi se, da igra dobrina samospoštovanja dvojno vlogo v teoriji pravičnosti kot poštenosti. Poleg dohodkov in blagostanja spada med osnovne dobrine. Tu pa je še drugi princip, ki skuša stvari urediti tako, da maksimalizira možnosti, še posebej za tistega, ki je v slabšem položaju. Tako gledano je samospoštovanje v posebnem odnosu do dohodkov in materialnega bogastva in je podrejeno pravicam in svoboščinam po leksičnem pravilu primarnih dobrin. Tu pa je še druga perspektiva, v luči katere je potrditev in uresničitev samospoštovanja eden temeljnih ciljev vseh principov. Gledano tako je samospoštovanje preminentna socialna dobrina, ki je podrejena pravicam in svoboščinam. Princip svobode, princip možnosti in princip razlike, vsak posebej in povezani med seboj, naj bi zagotavljali temeljno samospoštovanje. Samospoštovanje tako postane osrednja točka celotne Rawlsove teorije.« F. I. Michelman, *Constitutional Welfare Rights and A Theory of Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 346.

228 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 179.

229 Rawls poudari, da je »znotraj različnih kontekstov mogoče na osebo gledati z različnih vidikov brez kontradikcije toliko časa, dokler se ta gledišča med seboj dopolnjujejo, kot to zahtevajo določene okoliščine. Možni so torej različni pogledi, toda na podlagi kantovskega konstruktivizma Rawls zelo jasni brani avtonomijo subjekta. Prim. J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, v: *Journal of Philosophy* 77 (1980), 545.

Po načelu pravičnosti kot poštenosti morajo biti vse primarne družbene dobrine razdeljene enakopravno, razen če neenakost delitve pomeni prednost prav za vse. Nihče si ne more na podlagi izbranih principov lastiti kakšnih posebnih privilegijev ali ugodnosti, prav tako ne more nihče oblikovati nek-kih poljubnih pravil. Naloga vsakogar je, da pride do osnovnega spoznanja o enakosti vseh. Partnerji startajo s principoma, ki razglašata enakost svobode za vse, vključno tudi enakost možnosti kot seveda tudi enakopravnost delitev prihodkov in dobrin. V družbi pa so tudi neenakosti. Kaj sedaj z njimi? Ali jih izhodiščni položaj dopušča? Rawls odgovarja, da partnerji v izhodiščnem položaju sprejemajo tudi dejstvo neenakosti, so seznanjeni tudi s to možnostjo. Da tudi te neenakosti spravijo v red, da jih določijo in regulirajo, bodo določili nek sistem. Pri tem bodo gledali z vidika človeka, ki ima najmanj ugodnosti. Neenakosti so dopuščene, ko pripomorejo, da se izboljša položaj tistih, ki imajo najslabši položaj v družbi.²³⁰ To misel Rawls še posebej poudari v nasprotju do utilitarizma, kjer je posameznik lahko žrtvovan, ko gre za največjo srečo največjega možnega števila ljudi.

Partnerjem v izhodiščnem položaju Rawls priporoča previdnost. Izbirajo naj tako, da bodo zaščiteni in da bodo tudi v najslabšem možnem primeru dobili kar največ, torej maksimirajo minimalno opcijo. Pravilo maksimuma partnerjem torej naroča, da se alternative uredi tako, da se pri tem gleda na najslabše možne izide. Tančica nevednosti ne zakriva vseh teh različnih možnosti, ampak zakriva samo čisto konkretno stanje nekega posameznika. Partnerji bodo izbrali prva dva principa pravičnosti, če bodo hoteli zavarovati sami sebe pred tako slučajnostjo. S tem namenom bodo izbrali koncepcijo maksimalne rešitve.²³¹

230 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 150-152.

231 Prim. R. M. Hare, *Rawls' Theory of Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 106. Hare tako gledanje označi kot zanimivo, hkrati pa ga sprejema z nekoliko ironije: »Strategija maksimalnega me, gledano splošno, sploh ni nagovorila kot dobra izbira v vsej negotovosti. Celo Rawls ne gre tako daleč, da bi to zahteval. Postavlja namreč tri značilnosti situacije, ki naj bi pripomogle k uresničenju strategije maksimalnega. Prva je nevednost o objektivnih možnostih; toda videli smo, da je postavitev te pogojenosti popolnoma arbitrarnega značaja. Druga značilnost je ta, da more tisti, ki izbira, imeti koncepcijo dobrega; ta pogojenost je zelo neaplikativna, kajti partnerji v izhodiščnem položaju ne poznajo svoje koncepcije dobrega. Tretja značilnost pa je, da so nekateri zaključki nevzdržni; toda to opravičuje samo varnost in ne maksimiziranja. Videti je, kot da Rawlsu ne bo uspelo te teorije narediti vsaj verjetne. Toda kljub temu pravi, kako je izhodiščni položaj definiran tako, da predstavlja situacijo, kjer je mogoče aplicirati načelo maksimuma. Na to lahko rečemo samo Amen.« Alasdair MacIntyre trdi, da gre v izhodiščnem položaju za »apriorizem individuuma«, ki gleda na lastni interes, ob tem pa sta zanemarjeni tudi družba in konkretna skupnost s svojo tradicijo, ki sta odločilnega pomena za oblikovanje pojma pravičnosti. MacIntyre primerja Rawlsa in Nozicka. Obema očita, da je izbira principov v izhodiščnem položaju neka individualistična stvar posameznika, ki se ozira na lastni interes, skupnost pa je v tem primeru čisto izključena. Rawls postavi kot glavni kriterij pri izbiri principov prav previdno racionalnost in preračunljivost. Tako so torej individualni interesi apriorni pred zahtevami družbe. Prim. A. MacIntyre, *After Virtue, a study in moral theory*, Duckworth, London 1985, 250.

3.5 Kakšni naj bodo principi pravičnosti?

Rawls našteje nekatere temeljne značilnosti principov, ki naj bi bili sprejeti v tem položaju:²³²

Principi morajo biti splošni. To pomeni, da jih je mogoče formulirati brez tistega, kar bi bilo intuitivno²³³ spoznano kot lastno. Tako morajo torej predikati v teh principih izražati temeljne lastnosti in relacije. Ker partnerji nimajo specifičnih informacij o sebi oziroma o svoji situaciji, ne morejo v teh določilih indetificirati samega sebe. Močno so zainteresirani za splošne principe. Smiselnost tega pogoja izhaja iz tega, da morajo prvi principi služiti ljudem in splošnemu dobremu družbe. Biti morajo tako zastavljeni, da so brezpogojni in razumni. Odprti in sprejemljivi morajo biti za vse generacije. Ti principi od določene skupine ne bi smeli zahtevati nečesa posebnega ali pa neki skupini privedati določenih referenc. Rawls gre pri tem pogoju celo tako daleč, da pravi, da bi vloga teh dveh principov mogli primerjati s tradicionalnim rekom, ki pravi, da kar je božja volja, je tudi pravično.

Principi morajo biti univerzalni in aplikativni. Veljati morajo za vsakogar. Tako lahko predpostavimo, da more prav vsakdo razumeti moralne principe in jih uporabiti pri osvobajanju samega sebe. Principi bodo zares veljavni, če bodo takšni, da se bo po njih lahko vsakdo ravnal.

Principi morajo biti javni. Partnerji se zavedajo, da je naloga principov oblikovanje pojma pravičnosti med ljudmi. Predpostavlja se, da vsakdo te principe pozna oziroma se z njimi na podlagi tega, da jih predhodno sprejema, tudi strinja. Torej ima splošna zavest o njihovi univerzalni sprejetosti lahko zelo pomembne učinke in pomeni podporo za stabilnost določenega družbenega sodelovanja. Poudarek na javnosti principov ima predvsem ta smisel, da partnerji ovrednotijo pravičnost kot javno utemeljene in učinkovite moralne osnove za družbeno življenje. Rawls se sklicuje na Kanta in pravi, da je pogoj obče veljavnosti jasno vključen v njegov nauk o kategoričnem imperativu, in sicer v takšni meri, kot zahteva, da delujemo v skladu s principi, da bo volja nekoga kot racionalnega bitja postala zakon za vse druge.

Principi pravičnosti morajo glede konfliktnih razmer oziroma zahtev vsebovati red. Seveda se upravičeno pričakuje, da bo koncepcija pravičnosti zaključena takrat, kadar bo sposobna vključiti vse zahteve, ki se porajajo.

232 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 130.

233 Prim. D. Lyons, *Nature and Soundness of The Contract and Coherence Arguments*, v: *Readin Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989. Mnenja razlagalcev so glede intuicionizma pri Rawlsu dokaj deljena. Tako npr. omenjeni avtor trdi, da »gredo Rawlsovi principi tudi preko določenega intuitivnega dožemanja poštenosti. Intuitivno gledanje dovolj poštene izmenjave (recipročnost) in jih ne zahteva. Rawlsovi principi pa jih zahtevajo, in sicer v imenu pravičnosti.«, 154.

Zadnji pogoj pri oblikovanju principov pa je pogoj dokončnosti. Partnerji sprejemajo sistem principov kot zadnje sodišče. Tu ni višjih kriterijev, ki bi jih lahko uporabili. Presojanje tega gledišča je najvišje in zadnje. Zaključki, ki izvirajo iz teh principov, prav tako presegajo odločitev za neko preračunljivo previdnost in samointeres. To pa seveda nikakor ne pomeni, da ta dva principa zahtevata izključno neko samodarovanje.

Če povzamemo Rawlsove zamisli, bi lahko rekli: »Pojmovanje pravičnosti je skupek principov, generalnih v formi in univerzalnih v aplikaciji. Kot zadnjo instanco, ki se jo lahko prikljče za urejanje konfliktnih zahtev posameznih moralnih osebnosti, jo je treba sprejeti javno.«²³⁴ Oseba bo v izhodiščnem položaju izbirala takšne možnosti, ki bodo tudi njej najbolj ustrezale. V pravičnosti kot poštenosti Rawls razume egoizem kot točko nestrinjanja in nesoglašanja. Prav zato pa še toliko bolj poudari pomen principov, ki so vendarle izbrani v določeni idealni situaciji, kjer prevladata preračunljivost posameznikov in skrb za lastno eksistenco in s tem omogočita sprejetje dogovora, ki je lahko stalni korektiv pri vedno večjem doseganju pravičnosti kot poštenosti.

3.6 Nekateri poudarki in vprašanja

Izhodiščni položaj ima torej predvsem hevristično vlogo. Rawlsovi posamezniki v njem ne vedo nobenih posameznih dejstev o njih samih. Če to Rawlsovo stališče malo razširimo, potem bi mogli reči, da ne poznajo naslednjega:

- svojega mesta v družbi (socialnega položaja, sloja, generacije);
- svojih naravnih danosti (inteligence, moči, zdravja);
- lastne koncepcije dobrega (osebnih ciljev, načrtov, vrednot...);
- nič določenega o družbi (politični strukturi, ekonomskem sistemu, zgodovini...).

Takšno stanje, pravi Rawls, omogoča, da bi bil dogovor, do katerega bodo partnerji prišli, zares pošten. Rawls označi izhodiščni položaj in tančico nevednosti kot nekaj »čisto hipotetičnega«. Njegova teorija zato ni barantanje v običajnem pomenu besede. Rawlsovi zastopniki v izhodiščnem položaju niso realni predstavniki, ki bi se v polnosti zavedali svoje lastne situacije, ciljev itd. Vsi so v enakem položaju, zato tudi ne moremo govoriti o tehtanju v pravem pomenu besede. Vsi naj bi prišli do enakih zaključkov, katero koncepcijo pravičnosti sprejeti (če kakšne zaključke sploh lahko dosežejo, ker so pač vsi v enakem položaju).

Druga težava v okviru tega vprašanja pa je naslednja: Kaj je lahko osnova za odločitev, če pa ne poznajo niti lastne koncepcije dobrega? Ne moreš se

234 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 136.

odločiti za določene principe, ki naj bi vodili družbo, če ne poznaš vrednosti različnih oblik življenja, ki iz tega izhajajo. Torej ne moreš pri konkretnem odločanju uporabiti svojih osebnih vrednot.

Kot tretje pa lahko postavimo vprašanje, zakaj naj bi bili ljudje v izhodiščnem položaju medsebojno nezainteresirani. Ali to pomeni določeno obliko nesebičnosti? Ali bi mogli biti namesto tega naklonjeni drug drugemu?

Ko je v izhodiščnem položaju enkrat sprejet koncept pravičnosti, potem se dvigne tančica nevednosti in ljudje oblikujejo (prav) določene politične in družbene dogovore v skladu s principi. Toda postavlja se vprašanje, zakaj se odločijo ravno za dva principa in kateri principi racionalnosti so tisti, ki zagotavljajo, da bo do takšne odločitve tudi dejansko prišlo. Preden se začne teoretiziranje o tem, katera oblika pravičnosti bi bila najbolj primerna, že imamo določene sodbe o mnogih posameznih primerih pravičnosti in nepravčnosti. Vsaka splošna koncepcija pravičnosti (kot je npr. pravičnost kot poštenost) bi morala biti konsistentna z glavnino teh sodb. Opustiti katero teh sodb je mogoče samo v primeru, če je to potrebno za razvoj koncepcije pravičnosti, ki bi bila zaradi tega bolj preprosta, koherentna in moralno atraktivna. Posamezne sodbe se morajo seveda ujemati z vsemi tremi pogoji. Torej gre istočasno za dogajanje na dveh koncih: koncepcija pravičnosti, do katere smo prišli, mora preverjati posamezne sodbe, verodostojnost koncepcije same pa se presoja po tem, koliko se ujema in vključuje določene že obstoječe sodbe o moralni vrednoti pravičnosti. To pomeni, da mora opis izhodiščnega položaja biti moralno »oborožen« že od samega začetka: bistvene predpostavke glede pravičnosti in nepravčnosti so v opis izhodiščnega položaja že vgrajene in so uporabljene za to, da ta opis opravičijo in utemeljijo. Iz tega izhaja tudi to, da bi bilo mogoče izhodiščni položaj opisati tudi drugače, če bi našli bolj zanimiv opis, ki bi vodil k bolj moralno zanimivi pravičnosti. Zato moramo imeti zelo jasno pred očmi dejstvo, da je izhodiščni položaj predvsem hevristični načrt,²³⁵ ki Rawlsu pomaga doseči reflektivno ravnotežje, v katerem bi bila možna najboljša koncepcija pravičnosti. Izhodišče so torej temeljni pogoji, poštenost in enakopravnost, ki jih spoznamo za razumne in primerne.

Izhodiščni položaj je popolnoma hipotetična situacija.²³⁶ Ravno ta predpostavka pa je za mnoge kritike najbolj problematična. Thomas Nagel npr. pravi, da se »postavlja resno vprašanje, ali hipotetična izbira pod pogoji nevednosti že sama po sebi zagotovi moralno opravičilo za zaključke, ki ne bi bili enoglasno sprejeti, če bi stanje poznali že vnaprej. Ali lahko taka procedura opraviči principe, ki naj bi pomenili osnovno strukturo družbenih institucij? Povsem jasno je, da so

235 »Izhodiščni položaj je mogoče razumeti v njegovi hevristični vlogi, ki poskuša razložiti zahteve moralne razumnosti, potem ko je postavljena oblika idealnega opazovalca. Rawls je takšen pogled veliko bolj izdelal in ga definiral bolj natančno, toda kljub temu mislim, da lahko govorimo o neposredni povezanosti med Rawlsovo teorijo in začetki teorije idealnega opazovalca pri Smithu in Humu.« Prim. A. Brown, *Modern Political Philosophy*, Penguin books, London 1990, 65.

236 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 120.

preferance posameznikov tako različne, da se ne bodo kar preprosto strinjali z nekim skupkom principov.«²³⁷ Problematična je predvsem hipotetičnost izbire.²³⁸ Hipotetičnost in intuitivnost jemlje izhodiščnemu položaju tudi dejansko moč in aplikativnost. Kakšno vlogo ima potem dogovor, ki je tu sklenjen? Ali pri Rawlsu lahko še govorimo o pogodbi v pravem pomenu besede? Dworkin poudari, kako je »Rawlsova pogodba hipotetična in kako hipotetične pogodbe ne morejo nadomestiti neodvisnega argumenta za poštenost in njegovo uresničenje. Hipotetična pogodba preprosto ni dejanska pogodba. Sploh ni pogodba.«²³⁹

Kako naj partnerji sklepajo sporazum, ko pa ne poznajo konkretne situacije? Ali ni glede na hipotetičnost situacije sklepanja pogodbe tudi sama pogodba hipotetična? »Družbena pogodba zagotavlja vsakemu potencialnemu partnerju tudi možnost veta: dokler se ne strinja, pogodba ni sprejeta. Pomembnost ali celo obstoj tega veta pa je zakrita v tistem pogledu na družbeno pogodbo, ki temelji na izhodiščnem položaju. Če nihče ne ve o sebi ničesar, kar bi ga razlikovalo od drugih, potem seveda ne more zagovarjati nekih interesov, ki so drugačni, kot pa jih ima drug. V takšnih okoliščinah ni pogojev, da bi vsakdo imel svoj veto, oziroma da bi bil kaj več kot pa zgolj potencialna stranka pogodbe. Toda izhodiščni položaj je samo ena interpretacija družbene pogodbe in v vsaki drugi interpretaciji, kjer imajo partnerji določeno vedenje o svoji situaciji, ki je različna od drugih, možnost veta igra ključno vlogo... Prav dejstvo, da imajo posamezniki možnost veta, je nekaj pomembnega.«²⁴⁰

Če torej zaključimo razmislek o izhodiščnem položaju, bi vendarle lahko rekli, da je to eden od ključnih pojmov Rawlsove teorije pravičnosti. V tem pojmu so združene različne kategorije, tako filozofskih, psiholoških kot tudi čisto praktičnih socioloških razsežnosti. »Potrebno je poudariti, ne glede na vse ugovore, da je ideja izhodiščnega položaja eden temeljnih sadov njegove teorije. Njena pomembnost je razvidna iz celotnega dela Teorija pravičnosti. Rawls predstavi strukturo naše sposobnosti, da oblikujemo moralne sodbe prav določene vrste, in sicer sodbe o pravičnosti. Pogoji, ki so vključeni v izhodiščni položaj, so temeljni principi, ki oblikujejo naše moralne sposobnosti oziroma naše sposobnosti čuta za pravičnost. Izhodiščni položaj je torej shematični prikaz partikularnega mentalnega procesa morda nekaterih ali mnogih človeških bitij, oziroma je predstavitev različnih duhovnih sposobnosti. Vse kaže, da je torej izhodiščni položaj nek srednji zaključek, neke vrste pol poti do globlje teorije, ki bi omogočila filozofske argumente.«²⁴¹

237 T. Nagel, *Rawls on Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford California 1989, 6.

238 Na to hipotetičnost izbire principov opozori tudi E. Barcalow. Partnerji »bi izbrali«, ne »izberejo« pa principov. Prim E. Barclow, *Moral Philosophy, Theory and Issues*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California 1994, 171.

239 R. Dworkin, *Original Position*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 18.

240 R. Dworkin, *The Original Position*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 43.

241 R. Dworkin, *The Original Position*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 25.

4. Principa pravičnosti kot poštenosti

Osnovni element Rawlsove moralne teorije sta principa pravičnosti kot poštenosti, skupaj z načeli prioritete. Po predstavitvi teh principov Rawls razvije zelo obsežen prikaz njunega uresničevanja.

4.1 Osnovna principa pravičnosti

Principa pravičnosti,²⁴² ki sta bila sprejeta v izhodiščnem položaju in sta temelj pravičnosti kot poštenosti se glasita:²⁴³

Prvi princip:

Vsak človek mora imeti enako pravico do najširšega skupnega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki so kompatibilne s podobnim sistemom svoboščin za vse.

Drugi princip:

Družbene in ekonomske neenakosti²⁴⁴ morajo biti urejene tako, da so:

- kar najbolj koristne za tiste, ki so najbolj zapostavljeni, skladne s principom pravične varnosti²⁴⁵;
- vezane na dolžnosti in mesta, ki so v pogojih poštene enakosti možnosti odprta vsem.

242 Osnovna principa bi bilo glede na osnovne družbene dobrine mogoče razdeliti na tri principe:

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

Brown drugi princip tako razdeli na dva. Ob takšni razporeditvi pride še bolj do izraza prioriteta svobode pred enakostjo možnosti. Rawls je tako poskušal definirati vrednosti sistem tistega, kar bi mogli imenovati socialna demokracija ali liberalizem blagostanja.

Prim. A. Brown, *Modern moral Philosophy*, Penguin books, London 1990, 58.

243 Glede obeh principov, predvsem pa njune aplikacije, zelo podrobno z vidika politične filozofije govori T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991. Njegova obravnava je pravzaprav že blizu politični ekonomiji, saj natančno obdela, kakšne so ekonomske možnosti posameznika v družbi, seveda še posebej tistega, ki je v najslabšem položaju.

244 Prim. N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989. Drugi princip neenakosti v dobrinah in moči (oblasti) more glede vrednosti osnovnih svoboščin povzročiti velike neenakosti. Rawls o takšni možnosti preprosto ne spregovori, 275.

245 Pogge postavlja analogijo med biblično moralnostjo - »Resnično, povem vam: Kar ste storili kateremu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25,40) in vizijo, kakor jo odpira Rawls, saj daje tistemu, ki je v najslabšem položaju, ključno vlogo. Rawls s principoma pravičnosti daje, po njegovem mnenju, najboljši odgovor na vprašanje socialne pravičnosti. Prim. T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, 110.

Prvo pravilo prioritete (prioriteta svobode):²⁴⁶

Principi pravičnosti morajo biti urejeni po leksičnem redu in zato je mogoče svobodo omejiti samo zaradi svobode.

Gre za dva primera:

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

Drugo pravilo prioritete (prioriteta pravičnosti nad učinkovitostjo in blagostanjem):

Drugi princip pravičnosti je leksično pred načelom učinkovitosti in načelom maksimiranja skupne koristi; poštena enakost možnosti je pred načelom razlike.

Tudi tu gre za dva primera:

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

Generalna koncepcija:

Vse primarne družbene dobrine, svoboda in možnosti, prihodki in bogastvo in osnove samospoštovanja, naj bodo razdeljene enakopravno, razen če neenakopravna razdelitev katere od teh dobrin pomeni izboljšanje položaja tistega, ki je v najslabšem položaju.«²⁴⁷

Predpostavljajmo, da gredo partnerji potem, ko so sprejeli principa pravičnosti v izhodiščnem položaju,²⁴⁸ k zakonitemu dogovoru. Sedaj se morajo

246 Prim. H. L. A. Hart, *Rawls on Liberty and its Priority*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989. »Vprašanje interpretacije je, ali je Rawls spremenil jezik, in sicer da ne govori več o principu čim večje enakopravnosti svobode, ko pravi, da ima 'vsakdo enakopravno pravico do čim večje svobode', ampak govori v drugem delu knjige o tem, da se to nanaša samo na temeljne svoboščine. Ali to pomeni spremembo teorije? Ali je princip svobode še vedno tisti generalni princip, in sicer tako, da na podlagi načela prioritete ne more biti nikakor omejen ali okrnjen razen zaradi svobode same? Zelo težko je tukaj biti gotov, toda moj pogled na to pomembno točko je, da se Rawls več ne drži generalne teorije, in sicer ne zato, ker se je srečal s težavami, ki mu jih postavljajo Sidgwick in drugi. Tu se odpira osnovno vprašanje prioritete svobode. (236)

247 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 302.

248 Kritiki niso tako prepričani, da ju bodo zares sprejeli, še posebej ker je možnost, da odkrijejo nekompatibilnost med 1. in 2. principom. Lahko bi celo postavili sklep, da ko bodo partnerji v izhodiščnem položaju pregledali vse možnosti in prišli do spoznanja, da prvi in drugi princip preprosto nista kompatibilna, oziroma si ne bodo upali tvegati svobode in enakopravnosti, kajti kaj pa če se vendarle pojavijo prevelike neenakosti in jih sam drugi princip ne bo mogel rešiti. In še naprej, kaj če tega ne bo rešila niti aplikacija principov (ustava, zakoni, distribucija). Torej je čisto mogoče postaviti vprašanje, ali bodo partnerji dejansko sprejeli povezavo prvega in drugega principa. Prim. N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 258.

odločiti glede pravičnosti različnih političnih oblik in izbrati in določiti zakonitosti. Subjekti, ki so že izbrali principa pravičnosti, so sedaj dolžni določiti sistem zakonitosti moči in osnovne pravice državljanov. Ko jim je dano teoretično vedenje in osnovna dejstva glede njihove družbe, morajo izbrati čim boljše in učinkovito ustavo, »dogovor, ki bo ustrezal principoma pravičnosti in ki bo pomenil najboljši izračun (kalkulacijo), ki lahko vodi v pravično in učinkovito zakonodajo.«²⁴⁹

Rawls opozori predvsem na dva problema. Idealno bi seveda bilo, da pravičen postopek vodi do pravične zakonodaje in zagotavlja pravične zaključke. Postopek bi bil politični proces, voden na podlagi ustave, rezultat pa določen z zakonitostjo, medtem ko bi principa pravičnosti določila neodvisni kriterij tako za postopek kot za rezultat. Za Rawlsa je prva težava, kako jasno določiti pravičen postopek. Svoboščine državljanov morajo biti zavarovane z ustavo. Svoboščine pomenijo predvsem svobodo vesti in misli, svobodo osebe in enakopravne politične pravice.²⁵⁰ Politični sistem, za katerega Rawls predvideva, da bi bil določena oblika ustavne demokracije, ne bi bil pravičen sistem, če ne bi vključeval teh svoboščin.

V oblikovanju pravične ustave je Rawls že predpostavljal, da sta bila upoštevana oba sprejeta principa pravičnosti. Prihajamo do zakonodaje, ki pomeni naslednji korak v tem zaporedju. Tu Rawls poudarja pomen povezanosti med konstitucionalnim dogovorom in zakonodajo, ki drug drugega podpirata. V tem primeru je presoja pogosto odvisna od spekulativne ekonomske in politične doktrine in od socialne teorije kot take. Tisto najboljše, kar lahko rečemo o zakonu ali politiki je to, da nista razvidno in jasno nepravična.

Sicer pa je izhodišče naslednje:

»Prvi princip enakosti svobode je primarno izhodišče za ustavni dogovor. Ta omogoča enakopravnost vseh državljanov in uresničitev politične pravičnosti. Drugi princip pa pride v poštev pri naslednji stopnji, to je zakonodaji.«²⁵¹ Zadnja stopnja je aplikacija pravil na čisto konkretne primere, kar delajo sodniki in administracija, od tu pa izvira seveda tudi spoštovanje pravil s strani državljanov. Na tej stopnji ima vsakdo vpogled v vsa dejstva. Ni več nobenih omejitev vedenja, kajti sprejet je celoten sistem pravil, ki je apliciran tudi na osebe s čisto svojimi značilnostmi in v prav določenih okoliščinah.

249 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 197.

250 Prim. T. Nagel, *Rawls on Justice*, v: *Philosophical Review* 82 (1973), 231-232. Za Nagela osnovne svoboščine in principi razlike niso zadostno zagotovilo za zares trdno enakopravnost. To je potrebno postaviti na trdnejše temelje.

251 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 199.

4.2 Prioriteta enakopravne svobode

Principa pravičnosti morata predvsem ohranjati svobodo posameznika. Svoboda je vedno povezanost med ustavnimi in zakonodajnimi določili oziroma omejitvami. Iz teh razlogov je svoboda določena struktura institucij, določen sistem ljudskih pravil, ki določajo dolžnosti in pravice. Lahko govorimo o svobodi osebe, združenja in države.

Vse svoboščine morajo biti enake prav za vse državljane. In tu Rawls spet pokliče na pomoč leksično načelo: »Temeljna svoboda, ki jo zagotavlja prvi princip, je lahko omejena samo zaradi svobode same, to pomeni, samo če je zagotovljeno, da je ista svoboda ali drugače utemeljena svoboda zares zavarovana, in da to omogoča oziroma podpira osnovni sistem svobode v celoti, in to na najboljši način.«²⁵² Ne sme se zgoditi, da bi nekateri imeli več pravic in privilegijev na račun revščine in zapostavljanja drugih. Svobodo predstavlja celoten sistem svoboščin enakopravnih državljanov.²⁵³ Če tu oba principa združimo, potem pridemo do zelo pomembne Rawlsove ideje: »Bazična struktura mora biti tako urejena, da maksimira vrednost tistega, ki je v najslabšem položaju, in da celotna shema enakosti svobode to tudi podpira.«²⁵⁴ Rawls je glede kompatibilnosti obeh principov v zadregi: kako kljub vsemu povezati princip svobode in neenakosti, o katerih govori drugi princip. Torej je za ceno svobode mogoče sprejeti tudi omejitve (npr. omejitve pri svobodi vesti, politični dejavnosti...), pristati tudi na neenakosti. Tako Rawls poskuša ohraniti svobodo in na neki način poskuša »opravičiti« neenakosti²⁵⁵

V okviru temeljnega principa svobode Rawls spregovori tudi o svobodi vesti. Osebe v izhodiščnem položaju niso same sebe gledale kot na neke osaml-

252 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 204.

253 Prim. H. L. A. Hart, *Rawls on Liberty and its Priority*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989. Za Rawlsa je ključnega pomena prav prioriteta svobode, o tem ni nobenega dvoma. Toda če pogledamo malo širše, pomeni, da je vredno poudariti, da delati pravično in za uresničitev enakopravnosti svobode, če hočemo imeti pred očmi njegovo teorijo, potem moramo poleg natančne razlage principov vključiti še različne druge vsebine: npr. o naravnih dolžnostih (str. 114, 333), obveznostih, ki izvirajo iz principov poštenosti (str. 108), dovoljenj (str. 116), in o skupnih dobrinah in skupnih interesih (str. 97, 213, 246), na podlagi tega bomo mogli razumeti tudi različne omejitve svobode, ki jih dovoljujeta principa, 234.

254 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 204.

255 N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 265. »Končno Rawls ne računa na upanje, ki nima nobene opore, in sicer da bi mogli najti ustavni načrt, da bi z njim odstranili vse učinke neenakosti osnovnih svoboščin in oblasti. Namesto tega se poskuša izogniti problemu na ta način, da vpelje razliko med svobodo in vrednostjo svobode, ki je 'predstavljena s celotnim sistemom svoboščin enakopravnih državljanov' (204), ki naj bi seveda bile razdeljene glede na prvi princip. Vrednost svobode, pa naj bo to za osebe ali skupine, pa je 'porazdeljena glede na njihove sposobnosti zagotoviti uresničenje posameznih ciljev znotraj okvirov, ki jih določa sistem' (204). Torej so te svoboščine razdeljene po drugem principu. In posledica tega je, da nekompatibilnost med enakostjo svobode in neenakostjo bogastva in moči, torej med prvim in drugim principom, izgine. Neenakopravno bogastvo in neenakopravne moči nič več ne povzročajo neenakosti svobode same, ampak samo vrednosti svobode. (Prim 204). S tem naj bi se torej Rawls nekako poskušal izogniti temu zares težkemu vprašanju. Posamične svoboščine so torej lahko omejene glede na sposobnosti in določitev posameznika, s tem pa svoboda ne bi bila prizadeta.«

jene izolirane posameznike. Ravno nasprotno, dobro so se zavedale tega, da morajo zavarovati interese, kot pač najbolj morejo, in da se pri tem dotikajo vseh oseb prihodnjih generacij, ki bodo tudi imele podobne zahteve. Ko enkrat partnerji premislijo to problematiko, potem je odprta pot za sprejetje in aplikacijo obeh principov. Vprašanje enakosti svobode vesti je stalno prisotno. Evidentno je, da morajo partnerji izbrati principe, ki zagotavljajo njihovo integriteto religiozne in moralne svobode. Seveda partnerji v izhodiščnem položaju ne vedo, kakšno bo njihovo konkretno mesto v družbi, kateri religiji bodo pripadali ipd. Vedo samo to, da bodo tudi na tem področju imeli določene obveznosti. Torej morajo sprejeti temeljno odločitev oziroma dogovor, katere principe morajo sprejeti, da bodo glede na njihove osnovne religiozne, moralne in filozofske interese urejali njihove svoboščine.

Če prav razumemo religiozne obveznosti, filozofske in moralne principe, nam ti jasno pokažejo, da od drugih ne moremo pričakovati, da bi privolili v podrejeno svobodo. Še manj jih moremo prositi, da nas sprejemajo kot prave razlagalce njihovih religioznih dolžnosti in moralnih obveznosti. Po Rawlsu pa ti razlogi iz prvega principa dobijo še dodatno podporo, ker partnerji vključijo v dogovor tudi naslednjo generacijo. Ker hočejo enake pravice za naslednje generacije, potem ni konflikta interesov med generacijami, saj je princip enakosti svobode dovolj trdno zagotovilo tudi za njihove naslednike.

Svoboda vesti²⁵⁶ je lahko omejena samo takrat, kadar so tu utemeljeni razlogi in pričakovanja, da bi, če tega ne bi storili, škodili splošnemu redu, ki pa ga seveda vlada mora ohranjati. Vsaka omejitev svobode mora imeti razumno osnovo in dovolj močan razlog, ki pa je splošno sprejet in je zadostno razumno utemeljen. Zelo značilna poteza argumentov za svobodo vesti je ta, da slonijo na pojmu pravičnosti. Moralna in religiozna svoboda izhajata neposredno iz principa svobode. »Sprejemanje prioritete teh dveh principov pomeni, da je edini razlog za zanižanje enakosti svoboščin samo izogniti se še večji nepravčnosti ali še večjemu padcu svobode.«²⁵⁷ Ta načela izhajajo iz sklicevanja na skupen čut, na splošno sprejete poti, ki omogočijo, da so temeljna dejstva razumna in splošno sprejemljiva za vse ljudi.

Pravica svobode vesti za Rawlsa ne izhaja iz nekega doktrinalnega dogovora, ampak je posledica prvega principa enakosti svobode oziroma skupnega čuta in dogovora o tej temeljni enakosti, ki se je dogodila v izhodiščnem položaju in

256 Prim. N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989. Ko Rawls govori o svobodi vesti, to vprašanje predstavi zelo sistematično in navede vse mogoče razloge, zakaj bi se partnerji odločili za to svoboščino. Toda ob tem spregleda vprašanja, ki so zelo resna in se porajajo predvsem zato, ker imajo posamezniki različno oblikovano vest. Mogli bi trditi, da nekateri religiozni pogledi pomenijo različne delitve med ljudmi in so lahko kot taki škodljivi. Če ljudje v izhodiščnem položaju vedo za takšna dejstva, zakaj hočejo kljub vsemu tvegati? Kaj pa ko gre za versko vzgojo otrok? Ali je z vidika izhodiščnega položaja modro tvegati, da bi bil otrok staršev, ki so versko fanatični, vzgajan na ta način? Takšnih in podobnih vprašanj je še več. Zdi se, da se jim sam poskuša izogniti. (prim. 265)

257 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 214.

sedaj dobiva konkretne poteze. Razlog svobode je torej tisti najmočnejši argument, ki je sploh možen. Tako Rawls znova in znova zavaruje svobodo in večkrat poudari, da je omejitev svobode upravičena samo takrat, kadar je to potrebno za svobodo samo. »Svoboda je določena s potrebnimi pogoji za svobodo samo.«²⁵⁸ Rawls skuša to ponazoriti tudi s primerom. Če npr. pride do kakršnekoli nestrpnosti, npr. med katoličani in ateisti, to kaže, da se te osebe nočejo sprijazniti s tem, da bi sprejele obveznosti civilne družbe. Različna nasprotja na tem področju je mogoče uravnavati samo na podlagi osnovnih principov, ki sta bila sprejeta v izhodiščnem položaju. Tudi kadar bi se poskušalo omejevati svobodo na podlagi nekih teoloških razlogov, ni pravih utemeljitev za takšno omejitev. Kakršnakoli oblika omejitve svobode, ki ne sloni na prvih dveh principih, je problematična, saj je vse druge razlage težko argumentirati, kajti vsakdo določeno omejitev doživlja na svoj način in jo tudi po svoje podpira ali ne. Po Rawlsu smo s takimi razlagami v negotovih vodah, zato predlaga, da sta samo principa, sprejeta v izhodiščnem položaju, tista, ki moreta biti osnova za omejitve svobode, seveda iz enega samega razloga, zaradi svobode same.²⁵⁹

»Prav vsaka oseba more na podlagi pravice enakosti svobode zahtevati, da odloča pri tem, kakšne bodo njene religiozne obveznosti. Te pravice ne more dati drugemu posamezniku ali neki avtoriteti.«²⁶⁰ Oseba je vedno svobodna, da zamenja svojo vero. Ta pravica ni odvisna od tega, kakšne izkušnje ima, kakšne so njegove zmožnosti pri odločanju itd. Problem svobode je samo v tem, da se izbere princip, ki bo med ljudmi uravnaval medsebojne zahteve, ki bodo postavljene v imenu religije. To je po Rawlsu ena od ključnih reči, ki jih je treba rešiti. To, da je treba slediti in uresničevati božjo voljo in spoznavati njegovo resnico, še ne določa principov, kako to tudi narediti. Iz dejstva, da naj bi bile izpolnjene božje zahteve, še ne izhaja, da bi imele posamezne osebe ali ustanove pravico, da bi razlagale in določale obveznosti posameznikov oziroma se vmešavale v njihove odločitve.

S prioriteto svobode²⁶¹ Rawls misli predvsem na prednost principa enakosti svobode pred drugim principom pravičnosti. Oba principa sta v leksičnem

258 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 215.

259 Prim. T. M. Scanlon, *Rawls' Theory of Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 184. »Postavlja se vprašanje, do kakšne mere imajo osnovne svoboščine absolutni status in do kakšne mere in v kakšnih mejah se ji lahko razume in interpretira kot predmet pretehtavanja različni zahtev. Rawls sicer poskuša na to težko vprašanje odgovoriti na dva načina. Najprej je to načelo prioritete, ki poudarja, da more biti svoboda omejena samo zaradi svobode same; drugi odgovor pa je tako imenovani princip skupnega interesa... Zelo težko se mi zdi zagovarjati načelo, da je osnovne svoboščine mogoče omejevati samo zaradi nekaterih drugih osnovnih svoboščin. Veliko bolje je odkrito reči, da je potrebno upoštevati ne samo druge svoboščine, ampak tudi druge dobrine.«

260 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 217.

261 H. L. A. Hart, *Rawls on Liberty and its Priority*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989. »Čemu potem sploh načelo prioritete svobode? Rawlsov glavni odgovor se zdi, da je v tem, da odgovarja z vidika izhodiščnega položaja, kjer naj bi se partnerjem zdelo, da je vendarle najbolj racionalno postaviti svobodo nad materialne dobrine, in sicer na podlagi pravila prioritete. Rawls to zagovarja z racionalnostjo posameznikov, kajti razvoj svobode naj bi bil zanje gotovo bolj pomemben kot pa določene materialne ugodnosti. Toda nikakor mi ni jasno, zakaj bi se partnerji omejili v nečem, kar bodo morda želeli (delati) doseči na določeni stopnji družbenega razvoja.«, 251.

redu, zato morajo biti zahteve svobode prve izpolnjene. Dokler to ni doseženo, ne pride v poštev noben drug princip. Temeljne svoboščine so lahko manj razširjene, toda še vedno so enakopravne. Če so svoboščine manj razširjene, potem morajo zastopniki državljanov najti način za izboljšanje svobode. Če pa je svoboda neenakopravna, potem mora biti svoboda tistih z manj svobode bolj zavarovana. Tu Rawls razlikuje dve vrsti okoliščin, ki opravičujejo restrikcije svobode: prva omejenost more izvirati iz človekovih naravnih omejenosti ali nesreč ali pa (tudi) iz zgodovinskih ali družbenih določenosti.

Rawls bo principoma, ki utemeljujeta svobodo, dodal še tako imenovano kantovsko razsežnost racionalnega elementa, saj večji del njegove argumentacije principa enakosti svobode in poudarka na prioriteti pravičnosti izvira prav iz kantovskega vira. »Zdi se primerno, če na tem mestu poudarimo, da gre tu za kantovsko interpretacijo pojma pravičnosti, iz katere potem izhajajo principi. Ta interpretacija bazira na Kantovem pojmu avtonomije.«²⁶² In tisto, kar se Rawlsu zdi tu še posebej pomembno in naravnost odločilno, je to, da so moralni principi predmet racionalne izbire. Ti tako definirajo moralni zakon, da ljudje lahko racionalno uravnavajo svoje vedenje v skupno dobro. Moralna filozofija postane študij pojmov in posledic določenih racionalnih odločitev. Ti principi so sprejemljivi za vse. Končno Kant predpostavlja, da naj bi bila ta moralna zakonodaja sprejeta pod pogoji, ki opredeljujejo ljudi kot svobodna in enakopravna racionalna bitja. Prav na to racionalno, kantovsko osnovo pa Rawls postavlja izhodiščni položaj, ki v njegovi teoriji pravičnosti igra ključno vlogo: »Opis izhodiščnega položaja je poskus razlage (tega) konkretnega pojmovanja.«²⁶³

Rawls se torej ozira na Kanta, ki trdi, da oseba deluje zares avtonomno takrat, kadar so principi njenega delovanja bili izbrani v najbolj adekvatni razlagi njene narave, in sicer kot svobodnega in enakopravnega racionalnega bitja. Principi torej niso sprejeti zaradi nekih družbenih okoliščin ali naravnih pogojenosti ali z vidika posameznih značilnosti določene družbe, v katerih nekdo živi in želi, da bi se morda zgodilo prav to, kar si posebej želi.

Družbene institucije (na čelu z ustavo) so dolžne podpirati svobodo vsakega posameznika. Ustava zagotavlja pravičen postopek, ki zadovoljuje zahteve po enakosti. Oblikovana mora biti tako, da vsi sprejemljivi in pravični dogovori vodijo v pravičen in učinkovit sistem zakonodaje. V tem kontekstu je pomembno tudi načelo participacije. Gre za zahtevo, da imajo državljani enakopravno pravico sodelovati pri oblikovanju ustave, zakonodaje, torej pri vsem tistem, kar omogoča uresničevanje enakosti. Princip participacije se po Rawlsu prenese iz izhodiščnega položaja v ustavo kot najvišjo in-

262 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 251.

263 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 252. Prim. O. Neill, *Constructions of Reason, Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 206-235. Vprašanje kantovskega konstruktivizma pri Rawlsu bomo natančneje obdelali v posebnem poglavju.

stanco, ki je osnova za oblikovanje nadaljnjih pravil in zakonodaje. Ustavna demokracija naj bi bila tista, ki bi omogočala zadovoljivo uresničitev principov pravičnosti.

Državljanji morajo imeti možnost, da so o političnih vsebinah dobro poučeni. Politične stranke morajo biti avtonomne in spoštovati zahteve posameznikov. Po Rawlsu je demokratični politični proces najboljša oblika medsebojnega nasprotovanja in medsebojne kontrole v družbi. Rawls se zavzema tudi za to, da je treba natančno urediti vprašanje volitev. Splošna volilna pravica je nezadostna protiutež vsem možnim manipulacijam, kajti kadar stranke na volitvah niso financirane samo iz državne blagajne, ampak tudi od privatnih podpornikov, je politični forum zaradi določenih prevladujočih interesov poln nasprotij. »Princip participacije torej pomeni, da pravična ustava vzpostavi obliko poštenega tekmovanja za politična mesta in položaje.«²⁶⁴

Zelo pomembno vlogo ima zakonski sistem, ki ga Rawls natančno obdela in pokaže, kje so njegovi glavni problemi. Gre za red splošnih pravil, namenjenih racionalnim osebam, da vodi njihovo vedenje in omogoča okvirne družbenega sodelovanja. Zakonski red pomeni končno avtoriteto (na določenem področju). Zakon vsebuje pravilo, da se podobne primere rešuje podobno. Eno od pravil je tudi: »nullum crimen sine lege«, ni prestopka, če ni zakona. Prav tako mora biti zakon znan in objavljen. Pri zakonu je potrebno upoštevati tudi pojem naravne pravičnosti. Predpis naravne pravičnosti zagotavlja predvsem to, da zakonski red ostaja nepristranski. Tudi tu je ključnega pomena ohranjanje posameznikove svobode.²⁶⁵ Rawls vidi svobodo posameznika predvsem v zunanjih pogojenostih in natančni racionalni proceduri. Kaj je sama svoboda, v čem je njena globlja utemeljenost, v čem je njena vrednota, kaj je njena substancialnost, o tem ne govori. Zanj je svoboda celota pravic pa tudi dolžnosti, ki jih določajo institucije.²⁶⁶

4.3 Princip razlike, poseben izraz pravičnosti

Princip enakopravnosti posebej poudari, da če hočemo zares vse osebe enako obravnavati in jim omogočiti izvorno enakost možnosti, potem se mora družba veliko bolj posvetiti tistim z nižjim standardom in tistim, ki so se rodili v slabšem socialnem stanju. Smisel tega poudarka je v tem, da bi družba vendarle poskušala uravnotežiti stanje v smeri čim večje enakosti. Tudi ta princip ima pri Rawlsu takšno vlogo, da ga je potrebno razumevati skupaj z drugimi.

264 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 227.

265 Prim. R. E. Goodin, *The Political Theories of Choice and dignity*, v: *American Philosophical Quarterly* 18 (1981), 96.

266 prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 239.

Princip razlike seveda ne more nadomestiti principa enakopravnosti.²⁶⁷ Tudi ne zahteva tega, da bi prizadete postavili na enako mesto, kot ga imajo drugi ljudje. Tega preprosto ni mogoče narediti in prav zato je treba to načelo razumeti skupaj z drugimi. Poglejmo primer šolanja. Storitni je potrebno vse, da se položaj izboljša. Izobraževanje pa ne sme biti gledano zgolj z vidika ekonomske učinkovitosti ali pa socialne koristnosti. Enakopravnost narekuje tudi izredno pomembnost vzgoje, in sicer v tem smislu, da se osebnost vzgaja in oblikuje, da bi bila ponosna na svojo kulturo, in da bi v družbi aktivno zavzela svoje mesto. Na ta način pa bi bilo tudi zagotovljeno, da bi vsaka oseba v sebi zares gradila čut lastnega dostojanstva.

Čeprav se princip razlike razlikuje od principa prizadevanja po enakopravnosti, vendarle že dosega nekatere cilje prvega principa. Pomeni preoblikovanje osnovne strukture, tako da celotna shema vendarle ne sloni zgolj na podpiranju družbene učinkovitosti in določenih tehnokratskih vrednot. Oba principa bi lahko povezali takole: »Tisti, ki jih je narava posebej obdarovala, morejo zares sodelovati s svojo obdarjenostjo samo tako, da se trudijo izboljšati situacijo tistih, ki so v slabšem položaju.«²⁶⁸ Gre torej za to, da se čim bolj izboljša položaj tistih, ki za svojo situacijo niso nič krivi. Prav tako naj bi bilo tudi pri vzgoji, šolstvu; še posebej je treba podpirati izobraževanje tistih, ki imajo manj možnosti, da bi do izobrazbe prišli. Bazična struktura naj bi bila torej oblikovana tako, da bi neprestano podpirala tiste, ki imajo najslabšo naravno določenost.²⁶⁹

Naravna razdelitev ni niti pravična niti nepravična, prav tako tudi ni nepravično, da so osebe rojene z določenimi danostmi v določeni družbeni situaciji. To so preprosto naravna dejstva, ki jih je potrebno sprejeti. Tisto, kar je pri tem pravično ali nepravično, je to, kako se institucije soočajo s temi dejstvi in kaj skušajo ob tem narediti. To je odločilno dejstvo. Aristokratske in kastne ureditve so nepravične prav zato, ker jemljejo ta dejstva za izhodiščno bazo. Pogojenosti, ki jih najdemo v naravi so inkorporirane v temeljno strukturo the družb.²⁷⁰ Rawls zato posebej opozarja na to, da se nikakor ne sme izhajati iz dejstva, da je družbeni sistem nespremenljiv. Ta napaka se dogaja, kadar se kdo sklicuje na določene naravne danosti, ki so navadno povezane s privilegiji. Izhajati moramo iz dejstva, da je stvari mogoče spremeniti oziroma jih je potrebno spremeniti in da je človek tisti, ki bedi nad družbenim dogajanjem.

267 Prim. J. H. Reiman, *The Labor Theory of the Difference Principle*, v: *Philosophy and Public Affairs* 12 (1983), 139-141.

268 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 101.

269 M. Fisk, *History and Reason in Rawls' Moral Theory*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 76. Rawls torej dopušča oziroma opravičuje določene razlike in jih naredi za del svojega sistema pravičnosti. »Liberalni pogled na človeško naravo, seveda če ima Rawls prav, bi vodil do principa razlike kot orodja za reševanje konfliktov. Iz tega principa sledi, da je določena stopnja neenakosti pravična, in sicer če se ob tem še posebej gleda na položaj tistega, ki je v najslabšem položaju.«

270 Prim. Rawls, *A Theory of Justice*, 102.

Princip razlike pa razlaga tudi načelo recipročnosti.²⁷¹ To je tako imenovani princip skupnega dobrega. Socialna ureditev mora biti torej takšna, da bo pravična prav do vsakega, še posebej do tistega, ki je v najslabšem položaju. Tedaj lahko govorimo o enakopravni družbi. Da bi stvar nekoliko pojasnil, Rawls navaja primer: Predstavljajmo si dva značilna predstavnika, prvega poimenujmo A, drugega pa B. B naj bo tisti, ki je v slabšem položaju. Ker je v slabšem položaju, bo mogoče lažje sprejemati A-jeve ugodnosti samo takrat, če bodo njegove ugodnosti in boljša pozicija pripomogle k izboljšanju položaja njega samega, torej B-ja. Če A ne bo upošteval svoje boljše pozicije, potem bo B še na slabšem, kot je bil. To načelo zahteva, da bi A imel nekoliko manj, kot pa bi morda lahko imel, kajti ne sme mimo položaja, v katerem je B.²⁷² Kaj moremo torej reči temu, ki je v boljšem položaju? Blaginja prav vsakega je odvisna od družbenega sodelovanja, brez katerega prav nihče ne more imeti zadovoljstva in sreče v življenju. K temu sodelovanju so povabljeni prav vsi. Princip razlike je torej lahko poštena osnova, na kateri so lahko tisti, ki imajo boljše izhodišče zares pripravljeni za sodelovanje in sklepanje dogovorov. Pri vsem tem pa je potrebno izhajati iz dejstva, da je povsem naravno, da imajo nekateri boljši položaj. Toda ta boljši položaj je po Rawlsu vedno v službi drugega, torej še posebej tistega, ki je v slabšem položaju. To je eden glavnih poudarkov njegovega principa razlike oziroma principa skupnega dobrega, ki je z njim tesno povezan.²⁷³

Rawsova teza enakosti možnosti pomeni, da ima vsakdo možnost izboljšati svoj slabši položaj, ne glede na to, kakšen je njegov vpliv ali mesto v družbi. Princip razlike torej preoblikuje naloge družbe v globinskem smislu. Obstajajo določene naravne danosti, ki jih ni mogoče spremeniti ali ki bi mogle biti predvidene. Določila teh danosti družbeni sistem lahko upošteva in jih tudi spremeni. Npr. sistem kast: ta družbo razdeli na ločene biološke populacije, medtem ko odprta družba poudarja najširšo genetično delitev. Seveda ne more biti nekega splošnega pravila, ki bi sicer dajalo ugodnosti šibkejšim in na račun tega reduciriral možnosti drugim. S sprejemanjem principa razlike je mogoče odkriti celo vrsto možnosti, ki koristijo prav vsem.²⁷⁴ Torej je naloga družbe predvsem ta, da naredi vse korake, ki so potrebni za zavarovanje osnovne stopnje naravnih možnosti, po drugi strani pa tudi preprečuje možnosti resnih zapletov in konfliktov. Milton

271 Prim. J. H. Reiman, *The Labor Theory of The Difference Principle*, v: *Philosophy and Public Affairs* 12 (1983) 133-157.

272 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 103.

273 Za Pogga sta pojma bazične strukture in posameznika, ki je v najslabšem položaju, ključnega pomena za vso Rawlsovo teorijo. V teh dveh pojmih vidi tudi Rawlsov spust iz abstraktnih kategorij vseh mogočih kalkulacij v realnost zemeljske stvarnosti. V tem je tudi resnična moč Rawlsa in hkrati tudi njegova radikalnost. Prim. T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, 8.

274 Prim. E. Barcalow, *Moral Philosophy, Theory and Issues*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California 1994, 286-287. Rawls daje primero z zdravnikom: če ima ta trikrat večjo plačo kot drugi, to še ne pomeni nepravilnosti, ampak motiv, da se bodo mladi odločali za ta poklic in tako pripomogli k izboljšanju položaja prav vseh. Torej je neenakost v tem primeru motiv, ki posredno pripomore k dobremu prav vsem. Ta neenakost pa ne sme preseči določenih meja. Določitev te meje pa je zelo težka naloga.

Fisk meni, da princip razlike omeji možnosti za izboljšanje položaja velikega števila članov družbe, saj se sprijazni s to razliko in jo tudi opravičuje. »Tendenca delavskega razreda ne gre samo v tej smeri, da bi dobili čim večji delež profita, ampak tudi da bi se rešili sistema, kjer si zagotavljajo lastno preživetje tako, da ustvarjajo dobiček lastniku. Princip razlike torej omejuje prizadevanja in jih zožuje v prav določeno obliko. Ali bi se ljudje v izhodiščnem položaju strinjali s tako omejitvijo? Mislim, da ne. In družba, v katero naj bi vstopili, bo imela več kot polovico takih, ki imajo slabše dohodke in delež dobrin. Njihova možnost, da pripadajo tej skupini slabše stoječih, je torej več kot petdeset odstotna. Strinjanje s principom razlike bi pomenilo omejitev prizadevanja za izboljšanje položaja več kot polovice članov družbe.«²⁷⁵ Tudi drugi kritiki se stirnjajo s tem, da ni mogoče tako enostavno pristati na ekonomske neenakosti, kajti če tu niso stvari maksimalno urejene, potem tudi ni mogoče govoriti o prioriteti svobode. »Ključna točka vseh družbenih teorij je, ali morejo jasno odgovoriti na naslednje vprašanje: ali more biti dosežen maksimalno ekstenziven in enakopraven sistem svoboščin, ne da bi pri tem izključili vse najbolj značilne neenakosti na področju blagostanja in oblasti oziroma moči? Jaz mislim, da ne.«²⁷⁶

Princip razlike je torej pri Rawlsu nekaj, kar spada k najbolj izvirnim elementom njegove teorije, po drugi strani pa odpira največ vprašanj. Kljub vsem omejenostim tega principa lahko rečemo, da zanimivo opozori na nekatere vidike, ki jih bo moralna filozofija, še posebej politična filozofija, v prihodnje morala upoštevati.

4.4 Aplikacija principov

Principa pravičnosti nista dve abstraktni načeli, ampak imata čisto praktično vlogo in ju posamezniki izberejo v izhodiščnem položaju z namenom, da bi ta dogovor uravnaval njihovo vsakdanje življenje oziroma oblikoval institucije in temeljne odnose v družbi. Principa imata svoj delež pri oblikovanju politične ekonomije, vplivata na ekonomske standarde, dogovore, politiko in osnovo posameznih institucij.

Osnovni problem distributivne pravičnosti je izbira družbenega sistema. Principa pravičnosti je potrebno aplicirati na bazično strukturo, kjer določata, kako naj bi bile osnovne institucije povezane v eno shemo. Ideja pravičnosti kot poštenosti je uporabljena kot proceduralna pravičnost za oblikovanje in vzdrževanje posamezne situacije. Družbeni sistem mora biti opisan tako, da

275 M. Fisk, *History and Reason in Rawls' Moral Theory*, v: *Reading Rawls'* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 77.

276 N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 281.

je končni delitveni rezultat pravičen, ne glede na to, kako se stvari obračajo.²⁷⁷ Zelo pomembni sta tudi poštena enakost možnosti v ekonomskih dejavnostih in prosta izbira dela.²⁷⁸ »Poštena enakost možnosti pomeni določeno število institucij, ki omogočajo podobne možnosti za vzgojo in kulturo oseb, ki so podobno motivirane in v podobnem položaju, in ustanov, ki so odprte prav vsem.«²⁷⁹ Teorija pravičnosti sama po sebi ne želi zagovarjati določenega političnega sistema. Odločitev, kateri sistem je za ljudi zares boljši, je odvisna od posameznih okoliščin, institucij in zgodovinske tradicije.²⁸⁰ Ključnega pomena je, da so principi pravičnosti kompatibilni z različnimi tipi ureditev.

Osnovna družbena struktura naj bi poskrbela za to, da bi bile med ljudi porazdeljene osnovne dobrine, po katerih hrepeni prav vsak človek. Te dobrine imajo v življenju vsakega posameznika pomembno mesto. Temeljna zahteva drugega principa je predvsem v tem, da se poveča možnost izboljšanja položaja prav vsakega človeka. Rawls se je med tremi možnimi sistemi, med sistemom naravne svobode, liberalne enakopravnosti in demokratične enakopravnosti, odločil za zadnjega. Med drugimi določili omenja tudi princip učinkovitosti. »Ta princip poudari, da je določen položaj učinkovit, kadar ga ni mogoče zamenjati tako, da bi nekaterim osebam (ali vsaj eni) izboljšali situacijo, ne da bi istočasno drugim osebam (ali tudi samo eni) poslabšali položaj.«²⁸¹ Torej je razdelitev dobrin zares učinkovita takrat, kadar je usmerjena k izboljšanju položaja najslabšega, ne da bi s tem prizadeli druge. Za bazično strukturo pa velja, da je učinkovita takrat, kadar razdelitve ni mogoče spremeniti tako, da bi še izboljšali položaj nekaterih in poslabšali položaj drugih. Vedno znova je na podlagi tega principa učinkovitosti treba iskati najboljše konfiguracije.²⁸²

V jedru pravičnosti je enakost oziroma enako obravnavanje vsakega posameznika, čeprav Rawls priznava, da nekatere neenakosti vendarle le morajo ob-

277 Prim. J. H. Reiman, *The Labor Theory of the Difference Principle*, v: *Philosophy and Public Affairs* 12 (1983) 138-141.

278 Prim. E. Barcalow, *Moral Philosophy, Theory and Issues*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California 1994, 294-295. Barcalowu se zdi prav enakost možnosti ena ključnih mest v Rawlsovi teoriji, saj naj bi odpirala življenjske perspektive prav vsakemu, ne pa, da bi bil posameznik žrtvovan za neko skupno dobro. Meni, da je tu še posebej opazen in pomemben prav kantovski element.

279 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 278.

280 MacIntyre poudari, kako Rawls in tudi nekateri drugi sodobni liberalni misleci izhajajo iz tradicije, kar daje njihovim teorijam vsaj določeno trdnost in relevantnost. Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which rationality?*, Duckworth, London 1988, 346.

281 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 67.

282 N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 254. Tu pa se resno postavlja vprašanje kompatibilnosti prvega in drugega principa. Ali je res mogoče tako enostavno mogoče sprejemati vse neenakosti na področju blagostanja, dohodkov... itd., hkrati pa govoriti o enakopravni svobodi vseh? »Predpostavka, da sta prvi princip, ki govori o enakopravnosti, in drugi, ki govori o neenakostih, kompatibilna, se zdi neproblematična, če so neenakosti, ki jih dovoljujejo drugi princip, zelo majhne. Rawls upa, da ne bodo velike in da bodo najtežje neenakosti rešene že z drugim principom. Toda za tako upanje ne daje nobenih argumentov in tudi družbene znanosti ne govorijo temu v prid. Rawls ne postavi nobenih natančnih omejitev glede »poštenih« neenakosti, kajti očitno predpostavlja, da bo dogovor v izhodiščnem položaju tisti, ki bo mogoče resno nasprotovati takšnim neenakostim.«

stajati. Katere neenakosti so nujne? Na ta problem odgovarja tako, da je pač treba vsako neenakost pri razdeljevanju upravičiti - dobrine morajo biti torej enako razdeljene, razen če obstaja močan protiargument. In zopet Rawls navaja zanimiv primer: Če zelo sposobnega kirurga plačate bolje kot druge, bo motiviran za delo in izpopolnjevanje. Od tega bodo imeli koristi vsi, še posebej bolniki, tj. tisti, ki so še posebej v slabem položaju. Takšno privilegiranje kirurga bi bilo torej lahko upravičeno. Rawlsov primer tako ponovno vodi do sklepa: neenakost je upravičena samo, če koristi tistim, ki so v najslabšem položaju.²⁸³

Rawls je tukaj silno preračunljiv in previden. Pri izbiri družbe v izhodiščnem položaju misli prav na vse. Velike neenakosti so tvegane - kaj, če se rodiš kot nesposobnejši ali lenuh? Bolje se je zavarovati z izbiro čimbolj egalitarne družbe. Z moralnega vidika je princip razlike za Rawlsa eden najpomembnejših, saj je v ozadju vsega njegovega sistema socialne moralne teorije prav zahteva po svobodi in enakopravnosti možnosti oziroma izboljšanju socialne situacije. Princip razlike pomeni »strogo egalitarno koncepcijo«²⁸⁴

Kar se tiče časovne univerzalnosti principov z vidika izhodiščnega položaja nimajo partnerji nobenih razlogov, da bi dali prednost določeni situaciji ali prav določenemu času. Izbirajo stopnjo varnosti za katerokoli civilizacijo. Prihodnost in sedanost sta v tej situaciji popolnoma simetrični. Ker torej osebe v izhodiščnem položaju upoštevajo gledišča vseh možnih obdobj in zakriti s tančico nevednosti ne vedo, kateri bodo sami pripadali, je ta simetrija zanje povsem jasna, zato ne bodo skušali principov tako oblikovati, da bi bili bolj ugodni za naslednje obdobje. Samo tako lahko pridejo do skupnega dogovora, ki upošteva vse možne različne vidike. Tako Rawls reši časovno univerzalnost principov poleg tega pa veljajo tudi za različne generacije.

Principi pravičnosti niso samo družbena kategorija, ampak zadevajo tudi posameznike in opredelijo njihove dolžnosti in pravice v družbi. Posameznik lahko sprejme principe šele potem, ko ti oblikujejo bazično strukturo. To, da so principi za institucije izbrani prvi, kaže na socialno razsežnost vrednote pravičnosti in na njeno notranjo povezanost z družbenim življenjem. Osebkove obljube in dolžnosti predpostavljajo moralno koncepcijo institucij, zato Rawls meni, da morajo biti prej oblikovane institucije, kot pa se postavlja zahteve za posameznika in pričakuje, da jih tudi izpolnjuje.²⁸⁵

Živimo v določeni skupnosti, sprejemamo določeno ureditev, imamo določen položaj, kar hkrati pomeni tudi določene obveznosti do institucij, katerim pripadamo. Rawls našteje naravne dolžnosti posameznika: dolžnost

283 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 75-83.

284 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 76. »Rawlsovo gledanje je strogo egalitarna oblika liberalizma«. Prim tudi *The Oxford Companion to Philosophy* (Rawls, John), Oxford University Press, Oxford - New York 1995, 745.

285 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 110.

pomagati drugemu, ko je to potrebno, zagotoviti, da bo zares mogoče delati brez (nekega) večjega tveganja; dolžnost, da se ne škoduje drugemu; dolžnost, da se drugemu ne prizadene nepotrebnega trpljenja. Prva od teh dolžnosti, torej dolžnost medsebojne pomoči, je pozitivna dolžnost; v vsakem primeru pa se moramo izogibati, da svojemu bližnjemu ne storimo česa slabega.

V nasprotju z obvezami je za naravne dolžnosti značilno, da nas zadevajo ne glede na to, ali si jih želimo ali ne. Tu ni potrebna nobena povezava z družbenimi institucijami. Njihova vsebina ni, vsaj v temeljnih potezah, določena s pravili družbenih dogovorov. Torej imamo naravno dolžnost, da nismo kruti, in naravno dolžnost, da pomagamo drug drugemu, ne glede, ali nam je to trenutno všeč in ali se popolnoma strinjamo s tem. Tu ni mogoče nobeno opravičilo. Naslednji poudarek, ki ga Rawls daje naravnim dolžnostim, je ta, da vzdržujejo med osebnostmi neodvisnost njihovih družbenih odnosov; dolžnosti obstajajo med vsemi enakopravnimi osebami. V tem smislu naravne dolžnosti ne definirajo samo posameznikov oziroma jim govorijo, da naj delujejo skupaj, še posebej pri določenih skupnih dogovorih, ampak določajo osebnosti na splošno. To je pravzaprav tudi eden od glavnih pomenov, ki ga Rawls daje pojmu »naraven«. ²⁸⁶

Gledano z vidika pravičnosti kot poštenosti je temeljna naravna dolžnost dolžnost pravičnosti. Ta dolžnost od nas zahteva podporo in sodelovanje s pravičnimi institucijami, ki obstajajo in nas tudi neposredno zadevajo. Torej če je temeljna struktura družbe pravična, potem ima vsakdo naravno dolžnost, da prispeva svoj delež, da bo ta ureditev zares mogla obstajati. Vsakdo je odgovoren za to družbeno strukturo ne glede na svoje trenutne želje. »Principi, ki veljajo za posameznika, podobno kot principi, ki veljajo za institucije, so takšni, da so pravilno spoznani in sprejeti v izhodiščnem položaju. Ti principi so razumljeni kot rezultat hipotetičnega dogovora. Ne-koč, ko bodo oblikovani vsi principi in jih bomo imeli na dlani, bomo mogli preprosto pozabiti na izhodiščni položaj in bomo te principe mogli privedati, upoštevati kot vse druge.« ²⁸⁷ Pravičnost kot poštenost torej zahteva samo brezpogojne principe. Partnerji v izhodiščnem položaju bi se po Rawlsovem mnenju strinjali s principi, ki brezpogojno definirajo naravne dolžnosti. Če je temeljna struktura družbe pravična, kolikor je pač utemeljeno mogoče pričakovati v določenih okoliščinah, »potem ima vsakdo naravno dolžnost narediti tisto, kar se od njega zahteva oziroma pričakuje.« ²⁸⁸ Izbira principov za posameznika je bistveno bolj enostavna ob zavesti, da so principi za institucije že sprejeti.

286 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 114

287 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 116.

288 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 333.

Rawls poudari tudi pomen medsebojnega spoštovanja. To je dolžnost izkazovanja spoštovanja osebi, ki ji pripada kot moralni osebi, to je kot osebi, ki ima čut za pravičnost in smisel za pojmovanje dobrega. Medsebojno spoštovanje se lahko kaže na več različnih načinov. Tu daje Rawls velik pomen prizadevanjem videti situacijo drugih z njihovega vidika, z vidika njihovega pojmovanja dobrega. To se kaže tudi v človekovi pripravljenosti, da drugim pomaga tudi materialno, če je to potrebno, skratka, da se zanima za druge in ima zanje določeno skrb. Takšne odnose omogoča skupno sprejeta koncepcija pravičnosti, ki prav vsaki osebi pripomore k dobremu. Spoštovanje pomeni tudi človekovo temeljno voljo in usmeritev, da naredi za drugega nekaj dobrega, ne da bi pri tem pričakoval neko materialno ugodnost. Zelo pomembna je tudi zavest o doživljanju drugega, o njegovem dojemanju stvarnosti. V izhodiščnem položaju osebe sicer nimajo interesa nad interesi drugih oseb, toda vedo pa, da v družbi potrebujejo zagotovilo za spoštovanje njihovih lastnih združenj. »Tako je torej dolžnost medsebojnega spoštovanja v določeni družbi v dobro prav vsakega njenega člana.«²⁸⁹

4.5 Civilna neposlušnost in ugovor vesti

Civilna neposlušnost se pojavlja predvsem znotraj bolj ali manj pravične demokratične države. Težava nastopi, ko pride do konflikta med dolžnostmi. Vprašanje, ki je s tem tesno povezano, pa je vprašanje narave in mej pravil večine. Problem civilne neposlušnosti je ključni preizkus za vsako teorijo morale, ki temelji na demokraciji.

Teorija civilne neposlušnosti ima tri dele:

- a) najprej definira tiste, ki so neposlušni, in jih loči od drugih;
- b) postavi osnove za civilno neposlušnost in definira pogoje, pod katerimi je ta neposlušnost upravičena v bolj ali manj demokratičnem režimu;
- c) končno pojasni pravila civilne neposlušnosti znotraj določenega ustavnega reda in kakšna je cena takšne oblike protesta v določeni družbi.

S to teorijo Rawls ne želi podati kakih dokončnih odgovorov na postavljena vprašanja, ampak le začrta nekatere okvire, v katerih se lahko odvija neposlušnost. »Civilna neposlušnost je ljudsko, nenasilno, še vedno politično dejanje, ki je nasprotno zakonu, običajno ima za cilj spremembo zakonov in politiko vlade.«²⁹⁰ Pri civilni neposlušnosti ni mogoče naštevati osebnih moralnih razlogov ali pa se sklicevati na religiozni nauk. Civilna neposlušnost ni osnovana v neki majhni skupini ali v interesih posameznika; temeljiti mora na

289 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 338.

290 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 364.

ljudskem pojmovanju pravičnosti. Gre za neko splošnost, skupen čut, po katerem državljani opravljajo politične dolžnosti in razlagajo skupno sprejeto ustavo. Z uporabo civilne neposlušnosti skuša manjšina prisiliti večino, da razmisli o tem, ali bo takšne želje spregledala in se nanje preprosto ne bo ozirala, ali pa bo, z vidika skupnega čuta za pravičnost, sprejela upravičene zahteve manjšine.

Civilna neposlušnost je ljudsko dejanje ne samo zato, ker se sklicuje na ljudske principe, ampak zato, ker se zgodi med ljudstvom. Takšno dejanje ima zato svoje mesto v ljudskem forumu, in je nenasilno. Civilne neposlušnosti se poslužijo resno in globoko prizadete žrtve. Nenasilna je civilna neposlušnost tudi zato, ker izraža neposlušnost zakonu znotraj meja zvestobe zakonitosti. Zakon je sicer zavržen, zvestoba zakonitosti pa je izražena z nenasilnim dejanjem. Zvestoba zakonu lahko spodbudi večino, da pride do spoznanja, da gre za resno politično vprašanje in da izhaja iz ljudskega čuta za pravičnost.²⁹¹ Civilna neposlušnost je torej nekaj čisto drugega kot kako militanto dejanje ali dejanje obstrukcije.²⁹²

Nujno pa je treba razločevati med civilno neposlušnostjo in ugovorom vesti. Ugovor vesti je odklanjanje, nestrinjanje z več ali manj zakonitimi nalogami ali administrativnim redom. Tipični primer tega so bili prvi kristjani, ki so zavračali posamezna dejanja, ki jih je predpisovala poganska država. Drugi primeri so še npr. razne skupine pacifistov, ki nočejo služiti vojaškega roka v oboroženih silah.

Najprej bi lahko rekli, da ugovor vesti ni oblika upora, ki bi se sklicevala na skupen čut pravičnosti večine. Pri ugovoru vesti se posameznik noče pokoravati določenemu sodnemu nalogu, določeni odredbi. Ta posameznik se ne sklicuje na pričevanje skupnosti in v takšnem smislu ugovor vesti ni dejanje ljudskega foruma. Morda se posamezniki za tako obliko odločijo tudi zato, ker ne morejo doseči medsebojnega razumevanja glede določenega zakona. So manj optimistični kot pa tisti, ki se odločijo za civilno neposlušnost. In najbrž sploh ne pričakujejo, da bi spremenili zakone in politiko. Morda jim situacija ne omogoča, da bi predstavili svoj problem, ali pa se zavedajo, da sploh ni možnosti, da bi večina sprejela njihove zahteve. Za ugovor vesti ni nujno, da sloni na političnih principih; lahko je utemeljen npr. na religioznih ali katerih drugih principih. Civilna neposlušnost pa za razliko od ugovora vesti poudarja skupen čut ljudi, ki imajo podoben pogled na pravičnost.

291 Prim. J. Rawls, *Theory of Justice*, 366.

292 Prim. J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, North Carolina State University (McGraw-Hill, Inc.) New York 1993, 151-154. Lep primer za takšno obliko neposlušnosti sta Gandhi v Indiji in M. L. King v Ameriki. V obeh primerih gre za ljudsko, nenasilno zavračanje zakona. King je bil prepričan, da nimajo nobene druge izbire razen neposlušnost zakonom. Neposlušnost v okviru »pogodbene teorije« pa ima še druge razsežnosti. Namen pogodbe je, da zagotovi varnost in materialno blagostanje prav vsem državljanom. Če je le-ta ogrožena pomeni, da pogodba ni bila spoštovana. Če bi neki skupini, ki je na kakršenkoli način zastopljena, še vedno ukazovali, da mora biti poslušna zakonom, bi to pomenilo, da mora biti poslušna nečemu, s čimer se ne strinja oziroma nečemu, kar ni v njeno dobro. To pa je proti logiki družbene pogodbe, saj je njen namen ravno ta, da je v korist prav vsem njenim članom. To je torej globlji razlog, na podlagi katerega teorija o družbeni pogodbi opravičuje in utemeljuje civilno neposlušnost.

Ko govorimo o odnosu med civilno neposlušnostjo in ugovorom vesti, pa je seveda cela vrsta primerov, ko med obema ni jasne ločnice. Še več, obe dejajni imata lahko celo vrsto skupnih prvin.²⁹³ Rawls našteje nekatere primere, ko se mu zdi, da je civilna neposlušnost upravičena. Pravi, da ti pogoji nikakor ne morejo zaobjeti vseh situacij in da so seveda še drugi pogoji, ki bi v določeni situaciji opravičevali civilno neposlušnost.²⁹⁴

- Prvi pogoj za neposlušnost zadeva vse vrste krivic, zmot, ki opravičujejo uporabo civilne neposlušnosti. Rawls tu poudarja pomen obeh principov, kako je to izhodišče pomembno tudi za omejitve glede civilne neposlušnosti. Na tem mestu pa posebej poudari pomen tistih, ki so v slabšem položaju, oziroma pomen manjšine. Npr. kadar je določeni manjšini odvzeta možnost volitev ali zasedbe nekega položaja, ali imeti svojo lastnino ali se gibati iz kraja v kraj ali ko se na posamezne verske skupnosti izvaja pritisk, ali da drugi nimajo pravice do enakih možnosti, ko so te krivice vsem popolnoma jasne. To so vse tiste krivice, ki se dogajajo proti prvemu principu. Ko pa govorimo o drugem principu, so stvari bolj nejasne.
- Drugi pogoj za civilno neposlušnost je naslednji: recimo, da predpostavimo, da je bil v najboljši veri že dan moralni apel politični večini in da ga je ta zavrnila. Vladajoče stranke večine se preprosto ne zmenijo za zahteve manjšine, oziroma niso pokazale nobene resne volje, da bi jih sprejele. Vedno je seveda treba uporabiti vse druge možnosti, preden se uporabi civilno neposlušnost. Toda če se večina za to ne zmeni in ostaja brezbrizna do vseh zahtev in ko se zdi, da do vsi nadaljnji poskusi brezupni, potem je izpolnjen drugi pogoj za civilno neposlušnost.
- Tretji pogoj pa je nekoliko bolj zapleten. Prva dva pogoja sta take vrste, da vedno opravičujeta civilno neposlušnost. Problem se pojavi, ker so zelo različne skupine (manjšine), ki bi v določenih okoliščinah imele razloge za neposlušnost. Toda če bi vse hkrati ravnale po principu civilne neposlušnosti, bi to lahko spodkopalo osnove pravične družbe. Teoretično je v takem primeru idealna rešitev v tem, da se vse te manjšine povežejo v kooperativno politično združenje, ki regulira celoto nesoglasij.

Posebno vprašanje, ki ga Rawls želi rešiti s teorijo civilne neposlušnosti, je razložiti njena pravila znotraj ustavnega reda in določiti njeno povezanost z demo-

293 Prim. N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989. Glede svobode vesti (in ugovora vesti) se pojavi še težji problem. Če se postavi svobodo vesti kot fiksno točko, se seveda ob tem pojavi tudi vprašanje relativizma, ko gre za sprejemanje določenih resnic, to pa pomeni tudi zelo različne religiozne, moralne in filozofske poglede na življenje. Ali ni morda kateri od takšnih pogledov napačen, nevaren, nemoralen? Zakaj bodo osebe v izhodiščnem položaju šle v takšno tveganje in zagovarjale neko svoboščino, ki more imeti za posledico tako različna gledanja? To so zelo težka vprašanja, na katera Rawls ne odgovarja, oziroma jih ne omenja. Saj ne gre toliko za to, da bi podal dokončne odgovore, pričakovali pa bi, da te problematične točke vsaj omeni, 266.

294 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 371.

kratično politiko. Predpostavljamo, da gre za bolj ali manj demokratično vladno, pa čeprav je morda v njej tudi cela vrsta nepravilnosti. Uporabiti je treba vsa mogoča druga sredstva, treba je oblikovati javni poziv. Moč tega poziva pa je seveda odvisna od tega, koliko je neka družba zares demokratično združenje enakopravnih oseb, ali bo zares prisluhnila temu apelu ali ne. Ko družbo definiramo kot združenje enakopravno sodelujočih, potem se le-ta ne sme ukloniti različnim nepravilnostim, ki se pojavljajo kot družbeni tujek. Civilna neposlušnost je tako ena od možnosti za stabiliziranje ustavnega reda, čeprav je po definiciji nekaj nezakonitega. »Civilna neposlušnost s primerno zadržanostjo in dobronamernim presojanjem pomaga vzdrževati in utrditi pravične institucije.«²⁹⁵ Z zavračanjem nepravilnosti znotraj meja zakonitosti služi temu, da korigira različne odklone od pravičnosti. Torej bo neka dobro urejena družba oziroma družba, ki je blizu pravičnosti, civilno neposlušnost sprejela kot element utrjevanja stabilnosti.

Civilna neposlušnost ne pomeni sektaštva, ampak izhaja iz ljudskega pojmovanja pravičnosti, ki je značilno za demokratično družbo. Končno je mogoče reči, da je civilna neposlušnost opravičljiva, normalna in smiselna oblika upornosti samo takrat, kadar gre za družbo, ki je že vodena z določeno stopnjo čuta za pravičnost. Čut za pravičnost bo vedno bolj viden kot najbolj vitalna politična moč, občutljiva oblika, katere prizadevanje in vpliv sta očitna. V družbi je vsakdo odgovoren na svoj način. Bременa svoje odgovornosti ne moremo preložiti na druge. To hoče poudariti teorija, ki govori o dolžnostih in obvezah in je popolnoma kompatibilna s principi demokratične ustave. »Državljan je avtonomen dotlej, dokler se čuti odgovornega za tisto, kar dela.«²⁹⁶ Ta Rawlsova misel je zelo pomembna, saj poudari odgovornost prav vsakega posameznika za družbeno situacijo.

4.6 Nekateri poudarki in vprašanja

Ko smo natančneje pogledali osnovna principa pravičnosti kot poštenosti, ki naj bi bila tudi osnova Rawlsove utemeljitve morale (skupen dogovor, procedura, upoštevanje avtonomije posameznika in tega, da je družbeno bitje), je prav, da opozorimo na nekatere bistvene poudarke.

Posebej pomemben je prvi princip in nato poštena enakost možnosti, ki se je nikoli ne sme odpraviti zaradi kakih ekonomskih ugodnosti. Prav tako se ne sme zaradi povečanja skupnega dobrega zanemariti tudi drugi princip, princip razlike. Principi, ki so izbrani v izhodiščnem položaju, se aplicirajo na politične, družbene in ekonomske ustanove in so vodilo predvsem za te in ne toliko za posameznike. (Torej ostaja Rawls, vsaj kar se tiče tega vprašanja, bolj na ravni družbenih odnosov, sociologije, kot pa moralne teorije v individualnem

295 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 383.

296 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 389. Prim. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, 77-81.

smislu, kot človekovega osebnega odločanja). Pravice in svoboščine, o katerih govori prvi princip, so zagotovljene in naj bi jih podpirale različne družbene, politične in ekonomske ustanove.

Principi so povezani z distribucijo »primarnih dobrin«, stvari, za katere se predpostavlja, da si jih vsakdo želi, ne glede na njegove želje, razmisleke, življenjske cilje. Rawls loči dve vrsti primarnih dobrin:

- družbene primarne dobrine: dobrine, ki jih neposredno delijo družbene ustanove, npr. dohodek, bogastvo, možnosti in moči, pravice in svoboščine;
- naravne primarne dobrine: zdravje, inteligenca, čilost, zmožnost, naravni talenti; nanje posredno vplivajo tudi institucije.

Rawlsu se zdi prvi princip popolnoma jasen in zelo enostavno razložljiv. Našteje osnovne državljanske svoboščine, ki so: politična svoboda (skupaj s pravico govora in zborovanja), svoboda vesti in mišljenja in svoboda posedovanja lastnine. Zelo pomembno je vprašanje, ali je lahko katera od teh svoboščin tudi omejena. Rawls se temu izogne s preprostim odgovorom: Da, če gre za svobodo samo. Svoboščine, ki jih Rawls našteje, so pravzaprav neke vrste standard civilnih in političnih pravic, ki so prisotne v liberalnih demokracijah.

Veliko bolj problematičen je drugi princip, in sicer zaradi dveh dvoumnih formulacij: »v prednost vseh« in »odprte za vse«. To je mogoče zelo različno interpretirati. Videli smo, da so glede tega kritiki še posebej odločni. Odpre se cela vrsta vprašanj. Ali nekdo, ki je rojen v nižjem razredu, zares more razviti svoj talent za glasbo, če mu gmotne razmere tega ne dovoljujejo. Rawls sicer govori o enakosti možnosti, ki naj bi jo omogočala osnovna družbena struktura. Toda družbena struktura sama po sebi ne more preseči različnih danosti in razlik. Rawls jih popolnoma zavestno dopušča, toda tako se spet vrnemo na začetek in smo v neke vrste začaranem krogu.

Glede drugega principa pravičnosti naj omenimo predvsem dva problema:

Princip vsebuje premajhne kompenzacije za naravne neenakosti: Rawls določi položaj tistega, ki je v najslabšem položaju na podlagi primarnih družbenih dobrin, in ne na podlagi primarnih naravnih dobrin. Pri nekem, ki je prizadet, ne gre samo za problem družbenih dobrin, ampak tudi naravnih. Ker ima tak človek večje potrebe, bi zato potreboval tudi nekoliko več socialnih primarnih dobrin (npr. socialno podporo). Ali ne bi bilo torej logično, da bi družba na nek način kompenzirala njegovo prizadetost? Tega problema Rawlsova teorija preprosto ne reši.²⁹⁷

297 Vprašanje »naravne loterije« pomeni predvsem določene danosti, v katerih je posameznik rojen, naravne talente, ki jih ima, in različne druge možnosti. Same danosti niso ne pravične, ne nepravične; ključnega pomena je, kar je naloga drugega principa, da je omogočena enakost možnosti (torej tudi za tistega, ki ima manj darov) in seveda da so neenakosti opravičene samo, če pomenijo izboljšanje tistega, ki je v najslabšem položju. Tu se pojavi cela vrsta problemov, saj že postavitev meje med naravnimi in družbenimi danostmi ni jasna. Prim. J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw-Hill, Inc. (North Carolina State University), New York 1993, 189.

Premajhen poudarek daje vplivu ambicij. Zamislimo si dva človeka. Prvi je kmet, ki mora težko delati, da bo nekoliko izboljšal svoj dohodek. Drugi pa je nekdo z enakim naravnim darom, ki dela samo nekaj ur na dan, prav toliko, kolikor je potrebno, da lahko potem uživa v igranju tenisa. Tudi če imata oba čisto isto startno osnovo, bo seveda kmet kmalu imel veliko večji delež pri primarnih družbenih dobrinah. Ali je dovoljeno, da bi kmet imel večji delež pri primarnih dobrinah in bi s tem podpiral igralca tenisa?

Opozorili smo le na nekatere vidike. Sledile bi lahko neskončne primerjave, tehtanja, postavljanje odnosov med tremi ključnimi prvinami v vsebini dveh principov: svoboda (osnovne svoboščine), druge družbene dobrine in primarne naravne dobrine. Med temi tremi prvinami so možne različne kombinacije, prav zato pa tudi neskončni pogovori.

Z aplikacijo principov hoče Rawls zagotoviti stabilno družbo, česar po njegovem mnenju ni mogoče storiti na podlagi principa koristnosti. Pred očmi ima predvsem ameriško družbeno situacijo. Prioriteta svobode velja za družbe, ki so dosegle dovolj visoko stopnjo gospodarskega razvoja, kar omogoča široko možnost civilnih svoboščin. Pravična družba je vedno bolj sposobna omogočati temeljne svoboščine in jim daje prednost pred družbenim in gospodarskim razvojem. Svoboda za Rawlsa torej ni samo neki oddaljeni cilj, ampak mora v pravični družbi biti inkorporirana v družbeno strukturo. V tej družbeni strukturi pa ima prav samospoštovanje zelo pomembno mesto oziroma je ena od osnovnih družbenih dobrin.

V okviru distributivne pravičnosti je zelo pomembno (prav) vprašanje stabilnosti.²⁹⁸ V razpravah po izidu *Teorije pravičnosti* je Rawls ta vidik razvil še veliko bolj eksplicitno. Stabilnost določene družbe ocenjuje na podlagi spoštovanja pravičnosti osnovnih družbenih struktur in moralnih zahtev posameznikov. Družba je stabilna, če si institucije vseskozi prizadevajo za pravičnost in če njihovi člani takšne institucije spoštujejo in preganjajo nepravilnost, kjerkoli se pojavi. Po Rawlsu bodo ljudje v dobro urejeni družbi tudi primerno motivirani, da tako ravnajo, in sicer na podlagi svojega čuta pravičnosti, saj se bodo indentificirali s pravičnostjo in jo tudi na vse načine podpirali in razvijali. Takšno ravnanje ljudi vodi k določeni obliki recipročnosti. Gre za tri primere takšne recipročnosti:

- če je družina kot institucija pravična, potem bodo otroci imeli radi svoje starše, če bodo starši imeli radi svoje otroke, bodo to ljubezen tudi pokazali, in sicer tako, da bodo podpirali dobro svojih otrok, in to na načine, ki so primerni za otroke;

298 Prim. E. F. McClennen, *Justice and The Problem of Stability*, v: *Philosophy & Public Affairs*, 18 (1989), 3-6.

- če so družbeni dogovori pravični in je to splošno znano, ljudje v sebi razvijajo čut za dobrohotnost in zaupajo drug drugemu, ker se zavedajo, da se bodo tudi drugi držali in spoštovali svoje obveze, ki so določene s splošno sprejetim pojmovanjem pravičnosti;
- če so družbeni dogovori pravični in je to splošno znano, bodo ljudje potrdili takšno obliko pravičnosti, kadar bodo oni in vsi drugi pričakovali ugodnosti, ki izvirajo iz takšnih dogovorov.

Rawls je trdno prepričan, da v dobro urejeni družbi, kjer sta oba principa uresničena, raste tudi čut za pravičnost in da nihče ne bo hotel imeti ugodnosti na račun drugega. Velikega pomena je, da je lahko samo družba, v kateri gre za recipročnost ugodnosti, zares stabilna.²⁹⁹ In prav to hoče Rawls zagotoviti, ko poudarja, da lahko samo pravičnost kot poštenost, in nikakršen utilitarizem, zagotovi recipročne ugodnosti na temelju osnovne družbene strukture, prav tako pa lahko podpira in razvija občutek za dobrohotnost do drugih in v vseh sektorjih družbe lojalnost do ljudskega pojmovanja pravičnosti (pravičnosti kot poštenosti), ki zagotavlja stabilnost. Rawls ima ves čas pred očmi prav to osnovno misel in ves njegov obširni sistem je oblikovan tako, da bi mogel voditi do tega cilja. Izhodišče je torej osnovna družbena struktura, dobro urejena družba, ki je osnovana na obeh principih. Iz tega pa sledi, da če je osnovna družbena struktura nepravična (ustava, sodstvo, zakoni itd.), potem temeljni pogoj za pravične odnose v družbi in za zaupanje ni izpolnjen. Potem tudi ni mogoče pričakovati odgovornega ravnanja posameznikov, saj se čutijo ob vsem tem izigrane. Posledica tega pa je vse večja pasivnost in nezanimanje za konkretno družbeno situacijo.

299 Prim. A. Gibbard, *Constructing Justice*, v: *Philosophy & Public Affairs* 23 (1994), 266-273 in A. Buchanan, *Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice*, v: *Philosophy & Public Affairs* 19 (1990), 227-252.

5. Proceduralna pravičnost brez dobrega

5.1 Pomembnost čuta za pravičnost

Prav - pravično,³⁰⁰ je treba razumeti neodvisno od dobrega oziroma od tega, da bi to pomenilo zgolj sredstvo za dosego čim večjega dobrega.³⁰¹ Pri oblikovanju svoje moralne teorije, ki sloni na pravičnosti in vseh dogovorjenih principih daje Rawls velik poudarek oblikovanju čuta za pravičnosti. Ključno nalogo ima prav dogovor v izhodiščnem položaju, ki naj bi v prvi vrsti poskrbel za pravično ureditev in oblikovanje osnovnih institucij. To je lahko temeljno izhodišče za oblikovanje čuta pravičnosti tudi pri posamezniku. Dobro urejena družba je tista, ki svojim članom zagotavlja dobro in ima za osnovo temeljno pravičnost. To je družba, v kateri vsakdo sprejema osnovne principe pravičnosti in ve, da jih sprejemajo tudi drugi. Če so okoliščine ugodne in institucije pravične, potem bodo tudi člani te družbe sami bolj razvijali čut za pravičnost in bolj čutili svojo odgovornost za družbo, v kateri živijo.

Prva stopnja v razvoju čuta za pravičnosti pri moralnem razvoju je prav moralnost avtoritete. Osnovna struktura dobro organizirane družbe gradi na družini kot osnovi.³⁰² Otroci so tako prvi subjekt legitimne avtoritete svojih staršev. Predpostavljajmo, da imajo starši radi svojega otroka in da istočasno tudi otrok ljubi svoje starše in jim popolnoma zaupa. »Otrok začne ljubiti svoje starše, samo če oni prvi njemu skazujejo ljubezen. Torej so otrokova dejanja motivirana z določenimi instinkti in željami in njegovi cilji so urejeni z racionalnim samointeresom (v omejenem pomenu te besede). Čeprav ima otrok vse potencialne možnosti za ljubezen, je njegova ljubezen do staršev nova želja, ki se sproži s spoznanjem njihove (starševske) ljubezni in ugodnosti, ki jih dejanja ljubezni prinašajo s seboj.«³⁰³ Za Rawlsa se starševska ljubezen do otroka kaže v tem, da se ga veselijo in da s tem že podpirajo njegov čut za primarno samospoštovanje. Podpirajo vsa otrokova prizadevanja pri njegovi rasti, da bo enkrat mogel doseči svoje mesto v svojem okolju.

Otrok doživlja starševsko naklonjenost kot brezpogojno. Tako začne otrok zaupati svojim staršem, na ta način pa se v njem tudi vedno bolj razvija zmo-

300 Tu moram opozoriti na uporabo pojmov »right« in »justice«, ki ju Rawls in tudi kritiki včasih uporabijo celo v istem stavku. V določenih primerih gre pri besedi right za to, da je neko dejanje pravilno, pravo v proceduralnem smislu (racionalno gledano), drugje pa ima bolj pomen v smislu pravičnega.

301 Prim. S. Freeman, *Utilitarianism, Deontology, and The Priority of Right*, v: *Philosophy & Public Affairs*, 23 (1994), 313-349.

302 Prim. D. C. Hubin, *The Scope of Justice*, v: *Philosophy & Public Affairs* 9 (1979-80), 3-24.

303 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 463.

žnost ljubiti, s tem pa tudi samospoštovanje. Šele ljubezen in zaupanje staršev omogočita, da se v otroku razvije občutek krivde, če jih ne uboga. Če obstaja osnovni odnos otrok-starši, če gre za odnos ljubezni, je v primeru neposlušnosti ali nezvestobe šele zares mogoče govoriti o občutku krivde. Ta torej izvira ravno iz zavesti sprejetosti, ljubezni, ki je bila z neposlušnostjo ali nezvestobo okrnjena.

Glede moralnosti avtoritete bi torej mogli reči naslednje:

- Starši morajo ljubiti svojega otroka in biti vredni njegovega občudovanja. Na ta način bodo spodbujali rast čuta za njegovo lastno dostojanstvo in hrepenenje po tem, da tudi on postane tak kot oni.
- Otroku morajo posamezna pravila tako utemeljiti, da jih lahko sprejme. Kadar imajo razloge, da ga opomnijo, morajo to storiti tako, da bo otroku razumljivo. Starši morajo preverjati kar ukazujejo, in to vedno znova razlagati. Otrok bo tako ob svojih starših spoznaval določene principe, pa tudi to, kako jih je potrebno v posameznih primerih aplicirati.

Drugo stopnjo moralnega razvoja predstavlja moralnost v okviru združenja. Ta stopnja pokriva zelo široko področje; na neki način vključuje celo narodno skupnost. Medtem ko moralnost avtoritete obstaja predvsem v določenem izboru pravil, vsebuje družbena morala moralne standarde, sprejemljive za posameznikovo ravnanje v različnih združenjih, katerim pripada. Ti standardi vključujejo skupen čut za pravila moralnosti, ki naj bi se jih osebe držale vsaka v svojih okoliščinah. V tem smislu je družina zgolj majhno združenje, seveda določena s svojo hierarhijo, v kateri ima vsak član določene pravice in dolžnosti. Moralnost združenj vključuje večje število idealov, kjer je vsak definiran po določenem kriteriju.³⁰⁴

O moralnosti združenj je mogoče govoriti takrat, kadar člani družbe vidijo drug drugega kot enakopravnega, kot prijatelja, združenje pa kot povezanost v sistem sodelovanja, ki naj bi bilo v dobro vsem in ki je vodeno na podlagi skupne koncepcije pravičnosti. Vsebinsko te moralnosti označi Rawls s kooperativnimi vrtilinami: naprej s pravičnostjo kot poštenostjo, z zvestobo in zaupanjem, integriteto in nepristranskostjo. Prizadevanja za čim popolnejšo obliko moralnosti združenj, ki se kaže predvsem v enakopravnosti vseh državljanov, poteka na osnovi umevanja principov pravičnosti. Dejansko se v kom prebudi želja po tem, da bi se udejanili principi pravičnosti in da bi tudi sam deloval po njih šele takrat, ko ugotovi, da družbeni dogovor podpira skupno dobro in vse tiste, s katerimi je povezan.³⁰⁵

304 J. Kekes meni, da liberalna družba ne omogoča različnosti idealov, kar je običajno mnenje teorij liberalizma. To utemeljuje s tem, da ima v liberalizmu pragmatična procedura veliko pomembnejšo vlogo kot pa posamezne vrednote pri različnih posameznikih. Prim. J. Kekes, *The incompatibility of liberalism and pluralism*, v: *American Philosophical Quarterly* 29 (1992), 141.

305 O praktični aplikaciji družbenega dogovora glej tudi S. Freeman, *Reason and Agreement in Social Contract Views*, v: *Philosophy & Public Affairs* 19 (1990), 146-150.

Rawls poudari, da je najvišji moralni motiv želja delati prav in to samo zato, ker je to prav in pravično. Tu niso potrebne nobene druge dodatne utemeljitve. Seveda imajo svojo moralno vrednost tudi drugi motivi, npr. želja po delati prav, ker to pripomore k človeški sreči ali ker pomaga k enakopravnosti. Vsi ti motivi so bolj ali manj dobri, vendar je temeljni delati prav, ker je tako prav, in nič drugega.³⁰⁶ Če kdo zares razume in sprejema pogodbeno teorijo, potem njegovo občutje pravičnosti ni neko drugo hrepenenje od tistega, ki deluje na principih, ki bi jih racionalni posameznik sprejel v začetni situaciji, ki daje vsem posameznikom enako predstavo moralne osebe. Tudi ni različno od želje po delovanju v soglasju s principi, ki izražajo človeka kot svobodno, enakopravno in racionalno bitje. Principi pravičnosti samo odgovarjajo na te opise. Po Rawlsu so torej principi pravičnosti izraz določenega naravnega stanja,³⁰⁷ ki pa ga s pojmom izhodiščnega položaja opredeli čisto po svoje in ki seveda s svojo hipotetičnostjo dobi tudi drugačno vlogo.

Rawls daje oblikovanju čuta za pravičnost na podlagi principov, zelo velik pomen zaradi tega, ker želi doseči čim stabilnejšo družbo. Z vidika izhodiščnega položaja so principi pravičnosti kolektivno racionalni; prav vsakdo lahko pričakuje, da bo izboljšal svoj položaj - seveda če se to ujema s principi - ob tem bo lahko naredil tudi primerjavo, kakšne so možnosti, če tega dogovora sploh ne bi bilo. V vsakdanjem življenju se dogaja, da želi kdo zase več ugodnosti in tako s tem jemlje možnosti drugim; jemlje od tistega, kar je skupno. Kako preprečiti take težnje oziroma jih čim bolj omejiti?

Ne moremo govoriti o osnovah za moralno odločanje, kadar delovati pošteno ni neko splošno pravilo, po katerem se vsi ravna oziroma izpolnjujejo zahteve določenega združenja. Da se zavaruje stabilnost, morajo ljudje imeti čut za pravičnost oziroma jih mora skrbeti, kdo bo zaradi njih doživljal neugodnosti.³⁰⁸ Ko je to čutenje dovolj močno, da preseže skušnjave po tem, da bi prekršili pravila, so pravične sheme zares tudi stabilne. Soočenje z dolžnostmi in obveznostmi je za vsako osebo odgovor na delovanje drugih. Do tega zaključka ga vodi njegov racionalni življenjski načrt. Rawls vidi stabilnost družbe predvsem v odnosih prijateljstva in medsebojnega zaupanja, v splošnem poznavanju skupnega in dobro oblikovanem čutu za pravičnost. Družba, ki

306 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 477.

307 Seveda tu ne moremo govoriti o nrvnem v tistem pomenu besede, kot so pogodbene teorije doslej uporabljale ta izraz. Gre za določeno skupno čutenje ljudi, toda namesto naravnega sedaj nastopa izhodiščni položaj, ki pa ima precej drugačno vlogo. »Ključno vlogo igrajo dogovor, pogodba in pravičnost, ki od tu izvira in je določena z obema principoma. Pojavlja se tudi naslednji problem: princip razlike naj bi bil izbran v prav posebnih hipotetičnih okoliščinah izhodiščnega položaja, zato bo oseba, ki zagovarja sistem naravne svobode gotovo zavrnila pojem takšnih principov, ki so izbrani v posebnih okoliščinah. Rawls sicer tudi tukaj odgovarja podobno kot pri perfekcionizmu: obramba principa razlike sloni na postavitvi idealnega družbenega sodelovanja in principi so samo naravni izraz tega.« Prim. T. M. Scanlon, *Rawls' Theory of Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 205.

308 Prim. E. F. McClennen, *Justice and The Problem of Stability*, v: *Philosophy & Public Affairs*, 18 (1989), 9-15.

jo regulira splošni čut za pravičnost, je notranje močna. To notranjo trdnost utemeljuje z recipročnostjo psiholoških zakonov. Institucije se torej sestojijo iz posameznikov, iz osebnosti, ki naj bi imele čim boljše razvit čut za pravičnost, kajti prav v tem bodo čutile svojo odgovornost za neko združenje, hkrati pa bodo spolnjevale svoje dolžnosti in obveze.

»Najbolj stabilna koncepcija pravičnosti je torej tista, ki je jasna za naš razum, skladna s tistim, kar je za nas dobro in ki nima svojih korenin v samozatajevanju, ampak v afirmaciji jaza.«³⁰⁹ Za Rawlsa so vsi naštetih elementi odločilni pri določanju pojma pravičnosti oziroma pri opredeljevanju pojma moralnega čutenja. Omejitve, ki jih vsebujejo principi pravičnosti, pa zagotavljajo vsakemu enakopravno svobodo in preprečujejo možnost, da bi spregledali zahteve posameznika zaradi večjih ugodnosti nekaterih.

Moralnost določenega dejanja je pri Rawlsu tesno povezana s pravilno proceduro. »Kadar ni nobenih objektivnih kriterijev pride po Rawlsu v poštev čista proceduralna pravičnost. Če je korektna in poštena procedura, mora biti tudi rezultat korekten in pošten.«³¹⁰ Ali ni s tako opredelitvijo moralnega čutenja in delovanja le-to močno razosebljeno, brez prave vsebine in prepuščeno zgolj pravilni formi?

5.2 Rawlsovo pojmovanje dobrega

V pravičnosti kot poštenosti je torej pojem pravice pred pojmom dobrega.³¹¹ Dobro je predvsem določen skupek dobrin, za katere se meni, da so univerzalno uporabne - te stvari so koristne ne glede na to, za kakšne cilje si oseba prizadeva. Rawls to imenuje primarne družbene dobrine, ki vključujejo svoboščine, možnosti, dohodek, blagostanje in osnovo za samospoštovanje. Te dobrine so splošno sprejete kot vsesplošno zaželeno in jih družbena struktura tudi neposredno kontrolira.³¹² Iz tega sledi torej, da je razdelitev teh dobrin stvar in naloga pravičnosti. Osnovna družbena struktura, torej osnovne družbene institucije, morajo omogočiti, da bo ta razdelitev res pravična.

Za bolj jasno opredelitev principov dobrote se moramo vrniti v izhodiščni položaj, kjer Rawls na novo opredeli pojem dobrega. Ponovno poudari pomen

309 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 498.

310 D. Lyons, *Nature and Soundness of The Contract and Coherence Arguments*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 155.

311 Rawlsov pogled spada v okvire deontološke teorije, ki pomeni alternativo teleološkemu gledanju. Deontologisti podarjajo, da pravilno ne more biti definirano s pojmi dobrega in torej zavračajo idejo, da bi bilo dobro pred pravico. To je seveda potrebno upoštevati tudi pri Rawlsu, ki daje prvo mesto čutu za pravičnost in racionalnemu elementu. Šele od tu sledi dobro, ki je tesno povezano prav s kategorijo pravičnosti in racionalnosti. Prim. N. A. Davis, *Contemporary deontology*, v: *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 206.

312 O pomenu pravičnega pred dobrim glej tudi E. M. Zemach, *Not Good, just Just*, v: *American Philosophical Quarterly*, 26 (1989), 321-331.

pravičnosti, saj teorijo o dobrem uporabi predvsem v vlogi dokazovanja principov pravičnosti, torej pravičnosti kot poštenosti. Še ena stvar je prav tako zelo pomembna, namreč to, da v izhodiščnem položaju veljajo pogoji poštenosti. Rawls hoče predvsem zagotoviti osnovne premise glede temeljnih dobrin, ki jih zahtevata principa pravičnosti. Glede teh temeljnih dobrin pa stvari zopet niso tako jasne. Rawls jih sicer postavlja kot nevtralne, toda ali je ta nevtralnost zares »nevtralna«? Kritiki imajo tu različne poglede.³¹³

Rawls je hotel s pojmom primarnih dobrin zagotoviti Arhimedovo točko, kot jo tudi sam imenuje, na podlagi katere je mogoča izbira brez nepoštenosti in medsebojnih delitev. Teorija dobrega³¹⁴ je predpostavljena, toda med različnimi partikularnimi konceptijami je samo navidezno nevtralna, saj v končni fazi podpira skupni imenovalec, na podlagi katerega je izbira v izhodiščnem položaju možna brez nepoštenosti do kogarkoli. Šele pozneje, ko so principi pravičnosti že sprejeti, je mogoče uveljavljati tudi posameznikove želje in cilje. Lahko bi rekli, da je ena temeljnih značilnosti Rawlsove koncepcije poštenosti v izhodiščnem položaju prav ta, da ne dovoljuje izbire principov pravičnosti, ki bi bili odvisni od posameznih konceptij dobrega, kajti to bi lahko partnerje med seboj razdelilo.³¹⁵

Racionalni posamezniki, karkoli si že želijo, hrepenijo po tistih rečeh, ki so najprej potrebne za uresničenje njihovih življenjskih načrtov. Želijo si več svobode in širše možnosti in seveda tudi večjo stopnjo materialnih dobrin in dohodkov. Da so te stvari dobre, je nekaj čisto razumljivega. Rawls prav tako poudari, da sta samospoštovanje in zaupanje v čut dostojanstva dve najbolj pomembni osnovni dobrini. Svojo teorijo o dobrem nasloni na principa pravičnosti. To pa je dovolj trdno izhodišče, da verjame, »da je biti dober človek zares dobro. Principa pravičnosti, ki sta že zagotovljena, pomenita osnovo pri definiranju drugih moralnih pojmov, med katere spada tudi pojem dobrega.«³¹⁶

313 Seveda so tudi med kritiki zelo različna gledanja. Nozick (liberalna) in Sandel (komunitarna smer) veljata za dva, ki sta gotovo najbolj vplivna in najbolj poznana. Pogge pa meni, da sta njuno branje in kritika v temelju zgrešena in napačna. Na ta način poskuša pokazati, da je treba Rawlsa jemati resno in da je potrebno pojasniti nekatere napake v razumevanju, ki včasih postajajo kar del njegovega nauka. Prim. T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, 3.

314 Rawls govori na tej stopnji izhodiščnega položaja samo o tako imenovani »šibki teoriji dobrega« (Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, n.d., 60). C. Taylor to imenuje šibko vrednotenje dobrin. Toda tak predlog je na globlji ravni brez prave povezave, je protišloven. Rawls sam priznava, da sta principa v izhodiščnem položaju izbrana in sprejemljiva za vse, ker sta povezana z našo intuicijo. Podobno poudarja tudi M. Sandel, ko pravi, da teorija pravičnosti, ki ima svojo osnovo v »šibki teoriji dobrega«, ostaja teorija, ki večine najbolj bistvenih poudarkov (vsebine) preprosto ne izrazi. Prim. C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 89.

315 T. Nagel, *Rawls on Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 8-9. »Ta miselna konstrukcija, mislim, da se ne bo obdržala in obstajajo razlogi, da to ne bo uspešno izvršeno. Kate-rakoli hipotetična situacija izbire, ki zahteva dogovor med partnerji, mora naložiti stroge omejitve pri temeljih izbire in te omejitve morejo biti opravičene samo na podlagi koncepcije dobrega. To je eden od razlogov, da tu nevtralnosti ni, kajti tudi nevtralnost potrebuje opravičenje, kot pač vsakršna druga pozicija.«

316 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 398.

Odnos med pravičnostjo in dobrim Rawls opredeli kot skladen, saj gre med obema za medsebojno dopolnjevanje. Pravzaprav je čut za pravičnost pred izbiro dobrega, saj ravno ta omogoča presojo osnovnih dobrin in določanje, kaj je dobro. »Ker koncepcija pravičnosti, ki izhaja iz čuta za pravičnost, omogoča varno obrambo vsakega posameznika in njegovih interesov in mu s tem omogoča njegovo lastno koncepcijo dobrega, ravno ta čut za pravičnost onemogoča, da bi bil posameznik izpostavljen različnim napadom in manipulacijam od zunaj. Imeti čut za pravičnost je potrební pogoj za polno sodelovanje v dobro urejeni družbi in seveda tudi potrební pogoj in naravno izhodišče za prijateljstvo, ljubezen in upanje. To so stvari (in Rawls skuša to pokazati), ki si jih želi prav vsak človek.«³¹⁷

Pravičnost in dobro se po eni strani dopolnjujeta, po drugi strani pa je med njima tudi več razlik.³¹⁸ »Struktura etičnega nauka je odvisna od tega, v kakšen odnos postavimo ta dva pojma in kako definiramo njuno razliko. Ko bomo to predstavili, se bodo tudi pokazale različne oblike pravičnosti kot poštenosti.«³¹⁹ Poglejmo si ta odnos nekoliko поблиže.

Medtem ko sta principa pravičnosti (in principi pravilnosti na splošno) takšne vrste, da sta bila izbrana v izhodiščnem položaju, pa principi racionalne izbire in kriteriji preudarne racionalnosti tu niso v celoti izbrani. Prva naloga v teoriji pravičnosti je definirati začetni položaj tako, da principi, gledano s psihološkega vidika, lahko izrazijo konkretno koncepcijo pravičnosti. To pomeni, da tipične oblike določene situacije predstavljajo utemeljene zahteve za skupno sprejetje principov in da se ti principi ujemajo s človekovim preišljenim prepričanjem o pravičnosti. Glede dobrega je situacija drugačna. Tu ni nobene potrebe za poseben dogovor. Ker je vsaka oseba svobodna, da načrtuje svoje življenje, kot si želi (seveda tako dolgo, dokler so njeni nameni v skladu s pravičnostjo), soglasno sprejemanje standardov ni potrebno. Sicer pa ima dobro za svojo osnovo racionalno izhodišče, zato poseben dogovor ni potreben.

Druga razlika med pravičnim in dobrim, ki jo poudari Rawls, je, da je pojmovanje dobrega lahko zelo različno, pri pravičnosti pa tega ni, saj je vse natančno določeno. V dobro urejeni družbi se državljani držijo istih principov pravilnega in poskušajo doseči isto sodbo v posameznih primerih. Ta princip je zelo pomemben za neko dokončno strinjanje predvsem v konfliktnih situacijah, ko gre za različne zahteve. Ko pa gre za dobro, tega posamezniki zelo različno odkrivajo in mnogo stvari je lahko dobrih za eno osebo, kar ne bi bilo dobro za

317 T. M. Scanlon, *Rawls' Theory of Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 176.

318 Po mnenju nekaterih kritikov Rawls zelo dobro združi dve stvari: najprej to, da naj ima vsaka oseba enakovredno mesto in pomen, po drugi strani pa, da dostojanstvo osebe ne more biti odvisno od določene partikularne izbire dobrega. Prim. W. Kymlicka, *Rawls on Teleology and Deontology*, v: *Philosophy & Public Affairs*, 17 (1988), 184.

319 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 446. Prim. tudi C. Kukathas in P. Pettit, *Rawls - A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, London 1992, 56-59.

drugo. Tu ni nobene potrebe, da bi dosegli soglasje vseh, kaj je dobro in kaj ni. V dobro urejeni družbi so življenjski načrti posameznikov zelo različni. Ti načrti omogočijo uresničitev zelo različnih ciljev in osebe so popolnoma svobodne, da določijo svoje dobro. Pogledi drugih so kvečjemu samo posvetovalnega značaja. Variacije v koncepciji dobrega so same po sebi zelo dobra stvar, torej je za člane dobro urejene družbe racionalno, da imajo različne življenjske načrte. Razlogi za to so jasni. Človeška bitja imajo zelo različne talente in možnosti. Glede pravičnosti pa je precej drugačna situacija: tukaj se ne zahteva samo skupnih principov, ampak tudi poti za aplikacijo teh na posamezne primere, tako da je definiran tudi določen red, ko gre za konfliktne zahteve.

Tretja razlika, ki jo Rawls navaja, pa je v tem, da je več aplikacij principov pravičnosti zakritih s tančico nevednosti, medtem ko se pri izbiri osebnega dobrega lahko popolnoma zanesemo na poznanje dejstev. Principa pravičnosti sta izbrana v odsotnosti poznavanja določenih dejstev in tudi ko se ju aplicira na institucije, ustavo, temeljne družbene dogovore itd., smo prav tako podvrženi podobnim, čeprav ne tako strogim omejitvam. Racionalni življenjski načrt pa vključuje različne možnosti, interese, okoliščine in je zato v dokaj veliki meri odvisen od položaja v družbi in različnih naravnih danostih.

Principa pravičnosti sta sad dogovora, ki se ne ozira na posamezna čutenja in doživljanja, ko se postavlja vodila in obveze za druge. To je eden ključnih elementov za klasični liberalni nauk. V pravičnosti kot poštenosti imata pojma pravičnega in dobrega opazno različno obliko. Te razlike izvirajo iz strukture pogodbene teorije in prioritete pravega in pravičnosti. Seveda pa je med njima tudi tesna povezanost in medsebojno dopolnjevanje. To se še posebej pokaže, ko Rawls spregovori o racionalnem življenjskem načrtu.

Potem ko je za nekoga nekaj racionalno in se sklada z njegovim racionalnim življenjskim načrtom, potem je to zanj dobro. In če določene stvari ustrezajo temu pogoju, potem so to osnovne človekove dobrine. Potrebno je biti pozoren tudi na čisto poseben položaj posamezne osebe. Računati je treba na posebne oblike posameznikove situacije, kajti samo tako je definicija lahko zares ustrezna. Tipične oblike so npr. posameznikovi interesi, zmožnosti, okoliščine. Osnovne vrednostne sodbe so narejene z gledišča posamezne osebe, in sicer glede na njegove interese, zmožnosti in okoliščine. »Za pojmovanje moralnega dobrega morata biti vključena principa pravičnosti. Če hočemo zares določiti, kaj pomeni biti dober oče ali mati, prijatelj, kaj je potrebno, da neko združenje velja za dobro, je potrebno predpostavljati principa pravičnosti.«³²⁰ V tem kontekstu pa Rawls vedno znova opozarja, da je pravičnost neke vrste »prisila« k poštenosti, da je osnova za ves nadaljnji postopek, za celotno »proceduro«.

320 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 403.

Temeljnega pomena pri oblikovanju pojma dobrega pa je njegova aplikacija na življenjske načrte. »Racionalni načrt določene osebe določa njegovo dobro.«³²¹ Rawls pravi, da je osebo mogoče pojmovati kot človeško življenje, ki ima svoj načrt. Individuum je tisti, ki opisuje svoje cilje in razmišlja o tem, kaj naj bi delal v svojem življenju. V tem načrtovanju je racionalno bitje in iz tega je mogoče sklepati, da je tudi koncepcija njegovega dobrega racionalna. Podobno so racionalni tudi njegovi interesi in cilji.³²² Osebni življenjski načrt pa je racionalen samo, če je skladen s principi racionalne izbire.

Za Rawlsa je torej za definicijo dobrega racionalni načrt odločilnega pomena. Neka oseba je srečna takrat, kadar je na poti uspešne uresničitve (bolj ali manj) racionalnega življenjskega načrta in utemeljeno zaupa, da bo ta načrt tudi izpeljan. Tak posameznik je prepričan, da se bo ta pot še nadaljevala. Ker se načrt, ki ja racionalno sprejet, spreminja od osebe do osebe, odvisno od okoliščin in drugih pogojenosti, bodo različni posamezniki našli svojo srečo v različnih stvareh.

5.3 Dobro kot racionalni življenjski načrt

Pri Rawlsovi opredelitvi pojma dobrega ima racionalni načrt zelo pomembno mesto. Pomembna je tudi časovna struktura. Načrt mora, če hoče biti zares temeljit, vsebovati vizijo celo za najbolj oddaljeno prihodnost, vse do smrti. Če gre za poznejše obdobje, je vse skupaj manj specifično. Eno od pravil racionalne izbire je tudi to, da če bi v prihodnosti radi počeli več različnih stvari, toda ne vemo točno, katere, potem moramo danes načrtovati tako, da te alternative ostajajo odprte. Ne smemo si predstavljati, da je življenjski načrt nek zelo podroben seznam dejanj za vse življenje. Gre samo za osnovno smer, ki pa se more še sproti preverjati.

Pri življenjskem načrtu je pomembno to, da gre za dejanskost smisla nekega cilja. Sprejeti je treba alternativo, ki na najboljši način pomeni uresničenje določenega cilja. Ta poudarek je pravzaprav najbolj naraven kriterij racionalne izbire. Druga pomembna stvar je, da se mora en načrt primerjati z drugim, če hočemo, da bo njegova uresničitev zares dosegla zelene cilje. Torej je treba poiskati čim bolj inkluzivni načrt. Tretje načelo pa poudari pomen največje verjetnosti. Predpostavljamo npr., da so si cilji, ki naj bi bili doseženi po dveh načrtih, precej podobni. Morda se zgodi, da ima eden objektivno večjo mo-

321 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 407.

322 Seveda pa je tu ključnega pomena tisto, kar je posebej poudaril Sandel, namreč, da je za Rawlsa jaz oziroma subjekt pred njegovimi cilji. To prioriteto Sandel poveže s petimi nadaljnjimi prioritetami: pravilno je pred dobrim, pravičnost pred vrednotami, pogodba je pred principi, ki jih ustvarja, pluralnost je pred enostjo in principi pravičnosti so pred izbiro koncepcije dobrega. Prim. T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, 87.

žnost, da se uresniči kot pa drugi. Večja verjetnost uresničenja določenega načrta pomeni, da mu damo prednost.³²³

Koliko je kaka oseba srečna, je delno odvisno od njenih ciljev, ki so doseženi, razsežnosti njenih načrtov in seveda tudi od principa inkluzivnosti. Vse to naj bi po Rawlsu pomagalo k človekovi sreči. Človek ima veliko željo, da bi sledil principu inkluzivnosti.³²⁴ Sposoben je izbirati med različnimi racionalnimi življenjskimi načrti. V tem je njegova veličina in hkrati vsakodnevno odkrivanje sreče. Ob vsem tem se zelo jasno zaveda, da se že danes odloča za nekaj, za kar ve, da bo imelo svoje posledice v prihodnosti.

Kako se torej odločiti? Kaj izbrati med različnimi možnostmi? Rawlsov odgovor je precej pragmatičen in preračunljiv: »Sprejeli naj bi tisti načrt, ki zagotavlja najvišjo možno mero pričakovane zadovoljitve. Ali povedano manj hedonistično, naj se izbere tista pot, na kateri bo moč uresničiti najpomembnejše cilje.«³²⁵ Tu pa uvede Rawls tudi pojem preudarne racionalnosti, ki je osnova za načrt. Najboljši načrt za posameznika je torej tisti, ki ga sprejme na podlagi čim večjega števila informacij. Kajti le tako lahko govorimo o objektivnem načrtu, ki določa dejansko dobro. Seveda pa je človeško vedenje nepopolno. V kateri smeri je tisto najpomembnejše, do česar lahko pridemo, lahko le domnevamo oziroma verjamemo.³²⁶

»Racionalni individuum vedno deluje tako, da ni potrebno, da bi samega sebe grajal in ošteval, ne glede na to, kako se njegovi načrti na koncu izidejo.«³²⁷ Če pogleda na svoje življenje z določene časovne distance, potem lahko ugotovi, da je vsak trenutek delal tako, kot je od njega zahteval razum ali kot mu je le-ta omogočal. Rawls poudari, da naj posameznik ne obžaluje svoje izbire tudi v primeru, če kasneje zaradi novega vedenja ugotovi, da se je odločil napak. »Prav nobena stvar nas ne more zavarovati pred dvoumnostmi življenja in vsemi mejami našega vedenja, s katerimi se srečujemo. In prav nihče nam ne more zagotoviti, da bomo našli najboljšo pot, ki je namenjena prav nam.«³²⁸ Če človek deluje s preudarno racionalnostjo, potem naj si ne očita, da ni storil vsega, kar je bilo v njegovi moči.

323 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 410-412.

324 Prim. A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 72. Ko Rawls govori o življenjskem načrtu, je vsekakor pomebno to, da ima pred seboj celoto, torej ne samo neka posamezna dejanja, ampak človekovo smiselno in racionalno pot. Tudi pri tem izhaja iz Aristotela, ki poudari, »da je sreča predikat, ki ga je treba uporabljati za vse življenje. Ko za nekoga rečemo, da je srečen oziroma nesrečen, ocenjujemo vse življenje in ne posameznega stanja ali dejanja. Individualna dejanja in projekti, ki sestavljajo življenje, so ali pa niso v skladu z vrlino, celota pa je srečna ali nesrečna. Opazimo lahko, pravi Aristotel, povezavo med tako razumljeno srečo in stvarmi, za katere se navadno misli, da prinesejo srečo.«

325 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 416.

326 Prim. A. Brown, *Modern Political Philosophy*, Penguin books, London 1990, 86.

327 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 422. Prim. C. Kukathas in P. Pettit, *Rawls - A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, London 1992, 55.

328 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 422.

Dobro posamezne osebe je torej določeno z življenjskim načrtom, ki ga izbere s preudarno racionalnostjo. Rawls pa pri določanju dobrega zahteva še en princip, in sicer temeljni princip motivacije, ki ga predstavi kot »aristotelški princip«. »Človeška bitja uživajo pri uresničevanju svojih sposobnosti (njihovih prirojenih ali pridobljenih zmožnostih) in to veselje narašča tem bolj, kolikor bolj so sposobnosti uresničene, ali čim večja je njihova kompleksnost.«³²⁹ Poudarek je torej predvsem na tem, da človek doživlja večjo srečo, ko dela nekaj, ob čemer postane bolj popoln, zato bo med dvema možnima stvarima izbral tisto, ki je bolj zahtevna.³³⁰ Bolj osrečujoče so tiste dejavnosti, ki zadoštijo želji po pestrosti in novosti doživetij in puščajo prostor za spretnost, duhovitost in domiselnost. Prav tako naj bi bil po Rawlsu tu čim širši prostor za presenečenja, veselje in celo vrsto različnih dejavnosti. In če gremo še naprej: »Preproste oblike dejavnosti izključujejo možnost osebnega stila in zares osebnega izražanja, medtem ko kompleksnejše dejavnosti naravnost zahtevajo zelo osebni in ustvarjalni stil.«³³¹ Za Rawlsa je torej aristotelški princip neke vrste varianta principa inkluzivnosti. Za ta princip pa bi lahko rekli, da je bolj princip motivacije. Vanj so vključene mnoge človeške želje ter seveda motivi, zakaj nekaj delati. Če bo človek zares sledil zakonitostim svoje narave, potem bo hrepenel po vedno bolj kompleksni dejavnosti. Prav doseganje teh možnosti pa ga kliče k uresničevanju novih, kajti stvari, ki so ga prej še osrečevale, niso več dovolj zanimive in atraktivne.

Aristotelški princip se je po Rawlsovem mnenju razvil na podlagi mnogih dejstev iz vsakdanjega življenja. Aristotel je že močno poudaril pomen človeškega vedenja. To je nekaj, kar spada k njegovi naravi. Človeška bitja osrečuje večja možnost doživetij, veselijo se novosti, presenečenj in priložnosti za bistroumnost in ustvarjalnost, ki jih take dejavnosti omogočajo. Aristoteljanski princip označi človeka kot bitje, katerega gibalno niso samo materialne potrebe, ampak predvsem hrepenenje delati nekaj, kar ga osrečuje zaradi opravljanja teh dejavnosti.³³² Na ta način skuša Rawls povezati aristotelški princip in racionalni življenjski načrt, ki se med seboj dopolnjujeta. Ta princip življenjski načrt samo še bolj razčleni in mu da bolj kompleksno obliko. Pravilo aristotelškega principa v teoriji dobrega pa je globoko zasidrano tudi v psihološkem dejstvu premišljenega presojanja vrednot. Rawls hoče prav tisto, kar spada k skupnemu dobremu, postaviti tudi za izhodišče racionalnega življenjskega načrta. Temu principu pripisuje v moralni psihologiji osrednje mesto in ga hkrati poveže s pravičnostjo kot poštenostjo.

329 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 426.

330 Prim. T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, 116.

331 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 427.

332 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 431.

V okviru življenjskega načrta pa je pomembno tudi samospoštovanje oziroma poudarek na človekovem dostojanstvu. Pri tem gre za človekov čut za njegovo dostojanstvo, njegovo prepričanje v pomen in vrednost njegovega življenjskega načrta.³³³ Samospoštovanje vključuje zaupanje v možnosti, ki so mu dane, in sicer do takšne mere, kot je v njegovi moči, da izpolni določene namene in cilje. Samospoštovanje je tudi osnova, da se človek nekega dela loti z veseljem. Če tega ni, vse človekove dejavnosti in hrepenjenja izgubijo svoj smisel in človek kaj hitro zapade v apatijo in cinizem. Partnerji naj bi se v izhodiščnem položaju poskušali izogniti takšnim pogojenostim v družbi, ki bi spodkopavale njihovo samospoštovanje. Prav dejstvo, da pravičnost kot poštenost daje večjo podporo samospoštovanju kot drugi principi, je zanje dovolj močan razlog, da te principe zares sprejmejo.

Ko človekove dejavnosti ne ustrezajo aristotelskemu principu, postanejo naenkrat dolgočasne, nezanimive in apatične. Človek brez tega principa preprosto izgubi občutek, kaj je prav, kaj je resnična vrednota njegovega delovanja. Oseba postane bolj polna zaupanja v svojo vrednost, kadar so njene možnosti zares čim bolj uresničene tako, da dosegajo čim višjo stopnjo kompleksnosti.³³⁴ »Čim bolj čuti kdo svoje življenje kot vredno in izpolnjeno, tem bolj bo obsojal vse tisto, kar je negativnega okoli njega. Kdor zares zaupa vase, ni zavisten do drugih. Lahko rečemo, da pogoji, da bi osebe zares spoštovale same sebe in druga drugo, zahtevajo, da bi bili njihovi življenjski načrti, racionalni in komplementarni.«³³⁵

Potreben je torej kriterij, izhodišče, na podlagi katerega je mogoče stvari postavljati v določen red in jih ovrednotiti. Tu je seveda vprašanje, ali so racionalni principi primerna osnova za presojo moralnosti posameznih dejanj. Rawls res natančno izdelava določena objektivna pravila, toda ti kriteriji so še vedno samo človeški, še vedno nekaj imanentnega in nič drugega. Ali je mogoče samo na podlagi nečesa človeškega presojati človekova dejanja? Kaj pa človekova vest, nameni itd? Proceduralna pravičnost³³⁶ hoče sicer poskrbeti za čim popolnejši red v družbi, urediti medsebojne odnose, toda ostaja le na »zakonski ravni«. Rawls je predvsem pragmatik, ki hoče posamezniku zagotoviti čim večjo svobodo.

333 Prim. tudi R. E. Goodin, *The Political Theories of choice and dignity*, v: *American Philosophical Quarterly* 18 (1981), 95-97.

334 Prim. R. E. Goodin, *The Political Theories of Choice and Dignity*, v: *American Philosophical Quarterly*, 18 (1981), 97-99.

335 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 440

336 Prim. D. Lyons, *Nature and Soundness of The Contract and Coherence Arguments*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 157. Omenjeni avtor tudi ni prepričan, da pomeni ravno neka procedura tudi pravičnost in določeno moralno teorijo. »Predpostavljajmo, da lahko vstopimo v izhodiščni položaj. Kakšen pomen ima to za nas? Ne sprašujem po tem, kakšne razloge bi morali imeti za sodelovanje v poštenem razmisleku za določitev distributivnih principov. Sprašujem po tem, kakšne razloge imamo za to, da verjamem temu, da bodo rezultati takšnega razmisleka zares principi pravičnosti. Rawls odgovarja na to s pojmom čiste proceduralne pravičnosti. Toda kaj lahko to pomeni za nas?«

5.4 Rawlsovo pojmovanje sreče in harmonije bivanja

Harmonija jaza je tesno povezana s pravilno izbiro racionalnega življenjskega načrta in seveda tudi realno možnostjo, da se ta dejansko lahko uresniči. Moralna osebnost se po Rawlsu odlikuje predvsem z dvema sposobnostma: s sposobnostjo za pojmovanje dobrega in sposobnostjo za čut pravičnosti.³³⁷ Ko sta sposobnosti uresničeni, se prva kaže kot racionalni življenjski načrt, druga pa kot delovanje po principih pravičnosti. Tako je torej moralna oseba subjekt s svojimi cilji, ki jih je izbral, in njegova ključna preferenca je iskanje pogojev, ki mu bodo omogočali tako obliko življenjskega delovanja, ki bo najbolje izražala njegovo naravo kot svobodnega in enakopravnega racionalnega bitja, kolikor seveda določene okoliščine to omogočajo. Harmonija osebe se torej kaže v skladu z njegovim načrtom. Seveda oseba ne oblikuje svojih ciljev kar vseh naenkrat, ampak postopoma. Tako kot to dovoljuje pravičnost, je sposobna oblikovati in slediti načrtu življenja, v čemer pa vidi Rawls osnovo za uresničevanje bivanjske harmonije.³³⁸

Ali bo posameznik v konkretnem položaju drugačen od posameznika v izhodiščnem položaju?³³⁹ Ali bo glavno merilo njegovega delovanja iskanje lastnega interesa? Rawls meni, da je v dobro urejeni družbi racionalno, da posamezniki razvijajo svoj čut za pravičnost kot vodilo za uresničitev svojega življenjskega načrta. To naj bi po eni strani pripomoglo k doseganju posameznikovega dobrega, s tem pa seveda tudi k doseganju harmonije bivanja. Delovati pravično je nekaj, kar si želimo kot svobodna in enakopravna racionalna bitja. Želja delovati pravično in želja, da bi izrazili svojo naravo kot svobodne moralne osebnosti, sta pravzaprav isti želji.³⁴⁰ Ti dve hrepenenji gresta v isti smeri. Obe imata dispozicijo, ki izhaja iz istih principov, torej tistih, ki naj bi bili izbrani v izhodiščnem položaju. Seveda ta povezava obstaja znotraj teorije pravičnosti. Hrepenenje po izražanju človekove narave kot svobodnega in enakopravnega racionalnega bitja je po Rawlsu lahko izpolnjeno samo z delo-

337 C. Taylor govori o jazu v globljem metafizičnem, onološkem pomenu besede, kot samostati in samobiti, torej čisto enkratni substanci. Zares osebe smo v tolikšni meri, kolikor se gibljemo v določenem prostoru spraševanja, kolikor iščemo in najdemo določeno opredelitev dobrega. Njegova utemeljitev dobrega se bistveno razlikuje od Rawlsove, ki vendarle ostaja zgolj pri proceduralni racionalnosti, tudi kar se tiče dobrega. Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 34.

338 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 562.

339 B. R. Barber, *Justifying Justice: Problems of Psychology, Politics and Measurement in Rawls*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 300. Prim tudi C. Kukathas in P. Pettit, *Rawls - A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, London 1992, 98. »Rawlsov človek v izhodiščnem položaju je precej žalostna stvaritev: ne upa si vstopiti v situacijo, ki bi pomenila uspeh, ker se boji kaj izgubiti; pripravljen je na slabše, ker si ne zna zamišljati boljšega; zadovoljen je z varnostjo in vedenjem, da ne bo slabši od drugih, ker si ne upa tvegati svobode in možnosti, ki mu pomenita, da lahko doseže boljši položaj. Rawlsov človek se odloči za manjšo enakopravnost, in to ne zaradi kakšnega altruizma, dobrohotnosti ali družbene odgovornosti, ampak izključno zaradi zavarovanja samega sebe in seveda svojih interesov, kakršnikoli že bodo.«

340 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 572.

vanjem na podlagi principov pravičnega in pravičnega. Delovati iz teh osnov pomeni izražati človekovo svobodo od slučajnosti.³⁴¹

Osebna harmonija je po Rawlsu osnova za človekovo srečo. »Oseba je srečna takrat, kadar je na poti (bolj ali manj) uspešne uresničitve svojega racionalnega življenjskega načrta, ki ga izpelje pod bolj ali manj ugodnimi pogoji, in ima utemeljeno zaupanje, da bodo njeni nameni tudi uresničeni.«³⁴² Človek je torej srečen takrat, kadar se njegov racionalni življenjski načrt dobro odvija, kadar so njegovi najpomembnejši cilji uresničeni in je utemeljeno prepričan, da se bo njegova življenjska pot tako nadaljevala tudi naprej. Pri sreči poudari dva vidika: najprej je to uspešna uresničitve racionalnega načrta, drugi vidik pa je stališče zavesti, torej zaupanje, ki je podprto z utemeljenimi razlogi za uspeh. Biti srečen pomeni biti uspešen in biti gotov v pričakovanju nadaljnjih uspehov.

Oseba je torej srečna takrat, kadar uspešno uresničuje svoj življenjski načrt in utemeljeno zaupa, da bodo njena prizadevanja rodila sadove. »Sreča ni samo eden izmed ciljev, za katere si prizadevamo, ampak je uresničitev celotnega načrta.«³⁴³ Torej bi mogli reči, da je sreča na nek način osnova vseh ciljev, neko metafizično jedro, ki vse cilje združuje oziroma se izpolnjuje v njihovi uresničitvi. Sreča ni cilj med cilji, ampak je »cilj vseh ciljev«. Življenjski načrt vključuje pluralnost ciljev in uresničevanje le-teh je za Rawlsa pravzaprav sreča. Sreča torej ni neko posedovanje, tudi ni v tem, da bi človek na tem svetu imel en sam cilj ali pa da bi vse svoje upe usmeril onstran zemeljskega. Sreča je zanj predvsem v tem, da subjekt na podlagi principov vedno znova presoja svojo situacijo in oblikuje načrte za naprej na podlagi trezne racionalne presoje. Sreča ni torej samo v nekem konkretnem dejanju ali v uresničitvi neke želje, ampak je neprestano dogajanje, je v izpolnjevanju posameznikovih pričakovanj. Seveda naj bi tudi družba podpirala to uresničevanje in seveda tudi možnost zelo različnih načrtov.

5.5 »Sub specie aeternitatis«

Rawls skuša pri oblikovanju svoje moralne teorije sicer vključiti posamezne elemente iz dosedanjega gledanja na to vprašanje (aristotelski princip, sklicevanje na Kanta itd.), toda ob tem hoče oblikovati svojo teorijo, ki vse dosedanje presega. »Njegovo stališče ni, da so principi dogovorjeni ali pa morda naravni in jih človek poskuša odkriti, ampak da so principi možni, ker so izbrani v izhodiščnem položaju v luči osnovnih dejstev življenja.«³⁴⁴ Prav zaradi tega ima ta večnostna perspektiva³⁴⁵ tako

341 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 572-576.

342 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 548.

343 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 550.

344 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 578.

345 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 587.

velik pomen oziroma je pri Rawlsu gotovo ključno mesto, na katerem sloni njegova moralna teorija. Rawls sicer poskuša to stanje dokaj natančno opredeliti, toda pri vsej njegovi moralni teoriji pušča največ možnosti za zelo različne razlage in ugibanja. Sicer pa sam Rawls priznava, da je to samo eden od možnih pogledov.³⁴⁶

Rawls v svoji teoriji najprej predstavi principe pravičnosti in razumnost njihovega sprejetja. Nikakor se ne trudi pokazati, da so samorazvidni. Nato pregleda različne vrste institucij, ki so povezane s pravičnostjo in različne vrste dolžnosti in obveznosti, ki naj bi jih izpolnil posameznik. Na koncu pa skuša pokazati, da je pravičnost kot poštenost izvedljiva koncepcija. Ob tem opozori še na stabilnost družbe, ki naj bi od tod izvirala, in na skladnost med pravičnostjo in dobrim. Z aplikacijo principov skuša Rawls pokazati, da je človekova narava takšna, da dovoljuje izhodiščno izbiro in da se to potem uresničuje tudi v praktičnem življenju. V tem kontekstu Rawls trdi, da ima človeštvo moralno naravo.³⁴⁷

Rawlsova teorija prinaša kljub vsemu nekaj, kar se je danes zdelo nemogoče: potrjuje upanje, da ima človek vendarle možnosti. To je bilo za čas, ko je teorija nastajala, nekaj zelo optimističnega. Povsem razumljivo je, da se je potem njegova teorija zelo razširila, posebej še v ZDA,³⁴⁸ v zadnjem desetletju pa je celo bolj aktualna v Evropi in drugih deželah (Afrika, Azija) kot pa v domačem okolju. To je verjetno povezano s političnimi spremembami in pričakovanji, še posebej v deželah Srednje in Vzhodne Evrope. Upanje, ki ga odpira Rawls, ima po mnenju T. Nagela osnovo v tem, »ker ima Rawls zelo dober občutek za povezavo med družbenimi ustanovami in individualno psihologijo. Brez iluzij opiše pluralistični družbeni red in na ta način išče poti za podporo človekovi svobodi, hkrati pa skuša odkriti v človeku tisto, kar je najboljšega. Da je to vizijo bolj natančno definiral, pravzaprav oživil, pomeni velik dosežek.«³⁴⁹

Rawls s svojo teorijo pravičnosti seveda postavlja alternativo predvsem utilitarističnemu pogledu,³⁵⁰ ki je po njegovem mnenju imel preveč pomembno mesto v moralni filozofiji. Še vedno pa seveda ostaja ključno vprašanje prav hipote-

346 Prim. A. Brown, *Modern Political Philosophy*, Penguin books, London 1990, 83. Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 4.

347 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 580.

348 Seveda pa Rawlsova teorija doživlja, še posebej z vidika politične filozofije, dokaj ostre kritike. Gre za zelo razširjeno prepričanje, da je Rawlsova teorija (posebej z vidika politične filozofije) silno majava in da so njeni temelji v svojem bistvu pomanjkljivi. Teorija se tudi ne sklada s splošno usmeritvijo anglo-ameriške akademije. Avtor celo postavlja vprašanje, ali morda vse to (namreč različne kritike, trditve kritikov, da Rawlsova teorija sploh nima pravih temeljev itd.) pomeni konec nekega obdobja. Ali je morda potrebna radikalna reorientacija v etičnem razmišljanju, ker bodo drugače stvari šle mimo nas. Mnogi avtorji že govorijo o postrawlsovskem obdobju, ki ne temelji ravno na Rawlsovih zaključkih, ampak bolj na njegovih ciljih in celotnem njegovem prispevku. Prim. T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, 2.

349 T. Nagel, *Rawls on Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 16. in T. Nagel, *Rawls on Justice*, v: *Philosophical Review* 82 (1973), 220-234.

350 Ali mu je zares uspelo jasno postaviti se po robu utilitarizmu, sploh ni tako očitno. D. Lyons pravi: »Zaključujem torej, da je pogodbeni argument za Rawlsove principe nestvaren. Tudi če mislimo, da ima pogodbeni argument moralno moč in da se mu prideva pravilo maksimuma v izhodiščnem položaju, še vedno nimamo razlogov, da bi zares verjeli, da bi bili Rawlsovi principi izbrani namesto utilitarizma. Osmrtnice utilitarizmu bi bile prežgodnje.« Prim. D. Lyons, *Nature and Soundness of The Contract and Coherence Arguments*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford, California 1989, 167.

tična narava njegovega izhodiščnega položaja. Rawls skuša v tem položaju sicer nekako združiti vse različne pogojenosti, ki so jih partnerji pripravljene na podlagi refleksije sprejeti kot razumne. To stališče oceni kot objektivno in hkrati tudi izraz človekove avtonomije. »Brez zlitja vseh oseb v eno, ampak s priznanjem njihove različnosti in drugačnosti, nam (izhodišče) omogoča, da smo nepristranski celo do oseb, ki niso naši sodobniki, ampak morda pripadajo čisto drugim generacijam. Tako torej pomeni videti naše mesto v družbi s te perspektive (izhodiščnega položaja), videti ga »sub specie aeternitatis«, kar pomeni videti človeško situacijo ne samo s čisto socialnega, ampak tudi s časovnega vidika.«³⁵¹

Ta večnostna perspektiva za Rawlsa ni perspektiva z nekega določenega mesta nad svetom, tudi ne stališče nekega transcendentnega bitja; je predvsem določena oblika mišljenja in čutenja, ki ga lahko sprejmejo racionalne osebe. In ko to delajo lahko ne glede na to, kateri generaciji pripadajo, združijo v eno shemo vse individualne perspektive in pridejo do regulativnih principov, ki jih lahko vsakdo sprejme. »Če bi kdo dosegel čistost srca, bi lahko deloval v moči te milosti in obvladoval samega sebe. Prav to pomeni ta točka gledanja (izhodiščni položaj).«³⁵² Izhodiščni položaj pomeni torej neko obliko večnosti, čistost srca, obvladovanje samega sebe, jasen pogled... Samo v takšni situaciji se človek lahko odloči za pravične principe, na katerih pa potem, ker so racionalno in skupno sprejeti, gradi moralno teorijo.

Principi pravičnosti pa so vendarle nek ideal, izraz tega, kakšen naj bi človek bil. Toda še vedno jih postavlja človek, torej izražajo njegovo avtonomijo in hkrati tudi objektivnost, ki izvira predvsem iz okoliščin v izhodiščnem položaju. Tu se Rawls s svojo teorijo ustavi. Toda ali je za ovrednotenje in presojanje človeškega ravnanja dovolj ostati samo v imanentnih kategorijah človeškega? Moralni imperativ je sicer sam v sebi absoluten, toda to še ne pomeni, da absolutnost, ki je še vedno končna, krhka, neuresničljiva, ne kliče po Absolutnosti, kjer je ta ideal že uresničen, oziroma preprosto je, stvarno obstaja. Kant v svojih postulatih transcendentno razsežnost moralnega imperativa vsaj predpostavlja. Kaj pa Rawls? Zdi se, da ga kategorije racionalnosti in pragmatičnosti zaenkrat zadovoljijo. Vsekakor pa Rawlsova teorija ostaja zanimiv izziv, drugačen pogled, ki je s svojim deontološkim pristopom na nov način nagovoril filozofe, pa četudi se mnogi z njim v marsičem ne morejo strinjati.³⁵³

351 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 587.

352 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 587. A. Brown ocenjuje takšno gledanje kot gledišče 'idealnega opazovalca'. Prav tako poudari, da to ne pomeni kakšnega metaetičnega gledanja. Prim. A. Brown, *Modern Political Philosophy*, Penguin books, London 1990, 66.

353 Prim. T. M. Scanlon, *Rawls' Theory of Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 205. Vsekakor ne mislim rušiti ali spravljati v okviru nekega skepticizma Rawlsove teorije. Koncept pravičnosti, kot jo razvije Rawls, ima vsekakor pomembno mesto v sodobni misli in če bi hoteli predstaviti vso globino in kompleksnost njegove teorije, potem bi to zahtevalo težko delo in veliko nadarjenosti. Kljub mnogim problemom nihče ne bo bral njegove knjige, ne da bi se marsikje strinjal z Rawlsom, tisti, ki pa se z Rawlsom ne bodo strinjali, bodo ob branju dosegli večjo stopnjo razumevanja lastnih stališč.«

5.6 Rawlsova moralna teorija brez avtentične utemeljitve dobrega - vrednote

Moderna moralna filozofija je vso svojo pozornost usmerjala v to, kaj je prav, ob tem pa je izpuščala in zanemarjala razsežnost dobrega; raje se je posvečala določitvi obveznosti kot pa naravi dobrega življenja. Ta moderna filozofija nima pojmovnega prostora za pojem dobrega kot predmeta (naše) ljubezni in zvestobe ali, kot je poudarila Iris Murdoch, dobrega kot posebnega žarišča naše pozornosti in volje.³⁵⁴ Moralnost je bila sprejeta predvsem kot najboljša možna oblika življenja čisto v pragmatičnem smislu, in to ne samo med moralnimi filozofi, ampak tudi med širokimi ljudskimi množicami. Sodobna moralna filozofija je prav tako zanemarila pomen moralne in duhovne intuicije. To dimenzijo moralne zavesti so čisto ignorirali. Charles Taylor v svoji poglobljeni in argumentirani analizi sodobne osebnosti in utemeljenosti jaza zelo razločno in jasno poudari, da je v sodobnem obdobju povsem zanemarljeno področje človekovega hrepenenja, različnih nagnjenosti, možnosti izbire, utemeljenosti dobrega... Na njihovo mesto pa stopijo objektivni standardi, s pomočjo katerih naj bi bilo mogoče vse presojati.³⁵⁵

Za moderno zahodno civilizacijo je značilen izrazit poudarek na pravicah. To postane tudi osnova zakonskega sistema in se potem vedno bolj širi na zelo različnih področjih po celem svetu. Nekaj analognega je značilno tudi za razmislek o morali. Pojem pravice oziroma »subjektivne pravice« je razumljen kot neke vrste kvazilastnina. Pravice so povezane z različnimi lastništvi. Prava revolucija naravnega zakona v 17. stoletju delno sestoji prav iz uporabe jezika pravic, da bi tako razložili univerzalne moralne norme. Vedno bolj je aktualna govornica o »naravnih pravicah« in v povezavi s tem tudi govorjenje o življenju in svobodi, za katero se predpostavlja, da ju je deležen vsakdo. Gre torej za dva pojma: naravne pravice in naravni zakon. Na prvi pogled se zdi, kot da oboje brani isto stvar. Pa ni tako. Razlika je v tem, kaj je subjekt dogajanja, ne v tem, kaj branita. Ko se govori o zakonu, pomeni, da je zakon potrebno ubogati, torej sem »pod« zakonom. Ko pa se govori o pravicah, je to nekaj, kar bi »posestnik« mogel uporabiti. Naravni zakon je nedotakljiv, če pa se govori o pravicah, imaš možnost to nedotakljivost zares aktivno oblikovati in živeti, ali pa tudi ne, torej imaš pravico, da se pravicam celo odrečeš. Pojem človekovih pravic je tako tesno povezan s spoštovanjem človekovega življenja, njegove integritete in še posebej avtonomije. V tem razvoju od naravnega zakona do človekovih pravic se kaže razvoj zahodne moderne moralne filozofije (avtonomija in poudarjanje svobode).

354 Prim. I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London & New York 1970,

355 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 3.

Moralnost se da opredeliti s pojmi spoštovanja do drugih. Če sprejmemo takšno definicijo, potem moramo dopuščati še mnoga druga vprašanja, ki pa so za moralnost prav tako velikega pomena in igrajo pri njenem razvoju zelo pomembno vlogo. Gre za vprašanje mojega življenja: kako naj čim bolj v polnosti živim svoje življenje, kako naj uporabim talente, ki jih imam itd. Če hočemo zares razumeti svet morale, potem ni dovolj samo to, da upoštevamo ideje in podobe, ki poudarjajo čut spoštovanja do drugih, ampak je na vsak način potrebno upoštevati tudi vse tisto, kar v polnosti izpolnjuje življenje, torej osebno raven. Taylor v svoji komunitarni kritiki Rawlsovega liberalizma oziroma njegove moralne teorije poudari pomen vsakdanjega življenja in posameznikove poti ter njegovega osebnega »racionalnega življenjskega načrta«, kot bi temu dejal Rawls. Toda ob tem prav tako poudari drugo razsežnost, namreč da se človekova polnost bivanja uresničuje in bogati v odnosih znotraj določene skupnosti, tradicije, vrednot in določenega pojmovanja dobrega. To dvojje se torej med seboj tesno dopolnjuje, zato ne moremo enega in drugega ločevati. Zavest o lastnem dostojanstvu izvira iz človekovega vsakdanjega življenja, poklica, stanu, zavesti o sebi... Vključenost v življenje občestva, življenjska praksa, izpolnitev življenja, zavest lastnega dostojanstva, vse to pomeni utemeljitev dobrega.³⁵⁶ Prav odsotnost utemeljitve dobrega in pomena skupnosti je ena najbolj šibkih točk Rawlsove moralne teorije, na kar je komunitarna kritika zelo jasno opozorila. Sicer pa je glede na izvore Rawlsove misli njegova teorija samo nadaljevanje liberalne tradicije, ki ima svoje korenine v razsvetljenem racionalizmu in ki se razvije v pragmatični racionalizem.

Dobro ima določene okvire, zgradbo, sestav. Lahko ima krščanske okvire, lahko izhaja iz tradicije, lahko se sklicuje na kaj drugega, toda nujno je potrebna določena »zgradba« utemeljitev dobrega. Kriza identitete v sodobnem času je tesno povezana z izgubo tega horizonta. Povezana je z dezorientacijo, izgubo določenega lastnega stališča, svoje korenine ima v radikalni negotovosti. Človekova identiteta mora vendarle imeti določene osnove, izhajati mora iz utemeljitve dobrega. Človek mora torej imeti določeno stališče, orientacijo, kajti indiferentnost in nedoločenost vodita v veliko krizo identitete, ki je značilna za sodobni čas. Če pa hočeš oblikovati svojo identiteto, potem moraš sprejeti določeno orientacijo v moralnem prostoru, kjer se javlja vprašanje dobrega in slabega, kaj je vredno delati in kaj ne. Glede teh vprašanj je potrebno zavzeti določeno stališče, kajti samo tako je mogoče govoriti o posameznikovi identiteti. To jasno govori o tem, da je naturalistična pozicija, da je mogoče delovati zunaj vsakih okvirov, torej samo na podlagi želja in trenutnih hrepenenj, povsem napačna. Pa tudi zgolj proceduralna morala ne more dati zadovoljivega odgovora. Ta je samo druga možnost, kako se izogniti vprašanju utemeljitve dobrega.

356 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 15.

Naša orientacija na relaciji do dobrega ne zahteva samo določenih okvirov, določene zgradbe dobrega kot takega, ampak čisto posebno človekovo čutenje, ki govori, kakšen je naš odnos do tega, kje smo mi kot osebe v odnosu do dobrega. Primer: ni dovolj samo imeti zemljevid ob tem pa ne poznati, kje smo na tem zemljevidu, kakšne so povezave kraja, kjer stojimo, z drugimi kraji ipd. S tistim, kar vidimo kot dobro, smo osebno povezani, s tem je povezana naša življenjska pot. To je ključnega pomena. MacIntyre je poudaril, da je življenje iskanje: iskanje življenjskega in osebnega dobrega.³⁵⁷ Tudi Derek Parfit poudari, da človekovo življenje ni neka apriorna enota, ampak je njegova identiteta določljiva na podlagi življenjske poti, celote življenja.³⁵⁸

Utemeljitev dobrega ni samo neka dodatna razsežnost, nekaj, kar lahko je ali pa tudi ne. Ni zgolj postranskega pomena, ampak je pogoj, da smo res osebe, jazi s svojo identiteto. Taylor posebej poudari, da naš jezik o življenju, družbi, medsebojnih odnosih v večini primerov ne more biti nevtralen, ampak izvira iz naše orientacije glede dobrega. To stališče zagovarjajo vsi, ko so blizu Wittgensteinu.³⁵⁹ Taylor poudari predvsem to, da določitev vizije dobrega ni v tem, da se poda osnovne razloge, principe. Sodobna morala (tudi Rawlsova) je pogosto oblikovana prav na ta način. Na vprašanje, kaj je prav, odgovarja s pomočjo določene univerzalne razumske utemeljitve, pravil, principov, razlogov.³⁶⁰

A. MacIntyre izrecno poudari,³⁶¹ da sodobna moralna teorija ne izhaja iz osebe, ampak prihaja do nje moralno vprašanje samo posredno. Ključno vprašanje pri Rawlsu in tudi pri nekaterih modernih filozofih morale je ne toliko vprašanje dobrega, ampak predvsem vprašanje, katerim pravilom moramo slediti in zakaj naj bi jim bili poslušni. Da je to primarno vprašanje, danes pravzaprav niti ni tako presenetljivo, saj smo priča neke vrste izgonu aristoteljanske teleologije iz moralnega sveta. Ena osnovnih tez modernega liberalizma je v tem, da je zelo močno omajano nekdanje izhodišče o življenju po vrednotah oziroma o pomembnosti ciljev. O teh rečeh se posamezniki lahko strinjajo ali pa tudi ne. V tem so popolnoma svobodni. Pravila moralnosti in zakoni tako torej ne izvirajo iz kakšne globlje utemeljenosti, ki bi slonela na konceptiji tega, kaj je za človeka dobro. Poslušnost pravilom pa ni samo problem liberalizma, ampak tudi problem modernizma. Osnovni problem je, ker se kvaliteta določenega ravnanja meri samo po tem, koliko se ujema z določenimi pravili.

Sodobna morala se torej osredotoča predvsem na to, kaj je vodilo za delovanje. Posveča se samo temu, kaj je prav in ne temu, kaj je dobro. Tako so-

357 Prim. A. MacIntyre, *After Virtue*, 203.

358 Prim. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984, pogl. 14.

359 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 68.

360 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 70.

361 Prim. A. MacIntyre, *After Virtue, study in moral theory*, Duckworth, London 1985, 118-119.

dobna morala oblikuje predvsem seznam obvez in ne tega, kakšna je narava dobrega življenja. Posveča se predvsem temu, kako naj bi delali, in ne temu, kaj je dobro delati. V takšni koncepciji torej ni prostora za pojem dobrega ne v prvem in ne v drugem pomenu te besede, ki sta značilni za tradicijo: za dobro življenje (hegeljansko gledanje, pomen občestva, skupnosti itd.) ali pa za dobro kot predmet naše ljubezni in zvestobe (platonistično gledanje). Moralnost tako postane samo določena obveza, spolnjevanje določenih pravil in ne način življenja. Njena osnovna naloga je določiti te obveze in oblikovanje procedure, kako temu slediti. Pri tem so imele glavno vlogo posamezne oblike utilitarizma in različne oblike kantovskih teorij. Osnovni namen utilitarizma je: najdimo teorijo, ki bo odgovorila, kaj je tisto, ki omogoči čim večjo srečo čim večjega števila ljudi. Harejev preskriptivizem uči, da je treba na pravila in odredbe drugih gledati, kot da bi bila moja.³⁶² Podobno je tudi pri Habermasu, kjer je osnova strinjanje o skupnih normah, ki so osnova za komunikacijo.³⁶³ V takšnem pojmovanju pa ni prostora za kvalitativne razlike. Nekateri celo zanikajo razumsko stvarnost dobrega. Menijo, da gre samo za projekcijo. Zgodi se kvalitativna diskriminacija. To proceduralno gledanje nekaj ukaže, npr. spoštuj določenega človeka, toda ob tem ne utemelji svetosti življenja, zakaj je potrebno nekoga spoštovati, torej ne poda vsebine. Potreben je torej prehod od zunanjšega opisa delovanja k jeziku, ki upošteva kvalitativne razlike in izvira iz določene kulture in določenega čutenja ter utemeljitve dobrega. Liberalizem, katerega sodobni predstavnik je tudi Rawls, pomeni »osvoboditev« od vsakega kvalitativnega dobrega. Težišče je preneseno na posameznika, njegovo voljo (pogodbena teorija). Višek doseže takšno gledanje pri Kantu. Hobbesov politični atomizem, ki izhaja iz nominalističnega gledanja, poudari, da je dobro določeno z vsako osebo posebej, in sicer na podlagi tega, kar si le-ta želi.³⁶⁴

Za sedanje stanje torej ni odgovoren samo utilitarizem. Kantovske teorije rahabilitirajo ključno razlikovanje med delovanjem, ki izvira iz dolžnosti, in tistim, ki izvira iz človekove nagnjenosti oziroma naklonjenosti. Gre za vprašanje motivov: želja po sreči nasproti spoštovanju moralnega zakona. Kant tako nastopi proti utilitarizmu. Moralni zakon prihaja iz človekove volje in nima nobenega heteronomnega motiva. Zanika vsakršno kvalitativno razlikovanje, kajti to bi pomenilo heteronomen element v njegovi teoriji. Tej logiki vsaj do določene mere sledijo tudi tisti, katerih moralne teorije so kantovskega izvora, torej tudi Rawls. Lahko bi rekli, da je ena temeljnih značilnosti sodobne moralne filozofije prav »mešanica« kantovstva in naturalizma, ki bistveno zaznamuje sodobnega človeka. Prav tega je izredno dobro in prepričljivo opisala Irish Murdoch, ki je

362 Prim. W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, Macmillan, London 1983, 201-239.

363 Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 205-217.

364 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 82.

vzbudila pozornost s svojim znamenitim opisom: »Kako lahko nam je spoznati, kako domač nam je človek, ki je tako čudovito predstavljen v 'Grundlegung', ki se postavlja po robu celo Kristusu in se obrača od njega vstran, da bi oblikoval sodbe na podlagi lastne zavesti in da bi prisluhnil glasu svojega lastnega razuma. Oropan še tistega malega deleža metafizične osnove, ki jo je Kant še dopuščal, je ta sodobni človek svoboden, neodvisen, osamljen, močan, racionalen, odgovoren, hraber, heroj tolikih novel in knjig moralne filozofije.«³⁶⁵

V sodobni moralni filozofiji je vse usmerjeno na principe, prepovedi, standarde, ki vodijo človeško delovanje, medtem ko je vizija dobrega popolnoma zanemarjena in prezrta. Moralnost se tako posveča temu, kako naj bi delali, in ne temu, kaj je zares vredno delati, kaj je vredno samo po sebi, oziroma kaj naj bi spoštovali in ljubili. Sodobni filozofi, tudi če izhajajo iz Kanta, kot npr. Rawls (in ne iz Bentham), zagovarjajo to stališče. Moralna filozofija se mora ukvarjati predvsem s tem, da določi principe našega delovanja. Ali kjer se ta odkriva bolj v metaetični vlogi, potem vidi svojo nalogo v tem, da se posveča jeziku, s katerim določamo posebne filozofske principe za naše delovanje. Njeno izhodišče naj bi bila intuicija o tem, katera dejanja so prava, npr. pri Rawlsu, ali pa neka splošna teorija o tem, kaj je moralnost, ki je opisana v preskriptivnih pojmi, ki naj pomenijo vodilo za delovanje, kar je značilno za Hareja.³⁶⁶ Ideja, da bi se morala moralna misel posvečati različnim pogledom na kvalitativne razlike različnega dobrega, ni niti več predmet debat. »Zavest o njeni prisotnosti v našem moralnem življenju je bila tako globoko potlačena in zatrta, da se pri mnogih sodobnih preprosto ne bo mogla pojaviti,« poudarja C. Taylor.³⁶⁷

V poudarjanju procedure pa tudi ni prostora za substancialno gledanje. Ključnega pomena je kriterij racionalnosti. Podobno koncepcijo ima tudi Platon, toda poudari tudi pomen vrline oziroma dobrega in najvišjega Dobrega, h kateremu je vse usmerjeno. Proceduralni pojem razuma poruši razmerje med dobrim kot takim in moralnim dejanjem. Ključnega pomena je posameznikova logična misel, ne pa to, da je cilj dejanja primeren. Dobro razmišljanje je določeno s proceduro. Decartes to pojasni s pojmom jasne in razločne ideje. Pred razsvetljenstvom so praktični razum umevali kot nekaj stvarnega, substancialnega. Toda ko je bil čut za dobro postavljen na stranski tir in irelevanten za moralno razmišljanje, je človekov praktični razum postal proceduralen. Ključni pojmi, ki jih sedaj vsebuje praktični razum, so določen stil, metoda, procedura misli. Za utilitarizem pomeni racionalnost maksimalno kalkulacijo. Za kantovstvo pa je določena procedura praktičnega razuma tesno povezana z univerzalnostjo. Posledica takšnega postopka je, da moderne moralne teorije

365 I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 80.

366 Prim. W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, 164-179.

367 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, n.d., 84.

ne izrazijo določenih temeljnih vsebin, ki pripadajo moralnosti kot taki. Moralne teorije so osiromašene, saj temeljno moralno vsebino pustijo neizraženo. Substancialno gledanje je povsem v ozadju, prevlada pa procedura, pravilen razmislek, postavitve racionalnih meja, principov.

Kljub radikalnim spremembam pa sodobna moralna filozofija vendarle ostaja pod vplivom tradicije, korenin, iz katerih izvira, posameznih vrednot, katerih izvora sicer ne omenja, je pa povsem jasno, da izhajajo iz predhodnih obdobj. Tako je osnovna točka razsvetljenjske moralnosti, ki kaže na njeno zakoreninjenost v krščanstvu, prav poudarek na praktični naklonjenosti in dobrohotnosti. To je bila ključna tema pri Baconu, ki jo je še vedno razložil v krščanski terminologiji, pri naslednikih pa vedno bolj prehaja v sekularizirano obliko. Praktična dobrotelost je najtesneje povezana s človekom, mu je naročena. Razsvetljenstvo je to izrazito poudarilo in prav ta točka postane eno od središčnih prepričanj moderne zahodne kulture. Vsi si moramo prizadevati, da izboljšamo pogoje človeškega bivanja, premagujemo trpljenje, povečamo lastnino, razvijamo možnosti splošnega blagostanja. Svet, ki smo ga prejeli, moramo narediti vedno boljši, predvsem v smislu blagostanja in vsesplošne koristnosti in prijetnosti.

Dobrine morejo obstajati za nas samo, če jih na nek način izrazimo. Različno razumevanje dobrega v različnih kulturah je povezano z uporabo različnih jezikov. Vizija dobrega je torej tesno povezana s kulturo in jezikom določene dežele. Določena artikulacija dobrega je torej nujno potrebna, ni pa prepuščena zgolj proceduri in neki »zasilni« teoriji, kot meni Rawls oziroma njegovi partnerji v izhodiščnem položaju.

Dobro je izvir morale in je kot tako v sodobni moralni filozofiji povsem zapostavljeno. Dobro predstavlja substancialno osnovo, pri Platonu npr. racionalni red, kozmično stvarnost, urejenost stvari. Osnova tega reda, vsakršnega dobrega, je najvišje Dobro samo. To je osnova za dobrost vsakršnega dejanja. Ljubezen do dobrega je izvir našega dobrega delovanja. Konstitutivno dobro je torej moralni izvir. Ali je sploh mogoče oblikovati moralno teorijo, če je ne naslonimo na določeno vsebino, vrednoto, pa naj bo to svoboda, altruizem, univerzalna pravičnost? Konstitutivno dobro je značilno za platonsko misel, prav tako pa je značilno tudi za judovsko in krščansko verovanje in krščanski platonizem. Iris Murdoch, ki v veliki meri izhaja iz Platona, poudari, da je dobro nekaj, kar je »nepredstavljivo in nedoločljivo«,³⁶⁸ »angeli bi morda lahko razložili dobro, toda mi tega ne bi razumeli.«³⁶⁹ To stališče je morda nekoliko pretirano, toda res je, da dobrega ni lahko natančno definirati. Formulacija,

368 Prim. I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 74.

369 Prim. I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 99.

če je živa, ima naravnost zastrašujočo moč. Toda kljub temu tega vprašanja ne smemo kar zaobiti, saj je eno ključnih v vsaki moralni teoriji. Videli smo, da mu tudi Rawls posveti kar nekaj pozornosti, toda samega jedra problema se ne loti in ne poda nobene ustrezne rešitve.

V novoveški miselnosti in filozofiji je razum obljubljal, da bo osvobodil človeka. Imel naj bi posebno osvobajajočo moč, toda zgodilo se je ravno obratno: danes smo v položaju, ko iščemo, kako se rešiti tega razuma. Pri Platonu razum vodi k dobremu in osvobojanju od strasti in zgolj čutnega načina življenja. Razumnost je pri njem tesno povezana s spoštovanjem in odkrivanjem kozmičnega reda. Izvir moralnosti je prav v odkrivanju kozmične urejenosti in dviganju k najvišjim idejam oziroma k ideji Najvišjega Dobrega, ki je temeljni izvir vsega, tako spoznanja kot moralnega ravnanja, ki iz tega izvira. Pri Avguštinu je bistvo samorefleksije v tem, da človek pride do spoznanja, da ni sam sebi zadosten in da je potreben Božjega ozdravljenja. Izvir moralnega ravnanja je tako prenesen na človekovo notranjost, ki se odpira Bogu. Moralni vir je torej še vedno zunaj človeka, razum pa ima predvsem vlogo srečanja s samim seboj in odkritja potrebnosti božjega delovanja, tako za človekovo voljo kot tudi, da moralna načela ne samo pozna, ampak jih tudi ljubi. Z Decartesom pa se začne čisto novo obdobje. Res je, da v marsičem izhaja iz Avguština, toda namen samorefleksije je predvsem ta, da postavi središče moralnega izvira v človeka. Samorefleksija teži po čim večji samogotovosti. Ključnega pomena je metoda, procedura razmišljanja (pravilen postopek, zakrije se vsebina); tako Decartes odpre vrata deizmu. Težišče je postavljeno v človeka. Moralni izvir je v njem, važna je metoda razmišljanja, matematični pristop, ideja »clara et distincta« itd. To je bila zelo ključna sprememba v pojmovanju vloge razuma. Zgodi se prehod od substancialnega pojmovanja razuma (pri Grkih kozmični red, pri Avguštinu človekova notranjost...) k proceduralnemu (pri Decartesu pravilna metoda, izhodišče je človek, ki razmišlja). To pa seveda pomeni tudi radikalno spremembo v pojmovanju moralnega imperativa. Izvir morale se postopoma premakne na človeka; vsebina, vrednote so vedno bolj v ozadju, človek je izvir spoznanja in tudi morale. Vse to doseže višek v Kantovem poučanju avtonomnega subjekta.

Pri Locku je obrat k sebi še posebej izrazit. Tisto, kar dela Locka velikega učitelja razsvetljenstva, je predvsem kombinacija dveh faktorjev: primerne opredelitve znanosti in vedenja, ki se prepleta s teorijo o racionalni kontroli jaza; oboje postavi v okviru ideala o racionalni samoodgovornosti. Racionalni, samoodgovorni subjekt prekine odnos z avtoritativno tradicionalnostjo. Racionalni subjekt je tako ideal svobode in neodvisnosti in sloni na prostosti in proceduralnem razumu. To so ključne poteze Lockovega filozofskega ustvarjanja in tudi novega gledanja na moralo. Tu seveda ni več prostora za Platonove

ideje ali pa Decartesove vrojeno idejo neskončnega. Lockov subjekt je jaz, ki je svoboden, jasno določen in pri katerem je pomembno »moje« razmišljanje in »moje« delovanje. Zgodi se veliki paradoks sodobne filozofije: filozofija prostosti in objektivizacije naj bi pomagala oblikovati podobo o človeškem bitju, ki naj bi se ustvarjala s perspektive neke tretje osebe. Paradoks je v tem, da ta ločen pogled temelji na stališču prve osebe. Radikalna objektivnost je mogoča samo preko radikalne subjektivnosti. Ta paradoks je še posebej pojasnil Heidegger v svoji kritiki subjektivizma.³⁷⁰

V 17. stoletju je v okviru sklepanja družbene pogodbe avtonomni posameznik postavljen v središče sistema, ki temelji na zakonu. Od Locka izvira značilna oznaka tega posameznika, kar Brough Macpherson imenuje »posesivni individualizem«. ³⁷¹ Gre za poudarjanje uživanja življenja, svobode, ki temelji na lastništvu imetja. Zgodi se torej atomizacija in instrumentalizacija družbe. Značilni sta tudi (še) za 18. stoletje, kjer pa se javljajo tudi zahteve po udeležbi državljanov v politiki. Ta aktivna udeležnost posameznika ter avtonomija vodita tudi do novega razumevanja jezika. Jezik dobiva vse večjo moč; postaja samostojen, neodvisen, morda celo nevaren, pomeni človekovo ustvarjanje. Taylor govori o »pesniški sposobnosti« individuuma, ki se uresničuje preko jezika. ³⁷²

Za obdobje od Decartesa dalje pa je zelo značilno stopnjevanje deističnega gledanja na verovanje, kar je osnova za razsvetljenski individualizem in avtonomijo. Prav tako je razsvetljenstvo tesno povezano z vračanjem k naravi, pomembno je čutenje (senzualizem), kar ima zelo daljnosežne posledice za moralno filozofijo. Vse vodi v moderno sekularizirano kulturo, s katero se srečujemo danes. Razsvetljenski humanizem zelo močno poudari pomen narave in človekovih lastnih moči, ko gre za iskanje virov človeškega moralnega ravnanja. Ekspresionistična teorija to vključi v svojo vsebino in še bolj intenzivira poudarek na subjektu, torej se subjektivizem še bolj intenzivira.

Izredno pomembno pa je tudi obdobje romanticizma, ki da posebno vlogo subjektu kot takemu, njegovemu razmisleku, prepričanju itd. Če sta bila doslej izvir morale narava ali pa Bog, je za romantično in postromantično moderno obdobje značilno, da težišče postavi na človekove notranje moči, ki naj bi bile osnova za preoblikovanja sveta. Če je to pomembno za naše ravnanje se morajo razviti naše moči. V tem smislu je bil moralni imperativ v zadnji fazi internaliziran. Ta internalizacija je gotovo bolj celovita v ateističnih in naturalističnih teorijah, veliko bolj intenzivna pri Nietzscheju kot pa pri Dostojevskem,

370 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 175-76.

371 Prim. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism (Hobbes to Locke)*, Oxford University Press, Oxford - New York 1962.

372 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 195-98.

kjer ima Bog ključno vlogo, čeprav zelo močno poudari pomen odgovornosti prav vsake osebe.

Glede na to, kaj je izvir moralnega imperativa, glede na vse doslej povedano lahko oblikujemo tri različne skupine:

- teistično utemeljevanje moralnih izvirov (vsaj po izvoru, četudi se morda potem nekoliko oddalji od tega);
- naturalistično osvobojeni razum (razsvetljenstvo), ki se danes kaže v različnih znanstvenih oblikah;
- tretja skupina gledanj pa najde svoj izvir v romanticističnemu ekspresivizmu ali v neki njegovi sodobni obliki;

To so tri glavne skupine, znotraj vsake pa je seveda več zelo različnih oblik. Vse te tri oblike niso neka oddaljena ali mrtva zgodovina, ampak so na različne načine ali v posameznih elementih prisotne v moderni družbi in v njenem utemeljevanju moralnega ravnanja.

Značilno za sedanji čas je, za kar je Rawls zelo očiten in odmeven primer, da skuša oblikovati moralno teorijo brez referenc do dobrega, torej zgolj na podlagi določenega dogovora, ki pa ne gre globlje od proceduralne ravni. Gre za pojmovanje, da je zaradi svobode potrebno zanikati vsako iskanje moralnega izvira in utemeljevanje dobrega. V tem smislu sodobna etika ostaja na ravni razsvetljenjskega naturalizma. Utemeljitev dobrega je pač stvar posameznika, odločilna je korist vsakogar, ki jo podpira skupni dogovor.³⁷³ Omenjena kritika velja tudi za Rawlsovo moralno teorijo. Rawls se je sicer v svoji liberalni usmerjenosti zavedal, da čisti subjektivizem vodi v popolno izpraznjenost, zato poudari pomen posameznih načel, principov, ki so sprejeti na osnovi racionalnega dogovora. To še lahko ustreza, ko gre za raven socialne etike, toda če hoče njegovo delo biti zares moralna teorija, potem ne more mimo utemeljitve dobrega, ki je osnova za posameznikovo osebno ravnanje in odločanje. Brez posameznika, brez močne moralne osebe pa ni tudi družbe. Za avtentično utemeljitev dobrega bi bilo treba iti globlje, dlje od zgolj pozunanjenega in površinskega gledanja. Zdi se, da bi to bila za Rawlsov pragmatizem in preračunljivo samovoljo naloga, ki presega okvire njegovega dela in temeljno usmeritev. Posvetiti bi se moral razsežnosti človekovega bivanja, ki presega pragmatično pozitivistično raven in se uresničuje prav v dobroti in v ljubeči odgovornosti za bližnjega. Pravičnost in moč, utemeljena na ljubezni, dosežeta novo kvalitativno raven in kot taka pomenita alternativo naturalističnemu in proceduralnemu (liberalističnemu) pristopu k vprašanju morale.³⁷⁴

373 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 496.

374 Prim. P. Tillich, *Love Power, Justice - Ontological analyses and ethical applications*, London 1960, 54-77.

6. Rawls in nekatere značilne teme sodobne etike

Rawls v svojo moralno teorijo vključi vrsto zelo aktualnih izhodišč in tem, ki so neposredno povezane z njegovo teorijo ali pa se jih vsaj posredno dotika. Še posebej je tu pomembno vprašanje deontološkega pristopa k vprašanju etike, problem utilitarizma, pogodbeni teorija, vprašanje naravnega zakona in sodobno kantovstvo.

6.1 Rawls in vprašanje sodobne deontologije

Večina ljudi verjame, da delovati moralno ali vsaj vedenje o tem, kako naj bi delovali, pomeni določeno število pravil oziroma zahtev, ki jih nekdo sprejme po lastni vesti, in pomenijo določene meje tako pri doseganju lastnih interesov kot tudi pri doseganju skupnega dobrega.³⁷⁵ Deontološki pogled poudari, da niti neko skupno dobro in tudi ne uresničenje lastnih interesov ne more biti dovolj trden razlog za določeno racionalno ravnanje. Deontologisti poudarijo, da obstaja določena vrsta dejanj, ki so napačna ali prava že sama po sebi³⁷⁶ in so kot takšna popolnoma moralno nesprejemljiva, pa naj morda pomenijo dosežek celo takšnih ciljev, ki so moralno čisto v redu ali celo obvezni. Filozofi imenujejo takšen pogled deontološki (iz grščine deon, dolžnost) in ga postavljajo kot nasprotje teleološkemu gledanju (gr. telos, cilj). Tisti, ki zagovarjajo teleološki pogled, zanikajo, da bi lahko obstajala posebna vrsta dejanj, ki so prava ali napačna že sama po sebi. Za teleologiste napačnost ali pravilnost dejanj določajo njihove posledice.³⁷⁷

Fried in drugi sodobni deontologisti najpogosteje predstavijo svoje poglede kot odgovor oziroma korektiv teleoloških moralnih teorij,³⁷⁸ ki so bile predmet širokih razprav sredi tega stoletja. Čeprav je bila večina njihovih stališč normativnega značaja, je bilo nezadovoljstvo deontologistov nasproti teleologistom predvsem na ravni strukture in pojmovne nezadostnosti. Temeljna kritika je predvsem v tem, da konsekvencionisti pozabljajo na to, kaj je v resnici

375 Zelo zanimiva je kritika Rawlsovega deontološkega liberalizma, prim. G. Deppelt, *Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible*, v: *Ethics* 99 (1990), 815 - 851. O tej kritiki več v poglavju o komunitarni kritiki liberalizma. Prim tudi S. Freeman, *Utilitarianism, Deontology, and The Priority of Right*, v: *Philosophy & Public Affairs*, 23 (1994), 313-349.

376 Prim. *Deontological ethics*, v: *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York 1995, 187.

377 Prim. N. A., Davis, *Contemporary deontology*, v: *A Companion to Ethics* (Peter Singer), Blackwell Publisher, Oxford 1993, 205.

378 Prim. B. Williams, *Ethics*, v: *Philosophy - A guide through The subject* (ed.A.C. Grayling), Oxford University Press, Oxford 1996, 551-554.

človeška osebnost. Ker je torej deontološki pogled tako izrazito postavljen nasproti konsekvencionalizmu, si ga pogledjmo na tej relaciji. Značilen predstavnik takšnega pogleda je John Rawls s svojo Teorijo pravičnosti.³⁷⁹

Mnogi filozofi sledijo Johnu Rawlsu in menijo, da osnovni kategoriji, teleološka in deontološka, na nek način izčrpata vse možnosti gledanja na pravo delovanje. Deontologisti so prepričani, da pravilnega ni treba definirati s pojmi dobrega, in zanikajo idejo, da bi bila ideja dobrega pred pravim. Končno menijo, da posebne relacije med delanjem pravega in dobrega sploh ni. Delovati pravilno pomeni najprej vzdržati se vsega tistega, za kar je že pred dejanjem mogoče reči, da je napačno. Posamezne zahteve, da naj ne delajo tistega, kar je že vnaprej znano, da je napačno, se imenujejo ali pravila, zakoni, deontološke zahteve, prepovedi, omejitve ali norme in jih lahko združimo v pojem deontološke zahteve. Deontološki pogled zahteva od svojih pripadnikov, da se izogibajo vseh napačnih dejanj, pa četudi ob tem vidijo, da bo njihova zavrnitev, da bi to delali, zelo očitno povzročila večjo škodo (ali manjše dobro). Torej se morajo v vsakem primeru izogniti takšnim dejanjem, pa če so cilji še tako plemeniti. Od tu je najbrž dokaj jasno razvidno, da je deontološki pogled neteleološki in da pri njem ne gre niti za kakšno maksimiranje niti za primerjave. Za deontologiste laž ni nekaj slabega, ker ima kot taka slabe posledice, laži so napačne po tem, kar so, in so torej napačne in slabe, četudi imajo morda dobre posledice.

Prav tako deontološki pogledi ne morejo sloneti na nepristranskih interesih ali željah posameznikov ali določenega blagostanja drugih, kar počnejo teleologisti. Primer: Če bi škodovali nedolžni osebi, pa čeprav bi naše škodovanje samo eni osebi zavarovalo smrt petih drugih, prav tako nedolžnih oseb, je jasno, da problema ni mogoče reševati s tehtanjem interesov. Če bi tu gledali na interese, potem bi bilo dovoljeno ali morda celo ukazano, da se reši pet nedolžnih ljudi in škoduje nemu. Deontološki pogled nikakor ne pristaja na neko tehtanje interesov in ostaja pri prvi rešitvi.

In tu je še drugi vidik, kjer se deontološko gledanje oddaljuje od teleološkega. Deontologisti vztrajajo, da ne smemo delati ničesar, zaradi česar bi trpele deontološke zahteve. Mnogi kritiki očitajo teleologiji, da ne pušča prostora za avtonomijo osebe. Deontologisti nasprotujejo protekciji. Zaradi poudarjanja avtonomije pa lahko posvetimo večjo pozornost lastnim zadevam, načrtom in vrednotam kot pa interesom drugih.³⁸⁰ Deontološki pogled posveča večjo pozornost temu, da bi se sami skušali čim bolj izogibati napačnemu delovanju,

379 Prim. N. A., Davis, *Contemporary deontology*, v: *A Companion to Ethics* (Peter Singer), Blackwell Publisher, Oxford 1993, 206.

380 Prim. J. Kekes, *The incompatibility of liberalism and pluralism*, v: *American Philosophical Quarterly* 29 (1992), 150. Kekes zavrača tezo, da liberalna družba pomeni najbolj primerno osnovo za pluralno naravo človekovih vrednot.

zahteva tudi, da posvečamo čim večjo pozornost našemu lastnemu prizadevanju za izogibanje slabemu. Šele potem postane izogibanje napačnemu delovanju tudi naloga drugih. Deontologistovo spoznanje o pomembnosti izogibanja slabemu ni prevedeno v obvezo ali dovoljenje, da bi se s tem minimaliziralo delovanje slabega pri drugih.³⁸¹

Poglejmo si sedaj nekatere ključne značilnosti deontološkega pristopa k vprašanju moralne filozofije. Posebej bomo poudarili tri značilnosti.

Deontološke obveze (pravila, prepovedi itd) so navadno negativno formulirane. Čisto mogoče bi bilo negativne formulacije spremeniti v pozitivne, npr. »Ne laži!« v »Govori resnico!« ali pa »Ne škoduj nedolžnemu!« v »Nudi pomoč tistemu, ki jo potrebuje!« itd., toda deontologiisti menijo, da pozitivna formulacija ni ekvivalentna negativni.

Druga značilnost je ta, da deontološke obveze niso samo negativno formulirane (kot npr. prepovedi), ampak so tudi natančno oblikovane in zavezujejo. To nas zavaruje pred zelo različnimi pogledi na posamezne zahteve ali posamezna dejanja. In končno so deontološke zahteve tudi natančno usmerjene in naravnane. Natančno določajo posameznikovo odločanje in delovanje in se ne posvečajo nekim splošnim pregledom. Nagel je zanimivo opisal to značilnost: »Deontološki razlogi so usmerjeni proti temu, da bi nekaj naredili, ne pa samo proti tistemu, kar se je že zgodilo.«³⁸² Gledano z deontološkega vidika nismo toliko odgovorni za posledice nekega dejanja kot pa za dejanje samo. Bistveno je, kako smo deontološke obveze uresničevali, in ne, kakšne so bile posledice posameznega dejanja.

Za deontologiste je ključnega pomena ločevanje med dopustnim in nedopustnim in prav pojem nedopustno je tisti, ki ga vsebuje največ posameznih zahtev: »Obvezno je tisto, kar je nedopustno opustiti.«³⁸³ Kljub tem poudarkom negativne formulacije zahtev pa se deontologiisti vseeno strinjajo, da mora vendarle biti večina zahtev formulirana pozitivno. Fried ta vidik človekovega delovanja poudari: »Človek ne more živeti samo od zahtev in gospostva pravega. Potem ko se je izognil slabemu, naj naredi nekaj dobrega; pred njim se odpira možnost neskončne izbire.«³⁸⁴ Tukaj pa se še posebej kaže zelo jasno in odločno nasprotje teleološkemu gledanju: medtem ko deontologiisti pojem pravega ne utemeljijo (predvsem v odnosu do dobrega), teleologiisti oblikujejo zelo natančne pojme: nekdo deluje prav samo takrat, kadar njegova dejanja pripomorejo k povečanju koristnega. Za deontologi-

381 Prim. N. A. Davis, *Contemporary deontology*, v: *A Companion to Ethics* (Peter Singer), Blackwell Publisher, Oxford 1993, 207.

382 T. Nagel, *The View from Nowhere*, New York - Oxford University Press, 1986, 177.

383 N. A. Davis, *Contemporary deontology*, 207.

384 C. Fried, *Right and Wrong*, Harvard University Press, Cambridge, Mass 1978, 13.

sta je dejanje dovoljeno, četudi se pred njim ne odpira najboljša opcija. Za teleologista seveda to ne drži, saj je dejanje dopustno samo takrat, če so zagotovljeni najboljši rezultati.

Znotraj deontološkega gledanja se tako odpira cela vrsta vprašanj in nerešenih problemov. Predstavili bomo samo nekatere.

Katera dejanja so napačna in zakaj so napačna?

Teleologisti imajo tukaj dokaj jasen in precej intuitiven odgovor. Delati napak pomeni izbrati takšno dejanje, ki prinese več škode (manj dobrega), kot pa bi dejansko bilo potrebno. Deontologisti pa menijo, da je neko dejanje napačno zaradi dejanja samega. Mogoče je zaključiti, da so napačna tista dejanja, ki so v nasprotju s katerokoli od deontoloških zahtev. Vsaj na prvi pogled se zdi, da so deontologisti v boljšem položaju kot pa teleologisti, saj ne potrebujejo nikakršnega preračunavanja, kakšna bo končna vrednost dejanja. Toda stvar ni tako enostavna, kajti tudi deontologom se pojavi cela vrsta vprašanj. Oni sicer zanikajo kakršnokoli povezavo med pravilnostjo dejanja in posledicami, ki dejanju sledijo; toda kaj je tisto, zaradi česar je neko napačno dejanje zares napačno? Zakaj so določene stvari na seznamu napačnih in ne na seznamu dovoljenih? Ali ne tudi zaradi svojih posledic?

Deontologisti se včasih sklicujejo na skupno moralno intuicijo, ki naj bi bila povezana s tradicijo.³⁸⁵ Poudarjajo tudi, da deontološke obveze izhajajo iz fundamentalnega principa. Ta princip je navadno eden in izvira iz Kanta. Glasi se: »Spoštovati vsako osebo kot racionalnega predstavnika je moralno obvezno.«³⁸⁶ To stališče so potem deontologisti nekoliko prilagodili in tako Alan Donagan pravi: »Nedopustno je ne spoštovati vsako človeško bitje, sebe ali katerega drugega, kot racionalno stvaritev.«³⁸⁷ Sklicevanje deontologistov na tradicijo oziroma na vsakdanje moralno razumevanje ali skupno moralo ali pa skupni čut za moralo za utemeljitev moralne teorije tudi ne more biti ustrezno, pa čeprav gre za dokaj dolgo prakso. Ali pa npr. vprašanje, ki je prav tako zelo pomembno: Deontološka teorija pravi, da lahko dovolimo, da je pet ljudi ubitih, če bi morali žrtvovati zanje eno samo osebo. Tu pa se pojavi vprašanje, ali nismo krivi za to, ker nismo spoštovali teh petih oseb. Zakaj naj bi spoštovanje moralno odtehtalo zahteve po dobrobiti drugega?

Deontologisti trdijo, da so deontološke obveze absolutne. Zdržati se moramo tega, da bi kršili deontološke zahteve, pa čeprav vemo, da bi morda naša zavrnitev določene zahteve imela čisto pozitivne posledice. Absolutna moč teh zahtev je dosežena prav z njihovo natančno omejenostjo in zavezanostjo.

385 Prim. W. H. Shaw, *Intuition and Moral Philosophy*, v: *American Philosophical Quarterly*, 17 (1980), 127-134.

386 N. A. Davis, *Contemporary deontology*, 211.

387 Donagan A., *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1977, 66.

Natančnost naravnosti deontoloških obvez pa zagotavlja, da so te obveze usmerjene (samo) na dejanje samo, torej na delovanje kot tako, in ne na neke končne posledice in cilje. Zelo ključno vprašanje je, kako bodo deontologisti sposobni sestaviti natančen seznam pravil, da bodo določili deontološke obveze, in kar je še bolj kritično, kako naj v posameznih primerih ločujejo med tistim, kar povzroča (dopustnim) slabe posledice, in (nedopustnim) izvršitvijo napačnega dejanja.³⁸⁸ Za deontologiste je seveda ključnega pomena samo dejanje kot tako. Ta absolutnost je problematična tudi takrat, ko so okoliščine takšne, da bi dejanje v vsakem primeru bilo slabo.

Tu pa se pojavi potem še tretje vprašanje, ki je bolj podobno konsekvencionizmu kot pa deontologiji. Čeprav deontologisti tako poudarjajo, da so sposobni deontološke zahteve določiti zelo natančno in da so sposobni razlikovati med povzročanjem slabih posledic in izvršitvijo napačnega dejanja, nikakor ni jasno, da bodo to tudi uspešno izvrševali. Ljudje z različnimi normativnimi moralnimi pogledi imajo tudi različne poglede na to, ali so posamezna dejanja dopustna ali pa so napačna. Npr. nekdo, ki je bolj nagnjen h teleološkosti, bo raje rešil pet nedolžnih, kljub temu da bo pri tem škodoval enemu. Drugi se bo odločil drugače. In tudi ko so posamezna deontološka pravila že postavljena, je še vedno veliko možnosti, da jih bodo posamezniki razlagali različno.

Vsa ta vprašanja pomenijo zelo resen problem za sodobne deontologiste. Kljub temu, da je večina deontoloških stališč takšnih, da govorijo o absolutnosti deontoloških obvez, pa vendarle mislijo, da smo opravičeni zavrniti deontološke obveze, kadar bi bile posledice naše nezavrnitve vendarle prehude. Tako torej dovoljujejo, da je mogoče oskruniti deontološke obveze v določenih okoliščinah, in s tem tudi obvarujejo deontološki pogled pred fanatizmom. Naredijo ga bolj verodostojnega, bolj življenjskega. Toda zopet se postavlja vprašanje, zakaj je ravno v strahu pred katastrofo mogoče oskruniti pravila. Mar ne zaradi posledic? Kako naj posamezniki ločijo, kdaj gre res za takšne okoliščine in kdaj ne? In če je nekaj možno v takšnih okoliščinah, zakaj ne bi bilo tudi v nekoliko drugačnih? Kje postaviti mejo? Nas posebne okoliščine odvezujejo od obveze oziroma moralnega dejanja? Živimo v situaciji, ko je pojem katastrofe veliko bolj aktualen. Tukaj je še posebej potrebno postavljati kriterije med pravim in napačnim. »Pogled, ki dovoljuje, da se pojem pravega in napačnega ne aplicira ravno v ekstremnih situacijah, je tak, ki pomnoži samozadovoljstvo, če ne celo dejansko pasivnost. Gre za takšno gledanje, ki ga mora zavrniti vsak vsaj malo odgovoren predstavnik.«³⁸⁹

388 Prim. N. A., Davis, *Contemporary deontology*, 215.

389 N. A. Davis, *Contemporary deontology*, 216.

V srcu deontološkega vztrajanja na pomembnosti moralnih pravil in obvez leži vera, da je prav izogibanje napačnemu delovanju tisto, kar je bistveno, če ne celo kar edina naloga moralnega subjekta, in seveda ob tem tudi prepričanje, da smo kot moralni subjekti sposobni se izogibati slabim dejanjem. Gre za legalistično koncepcijo morale. Tu nastane problem, kako postaviti zakone. Glede razumevanja in spolnjevanja zakonov pa se pojavi cela vrsta vprašanj. Vrsta zahtev, ki jo postavlja legalistična koncepcija morale, ni samo jasna in preprosta, ampak tudi precej precizna in striktna. Vezani smo na spolnjevanje natančno postavljenih zakonov. Dolžni smo le izpolniti črko zakona; nismo dolžni, da gremo preko tega ali celo, da bi iskali to, kako uresničiti duha zakona v naših konkretnih dejanjih. Če v zakonu najdemo luknjo, potem ne moremo biti kaznovani, če smo si na ta način pridobili kakšno ugodnost. Težko je razumeti obveze, ki utemljujejo moralno teorijo zgolj na podlagi pozitivnih zakonov. Tu je potrebna še neka avtoriteta, ki te zakone (deontološke obveze) tudi določa, razlaga. Temu sledi problem dolge procedure aplikacije posameznih zakonov in seveda še več drugih razlogov za zavračanje legalistične slike moralnosti.³⁹⁰

Rawls se prišteva med deontologiste in zato vsa vprašanja, ki smo jih zgoraj navedli, veljajo tudi zanj. Svojim zakonom (principom) skuša dati neko drugačno utemeljitev, zato si zamisli hipotetični položaj izhodiščne situacije. Toda ali to problem kaj spremeni? Kaj ima ta hipotetičnost povedati neki čisto konkretni situaciji? Kako naj se nekdo zares drži duha principov in ne samo črke? Kako to omogočiti?³⁹¹

Smo člani moralne skupnosti in ne samo neka pusta racionalna bitja. Prav zato smo za člane tega občestva in seveda tudi za občestvo kot tako odgovorni. In pravilna razlaga takšne skrbi ni samo pojem spoštovanja določenih deontoloških zahtev, ki so jasno predstavljene in naj bi jim sledili, ampak mnogo več, in sicer tisto, kar vabi ljudi k dejavnemu zavzemanju za druge in za njihovo blaginjo. »Zavriniti moramo torej vsako obliko morale, ki je od zunaj naložena na človeka kot neko breme. Če ne moremo živeti svojega življenja z zahtevami, ki jih postavlja gospostvo pravega,³⁹² potem moramo vsaj priznati, da je to gospostvo širše, kot so to predpostavljali sodobni deontologisti.«³⁹³

390 Prim. *Deontological ethics*, v: *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. Ted Honderich), Oxford University Press, Oxford - New York, 1995, 187-188.

391 Prim. R. Goodin, *The Political Theories of choice and dignity*, v: *American Philosophical Quarterly* 18 (1981) 91.

392 C. Fried, *Right and Wrong*, Harvard University Press, Cambridge 1978, 13.

393 N. A. Davis, *Contemporary deontology*, 218.

6.2 Deontološki pristop kot alternativa utilitarizmu³⁹⁴

Utilitarizem³⁹⁵ je od 19. stoletja naprej obvladoval anglosaksonski filozofski prostor. Za začetnika in utemeljitelja utilitarizma velja J. Bentham (1748-1832). Bentham izhaja iz ugotovitve, da človeka vodita dva suverena gospodarja, bolečina in ugodje. »Ta dva nam vladata v vsem, kar delamo, o čemer govorimo, o čemer mislimo: vsako prizadevanje, da bi odvrgli našo podreditve, bo služilo le temu, da jo bomo dokazali in potrdili. Človek lahko z besedami domneva, da njuno vladavino odklanja, toda v resnici jima ostaja vseskozi podrejen. Načelo koristnosti to podrejenost priznava in jo sprejema za temelj (tega) sistema, katerega predmet je pospeševanje proizvodnje sreče s pomočjo razuma in prava.«³⁹⁶

Utilitaristična misel torej izhaja iz zahteve po praktični etiki. Bentham je prvi postavil zahtevo po ločevanju dobrega in zlega, toda ne na teoretični, ampak čisto praktični osnovi. Ker so njegova moralna merila praktična in politična uspešnost in so zelo blizu evdajmonizmu, so ga nekateri imenovali evdajmonistični utilitarist.³⁹⁷ Pozneje je to načelo utilitarizma dobilo skrajšano in zgoščeno obliko v znanem reku »Največja sreča največjega števila«.³⁹⁸ Njegovo opredelitev je na novo podal J. Stuart Mill: »Izpoved, ki sprejema za temelj morale korist ali načelo največje sreče, trdi, da so dejanja pravilna, kolikor težijo k pospeševanju sreče, slaba pa, kolikor težijo k njenemu nasprotju. S srečo sta mišljena ugodje in odsotnost bolečine, z nesrečo pa bolečina in pomanjkanje ugodja.«³⁹⁹ K temu pa je treba dodati še število tistih, ki postanejo tako srečni. »Sreča, ki je utilitarni kriterij tega, kar je dobro v ravnanju, ni lastna sreča delujočega človeka, ampak sreča vseh zainteresiranih. Med srečo posameznika in srečo drugih, utilitarizem zahteva, da je posameznik nepristranski kakor kakšen nezainteresirani opazovalec.«⁴⁰⁰ Gre torej za to, da postane čim večje število ljudi čim bolj srečnih, in sicer v pomenu najbolj kakovostne sreče naj-

394 C. Taylor poudari tri ključne točke, na katerih sloni utilitarizem: ožigovanje oziroma odpoved religiji ter odpoved predhodnim filozofskim pogledom. Gradi na čutu racionalnosti, kot na praktičnem idealu, na predpostavki, da sta splošna sreča in odpravljanje trpljenja ključnega pomena. Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 332.

395 Zelo zanimivo delo, ki obravnava vprašanje utilitarizma je tudi: G. Scarre, *Utilitarianism*, Routledge, London and New York 1996.

396 J. Bentham, *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation*, v: *The Collected Works of Jeremy Bentham I*, The Atlone Press, University of London 1970, 11.

397 *Utilitarianism*, v: *Encyclopedia Britannica*, Encyclopedia Britanica Ltd, Chicago, London, Toronto 1961, vol. 22, 913. Prim tudi S. Freeman, *Utilitarianism, Deontology, and The Priority of Right*, v: *Philosophy & Public Affairs*, 23 (1994), 318-330.

398 J. Bentham, n.d., 11.

399 J. Stuart Mill, *Utilitarianism*, Everyman, J.M. Dent, London 1993, 7.

400 J. Stuart Mill, *Utilitarianism*, 17.

večjega števila ljudi.⁴⁰¹ Glede na to, da je pri tem odločilno, kaj doživljajo in čutijo prizadeti ljudje, je to tudi v skladu s splošno pozitivistično usmerjenostjo našega časa.

Mill še bolj poudari srečo najširšega kroga ljudi, pomeni pa tudi odmik od hedonistično-egoističnih očitkov. Najširši sreči ljudi posameznik lahko služi tako, da žrtvuje sebe. Odpove se lastnim interesom, in to brez kakšnega posebnega razloga, saj drugače sploh ne bi šlo za žrtev. Ker je svet še nepopoln, je takšno žrtvovanje posameznika krepost. Samo najširša sreča drugih je moralna zahteva, in ne žrtvovanje, ki bi prineslo korist posamezniku. Človek se odpoveduje lastnim interesom v korist drugih. Ob tem so pomembne tudi družbene strukture, ki naj bi zagotovile, da bo interes posameznika v čim večji harmoniji z interesi celote.⁴⁰² Mill nasprotuje Benthamu, ko poudari, da utilitarističnega principa ni mogoče izvajati iz kakršnihkoli drugih principov. Srečo, ki je končni smisel človekovih dejanj, je mogoče izvajati samo iz dejanj, ne pa iz kakšnih drugih principov. Izvor moralnosti nekega dejanja je dejanje samo, ne pa kakršnokoli predhodno spoznavanje moralnosti.⁴⁰³ Znano utilitaristično vodilo se torej glasi: največja možna sreča največjega možnega števila ljudi. To pa pomeni, da mora zakonodajalec primerjati pri izdajanju zakonov prednosti enih z izgubo drugih. Če pri tem ugotovi pozitivni izsledok, je zakon moralno upravičen. Upravičen je celo družbeni red, če vodi k relativno največjemu družbenemu ali kolektivnemu blagru. Blagor ali sreča sta v tem primeru ocenjena kolektivno, lahko bi rekli, povprečno. Gre samo za največje skupno dobro, pri čemer razdelitev tega skupnega dobrega na posameznike ne igra nobene samostojne vloge. Zato doživljajo tisti, ki trpijo škodo zaradi blagostanja drugih, takšno ureditev kot čisto prisilo. Za utilitarizem je odločilno, da skuša izračunati dobre učinke in jih primerjati s slabimi: če je dobrih več kot slabih, je dejanje ali ukrep dober. Manjšina pa zaradi tega lahko trpi škodo.

401 Prim. A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 236-238. Avtor predlaga, da bi bilo mogoče, brati besedilo, ki bi bilo bolj v skladu z utilitarizmom, tudi takole: »Tezo, da vsi ljudje želijo ugodje, Mill obravnava kot trditev o dejstvu, ki zagotavlja uspeh ad hominem apeliranju na vsakogar, ki zanika Milllove sklepe. Če kdo zanika, da je ugodje zaželeno, ga lahko vprašamo: »Ali si ga vi ne želite?« in vnaprej vemo, da mora odgovoriti pritrdilno in potemtakem priznati, da je ugodje zaželeno. Toda tako branje in pravzaprav vsako branje mora Milla interpretirati, da trditev, da vsi ljudje želijo ugodje, obravnava kot kontingentno trditev o dejstvu. Taka pa je lahko samo, če je ugodje obravnavano kot ime enega objekta želje med drugimi; kajti če je le izraz, ekvivalenten izrazu »karkoli ljudje želijo«, potem je trditev prazna tautologija in ne ustreza Millovim argumentativnim namenom. Če pa je ugodje ime specifičnega objekta, želje (v smislu vina, žensk in pesmi) - kot pogosto je - potem gotovo ne drži, da si ga vsi ljudje želijo (puritanci si ga ne) oziroma da je edini želeni cilj. Millu potemtakem spodleti zaradi meglčnosti centralnega koncepta in ne zaradi prehoda od je k moral bi.

402 Prim. J. S. Mill, *Utilitarianism on Liberty Considerations on Representative Government Remarks on Bentham's Philosophy*, Everyman's Library, London 1910, 17.

403 Prim. F. Copleston, *A History of Philosophy*, The Newman Press, Westminster, Maryland 1966, vol. VIII, 25-49.

Rawlsova naloga je predvsem ta, da bi s svojo teorijo pravičnosti oblikoval alternativo utilitarizmu, ki se je pojavljal v zelo različnih oblikah.⁴⁰⁴ Rawls izhaja iz klasičnega utilitarizma, ki mu je najbolj značilno, jasno in prepričljivo obliko dal Sidgwick. Sidgwick, ki ga Rawls omenja kot zadnjega nosilca utilitaristične miselnosti, se poskuša oddaljiti od merila dejanja največjega dobrega, saj vrednoti tudi dejanje, ki bo v skladu z zakonom pravičnosti, in ne zgolj največje uspešnosti.⁴⁰⁵ Ključna ideja je, da je družba pravično urejena takrat, ko so njene glavne institucije oblikovane tako, da je mogoče dosežati kar najvišjo stopnjo zadovoljstva pri vseh posameznikih, ki tej družbi pripadajo.⁴⁰⁶ Ena pomembnih pomanjkljivosti, ki jih Rawls pripisuje utilitarizmu, je ta, da ta razlike med posameznimi osebami ne jemlje resno.⁴⁰⁷

Vsaka oseba ima svojo neoskrunljivost, ki temelji na pravičnosti, na naravnem zakonu, in te ne morejo zanikati še take ugodnosti drugih ljudi. Pravičnost onemogoča to, da bi bila upravičena izguba svobode nekaterih, da bi bili drugi deležni večjega dobrega. Vsakršna trgovina, pretehtavanje, preračunavanje je po načelu pravičnosti, kot ga postavlja Rawls, onemogočeno. Pravičnost kot poštenost želi poudariti pomen skupnega soglasja, ki na prvo mesto postavlja pravičnost. Takšno stališče posebej upošteva racionalno preferenco in enakopravnost pogodbenih partnerjev. Rawls izhaja iz stališča, da bi osebe v izhodiščnem položaju zanikale princip koristnosti in da bodo iz razlogov, ki jih je navedel, sprejele dva principa pravičnosti. Vprašanje utilitarizma pa vendarle ni tako preprosto rešljivo. Zato Hare sprašuje, ali se je na podlagi vseh dodatnih omejitev glede članstva v

404 Zanimivo je, da se tudi Rawls, čeprav poudarja svoje nasprotje utilitarizmu, principu koristnosti ne more izogniti. Sprejeti principi v izhodiščnem položaju so v korist ne samo najširšemu krogu ljudi, ampak še posebej tistim, ki so najbolj prikrajšani. Klasični utilitarizem ima pred očmi predvsem čim večjo uspešnost in srečo, medtem ko Rawls poudari v okviru pojma pravičnosti tudi pojem poštenja. Ni čudno, da so nekateri kritiki Rawlsu očitali, da kljub vsemu le ni podal tako radikalne kritike utilitarizma. Prim. Thomas Nagel, predavanje v Oxfordu, 9. in 10. maj 1996. V predavanju je bilo posebej poudarjeno, da je Rawlsova teorija alternativa utilitarističnemu gledanju, vendar se Rawls utilitarizmu ne more popolnoma izogniti. Ostajajo različne možne interpretacije, in sicer predvsem glede izbire principov v izhodiščnem položaju in razlage 2. principa. Sama izbira principov je (vsak partner je v osebnem razmisleku postavljen pred vse možne situacije, saj ne pozna svojega mesta v družbi) zelo odločna alternativa utilitarizmu, toda po drugi strani vendarle tudi ta izbira poteka na osnovi določenega sebičnega interesa, skrbi za samega sebe, torej po načelu »to mi more koristiti«. Naslednji problem pa je 2. princip, ki govori, da morajo biti družbenoekonomske neenakosti urejene tako, da kar najbolj koristijo tistim, ki so v najslabšem položaju. Tudi ta princip večina razlagalcev sprejema kot odločno nasprotje utilitarizmu, Nagel pa je opozoril na to, da je vredno razmisliti o problemu, ali je neko dejanje dobro, ker je pač dobro, ali pa je dobro zato, ker koristi tistemu, ki je v najslabšem položaju. Kvaliteta oziroma moralnost dejanja tako ne izvira iz dejanja samega, ampak iz tega, da koristi tistemu, ki je v najslabšem položaju. Tako pa pridemo spet nazaj v teleološko gledanje oziroma v konsekvencionizem. Rawls sicer želi s tem principom poudariti pomen in dostojanstvo vsake osebe (nasproti utilitarizmu), po drugi strani pa se poudarkom »koristi tistemu, ki je v najslabšem položaju« od deontološkega gledanja vsaj do neke mere oddalji.

405 *Utilitarianism*, v: *Encyclopedia Britanica*, Encyclopedia Britanica Ltd., Chicago, London, Toronto 1961, vol. 22, 913.

406 Toda ali Rawls res tako enostavno reši oziroma nadomesti kriterij koristnosti (ugodja), s tem da uvede pogodbeni dogovor in principe? »Mislim, da je nemogoče, da bi Rawlsovo stališče pogodbene metode moglo imeti isto vlogo v njegovi teoriji, kot jo ima princip koristnosti v utilitarizmu. Načelo, da so moralni principi korektni, če in samo, če bi bili izbrani od partnerjev v izhodiščnem položaju, še ni kar samo po sebi zadnji (temeljni) moralni princip, ampak je bolj nek test za resnico za predlagane zadnje principe. Prim. J. Feinberg, *Rawls and Intuitionism*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 122.

407 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 26. Prim. tudi G. Scarre, *Utilitarianism*, Routledge, London and New York 1996, 182-205.

izhodiščnem položaju Rawls dejansko izognil utilitarizmu? »Zdi se, da ne; tisto kar morejo (partnerji) storiti, ni to, da bi oblikovali ali zavrnilo posamezne principe distributivne pravičnosti, ampak samo to, da skušajo omejiti razred tistih, ki naj bi jih zavarovali.«⁴⁰⁸ Seveda pa ostajajo odprta še mnoga druga vprašanja. Tako npr. A. K. Sen meni, »da Bentham in Rawls oblikujeta dva različna vidika, kako ustvarjati medsebojno dobro. Oba vidika sta potrebna, toda nobeden od obeh ne more biti osnova za etične sodbe. Utilitarni postopek temelji na primerjavi dobička in izgub (ugodja in žrtve) posameznih oseb (npr. če prva oseba dobi več, zaradi tega druga oseba nekaj izgubi). Rawlsov postopek je ravno obraten in temelji na primerjavi stopenj, samo da ne uporabi pojmov dobička in izgub. Oba pogleda moramo sprejemati kot nepopolna, ker izražata samo parcialno resnico. Menim, da je bil Rawlsov prispevek zato bolj upoštevan, ker je pomenil dobrodošel korektiv Benthanove slepote, ni bil pa bolje sprejet kot celotna teorija.«⁴⁰⁹

Pri Rawlsovi pravičnosti kot poštenosti je koncept pravice pred dobrim. Prioriteta pravice pred dobrim je eden temeljnih premikov, ena temeljnih značilnosti novega gledanja.⁴¹⁰ Za utilitarizem pa je značilno to, da postopa teleološko, torej trdi, da je moralno tisto, kar je koristno. V podobno smer gre tudi pragmatizem. Teleološka metoda se nevarno približuje nesprejemljivi trditvi, da namen ali cilj posvečuje sredstvo. Deontološko določanje moralnega dejanja ima tu gotovo svoje prednosti. Nekaj delam, ker je tako prav, iz prepričanja, ne pa zgolj glede na neke cilje, koristi, pričakovanja ipd. Morda se deontološko izhodišče premalo ozira na posledice določenega dejanja.⁴¹¹

Naj omenimo še nekatere druge temeljne pomanjkljivosti, ki jih vsebuje utilitarizem: »Prva pomanjkljivost utilitarizma je, da ni zmožen zagotoviti niti vrednote niti pomena posameznika. Druga pomanjkljivost je, da dopušča ali celo priporoča najhujše neenakosti, če le prispevajo k skupnemu zadovoljstvu in sreči (grobno povedano: če bi vsa skupnost uživala v trpljenju nedolžnega človeka, bi načelo maksimiranja skupnega užitka terjalo, da se tega človeka žrtvuje). Tretja pomanjkljivost je napačno pripisovanje sreče in užitka skupnosti. Skupnost ni subjekt, katerega srečo in užitek je moč postaviti nasproti sreče posameznika. Četrta pomanjkljivost je ignoriranje različnosti med ljudmi. Ne glede na to, da so bile pomanjkljivosti utilitarizma zgodaj zaznane, ni bilo prepričljive deontološke alternative, ki bi lahko uvedla razpravo o tem. Takšno alternativo je pravzaprav ponudil Rawls.«⁴¹²

408 R. M. Hare, *Rawls' Theory of Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 99.

409 A. K. Sen, *Rawls versus Bentham: An Axiomatic Examination of The Pure Distribution Problem*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 284.

410 Prim. W. Kymlicka, *Rawls on Teleology and Deontology*, v: *Philosophy & Public Affairs*, 17 (1988), 187-177, prim. tudi S. Freeman, *Utilitarianism, Deontology, and The Priority of Right*, v: *Philosophy & Public Affairs*, 23 (1994), 318-330.

411 Prim. W. Kymlicka, *Rawls Teleology and Deontology*, v: *Philosophy & Public Affairs*, 17 (1988), 173-190.

412 N. Miščević, *Na prizorišču sodobne etike*, v: *Kratka zgodovine etike* (A. MacIntyre) - zaključna razprava, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1993, 283.

6.3 Rawls in pogodbeni tradicija

a) Katere so temeljne značilnosti družbene pogodbe?

Rawls pri oblikovanju svoje moralne teorije izhaja iz pogodbene tradicije.⁴¹³ Poglejmo si, za kakšno obliko pogodbene teorije gre, oziroma v čem je specifičnost njegovega pojmovanja te teorije. Vsaka moralna teorija mora odgovoriti na dve vprašanji: katere so zahteve, ki nam jih postavlja morala, in zakaj naj bi bili poslušni tem zahtevam. Atraktivnost prispevka družbene pogodbe se zdi ravno v tem, da zelo enostavno in direktno odgovarja na ti dve vprašanji. »Zahteve moralnosti so utemeljene z dogovorom, na podlagi katerega ljudje urejajo medsebojne odnose, tem zahtevam pa moramo biti poslušni, ker smo se z njimi strinjali. Kaj bi moglo biti še bolj preprosto?«⁴¹⁴

Ta preprostost pa se pokaže kot precej varljiva, ko se vidi, kako zelo različno utemljujejo sprejetje dogovora različne teorije. Pogodbeni morala zahteva, da se povežemo z drugimi in sicer, da bi delovali tako kot vsi ostali in skupaj z ostalimi na podlagi razumnega in svobodnega dogovora, ki postane skupen standard za vse. Toda dokler ne postavimo jasnih standardov in meja, kaj pravzaprav pomeni razumen in svoboden dogovor, ima praktično vsaka teorija značilnosti te pogodbe, torej značilnosti dogovora, ki so ga svobodni in razumni posamezniki skupaj podpisali in sprejeli za merilo določenega ravnanja. Torej je ključnega pomena to, da pri pogodbeni teoriji pokažemo, da gre za element razumnega (argumentiranega), in da ta dogovor ljudje svobodno sprejmejo. Če hočemo postaviti meje pogodbene etike, potem moramo določiti, kateri so razlogi, na podlagi katerih bi prišlo do dogovora, potrebno pa je tudi določiti pogoje, v katerih je ta dogovor mogoče sprejeti. Toda kakšne vrste argumenti in pogoji naredijo moralno teorijo zares pogodbeno teorijo? Ko se bomo nekoliko sprehodili po zgodovini, potem bomo bolj jasno videli, kje in zakaj so se pojavile različne pogodbene tradicije.⁴¹⁵

Ideja družbene pogodbe, ki je cvetela v 18. stoletju, ima svoje korenine v treh temeljnih virih: v učenju Svetega pisma (vladarje postavlja in posvečuje

413 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, 106. Taylor poudari pomen pogodbene teorije, ki se pojavi v 17. stoletju, za celotno moralno filozofijo modernega obdobja. Svobodni posameznik se odloči za pogodbo, ki je osnova družbenih odnosov. Naloga družbe pa je, da je nosilka človekovih pravic. Gre za narativni pristop in za čisto novo obliko družbenega življenja.

414 W. Kymlicka, *The social contract tradition, v: A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 186.

415 Prim. B.J.Diggs, *A Contractarian view of respect for person, v: American Philosophical Quarterly* 18 (1981), 273-281.

Bog, so maziljeni, David pa sklene s svojim ljudstvom tudi zavezo);⁴¹⁶ v nauku rimskega prava in principih Aristotelove Politike (ta zelo jasno poudari razliko med kraljem in tiranom). Ti začetni principi so postali del politične stvarnosti srednjega veka, ko se je sklepala pogodba o vladanju med fevdalnim kraljem in vazali. V 18. stoletju te vladarske pogodbe dobijo novo obliko, in sicer v družbenih pogodbah. Te dobijo svoj poln izraz pri Locku, Humeu in Rousseauju.⁴¹⁷ Medtem ko korenine pogodbene tradicije segajo torej že v staro Grčijo in še nazaj,⁴¹⁸ lahko o pogodbeni teoriji v pravem pomenu govorimo šele v razsvetljenstvu. V teleološkem in religioznem sistemu razmišljanja, ki je prevladoval pred razsvetljenstvom, so moralne obveze izhajale iz naravnega ali pa božjega reda. Vsaka oseba ima z naravo oziroma v luči vere določeno mesto in funkcijo v družbi in od tu potem tudi sledijo vse njene dolžnosti. Ko je razsvetljenstvo postavilo pod vprašaj različne elemente tovrstne etične utemeljitve, so se filozofi zatekli k teorijam o družbeni pogodbi, da bi tako zapolnili prazen prostor. Eden od prvih elementov je bila božanska moč kraljevega nauka. Celotisti, ki so sprejemali institucijo kraljevanja, niso mogli nič več sprejemati neke posamezne osebe na prestolu z božansko močjo. Monarhi so običajni ljudje, ki ta izjemni položaj lahko podedujejo ali pa uzurpirajo. Kako more biti legitimno, da nekaj ljudi vlada nad drugimi, če pa so po naravi vsi enakopravni?

Prve pogodbene teorije so se posvečale predvsem naslednjemu vprašanju: Kaj lahko utemelji našo obvezo do teh čisto navadnih mož in žena? Bistvo odgovora se je glasilo takole: »Ker ni naravne dolžnosti ali dolžnosti, ki bi bila utemeljena na božanskem, pokoravati se vladarjem, sami sebi predpišemo dolžnost, da se bomo držali obljub (osebna obveza, ki je tako stopila na mesto naravnega zakona oziroma krščanske dolžnosti).«⁴¹⁹

Zakaj naj bi se ljudje strinjali s tem, da jim nekdo vlada? Ko iz političnih odnosov izgine vsakršna naravna osnova, je naravno stanje človeštva prepolično. Po naravi so vsi ljudje enakopravni in svobodni in tu ni nobene višje avtoritete, ki bi imela moč zaukazati poslušnost ali pa to, da bi kdo moral varovati njene interese. Kakorkoli že, naravno stanje povzroča negotovost: druž-

416 Prim. *The Oxford Companion to Philosophy (Contract, social)*, Oxford University Press, Oxford - New York 1995, 164. Avtor poudari, da je potrebno aktualnost družbene pogodbe v 17. stol. razumeti tudi v luči religiozne kulture tistega časa. Ponovno se je povečalo zanimanje za hebrejsko Biblijo in za politično in teološko uporabnost pojma zaveza. Protestantiski avtorji so tako podprli vlogo dogovora. Avtor meni, da teologija zaveze opozori na mnoge probleme, ki se pozneje pojavijo v družbeni pogodbi. Ali je zaveza sklenjena med Bogom in vsakim posameznikom, ali pa je narejena med vsemi posamezniki, da bodo poslušni božjemu Zakonu? Ali je zaveza pogojna ali brezpogojna? Avtor meni, da se vsa ta vprašanja in še mnoga druga pojavijo tudi v pogodbenih teorijah.

417 E. Barker, *Social contract - Locke, Hume, Rousseau*, Oxford University Press, London - Oxford - New York 1960, vii-xiv.

418 Zanimivo je tudi, kako Ernest Barker govori o političnem liberalizmu Tomaža Akvinskega. Pogodbeni teorija naj bi tako imela svoje korenine že v stari zvezi, ko Bog sklene zavezo z izraelskim ljudstvom in z nekaterimi posamezniki. Osnove za to teorijo pa so tudi pri Tomažu Akvinskem. Prim. E. Barker, *Social contract - Locke, Hume, Rousseau*, Oxford University Press, London - Oxford - New York 1960, vii-viii.

419 W. Kymlicka, *The social contract tradition*, 187. Prim. Tudi C. Kukathas in P. Pettit, *Rawls - A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, London 1990, 17-36.

bene norme so nemočne, kršitelji pa niso pošteno kaznovani. Ljudje bi se torej povsem upravičeno strinjali, da oblikujejo vlado in ji odstopijo določeno moč, seveda če se vladarji strinjajo s tem, da bodo to moč uporabljali za zagotavljanje varnosti. Na ta način pa določeno število ljudi lahko povsem legitimno vlada drugim kljub njihovi naravni enakopravnosti, kajti vladarji so prejeli svojo moč zato, da bodo zavarovali interese tistih, ki jim vladajo. Ključnega pomena je pogodba, dogovor, ki ga bodo sklenili. Ko enkrat poznamo pogodbo oziroma njeno vsebino, potem vemo, kakšne so dolžnosti vladarja. »Pogodbene teoretiki utemeljujejo politične obveze na podlagi pogodbenih obljub, kar pa je potem preneseno na področje moralne teorije. Ideja družbene pogodbe je bila uporabljena, da postavi zahteve političnim vladarjem, toda vsebina in moč te pogodbe v resnici sloni na že prej obstoječi teoriji naravnih pravic in dolžnosti, med katerimi je držati obljubo samo eden od elementov.«⁴²⁰

Takšne vrste kontraktualizem je počasi izginil v 19. stoletju in sicer zaradi več pomanjkljivosti. Dejanske pogodbe sploh ni nikoli bilo, brez nje pa niti vlada niti državljani niso vezani na določene obljube. Posledica tega je, da vse obstoječe vlade, pa če so še tako dobre in pravične, nimajo prave legitimnosti iz teorije o družbeni pogodbi. Morda bi ljudje podpisali pogodbo, da bodo poslušni pravičnim vladarjem, če bi bili vprašani; in če bi se tako zgodilo, potem bi lahko govorili o pogodbi med vladarji in tistimi, katerim vladajo. Toda hipotetična obljuba ni obljuba v pravem pomenu besede, torej nihče ne prevzema obveze. Dolžan sem se držati svoje obljube, ne pa nekih hipotetičnih obljub. Tako se zdi, da je ideja »družbene pogodbe tudi historično absurdna, ker temelji na abstraktnih hipotezah. Četudi originalna postavitev oblasti temeljila na dogovoru, kako naj ta velja za prihodnje generacije, za otroke, ki so se v času določene vladavine komaj rodili, pa jih takšen zakon avtomatsko že zadeva.«⁴²¹

Drugi problem kontraktualizma pa je naslednji. Pogodbene teoretiki pravijo, da se moramo pokoravati vladi, kajti držati moramo svojo besedo. Toda, že Hume sprašuje in kontraktualisti ne najdejo odgovora na vprašanje: »Zakaj pa naj bi se pravzaprav držali dane besede?«⁴²² Kljub tem napakam klasična pogodbeno teorija vključuje elemente, ki navdušujejo moderne moralne teoretike. Pogodbena teorija je v zadnjih letih doživela celo neke vrste ponovno rojstvo. Sodobna družbena pogodba je veliko bolj ambiciozna kot njene zgodovinske predhodnice, kajti trudi se zagotoviti pogodbeno opravičenje ne samo za politične obveze, ampak tudi za osebne obveze, kar so klasični pogodbeniki kar preprosto predpostavljali. Od tradicije želijo sodobni kontraktualisti prevzeti predvsem dva elementa:

420 W. Kymlicka, *The social contract tradition*, 187.

421 Prim. Tudi J. Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York 1996, 168-174. W. Kymlicka, *The social contract tradition*, 188.

422 E. Barker, *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*, Oxford University Press, Oxford 1960, 229.

- obveze so konvencionalne, niso božanskega izvora in izhajajo iz vzajemnega delovanja ljudi, ki so po naravi enakopravni;
- konvencionalne obveze zavarujejo pomembne človekove interese.

Če se kombinira ta dva elementa, potem je mogoče reinterpretirati družbene pogodbe ne predvsem kot obljube, ampak kot načrt za določitev družbenih konvencij, ki branijo interese članov družbe. Tako naj bi torej prav te konvencije (zbori) bili neke vrste dogovori, pogodbe, kar naj bi pomenilo moderno obliko družbene teorije.

b) Dve obliki pogodbene teorije

Danes bi lahko govorili o dveh glavnih oblikah sodobne pogodbene teorije.⁴²³ Medtem ko obe sprejemata pogled klasične pogodbene teorije, namreč da so ljudje po naravi enakopravni, imata različno koncepcijo naše naravne enakopravnosti.⁴²⁴ Prva poudari naravno enakopravnost materialne moči, ki prinaša medsebojne ugodnosti ljudem, ki sprejmejo ta dogovor na osnovi spoznanja, da to zavaruje interese in tudi želje vseh.⁴²⁵ Drugi pristop pa poudari enakopravnost moralnih stališč, kar omogoča, da je vsaka oseba zainteresirana za skupno in nepristransko stvarnost. To nepristransko zanimanje se izraža v dogovorih, v katerih je mogoče prepoznati interese in moralna stališča prav vsake osebe. Prvo teorijo, ki temelji na medsebojnih ugodnostih, poimenujemo Hobbsov kontraktualizem, drugo, nepristransko teorijo pa kantovski kontraktualizem, kajti prav Hobbes in Kant sta navdihovala ti dve obliki pogodbene teorije.⁴²⁶

Po Lutru in Machiavelliju je bilo prav mogoče pričakovati vzpon moralno politične teorije, v kateri bo individuum osnovna družbena vrednota, oblast edini cilj, Bog vedno manj pomembno, a še vedno neodstranljivo bitje, predpolitična, predružbena, brezčasna človeška narava pa ozadje spreminjajočih se družbenih oblik. Vsa ta pričakovanja so se pri Hobbesu v celoti izpolnila. Hobbes vidi osnovna človekova motiva v želji po prevladi in želji, da se izogne smrti.⁴²⁷ In prav zaradi tega, da bi se izognil smrti, mora boj zamenjati z mirom, tekmovanje s sporazumom; tisti členi sporazuma, ki jih razum celo v naravnem stanju priporoča kot preudarne, vzpostavljajo zakone narave. Brez meča (oblasti) so dogovori samo besede in nimajo po Hobbesu nobene moči, da bi v resnici zavarovali človeka.

423 Prim. *The Cambridge Dictionary of Philosophy (contractarianism)*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 161.

424 Prim. S. Freeman, *Reason and Agreement in Social Contract Views*, v: *Philosophy & Public Affairs* 19 (1990), 122-156.

425 O pravičnosti kot delitvi medsebojnih ugodnosti glej več A. Gibbard, *Constructing Justice*, v: *Philosophy & Public Affairs* 23 (1994), 273-274.

426 W. Kymlicka, *The social contract tradition*, 188.

427 Prim. E. Barker, *Social contract, essay by Locke, Hume and Rousseau*, Oxford University Press, London - Oxford - New York 1960, vii-xix.

»Da bi dogovore podprli z mečem, mora obstajati začetna pogodba, s katero ljudje svojo moč prenesejo na skupno moč, ki postane suverena pred njimi. Ta družbena pogodba ima za posledico stvarjenje ,tistega velikega Leviatana oziroma, če smo bolj spoštljivi, tistega smrtnega boga, ki mu dolgujemo naš mir in obrambo.«⁴²⁸ Človekova poslušnost suverenu preneha samo takrat, če suveren ni več sposoben opravljati tiste funkcije, zaradi katere je dobil oblast. Človek uboga pravila, ki so naravni zakon, preprosto zaradi tega, ker so to navodila, ki mu povedo, kako dobiti tisto, kar si želi (prevlado), in kako se izogniti tistemu, česar noče (smrti).

Po Hobbesu pride skrb za drugega na vrsto šele po skrbi za lasten blagor in vse služi temu osnovnemu cilju. Pogodba posreduje med naravnim stanjem in družbenim življenjem. Njegovega pojmovanja pogodbe ne utemeljuje nobena zgodovinska ali antropološka evidenca. »Zgodbo o pogodbi moramo potemtakem brati kot razširjeno metaforo, toda celo kot metafora lahko deluje le, če izpolnjuje nekatere elementarne zahteve logične koherence. To ji ne uspe.«⁴²⁹ Hobbsov pogled je zanimiv morda predvsem zaradi tega, ker nas pouči, da je teorija morale neločljiva od teorije človeške narave.

Tako kot Hobbes tudi Locke⁴³⁰ začenja s teorijo naravnega stanja. Razlika je v tem, da Lockovo naravno stanje ni niti predružbeno niti predmoralno. Ljudje v njem živijo v družinah v ustaljenem družbenem redu. Ti ljudje imajo in uživajo lastnino ter imajo in priznavajo zahteve drug do drugega. Vsako racionalno bitje se zaveda zakonov narave, toda gleda bolj nase kot na druge in je poln pristranosti, od tu pa izvirajo tudi zločini. Problem pa je tudi v tem, ker ni nepristranskega razsodnika, ki bi razsodil določen konflikt. »Vsi premisleki kažejo, da bi bilo dobro avtoriteto predati civilni oblasti, ki ji lahko zaupamo. Zato je potrebna pogodba. Namen pogodbe je torej vzpostavitev ustrezne oblasti, ki bo zavarovala naše naravne pravice. Za Locka pa je naša najpomembnejša pravica pravica do lastnine.«⁴³¹ Lockovo učenje temelji na argumentu, da naravne pravice izhajajo iz moralnega zakona, ki ga človek dojema z razumom. Ključna moralna pojma za Locka sta dobro, to je tisto, kar povzroča ugodje oziroma lajša bolečine; potem zlo, to je tisto, kar povzroča bolečino oziroma zmanjšuje ugodje. Ob tem pa je moralno dobro v skladnosti človekovih dejanj z zakonom, ki nagrajuje z ugodjem in kaznuje z bolečino.

Če gremo v pogodbeni tradiciji naprej, pridemo do Rousseauja.⁴³² Njegov osnovni koncept je koncept človeške narave, ki je prekrita in izkrivljena z ob-

428 A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 137.

429 A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 139.

430 Prim. E. Barker, *Social contract, essays by Locke, Hume and Rousseau*, Oxford University Press, London - Oxford - New York 1960, xix-xxvii.

431 A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 161.

432 Prim. E. Barker, *Social contract, essays by Locke, Hume and Rousseau*, Oxford University Press, London - Oxford - New York 1960, xxix-xxxix.

stoječimi družbenimi in političnimi institucijami. »Njegov koncept človeške narave je veliko bolj pretanjen kot koncept drugih piscev, ki so se sklicevali na prvotno človeško naravo, kajti Rousseau ne zanika, da ima človeška narava svojo zgodovino, da je lahko in pogosto je preoblikovana tako, da nastanejo nove želje in novi motivi. Zgodovina človeka se začne z naravnim stanjem, toda Rousseaujev pogled na naravno stanje ni prav nič podoben Hobbsove-mu.«⁴³³ Naravnega človeka vodi samoljubje. Po naravnem stanju pride družbeno življenje. Institucija lastnine in naraščanje bogastva vodi ta v neenakosti, zatiranje, zasužnjevanje, k tatvinam in zločinom. Razvoj moralnih razločevanj teče vzporedno z naraščanjem moralne izprijenosti. In tako Rousseau trdi, da nesreče, porojene iz te izprijenosti, pripeljejo do želje po političnih in pravnih institucijah. Te institucije nastanejo z družbeno pogodbo. V stanju družbe pred pogodbo so bili potrebni voditelji, ki bi preprečili zlorabo moči, ti voditelji pa so dejansko s pomočjo zakonov vzpostavili stanje stvari, na katerem močni in premožni ne le zatirajo revne, temveč si sedaj lahko pomagajo še z legitimno oblastjo.⁴³⁴

Druga smer kontraktualizma pa izvira iz Kantove moralne teorije. V svojih poznejših delih Kant predpostavlja, da bi ideja izvorne pogodbe lahko bila tista, ki bi določila, katera politika je za družbo zares pravična. Samo privolitev resničnih ljudi je lahko zakonita. Prepričan je, da to naredi dogovore takšne, da se jim verjame in imajo za nas moralno moč, kajti postopek, po katerem so ti ljudje prišli do dogovora, je moralno odkrit (jasen).⁴³⁵

c) Hobbesijanski kontraktualizem

Gledano v luči Hobbsovega kontraktualizma je moderni svet izključil pojem pravic, ki so utemeljene v božjem in naravnih dolžnostih. Kakorkoli poskušamo v morali sedaj poiskati objektivne moralne vrednote, vedno naletimo na določeno obliko subjektivnih preferenc. Tukaj torej ni že vnaprej dano, kaj je prav ali narobe. Kakorkoli že, pametno bi bilo narediti dogovor, da druge osebe posamezniku ne bi smele škodovati. Takšen dogovor proti krivicam je vsem koristen - ni nam potrebno izgubljeni moči za zavarovanje lastne osebnosti in lastnine, prav tako pa nam omogoča stabilno medsebojno sodelovanje. Medtem ko krivica ni že po naravi napačna, je sedaj vsaka oseba, ki je sprejela dogovor, sprejela tudi kriterij, kaj je narobe, se pravi, da so skupaj določili, da je nekaj narobe.

Vsebina takšnega dogovora je stvar pogajanj. Seveda vsaka oseba želi zaščititi predvsem svoje interese, in to v čim večji meri, hkrati pa se ob tem vsak

433 A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 185.

434 A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 186.

435 *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (contractarianism), Cambridge University Press, Cambridge 1996, 160.

trudi, da ga prizadenejo čim manjše omejitve. Taka oblika konvencije sicer ni ravno prava pogodba, lahko pa imamo taka pogajanja in tehtanja medsebojnih interesov za proces, ki naj bi vodil do družbene pogodbe. In ker takšna družbena pogodba ni mišljena kot nasprotje tradicionalnim pojmom o moralnih obvezah, bo vključevala tudi nekatere zahteve, ki so jih imeli predhodni teoretiki za naravne dolžnosti, npr. dolžnost, da se ne sme krasti, ali pa dolžnost, da je potrebno dobrine, ki so skupno pridobljene, tudi pošteno deliti itd. Tako torej ta skupna konvencija ugodnosti na nek način »ukrade« določene pojme iz tradicionalne moralne teorije, zato jo je mogoče imeti za takšno, ki zagotavlja moralni zakonik, pa čeprav »temelji kot racionalna zahteva na nemoralnih premisah racionalne izbire.«⁴³⁶ Zahteve te nove morale se delno pokrivajo s tradicionalnimi moralnimi dolžnostmi, vendar le deloma. Kajti zavedati se je treba, da se po pogodbeni teoriji sledi posameznim dogovorom, ki so odvisni od tehtanja moči in različnih sposobnosti itd. Ko gre npr. za odnos med slabotnim in močnim, tisti, ki je močnejši (položaj, bogastvo), nikakor ni zainteresiran, da kaj preveč podpira slabotnega, ker od tega ne bo imel nobenih koristi.

Končni dogovor bo zagotavljal pravice za različne ljudi, toda te pravice zavisijo od tehtanja moči, Hobbesov kontraktualizem ne vidi posameznikov, ki bi imeli pripadajoče (že po naravi) moralne pravice in položaj. Končno teorija celo dovoljuje, da bi lahko določeno število ljudi ubilo ali jih zaslužnili, kajti »če so razlike med osebami dovolj velike,« potem ima močnejši možnost eliminirati slabotnejšega ali pa mu določiti kakršnokoli mesto v družbi, in s tem na nek način vzpostavi »nekaj podobnega, kot je suženjska pogodba.«⁴³⁷ To ni samo abstraktna možnost. Osebne razlike so tukaj popolnoma nezaščitenene. Kaj se v takem primeru zgodi s prizadeto osebo, otrokom, invalidom, ki potemtakem »padejo nekam onstran meja morale?«⁴³⁸

Omenili smo že, da Hobbesov kontraktualizem sprejema klasični pogodbeni pogled, da so človeška bitja po naravi enakopravna. Ob tem seveda lahko popolnoma upravičeno postavimo vprašanje, kakšno vrsto enakopravnosti postavlja teorija, ki je pripravljena razmišljati celo o suženjstvu nezaščitenih ljudi. Odgovorimo lahko, da se to lahko zgodi zato, ker teorija nima nobenih naravnih (inherentnih) moralnih stališč ali kakršnihkoli pravic, ki bi med ljudmi predpostavljale določeno fizično enakopravnost. Hobbesova smer torej zahteva, da sem, ker sem z drugimi enakopraven v možnostih pa tudi ranljivostih (enakopraven v možnostih drugim škodovati ali v ranljivostih, da bi bil oškodovan), prav zaradi tega prisiljen, da pokažem enakopravno skrb za druge, torej moram zagotoviti dogovor, ki bo pomenil vsem osebam osnovo

436 D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986, 4.

437 J. Baughman, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, Chicago 1975.

438 D. Gauthier, *Morals by Agreement*, 268.

za omejitve njihove moči, da bi mi ne škodovali. Seveda hobbessijanci vedo, da je takšna predpostavka naravne enakopravnosti fizične moči pogosto napačna. »Njihovo prizadevanje pravzaprav sploh ni v tem, da so ljudje po naravi enakopravni, ampak da je morala možna v tolikšni meri, kolikor se to res zgodi.«⁴³⁹ Po naravi pač vsakdo uporablja tisto, kar mu je dano, zato moralne zahteve pridejo v poštev samo, če so ljudje vsaj približno enakopravni. Kajti samo na ta način se more zares vsaka oseba potegovati še za kaj drugega kot pa zgolj za to, da bi zavarovala lastno osebo in lastnino. Naravna enakopravnost še ni dovolj, prav tako pa umetne neenakosti spodkopavajo osnovo za zahtevano bazo moralnih zahtev. Ljudje podobnih materialnih sposobnosti ali imajo večje prednosti v tehnologiji, bodo brez dvoma tudi diktirali obliko sodelovanja. Tako nas tehnologija lahko pripelje tja, kamor jo je postavil Hobbes: je neustavljiva moč na zemlji in za Hobbsa in njegove sodobnike takšna moč opravičuje vsa dejanja kot dejanska in primerna. Najbrž je več kot jasno, da moralne zahteve v takšnem svetu nimajo kaj iskati.⁴⁴⁰

Kaj je torej mogoče narediti s hobbessijanskim kontraktualizmom kot moralno teorijo, ki odstopa od našega običajnega razumevanja moralne teorije? Hobbessijanci sicer menijo, da pravice izvirajo iz zahtev, ki so potrebne za medsebojno sodelovanje, tudi če dejavnosti, v katerih ljudje sodelujejo, pomenijo izkoriščanje nekaterih posameznikov. Naše običajno razumevanje morale pa nam govori, da mora medsebojno sodelovanje pri pridobivanju dobrin najprej spoštovati pravice drugih, vključno tistih, ki so prešibki, da bi mogli braniti svoje interese. Seveda more biti za močnejšega ugodno, da lahko zaslužni tistega, ki je bolj šibek, toda ta, ki je v slabšem položaju, ima prvotnejšo zahtevo po pravičnosti nasproti močnejšemu. Sploh pa se nam običajno le zdi, da so naše obveze jasne in odkrite in da s človeškim izkoriščanjem niso zmanjšane. Medsebojne koristi in ugodnosti ne morejo biti osnova za utemeljitev morale, kot jo običajno razumevamo, kajti moralne zahteve imajo prednost pred medsebojnimi ugodnostmi.

Glavni poudarek hobbessijanskega pogleda na kontrarno teorijo je ta, da ni naravnih dolžnosti do drugega, in kot tak je poskus kljubovanja vsem tistim, ki verjamejo, da obstaja »resnična razlika med pravim in napačnim, ki jo morajo spoštovati vsi ljudje.«⁴⁴¹ Osnovno vprašanje je, kako je z moralnimi dolžnostmi, ali so ali niso, in kako so utemeljene. Če hobbessijanski kontraktualisti zanikajo, da gre med pravim in napačnim za resnično moralno razliko, ki bi jo ljudje morali spoštovati, potem to ni toliko alternativa o moralnosti, ampak bolj alternativa moralnosti sami. Medtem ko vodi ljudi k enakopravnosti tam,

439 W. Kymlicka, *The social contract tradition*, 190.

440 W. Kymlicka, *The social contract tradition*, 190.

441 J. W. Gough, *The social Contract*, Oxford University Press, Oxford 1957, 118.

kjer so moči enakopravno porazdeljene, lahko vodi v izkoriščanje tam, kjer so osebne razlike dovolj velike. Če so ljudje pravični, niso zato, ker je morala vrednota, ampak zato, ker nimajo nepremagljive moči in se morajo zato odločiti za moralo.⁴⁴² Teorija, ki zanika, da obstaja morala vrednota, je lahko zelo primerno in uporabno izhodišče za racionalni egoizem, toda to nikakor ne more biti cena za njegovo moralno opravičenje. V hobbesijanski smeri se lahko naravne dolžnosti in objektivne vrednote povsem izključujejo.⁴⁴³ Poudarek na enakopravnosti tako preide v trgovanje in merjenje moči, kjer pa seveda ni mesta za slabotnejšega.

d) Kantovski kontraktualizem: moralnost kot nepristranost (pravičnost)

Druga smer sodobne pogodbene teorije je v veliki meri prvi nasprotna. Načrt pogodbene teorije uporablja z namenom, da (bolj kot zamenja) razvije tradicionalne pojme moralnih dolžnosti; idejo pogodbe uporabi, da bi z njo razložila naravno moralno stališče oseb, ne pa da posploši neka umetna moralna stališča; in lahko bi rekli, da uporabi načrt pogodbe, da zanika, bolj kot pa reflektira, nepravično tehtanje moči. »V obeh premisah in zaključku bi mogli reči, da je takšna oblika pogodbene teorije, govorno z moralnega vidika, svet, ki je povsem drugačen od Hobbesove smeri.«⁴⁴⁴

Najbolj značilen primer kantovskega kontraktualizma je nauk Johna Rawlsa.⁴⁴⁵ Ta trdi, da so ljudje sami v sebi izvir veljavnih zahtev. To pomeni, da vrednost ljudi, gledano z moralnega vidika, ne izvira od tod, ker lahko nekomu v nečem škodijo ali pa koristijo (kot je to v Hobbesovi teoriji), ampak zato, ker so cilji v sebi.⁴⁴⁶ V to kantovsko opredelitev je vključen pojem moralne enakopravnosti. Vsaka oseba je pomembna in je vredna enakega spoštovanja. Ta pojem enakopravnega spoštovanja je osnova za to, da je mogoče govoriti o naravni dolžnosti pravičnosti. Imamo dolžnost, da podpiramo pravične institucije, dolžnost, ki ne izhaja iz nekega konsenza ali pa medsebojnih ugodnosti, ampak preprosto pripada osebi kot takšni. Kaj je vsebina naše naravne dolžnosti pravičnosti? Imamo intuicijo, kaj pomeni imeti do ljudi spoštovanje, toda tu so mogoče tudi nejasnosti, zato potrebujemo določeno proceduro, ki nam pomaga natančneje določiti, kaj je pravzaprav pravičnost. Ideja družbene pogodbe je po Johnu Rawlsu⁴⁴⁷ pač ena od takšnih procedur, kajti ta pomeni

442 Prim. W. Kymlicka, *The social contract tradition*, 191.

443 Prim. J. Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York 1996, 6-37.

444 W. Kymlicka, *The social contract tradition*, 191.

445 Prim. A. Brown, *Modern Political Philosophy (Theories of The Just Society)*, Penguin Books, London 1990, 77-81.

446 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 179-183.

447 Prim. J. Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York 1986, 168-174. Avtor tu še posebej poudari, da gre za hipotetično pogodbo.

neke vrste utelešenje osnovnega principa nepristranskega dogovora, kjer vsaka oseba upošteva potrebe drugega kot »svobodne in enakopravne osebnosti«. ⁴⁴⁸

Rawls meni, da pri sklepanju pogodbe problem ni toliko v dogovoru med samozainteresiranimi pogodbeniki, ampak so ključni problem okoliščine, v katerih je dogovor določen. Pogodba lahko da enakopravno spoštovanje prav vsaki osebi, toda samo takrat, če je sklenjena v položaju enakopravnosti, ki se v Rawlsovi teoriji imenuje izhodiščni položaj. ⁴⁴⁹ Ker so bili prav ti pogoji sklenitve pogodbe ves čas ključni problem (spomnimo se na Hobbsovo smer pogodbene teorije, kjer so prav pogoji sklenitve pogodbe in iskanje medsebojnih ugodnosti najbolj problematični), je skušal Rawls s svojim izhodiščnim položajem ta problem preseči.

Kaj je torej ta izhodiščni položaj enakopravnosti? Rawls poudari, »da ustreza stališču naravnega v tradicionalni teoriji družbene pogodbe.« ⁴⁵⁰ Toda tradicionalno stališče naravnega dovoljuje preizkušanje moči in barantanje (posebej še omogoča močnejšemu večji vpliv), torej glede na takšno stanje ni mogoče govoriti o stanju izvorne enakopravnosti. Rawls poskuša zagotoviti izvorno enakopravnost s tem, da ljudi v izhodiščnem položaju osvobodi vsakršnega vedenja o njihovem končnem položaju v konkretni družbeni situaciji. Ljudje se morajo strinjati s principi pravičnosti pod tančico nevednosti, ne da bi pri tem vedeli za svoje naravne darove in sposobnosti in ne da bi vedeli, kakšen položaj jih čaka v družbi. Vsak posameznik se bo v takšni situaciji trudil zase narediti kar največ. Toda ker nihče ne ve, kakšen položaj bo dosegel v konkretni družbeni situaciji, pomeni, da se bo vsakdo odločal ne samo za tisto kar je najboljše prav zanj, ampak za tisto kar, je najboljše za vse, saj gre glede na okoliščine za nepristransko gledanje. Ker se moram za tančico nevednosti odločiti, kateri principi bodo najbolj povečali moje dobro, se moram postaviti v vlogo prav vsakega človeka in pogledati, kaj podpira njegovo dobro, kajti lahko postanem katerakoli osebnost. Ko sem zavezan s tančico nevednosti, se predpostavka samointeresa ne razlikuje od predpostavke dobrohotnosti, saj se moram z vso simpatijo identificirati z vsemi osebami v družbi in si prizadevati za njihovo dobro, kot da bi bilo moje dobro. Na ta način pomeni dogovor v izhodiščnem položaju enakopravno spoštovanje prav vsakega človeka. Izhodiščni položaj »predstavlja enakopravnost med človeškimi bitji kot moralnimi osebnostmi« ⁴⁵¹ in samo v takšnem položaju enakopravnosti je pogodba primeren načrt za določitev vsebine naše naravne dolžnosti pravičnosti.

448 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 118-183.

449 Prim. W. Kymlicka, *The social contract tradition*, 191.

450 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 12.

451 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 190.

To je torej nekako glavno pravilo Rawlsove pogodbene teorije,⁴⁵² gledano z vidika izhodiščnega položaja enakopravnosti. »Lahko bi rekli, da je bolj posplošitev oziroma aktualizacija zlatega pravila iz Evangelija kot pa posplošitev stališča tradicionalnega naravnega nauka.«⁴⁵³ Seveda ne uporabljajo vsi Kantovski kontraktualisti pojma izhodiščnega položaja, toda podobno kot Rawls vsi zamenjajo tradicionalno naravno stališče z določeno pogodbeno situacijo, da s tem vsem pogodbenikom omogočijo nepristransko spoštovanje interesov vsake osebe v družbi. In tudi če se ne strinjajo glede principov, ki naj bi jih izbrali nepristranski pogodbeniki, se vendarle (vsi) prizadevajo in gredo v smeri določene vrste enakopravnosti glede pravic in sredstev. Končno bi lahko rekli, da je glavni poudarek kantovskega kontrarnega razmisleka v tem, da »zamenja materialno neenakopravnost z moralno enakopravnostjo.«⁴⁵⁴

Kaj torej lahko naredimo s kantovskimi kontrarnimi teorijami moralnosti? Še posebej atraktivne bodo za tiste ljudi, ki želijo poudariti pojme moralne enakopravnosti in pravičnosti. Kantovski kontraktualizem izraža zelo razširjeno prepričanje, da je nepristranost pravo moralno izhodišče, in sicer da je moralno gledišče prav tisto gledišče, iz katerega se vsako osebo gleda kot enakopravno. Takšen pogled je mogoče najti ne samo v kantovski etiki, ampak vsepovsod v etični tradiciji Zahoda. Nasprotno od hobbesijanskega gledanja se kantovski kontraktualizem drži nekaterih osnovnih elementov našega običajnega razumevanja morale.

Rawls poudari, da se bodo nepristranski pogodbeniki strinjali glede enakopravne delitve sredstev samo, če bodo neenakosti v prid tistega, ki je v najslabšem položaju. Princip je izbran, ker nepristranski pogajalci, gledano po Rawlsu, ne želijo tvegati, da bi bili nevedni izgubljeni v neenakopravni družbi. Rawls seveda ob tem še dodaja, da so možne tudi različne druge predpostavke glede dispozicije pogodbenikov, seveda bi bili v takem primeru izbrani drugačni principi. Če bi bili partnerji v poziciji poigravanja, potem bi lahko izbrali princip utilitarizma, ki maksimalizira korist prav vsakega pogajalca, s tem tvegam da lahko postanem nekdo, ki bo žrtvovan za večje dobro drugih. Glede opisa dispozicije, kjer naj bi partnerji sklenili pogodbo, je odprta cela vrsta možnosti. Tako tudi Rawls priznava, da »za vsako tradicionalno koncepcijo pravičnosti obstaja interpretacija začetne situacije, v kateri so izbrani principi najboljša rešitev.«⁴⁵⁵ Seveda pa se ob tem postavlja cela vrsta vprašanj, saj se

452 Prim. W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, Macmillan, London 1993, 387. Omenjeni avtor poudari, kako je Rawlsov ključni namen oblikovati usterzno alternativo utilitarizmu. Njegova moralna teorija je določena oblika pogodbene teorije, ki jo je mogoče srečati pri Locku in Rousseaju. Toda pri Rawlsu pogodba nima namena oblikovati države, ampak predvsem strinjanje o tem, kaj je mogoče prištevati med pravično in kaj med nepravično.

453 W. Kymlicka, *The social contract tradition*, 192.

454 W. Kymlicka, *The social contract tradition*, 192.

455 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 121.

zdi, da se vsa stvar nekoliko relativizira. Kako naj vemo, katera interpretacija je bolj primerna? Rawls sicer poudari, da se bomo odločili (na ta način), ko bomo ugotovili, katera interpretacija vključuje principe, ki bi bili ustrezni za našo utemeljitev pravičnosti. Če se principi, izbrani v enem izhodiščnem položaju, ne ujemajo z našim prepričanjem in sodbami, potem se bomo odločili za drugo interpretacijo, ki vsebuje takšne principe, ki se bolj ujemajo z našim prepričanjem.

Toda če ima vsaka teorija pravičnosti svojo oceno pogodbene situacije, potem se moramo že vnaprej (predhodno) odločiti, katero teorijo pravičnosti bomo sprejeli, in sicer s tem namenom, da bomo vedeli, kateri opis izhodiščnega položaja je primeren. Rawls poskuša preprečiti različne igre, tehtanja in izigravanje s tem, da na svoj način opiše izhodiščni položaj; tiisti, ki se z Rawlsom glede te vsebine ne strinjajo, bodo izhodiščni položaj lahko opisali tudi drugače. Takšen razgovor ne more voditi k pogodbenemu dogovoru. »Težava je v tem, da gre takšno gledanje v tej smeri, da je izhodiščni položaj določen s teorijo pravičnosti, torej pogodbeni položaj oziroma možnost določitve tega že predpostavlja teorijo pravičnosti. Vsa temeljna vsebina pravičnosti mora biti potemtakem določena že vnaprej, in sicer s tem namenom, da bo mogoče izbrati pravi opis izhodiščnega položaja. Toda potem je pogodba nepotrebna.«⁴⁵⁶ To je zares ključno vprašanje, ki bi ga lahko postavili Rawlsu, saj je vse to vedenje že potrebno, da se sploh pride do primernega izhodiščnega položaja.⁴⁵⁷

Medtem ko ideja pogodbe v izhodiščnem položaju ne more opravičiti naših osnovnih moralnih sodb, saj jih predpostavlja, pa vendarle posreduje nekatere zelo uporabne posledice. Bolj jasno lahko določi naše moralne sodbe (pogodbeni dogovor mora biti povsem jasno in razločno formuliran), moralnim sodbam lahko povrne večjo jasnost (tančica nevednosti je zelo dobro izhodišče, da se skušamo vživeti v položaj drugega), lahko pa tudi poveča našo zvestobo tem sodbam (tančica nevednosti poveča zahtevo, da bomo pač sprejeli določen princip ne glede na to, kako bo učinkoval na nas). Na ta način torej, in seveda še na mnoge druge načine, pogodbeni načrt osvetljuje osnovne ideje moralnosti kot nepristranosti, pa četudi teh idej vedno ne more braniti.⁴⁵⁸

Pojem tančice nevednosti skuša ponovno oživiti idejo, da so drugi ljudje pomembni v sebi in iz sebe, ne pa samo kot nek člen za naše lastno dobro. Toda ko Rawls to zagovarja, odpira perspektivo, po kateri je dobro drugih tudi moje dobro (dejansko ali pa vsaj možno). Kljub temu se postavlja vprašanje,

456 W. Kymlicka, *The social contract tradition*, 193.

457 Prim. A. Brown, *Modern Political Philosophy (Theories of The Just Society)*, Penguin Books, London 1990, 58-74.

458 Prim. A. Bibbard, *Constructing Justice*, v: *Philosophy & Public Affairs* 23 (1994), 276-277.

koliko potem pogodbeni načrt lahko razloži idejo moralne enakopravnosti, saj jo pravzaprav predpostavlja. Vsekakor je izraz vnaprejšnje moralne obveze. Zadnje vrednotenje kantovskega kontraktualizma je potemtakem odvisno od posameznikove izročitve idealom moralne enakopravnosti in naravne dolžnosti, ki jo poudarja. Gledano s hobbessijanskega vidika, ti ideali nimajo nobenega temelja. Kantovski kontraktuarizem si prizadeva razložiti moralne resnice, medtem ko Hobbsova smer zanika, da bi tu bila kakšna moralna resnica, ki bi jo bilo mogoče izraziti. Po njihovem mnenju je govoriti o moralnih dolžnostih »čudno«, kajti moralne vrednote niso niti vidne niti jih ni mogoče zaznati in ni mogoče govoriti o naravni moralni enakopravnosti, ki bi bila podlaga naši materialni enakopravnosti.⁴⁵⁹

Kantovska smer prispeva zelo distinktiven prispevek za določitev naših moralnih trditev, ob tem pa je prav vedeti, da skoraj vsa moralna filozofija zahodne tradicije gradi na predpostavki, da obstajajo splošno obvezne zahteve, za katere ima vsaka oseba dolžnost, da jih spoštuje. In zdi se, da je ta zahteva popolnoma legitimna. Moralnih dolžnosti ni mogoče fizično občutiti, kajti različne oblike objektivnosti se prideva različnim področjem vedenja, in gotovo je čisto brez pomena pričakovati, da bi moralnost imela enako obliko objektivizacije, kot jo ima npr. biologija.⁴⁶⁰

Toda ni dovolj, da moralna teorija samo določi moralne norme, nujno mora tudi pojasniti, zakaj čutimo obvezo, da se jim pokoravamo in jih spolnujemo. Zakaj naj bi skrbel za to, kaj je moralno prav in kaj ne? Hobbessijanci zagovarjajo, da imam samo jaz sam razloge, da nekaj naredim, če to delovanje izpolni kakšno mojo željo in hrepenenje. Če kako moralno delovanje ne izpolni mojih hrepenenj, potem nimam nobenega razloga, da bi ga izpolnil. Po drugi strani pa more kantovski kontraktuarizem dati resnično ceno moralnosti, saj je intelektualna perspektiva tista, ki nima zgolj motivacijskih učinkov.

Ko smo obravnavali izhodiščni položaj smo videli, kako si je Rawls zamislil to situacijo izbire, ki je ključnega pomena za izbiro principov in s tem za oblikovanje pogodbe. Da Rawls to situacijo lahko opiše, pravzaprav že uporabi moralna načela. Torej s tem, ko opisuje pogoje, v katerih naj bi sprejeli princip pravičnosti, že predpostavlja moralno teorijo, že izhaja iz določenih vrednot. Ali se v tem ne kaže, da liberalizem v poskusu oblikovanja svoje etike ostaja sam v sebi nemočen, oziroma preprosto predpostavlja in izhaja iz določenih vrednot, ne da bi te vrednote utemeljil in priznal, kje imajo svoj izvor.

459 Prim. J. Reiman, *Justice & Modern Moral Philosophy*, Yale University Press, New Haven & London 1990, 83- 97.

460 Prim. W. Kymlicka, *The social contract tradition*, 195.

6.4 Rawls in etika naravnega zakona

Rawlsova moralna teorija je tesno povezana s tradicijo družbene pogodbe. Njegov izhodiščni položaj je, kot pravi sam, »v soglasju s stališčem naravnega v tradicionalni teoriji družbene pogodbe.«⁴⁶¹ Kot smo videli, pa je zgodovina pogodbene teorije tesno povezano s tradicijo etike naravnega zakona. Poskušajmo ugotoviti, kakšno vlogo ima ta pojem pri Rawlsu?

Običajno se začetke etike naravnega zakona pripisuje Aristotelu, začetki pa so seveda tudi pri Platonu v njegovih etičnih in političnih dialogih, ki kažejo, da je bila diskusija v stari Grčiji zelo razširjena. Vsebina pogovorov je bilo nasprotje med pojmom, ki sta bila temeljnega pomena za pravilno razumevanje človekovih zadev: *nomos* in *physis*. *Nomos*, iz katerega izhaja tudi beseda avtonomija, samovladanje, se pripisuje praktičnemu dogajanju v družbi, zakonom in navadam. Ta se lahko celo znotraj iste družbe spreminja. Vse tisto, kar je *nomos*, je spremenljivo. Nasprotno pa se *physis*, iz katerega izhaja beseda narava, pripisuje tistemu, kar je nespremenljivo: naravi ali stvarnosti. Nasprotje med obema pojmom so uporabili sofisti, in sicer z namenom, da bi razlikovali med človeškim svetom in nespremenljivim naravnim redom. Za sofiste je človeški svet - človeška družba in institucije, vključno z moralnimi resnicami - svet sprememb, nihanj, dogovorov: torej je svet *nomos*-a bolj kot pa svet *physis*-a.

Platon poudari, da je nespremenljiva moralna stvarnost, katere se človeške družbe z zelo različnimi oblikami dogovorov in zakonov v veliki meri ne zavedajo. Kot vse vedenje je tudi vedenje o dobrem odvisno od človekove sposobnosti prodreti onstran vidnega, do tistega, kar je skrito, do nespremenljivih stvarnosti, to je idej. Platon torej zanika misel, da so morala in zakoni nekaj čisto konvencionalnega. Njegova teorija je moč razumeti kot poskus, da bi pokazal, da je človeško vedenje podvrženo ne samo določenim družbenim pravilom, ampak najprej in predvsem nepisanemu zakonu, ki se ga lahko razume od bogov danega,⁴⁶² kot je to pokazano v Sofoklejevi *Antigoni*, ali pa kot pravilo, kateremu so podvrženi tudi bogovi sami.

V *Nikomahovi etiki* Aristotel razlikuje med dvema vrstama pravičnosti: zakonsko oziroma konvencionalno pravičnostjo in naravno pravičnostjo, ki ima vsepovsod enako moč in ni odvisna od tega, ali ljudje razmišljajo tako ali drugače.⁴⁶³ Naravna pravičnost je potemtakem neodvisna od posameznih pozitivnih zakonov in se aplicira na vse ljudi, kjerkoli že so. Nasprotno temu,

461 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 12.

462 Prim. Sofokles, *Antigona*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1978, 17-20.

463 Aristotel, *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1994, 171. »Naravno je tisto pravo, ki ima povsod isto veljavo, ne glede na to, ali ljudem ugaja ali ne. Dogovorjeno pravo pa je, kar je spočetka lahko brez razlike tako ali drugače.«

kar bi bilo mogoče pričakovati, Aristotel ne razlikuje dveh vrst pravičnosti glede na njuno spremenljivost. Čeprav so pozitivni zakoni (zakonska pravičnost) končno spremenljivi, to še ne pomeni, da so naravni popolnoma prosti vseh sprememb. Aristotel to pojasni takole: »Po mnenju nekaterih je vse pravo dogovorjeno, češ, kar je naravno, je nespremenljivo in ima povsod isto veljavo; ogenj gori pri nas tako kot v Perziji, o pravu pa lahko ugotovimo, da se povsod spreminja. Vendar to ni povsem tako. Le pri bogovih morda ni spremenljivosti, pri nas pa je nekaj spremenljivosti celo po naravnih zakonih. Toda čeprav je vse spremenljivo, vendar se ene stvari spreminjajo po naravi, druge pa ne. Čeprav je oboje spremenljivo, vendar ni povsem jasno, kakšne zadeve so lahko že po naravi drugačne in kakšne ne morejo biti drugačne po naravi, ampak le po dogovoru in uzakonitvi. Saj tudi na drugih področjih opazamo podobne razločke: tako je npr. desnica po naravi močnejša, in vendar se lahko vsak človek razvije tako, da sta mu obe roki enako močni.«⁴⁶⁴

Za Aristotela obstaja v naravi stvari nek notranji princip sprememb in sprememba bo naravna, če izhaja iz tega notranjega principa. Poglejmo si npr. organsko rast: rastlina se vsežkozi spreminja, od semena preko dolge rasti, dokler končno ne umre. Te spremembe so naravne, zato ker izvirajo iz notranjih principov, ki določajo njen razvoj pa končno tudi njen konec. Seveda pa je treba to obliko sprememb zelo jasno razlikovati od različnih zunanjih faktorjev, pa če so ti faktorji pozitivni ali pa negativni, kot so to npr. mnoga človeška posredovanja. Torej v nasprotju s Platonom Aristotelov pogled ne zahteva, da je naravno nespremenljivo; zahteva samo to, da se spremembe dogodijo kot posledica naravnega delovanja, ki izvira iz bitij samih.

Kot ostala biološka bitja tudi človeška bitja rastejo in dozorevajo v času; toda ob tem je pomembno, da so bolj dejavna in da morejo usmerjati svoje delovanje v luči racionalnega razumevanja. Za Aristotela je prav to tisto, kar človeška bitja razlikuje od vseh ostalih: njegova definicija človeka kot »animal rationale« je mišljena predvsem v tem smislu, da še posebej izpostavi racionalnost kot najbolj značilno oznako za človeka. »Torej če hočemo definirati, kaj je človeška narava, potem je tisto, kar iščemo, notranji princip, ki vodi človeško življenje; in to je razum. Na ta način je Aristotel pripravil osnovo, iz katere stiki, in delno tudi rimski nasledniki (Cicero) oblikujejo prve eksplicitne principe naravnega zakona.«⁴⁶⁵ Specifična človeška dejavnost je potemtakem uporabljanje racionalnih moči, prav v pravilni in spretni uporabi pa leži specifična človeška popolnost. Zanimivo je to, da Aristotel postavi argument kot čisto samoumeven. Lahko pa bi rekli, da pravzaprav je samoumeven, toda samo na ozadju splošnega Aristotelovega pogleda na univerzum. »Naravo lahko ses-

464 Aristotel, *Nikomahova etika*, 171.

465 S. Buckle, *Natural law*, 163.

tavljajo razvidne stvari in razločljive vrste bitij; vsako izmed njih je gibano in se giblje iz potencialnosti v stanje dejavnosti, v katerem dosežejo svoj smoter. Na vrhu lestvice je Negibni gibalec, misel, ki nespremenljivo misli sama sebe in h kateri se gibljejo vse stvari.«⁴⁶⁶

Stoiki so popolnoma eksplicitno razvili determinističen pogled na kozmos, v katerem je enost - in potemtakem medsebojna povezanost vseh stvari - osnovna tema. Ta vsebina se kaže v različnih poudarkih: v nasprotju z Aristotelom, ki je med vsem bivajočim posebej izpostavil človeka in njegov razum kot temeljno značilnost, stoiki razumejo človeško naravo kot del naravnega reda. Vseeno pa so ohranili Aristotelov poudarek razuma za človeška bitja, kajti njihova kozmologija postavi racionalni red za središče vseh stvari. Človekov razum je torej iskrica stvariteljskega ognja, logosa, ki ureja in združuje celoten kozmos. Preko te povezave so tudi mogli določiti drugačne zahteve etike naravnega zakona: naravni zakon, zakon narave je zakon človeške narave in ta zakon je razum. Toda ker se razum lahko s tem, da raje služi različnim interesom kot pa lastnim ciljem, pokvari, je treba to formulo določiti bolj natančno: naravni zakon je zakon pravega oziroma zdravega razuma. To pa je že oblika, v kateri ideja naravnega zakona dobi svojo klasično formulacijo, in sicer v pisanju eklektičnega rimskega pravnika Cicera. V morda najbolj znanem prispevku o naravnem zakonu, v Republiki, ga Cicero opiše takole: »Resnični zakon je pravi razum v dogovoru z naravo; univerzalno ga je mogoče aplicirati, je nespremenljiv in večni; s svojimi zapovedmi poziva k dolžnosti in s prepovedmi odvrča od napačnega delovanja. Njegove zapovedi in prepovedi ne lebdijo v neki praznini nad človekom; prav tako nimajo nobenega učinka nad pokvarjenim. Njegovih obvez nas ne more odvezati niti senat in tudi ne drugi ljudje in ni nam potrebno gledati izven sebe pri iskanju razlagalca ali pojasnjevalca. In ni različnih zakonov v Rimu ali pa v Atenah ali pa različnih zakonov danes in v prihodnosti, ampak eden večni in nespremenljivi zakon bo veljal za vse narode, za vse čase in bo en učitelj in voditelj, to je Bog, ki je nad nami vsemi, kajti on je stvarnik tega zakona, njegov razširjevalec in tisti, ki ga nalaga. Kdorkoli mu je neposlušen, beži pred samim seboj in zanika svojo človeško naravo in prav zaradi tega dejstva bo trpel najhujše kazni, četudi bi morda ubežal tistemu, kar je skupno razglašeno kot kaznivo...«⁴⁶⁷

Če hočemo razumeti, kaj je bistvo tega odlomka,⁴⁶⁸ se je potrebno spomniti tega, da je za praktično razmišljujočega Rimljana jasno, da morajo biti zakoni, ki vladajo človeškemu ravnanju in so bili utemeljeni v naravi, sprejemljivi brez

466 A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 71.

467 Cicero, *De Legibus and De Re Publica*, Loeb Classical Library, London : Heinemann 1928, De Re Publica, III, xxii,33)

468 Prim. *The Oxford Companion to Philosophy (Cicero)*, Oxford University Press, Oxford - New York, 1995, 135. Naravni zakon je univerzalen, ker temelji na skupni naravi človeka, in je obvezen, ker je del božanskega razuma in reda, ki prežema vse, kar je.

zunanjih okraskov stoične metafizike. Vse, kar je potrebno, je, da se spozna oziroma ugotovi, da človeška narava zagotavlja osnovne elemente za takšno shemo in da so (kot vodilo) porazdeljeni enakopravno med vse. Cicero odkrije naslednje poteze človeške narave: pokončna drža (ki je potrebna za široko in visoko stopnjo pogleda na stvari), govorica in ekspresivne značilnosti (za komunikacijo), naravni čut za sočutje (da se podpira družbeno življenje) in seveda racionalno razmišljanje.⁴⁶⁹ Bolj ali manj univerzalno in enakopravno posedovanje teh lastnosti pri človeških bitjih kaže na smisel tega, da je bil naravni zakon razumljen kot naraven.⁴⁷⁰

Ko enkrat k temu dodamo še čut, po katerem je bil naravni zakon razumljen kot zakon, potem smo v položaju, ko so odstranjena napačna razumevanja. Cicero primerja pravilni pogled na zakon s tistim, ki ga poseduje množica. Za množico je »zakon zapisana oblika tistega, kar si želi, pa naj bodo to zapovedi ali prepovedi,« toda za poučenega človeka »je zakon nekaj umnega in je njegova naravna vloga v tem, da ukazuje to, kar je prav, in prepoveduje napačno ravnanje - je v spominu in razumu inteligentnega človeka, je merilo, s katerim se presojata Pravičnost in Nepravičnost.«⁴⁷¹ »Če je to bistvo Ciceronovega naravnega zakona, potem je rešen vsakršnih substancialnih obvez tako do stoične kot tudi platonistične metafizike; in potemtakem ne vpeljuje nobenih substancialnih obvez glede obstoja ‹normativnega naravnega reda›, vsaj ne v takšnem smislu, da bi vključevalo več kot pa dejstvo človeške narave, ki je že opredeljena. Ta zaključek je v precej izrazitem nasprotju z nekaterimi interpretacijami naravnega zakona, ki naravni zakon vidijo kot upanje in vero, da obstaja moralni red, ki je bil napisan nekje v nebesih. Cicero je dokaj jasen, da zaupanje (vera) v naravni zakon pomeni predvsem to, da so na osebni in družbeni ravni človeške zadeve pravilno vodene na podlagi razuma, in da tako vladanje razuma daje jasnost in nepremagljive odgovore za organizacijo življenja racionalnih družbenih bitij.«⁴⁷²

Kljub nesoglasjem glede vsebine naravnega zakona je standardna formulacija osnovne ideje naravnega zakona v srednjeveški Evropi primer ciceronianizma. Teorija Tomaža Akvinskega tu ni izjema: čeprav je večina Tomaževih vsebin metafizične ali religiozne narave, se njegova obravnava naravnega zakona ne nanaša niti na metafizični niti na religiozni nauk.⁴⁷³ Oboje, naravnost in

469 Prim. Cicero, *De Legibus and De Re Publica*, Loeb Classical Library, London: Heinemann 1928, Laws, i. vii-xiii.

470 Prim. S. Buckle, *Natural law*, 164.

471 Cicero, *De Legibus and De Re Publica*, Loeb Classical Library, London: Heinemann 1928, Laws, i. vi.

472 S. Buckle, *Natural law*, 165.

473 Prim. A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*, 122. »Naravni zakon je kod, h kateremu se nagibamo po naravi; nadnaravni zakon razodetja ga ne nadomesti, temveč zgolj dopolni. Prva zapoved naravnega zakona je samohranitev, toda jaz, ki ga je treba ohraniti, je jaz nesmrtna duša, njeno naravo pa iracionalno zaslužujejo impulzi. Vrline so hkrati izraz poslušnosti zapovedim naravnega zakona in sredstvo za to poslušnost, pri tem pa so naravnim vrlinam dodane nadnaravne vrline vere, upanja in ljubezni.«

zakonski značaj naravnega zakona, razloži na podlagi razuma. Za Akvinskega je naravni zakon naraven zato, ker je v soglasju s človeško naravo, ta narava pa je racionalna narava. »Tomaževa opredelitev je v glavnem zvesta duhu Ciceronove formulacije.«⁴⁷⁴ Seveda pa gre Akvinski onstran Cicera, ko spregovori o povezavi naravnega in večnega (božjega) zakona na eni strani in o običajnih človeških zakonih na drugi strani. Vsepovsod pa je bistveno njegovo temeljno prizadevanje, da bi pokazal, da čeprav gre za različne oblike zakonov, te ne prihajajo v konflikt. Ker se je Akvinski pridružil splošnemu srednjeveškemu gledanju, da obstaja večni zakon, ki je nespremenljiv, medtem ko je človeški zakon spremenljiv, je njegov poskus harmonizacije obeh po mnenju S. Buckleja obsojen na neuspeh že na samem začetku.⁴⁷⁵ Rešitev najde v tem, da loči naravni zakon na primarne in sekundarne principe, od katerih so zadnji spremenljivi. To abstraktno stališče sicer ne reši problema, opozori pa na dve zelo pomembni stvari: najprej, rešitev je odvisna od ponovne oživitve Aristotelovega koncepta naravnih sprememb; in drugič, uspehi, ki so sledili iz Tomaževega gledanja v poznejši srednjeveški Evropi, kažejo na sposobnost naravnega zakona, da v sebi inkorporira spremembe. Kljub temu, da sodobno gledanje ocenjuje naravni zakon nasprotno, pogosto popolnoma napačno, moramo dobro vedeti, da tedaj le-ta ni bil razumljen kot nekaj fiksiranega, kot nepremakljivi skupek pravil, ki jih je mogoče preprosto aplicirati na človekovo ravnanje, ne da bi pri tem upoštevali okoliščine.

Skupni problem vseh teorij naravnega zakona je, kako prevesti abstraktne zahteve glede obstoja naravnih in racionalnih rešitev posameznih vprašanj v uporabna in čisto specifična vodila oziroma maksime. Naraščajoča fleksibilnost glede te ideje je ta problem še poslabšala, kajti zrahljala se je povezanost med generalnimi principi in dejanskimi (čisto) praktičnimi maksimami. To je tudi preprečevalo jasen odgovor na vprašanje, kaj naravni zakon pravzaprav pomeni v praksi.

V svoji klasični formulaciji je naravni zakon razumljen kot alternativa moralnemu skepticizmu: alternativa tistemu gledanju, ki pravi, da ni pravih odgovorov na moralna vprašanja - so samo sprejeti dogovori.⁴⁷⁶ V tem smislu moralni skepticizem vodi v nihilizem in relativizem. Obe ti dve stališči pa zanikata možnost, da bi moralno zaupanje imelo neko objektivno ali (večno) stvarno osnovo, da so torej tu neki osnovni moralni zaključki, ki bi jih bilo mogoče razločevati »sub specie aeternitatis.«⁴⁷⁷ Ko naravni zakon razumemo v tej

474 S. Buckle, *Natural law*, 165.

475 Prim. S. Buckle, *Natural law*, 165-165.

476 Prim. B. W. Brower, *The Limits of Public Reason*, v: *The Journal of Philosophy*, 91 (1994), 19-26.

477 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 587. Zanimivo je, da Rawls uporabi isti izraz na koncu svojega temeljnega dela (kot S. Buckle). Torej je pri oblikovanju osnovnih moralnih načel vendarle potrebno poiskati nekaj objektivnega, trdnega, nekaj, na kar je mogoče nasloniti moralni zakon oziroma do česar želja po moralnem ravnanju na nek način pripelje.

luči, torej kot zanikanje moralnega skepticizma, potem njegova abstraktnost ni več presenetljiva.⁴⁷⁸

Zgodnje moderno obdobje naravnega zakona se je prav tako kot staro in srednjeveško ukvarjalo predvsem z zavrnitvijo skepticizma. Zato ostajajo opredelitve in zaključki zelo splošni, in zato tudi ne more biti primeren kot praktično vodilo. Vendar je moderna oblika naravnega zakona vseeno zagotovila osnovo za sekularno teorijo človekovih pravic. Temeljni elementi takšne teorije so jasno prisotni v delu Huga Grotiusa, ki je postal oče modernega naravnega zakona.⁴⁷⁹ Grotiusov pogled je bil drugačen od Tomaževega. Naravnega zakona ne vidi predvsem kot nekaj, kar bi določalo skupno dobro, ampak bolj kot meje na poti, na kateri skuša vsak posameznik (individuum) uresničiti svoje cilje. Grotiusov pogled so nadaljevali Hobbes, Pufendorf in Locke, tomistični pogled pa sta seveda razvijali katoliška in protestantska Cerkev. »Naravni zakon v svoji tomistični in Grotiusovi verziji razumeva moralo predvsem kot stvar privolitve zakonom. Obveza in dolžnost, poslušnost in neposlušnost, zasluga in krivda, nagrada in kazen so temeljni pojmi v tovrstnih teorijah. Vrednote so preprosto del zakonov samih. Čeprav se zakon sklada z našo človeško naravo ga lahko odkrijemo s primerno rabo razuma, to ni samonaložen zakon. Ko mu sledimo, se pokoravamo (smo poslušni) Bogu.«⁴⁸⁰

V glavnem delu *On the Law of War and Peace*⁴⁸¹ Grotius v detajle razsodi, kaj so izvori konfliktov med narodi. Hoče predvsem opisati moralne okvire, ki bi mogli zagotoviti varen mir. V uvodu poda kratko predstavitev osnovnih principov, ki naj bi jih upoštevala vsaka oblast. Ti principi pomenijo osnovo za sodobni naravni zakon. Njegov prispevek k zavrnitvi skepticizma je zelo jasen. Seveda pa ga je mogoče razumeti v luči njegovih predhodnikov. Carneade, najbolj znani antični kritik naravnega zakona, je trdil, da človeški zakoni in morala niso utemeljeni v naravi, ampak so bolj sad dogovora, do katerega je prišlo zaradi koristi (uporabnosti). Cicero je te kritike jasno zavrnil. Kot Cicero pred njim, tudi Grotius zanika nasprotje med človeško naravo in koristnostjo, in sicer na podlagi prepričanja, da se lahko samo zakone, ki so oblikovani na podlagi človekove narave, koristno posreduje.

»Tako antično kot tudi srednjeveško pojmovanju naravnega zakona, izhaja iz prepričanja, da je naravni zakon na neki način vcepljen v nas od Boga (ali bogov); prav tako ju družji prepričanje, da je ta zakon zakon naše narave in da se sklada razumnostjo, zato vera v Boga ni bila bistveni del nauka. Tomaževo ločevanje med naravnim zakonom in večnim božjim zakonom to implicitno

478 Prim. S. Buckle, *Natural law*, 166.

479 Prim. S. Buckle, *Natural law*, 166.

480 *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (natural law), Cambridge University Press, Cambridge 1996, 521.

481 H. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* (1625); *On The Law of War and Peace*, Wildy and Sons, New York 1964.

priznava in prav to idejo avtonomije naravnega zakona so naprej razvili in potrdili racionalistični španski jezuiti (še posebej F. Suarez).⁴⁸² Grotiusovo stališče torej ni novo, ampak predvsem dovolj direktno in je s tem seveda pritegnilo dosti večjo pozornost. Grotius ni bil ateist, zato je njegovo vztrajanje na tej točki še toliko bolj pomembno. Grotiusov glavni prispevek je v tem, da je prevedel naravni zakon v teorijo o človekovih pravicah. Zopet moramo reči, da ni prvi, ki je naredil to povezavo, toda njegov pomen je predvsem v tem, da je oblikoval jasno stališče, da je moč moralo osnovati v obliki individualnih pravic, ki postanejo vsesplošno sprejete. S tem pa podeli posamezniku neodvisne moralne pristojnosti. To pa je imelo zelo pomembne posledice na relaciji posameznik - družba. »Prej so moralnost razumeli bolj kot sistem skupno razumljivih obvez in izraz medsebojne odvisnosti v družbenem življenju, sedaj pa jo je treba razumeti kot način sodelovanja med neodvisnimi subjekti, kar pa ima seveda nadaljnje posledice, ki so tako značilne za moderne teorije človekovih pravic. Uspeh takšne koncepcije družbenih odnosov lahko ocenimo le če ocenimo teorije, iz katerih izhajajo: pogodbene teorije, konsenzualne moralne teorije in teorije racionalne izbire.«⁴⁸³

Zdi se, da takšno gledanje, kot je Grotiusov sekularizem⁴⁸⁴ ni sposobno utemeljiti ustreznega pojma obveze. Če so moralne dolžnosti odvisne od človekovega svobodnega sprejemanja le-teh, jih bo zavrnil, če bo le za to našel razlog. Če bi vsakdo sprejel takšno stališče oziroma držo, potem lahko družbeni red kaj kmalu propade. Govoriti je moč o dveh posledičnih oblikah Grotiusovega modernega naravnega zakona, o njegovem sekularizmu in individualistični teoriji. Obe obliki sta seveda možni, ob tem pa je prav vprašanje obveznosti eno od najbolj pogostih vprašanj za sodobne moralne filozofe.

Od začetka 18. stoletja so se filozofski pogovori o tem, ali obstaja neka objektivna morala, vedno bolj ustavljali pri naravnem zakonu. Teorije naravnega zakona so pomenile nasprotje zakonskemu pozitivizmu, pogledu, ki trdi, da so obvezujoči samo tisti zakoni, ki jih postavljajo človeški vladarji, ki pri tem ne morejo biti odvisni od nekih višjih zahtev.⁴⁸⁵

Poudarimo lahko, da je naravni zakon zelo splošen moralni pogled, ki se je razvil predvsem zato, da bi zavrnil moralni skepticizem. Njegova glavna premisa je ta, da je osnova morale v človekovi racionalni naravi. Glavna slabost le-

482 S. Buckle, *Natural law*, 167.

483 Prim. S. Buckle, *Natural law*, 168.

484 Prim. *The Oxford Companion to Philosophy (Grotius)*, Oxford University Press, Oxford - New York 1995, 328. Grotius je v marsičem izhajal iz pozne srednjeveške teologije, in sicer predvsem glede pravnega učenja in vprašanja države. Poudari, da bi moralne zahteve bile veljavne, tudi če bi nekdo trdil, da Bog ne obstaja. Naravni moralni zakon določa dejanja kot moralno potrebna, ker ustrezajo (ali pa ne ustrezajo) človekovi racionalni in družbeni naravi. Pravice so sposobnosti oziroma svoboščine, politična družba zagotavlja zaščito individualnih moralnih pravic.

485 Prim. *The Cambridge Dictionary of Philosophy (natural law)*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 521.

-tega pa je v tem, da težko pokaže, kako te glavne zahteve prevesti in uresničiti v čisto specifičnih praktičnih maksimah. »V okolju sodobnih etičnih teorij, se naravni zakon razlikuje od svojih tekmecev v tem, da se upira tendenci, da bi sprejel to, da je človeška sreča prepuščena brezmejni različnosti oblik. Njegova glavna naloga je zagotoviti verodostojno sodbo o osnovnih človekovih dobrinah in njihovih implikacijah in na ta način pomeni izziv nekemu lahkotnemu pluralizmu, ki je v sodobni moralni misli tako prisoten.«⁴⁸⁶

Ker tudi Rawls večkrat v zelo različnem kontekstu omenja vprašanje narave, naravne dolžnosti, naravnih dobrin itd., je prav, da imamo ta dejstva pred očmi. Ali hoče Rawls na ta način zagotoviti neko gotovost, objektivnost svojim stališčem? Ali ni vloga izhodiščnega položaja, ki ga Rawls postavi na mesto naravnega predvsem v tem, da posebej poudari pomen okoliščin pri sprejetju principov, oziroma da so te pravzaprav odločilne za vsebino principov? Koliko je izhodiščni položaj zares lahko neka objektivna norma, ki jo je mogoče aplicirati glede na svojo hipotetičnost? Vsekakor se zdi, da je med Rawlsom in etiko naravnega zakona možna samo zadnja povezava. Rawls gradi na racionalnem posamezniku, ki s pomočjo pogodbe zagotavlja proceduralno pravičnost. Zdi se, da pri njem ni mesta za kakršnokoli objektivnost, globlja metafizično in substancialno govorico.

Naravno, ki ga Rawls nadomesti z izhodiščnim položajem, se tako kaže v čisto sekularizirani obliki, predvsem kot pripomoček za pojasnitev nekaterih osnovnih vrednot: pravičnosti, svobode, enakopravnosti in moralne vrednote. Liberalizem se tako ozira v tradicijo, da od nje prevzame nekatere vrednote, kajti sam je nesposoben utemeljiti etično ravnanje, saj se izgublja v etičnem relativizmu, pragmatizmu in na koncu v nihilizmu.

6.5 Kantovski konstruktivizem pri Rawlsu

a) Ali lahko Rawlsovo moralno filozofijo prištevamo med kantovske etike?

Immanuel Kant je gotovo eden najpomembnejših evropskih filozofov od starega veka dalje. Njegova dela o etiki so zaznamovana z neomajnim uresničevanjem človekove svobode, njegovega dostojanstva in seveda s poudarjanjem, da moralne obveze ne izhajajo niti od Boga niti od človeških avtoritet ali skupnosti, prav tako ne iz nekih preferenc ali hrepenenj in želja posameznikov, ampak iz razuma. Kritiki Rawlsovo moralno teorijo prištevajo med kantovske etike, končno pa tudi sam večkrat poudari, da izhaja v nekaterih ključnih pojmih prav iz Kantove filozofije.⁴⁸⁷ Naš namen je nekoliko bolj jasno predstaviti,

486 S. Buckle, *Natural law*, 173.

487 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 251-257.

v katerih elementih Rawls dejansko ostaja bližje Kantu, v katerih pa se oddalji od njega. Ob tem bomo posebej pozorni na razvoj njegove misli, saj po izidu dela Teorija pravičnosti Rawls nekatere pojme na novo interpretira, ali pa jim da nove poudarke, ki se precej oddaljijo od osnovne teorije.

Če bi hoteli zelo na kratko povzeti osnovne poteze Kantove etike, potem bi lahko naštel naslednje značilnosti. Kantovo moralno filozofijo navadno imenujemo formalizem. Bistveni razlog za to, da je kako dejanje ukazano in dobro, ni v njegovi vsebini, ampak v njegovi formi, to je v obče veljavnosti moralnega ukaza ali moralne obveznosti. Za Kanta je bistvo moralnosti v tem, da vemo za pravila in življenjske obveznosti. Ta pravila pa so takšna, da ne veljajo samo za nas, temveč jih nujno dojemamo kot obče veljavna. Od tu je potem Kant izpeljal svoj osrednji kategorični moralni imperativ. To je vesoljni zakon, subjekt ga kot takega tudi dojema, in je v skladu s subjektivnim vedenjskim načelom. Dejanje je torej moralno dobro, če je narejeno v skladu s subjektivnim načelom, ki je hkrati tudi vesoljni zakon.

Ta Kantov formalizem pa je najtesneje povezan s tem, da hoče Kant ohraniti kategoričnost moralnega imperativa. Torej gre pri moralnih dejanjih za brezpogojnost, nujnost, nasproti hipotetičnosti oziroma teleološkosti. Kantova deontološkost je v tem, da na moralnost nekega dejanja ni mogoče sklepati iz posledic, na katere to dejanje meri ali jih pa dejansko ima. Moralnih dolžnosti ni mogoče utemeljevati s srečo, blaženostjo ali popolnostjo. Kant vlogo sreče pojasni v drugačnem kontekstu; sreča je posledica, ne pa izhodišče ravnanja. Ena od pomembnih značilnosti Kantovega pojmovanja morale je (tako) njegov rigorizem. Gre za to, da poudari pomen obveznosti dejanja na račun njegove vsebine. Seveda pa ima ob tem osrednje mesto avtonomija in spoštovanje vsake osebe.⁴⁸⁸

Dosledno umno ravnanje človeka samega in ne kaka zunanja stvarnost je osnova za moralni zakon. Nasproti kakršnikoli heteronomnosti ali moralnemu pozitivizmu postavlja praktični um, ki iz samega sebe predpisuje pravila človekovemu ravnanju in njegovi svobodi. Torej biti zvest zahtevam svojega uma pomeni biti moralen. Kant postavi človeka kot cilj, kar izhaja iz tega, da je moralno dejanje samo cilj in ne sredstvo. Torej kakršnikoli individualni interesi, potrebe ali celo samovolja pri moralnih dejanjih ne pridejo v poštev, kajti za Kanta je cilj v polnem pomenu besede cilj takrat, kadar se utemeljuje iz sebe, kadar je cilj v sebi. Od tu pa potem izhaja tudi vesoljnost (teh) ciljev. Če torej

488 Prim. O. O'Neill, *Kantian ethics, v: A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 178. Gre za Kantovo misel o tako imenovani formuli cilja v sebi, ki zahteva, da »je potrebno ravnati tako, da boš imel človeškost v svoji osebi in v osebah drugih vedno in hkrati za cilj in nikoli samo za sredstvo.« Za Kanta ne pomeni biti avtonomen (podobno kot za Rousseauja) neke prostovoljnosti ali pa neodvisnost od drugih ali družbenih dogovorov; biti avtonomen pomeni predvsem imeti model samokontrole, ki računa z drugimi kot moralnimi subjekti. Po kantovsko biti avtonomen pomeni delovati moralno.

naravne težnje ne morejo biti cilj moralnega hotenja, je lahko cilj samo hotenje samo. Torej človek sam. Ljudi je potrebno obravnavati kot absolutne cilje, kar nam mora omogočati kategorični imperativ. Ta nam mora nuditi absolutne cilje in ne nekih relativnih, torej morajo biti umna bitja, ljudje. Brez tega ne more biti nobene absolutne vrednote in kategoričnega imperativa. Človeška oseba je torej cilj in ne sredstvo. Moralnost ima cilj v sebi in se opravičuje iz tega, kar je.⁴⁸⁹

Najpogostejši očitki Kantovi moralni teoriji so naslednji: očitek formalizma, rigorizma, abstraktnosti, velike možnosti konfliktov (saj poudarja ravnanje zgolj iz dolžnosti); bolj redki pa so očitki, da Kant ne računa, da bodo mnogi ravnali tudi narobe.

Danes se pod pojmom kantovska etika skriva več pomenov. Marsikateri poskus v tej smeri pomeni neko kvazikantovstvo, ki pa seveda ne izpolnjuje niti osnovnih zahtev kantovske etike. Nekateri govorijo o kantovski etiki že, če razpravljajo o človekovih pravicah in odnosu do dobrega, čeprav ne upoštevajo temeljnih oblik kantovske etike. Tiste etike, ki pa se vendarle približajo Kantu, pa se med seboj zelo razlikujejo. »Najbolj jasen kantovski pristop je v zadnjem času mogoče zaslediti pri Johnu Rawlsu, ki je svojo teorijo na neki stopnji poimenoval kantovski konstruktivizem. Mnogi elementi pri Rawlsu so zelo jasno kantovski, še posebej pa seveda njegova koncepcija etičnih principov, ki so določeni z zavezanostmi principoma, ki so ju racionalni predstavniki sprejeli. Vendar pa Rawlsov konstruktivizem prevzame precej drugačno predstavo racionalnosti, kot pa je to pri Kantu. Rawlsove principe bi izbrali koristoljubni racionalni posamezniki, ki imajo svoje določene cilje in namene. Posledica tega so precej velike razlike med Rawlsovim delom, čeprav hoče biti kantovski, in Kantovo etiko.«⁴⁹⁰

S tem se Rawls oddalji od Kantove absolutnosti moralnega imperativa, kar pa ima tudi druge posledice. Tisto, kar partnerje v izhodiščnem položaju vodi do dogovora, je vendarle skrb zase, tehtanje, kaj bo zanje najbolj prav. Moralni principi niso nič več moralni zaradi samih sebe, iz tega, ker pač so to, kar so, torej absolutni, ampak Rawls že upošteva določena nagnjenja, težnje, zadovoljitev samega sebe. Torej je to moralni princip, ker ustreza človeku, ker zavaruje njegove koristi (čeprav ne ve, katere itd.). Pojavi se relativnost, kajti subjektivni cilji so vedno egoistični in relativni. Samo tisti cilji, ki so utemeljeni v sebi, so po Kantu lahko objektivni. Samo ti pa so lahko tudi vesoljni. Cilj moralnega hotenja je hotenje samo. Človek sam je kot umno bitje cilj v sebi. V tej pomembni točki se torej Rawls oddalji od Kanta.

489 Prim. E. Barcalow, *Moral Philosophy, Theory and Issues*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California 1994, 173.

490 O. O'Neill, *Kantian ethics*, 184.

Rawlsovo delo *Teorija pravičnosti* je gotovo premišljena usmeritev nazaj h Kantu (teoriji družbene pogodbe), kar je bilo v takratni ameriški kulturi, v kateri sta prevladovala pragmatizem in utilitarizem (čim večja sreča čim večjega števila ljudi), zares revolucionarno dejanje. Nasproti nauku, ki racionalno opravičuje žrtvovanje manjšine za skupni blagor družbe, Rawls postavlja popolnoma nasprotno načelo, da je vsaka oseba nedotakljiva, kar je utemeljeno na pravici, ki se je ne sme kršiti niti v prid blaginje celotne družbe. V ozadju gre za pravice manjšin, pravico vsakega človeka do temeljnega dostojanstva, prvenstvo pravice pred družbeno blaginjo. Rawls prav v vrnitvi h Kantu vidi rešitev za oblikovanje demokratične družbe.

Rawlsu gre v *Teoriji pravičnosti*, pa tudi v poznejših razpravah, predvsem za to, da poda določene smernice še posebej tistim, ki odločajo o družbenih in političnih razmerah v ameriški družbi. Na ta način naj bi se izognili številnim možnim spodrslijajem v različnih interpretacijah zakonov in ustave, ki jih izročilo dopušča. Ko se Rawls spusti na nivo distributivne pravičnosti, se na prvi pogled zdi, da je v tem kaj malo kantovskega. »Vloga Rawlsove teorije je torej predvsem urejevalna in se najbrž bolj približuje nauku o pravu kakor osnovam metafizike nravi. Vendar pa je njeno področje drugo, in sicer področje načel, ki uravnavajo temeljno strukturo družbe, in ne samo moralno vrednotenje individualnih dejanj in situacije.... Vseeno pa drži, da hoče biti projekt kantovski, kljub vsem razlikam v prizadevanju, vlogi in področju. Najprej gre v nasprotju z utilitarizmom za deontološko teorijo, po kateri je kakor pri Kantu pravično pred dobrim in individualna avtonomija pred blaginjo.«⁴⁹¹ Rawls je prav iz kantovske osnove lahko učinkovito nastopil proti utilitarizmu, ki prezre dostojanstvo osebe in njenih pravic. Rawlsovo stališče je na podlagi Kantove teorije, da mora pravica ščititi avtonomijo vsakega posameznika pred imperativi blaginje.

Vprašanje družbene pogodbe, kot jo predstavi Rawls, je naslednji element, ki je gotovo središčnega pomena. Če vso pogodbeno tradicijo razdelimo v dve glavni smeri, hobbessijansko in kantovsko, je seveda Rawls najbolj značilen primer druge smeri. Pri postavitvi principov je izključena vsaka heteronomija. Osnova principov je racionalna izbira za tančico nevednosti (torej v poštenosti). Na tej točki, ki je neke vrste vrh vse njegove teorije, je Rawls gotovo najbolj kantovski, toda po drugi strani kritiki menijo, da Rawls ravno tu ne ostaja čisto zvest Kantu. Vseeno pa C. Audard meni, da »kontraktualna in konstruktivistična teorija pravice ne predpostavljata nobene zamisli o pravičnem, ki bi bilo pred socialno pogodbo in pred procesom, v katerem se oblikujejo načela pravice. Je torej globoko zajela iz antirealizma Kantove ‚kopernikanske revolucije‘. Z drugimi besedami, ni pravice ‚po sebi‘, drugačne od naše predstave o pravici,

491 C. Audard, *Rawlsova kantovska strategija*, v: *Nova revija* 136-137 (1993), 1104.

kakršno nam odkriva proces selekcije in izbire načel. Poleg tega mora ta proces potekati brezhibno, da je rezultat nepristranski.«⁴⁹² Ključnega pomena je torej nepristranskost pogojev, kar se potem prenese tudi na same rezultate izbire. Torej gledano po Kantu, če je pravilna forma, potem bo tudi vsebina, glede na to, da ni neke heteronomne objektivne resnice, pravilna. Tančica nevednosti ima izrazito kantovsko vlogo, torej naj bi omogočala nepristranost. Na ta način naj bi bila izključena vsa načela, ki bi bila v službi nekih posebnih interesov. Iz tega pa je potem mogoče izpeljati, da pogodbeniki v izbranih principih dejansko vidijo kategorične imperATIVE. Ob tem pa se odpira vprašanje, ali niso morda ti principi vendarle bolj imperativi previdnosti, ki so nastali za tančico nevednosti iz določene skrbi, ki jo imajo sicer avtonomni posamezniki zase. V iskanju odgovora na to vprašanje bomo odkrivali tudi Rawlsovo dejansko zvestobo Kantu.

b) Kantovski konstruktivizem pri Rawlsu

Kant zelo jasno poudari vrednoto avtonomnega hotenja in seveda s tem tudi dostojanstvo vsake osebe oziroma govori, da je oseba cilj same v sebi. S kombinacijo te ideje avtonomnega hotenja in ideje univerzalnosti pride Kant do ideala kraljestva ciljev v sebi oziroma, da ljudje spoštujejo drug drugega univerzalno (obče veljavno) voljo. »To pa je seveda bila izredno bogata in vplivna ideja, ki pa jo je v zadnjem času najbolj poudaril prav John Rawls, ki je sprejel ključno Kantovo idejo medsebojnega spoštovanja avtonomnih racionalnih hotenj, in tej ideji dodal nekatere svoje, tako da je oblikoval svojo teorijo pravičnosti.«⁴⁹³ Rawls torej v določenih točkah ostaja zelo blizu Kantu, v marsičem pa se od njega tudi oddalji. Onora O'Neill, dobra poznavalka Kanta in Rawlsa pravi, da »nekje vmes med realističnim in relativističnim pristopom v etiki obstaja še tretja, drugačna možnost. V takšni situaciji, v antirealistični in antirelativistčni, se nahaja Rawlsov kantovski konstruktivizem,⁴⁹⁴ ki je bil prvič omenjen v delu *Teorija pravičnosti*, potem pa še večkrat v različnih razpravah.«⁴⁹⁵

Rawlsovi kritiki sicer dvomijo, ali je zares našel tretjo stabilno pozicijo v tako imenovanem kantovskem konstruktivizmu, čeprav je v več razpravah skušal znova pojasnjevati svoje stališče in realno možnost le-te. Na kratko pogledjmo, kako Rawls opiše položaj konstruktivizma. V *Teoriji pravičnosti* poudari pomen reflektivnega equilibriuma za določitev principov pravičnosti.

492 C. Audard, *Rawlsova kantovska strategija*, 1105.

493 *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. Ted Honderich), Oxford University Press, Oxford-New York 1995, 438-439.

494 Prim. J. Rawls, *Political Liberalism*, 99-102.

495 O. O'Neill, *Constructions of Reason, Exploration of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 206.

V tej metodi išče skladje med našimi premišljenimi moralnimi sodbami in principi, ki naj bi jih racionalna bitja sprejela za tančico nevednosti. Rawls priznava, da so v takšnem položaju možne zelo različne rešitve, torej nikakor ne pomeni, da je reflektivno ravnotežje edina možnost.⁴⁹⁶ Kritiki mu očitajo dve stvari, in sicer, ali se lahko ocena pravičnosti, ki sloni na premišljenih moralnih sodbah, zares lahko izogne vplivu večkrat zelo pokvarjene moralne tradicije, ki privilegira določene oblike življenja. Drugi očitek, ki je tudi pogost, pa je ta, da njegova idealizacija racionalnih predstavnikov v izhodiščnem položaju ostaja zelo šibko povezana s konkretno situacijo.⁴⁹⁷ Prav tako mu še očitajo, da čeprav kritizira utilitarizem in mu očita, da ne jemlje resno razlik med posameznimi osebami,⁴⁹⁸ ne obravnava resno povezav med posameznimi osebami. Rawls skuša na vse te očitke odgovoriti (prav) na osnovi konstruktivizma, ki ima za osnovo Kantovo moralno filozofijo.

V *Teoriji pravičnosti* Rawls sicer v glavnem uporablja pojem pogodbe raje kot pa pojem konstrukcije, da opiše svoje delo. Sam tudi pravi, kako pravičnost kot poštenost »želi do višje stopnje oblikovati že znano teorijo o družbeni pogodbi, kot jo najdemo pri Locku, Rousseaju in Kantu.«⁴⁹⁹ Prav tako pa moramo reči, da gre pri metodi izbire splošnih principov v izhodiščnem položaju tudi za konstruktivizem, saj je to postopek, ki omogoča pogovore. Intuicionizem ni konstruktiven, saj ne more razsoditi konfliktov med intuicijami. Rawls pa daje konstruktivne kriterije,⁵⁰⁰ s pomočjo katerih je mogoč premislek o moralnih sodbah, ne da bi bilo pri tem treba predpostavljati moralno stvarnost. Ta procedura je kantovska, saj se zanaša na abstraktno in zelo resno delovanje in racionalnost tistih, ki konstruirajo principe pravičnosti. »Brez dvoma, pomembni vidiki *Teorije pravičnosti* so gotovo kantovski. V bistvenih potezah Rawls izhaja iz Kanta, s tem ko se zanaša samo na instrumentalno koncepcijo racionalnosti. Nevarnost heteronomnosti naj bi bila preprečena s tem, da v izhodiščni položaj vključi tančico nevednosti.⁵⁰¹ Tisti, ki ne vedo, kaj želijo, ne morejo izbrati principov, ki bi služili ravno njim. Vseeno pa se praktični razum, čeprav je potopljen v to morje, odloča na podlagi določenih ciljev. Rawls toliko »privzdigne« tančico nevednosti, da partnerjem omogoči vedenje o primarnih dobrinah - pravicah

496 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 50.

497 Pogge posebej poudarja, kako se morajo moralne debate vedno bolj nagibati h konkretnim vprašanjem (brezdomci, pravice otrok, vloga ženske...), kajti samo tako bo moralna filozofija opravičila svoj obstoj in ne bo ostala na neki visoki abstraktni ravni. Prim. T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, 7. Ob tem pa vendarle lahko povsem upravičeno postavimo vprašanje o tem, da mora tudi takšna konkretizacija morale izhajati in nekih osnov oziroma, mora voditi do iskanja temeljev določene metafizike, substancialne utemeljitve, trajnih vrednot, kajti če tega nima, se potem samo odziva na konkretne razmere oziroma se stalno spreminjati glede na potrebe.

498 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 27.

499 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 11.

500 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 34, 39-40, 52.

501 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 252.

in svoboščinah, močeh in možnostih, prihodku in bogastvu ⁵⁰² kar seveda vse spada v splošno teženje. Ta zelo filtriran dostop do vedenja o osnovnih željah je previdno omejen, da bi tako zagotovil, da bi partnerji v izhodiščnem položaju ostali medsebojno nezainteresirani. ⁵⁰³ Torej je partnerjem dopuščeno neko splošno vedenje o osnovnih dobrinah, kakršnokoli detajlno poznavanje stvari pa bi moglo biti zelo kontroverzno. Partnerji v izhodiščnem položaju torej ne vedo nič o svojem konkretnem življenju in konkretnem položaju. Tako so njihove odločitve lahko sprejemljive tudi za vse njihove naslednike.

Rawls svojo metodo opiše kot abstrakcijo potez dejanskega človekovega izbiranja. Tančica nevednosti samo omeji določeno vedenje. Teorija pravičnosti je del teorije racionalne izbire. Tu ne gre za nikakršne metafizične utemeljitve. Rawls pravi sam, da njegova teorija vsebuje predvsem »proceduralno interpretacijo Kantove koncepcije avtonomije in kategoričnega imperativa,« ⁵⁰⁴ ki ni odvisen od negotove metafizike transcendentnega idealizma. ⁵⁰⁵ Kot so bili pred njimi kritizirani že teoretiki družbene pogodbe, tudi nanj leti kritika, da je preveč abstrakten. Ni lahko pokazati, zakaj bi to bila napaka. Abstrakcija pravzaprav pomeni doseči tako stopnjo, da določene zahteve zadevajo tudi druge. Abstraktno razmišljanje ne more biti odvisno od trenutnega zadovoljstva ali nezadovoljstva. Abstraktni principi lahko omogočijo zelo široko gledišče. Seveda pa je mogoče abstraktne principe nanašati tudi na čisto konkretne situacije. ⁵⁰⁶ Zakaj je etično razmišljanje tako pogosto deležno kritike, da je abstraktno? Ali je tudi Rawlsovo stališče abstraktno ali pa gre morda za še kaj drugega, nekaj, kar je (še) onstran abstrakcije? Sama tančica nevednosti je dokaj nejasna stvarnost, njen namen je samo omejiti zahteve partnerjev v izhodiščnem položaju. Ti dejansko vedo manj kot pa povprečni ljudje. Lahko rečemo, da je Rawlsova abstrakcija vendarle določene vrste idealizacija in je v tem smislu tudi problematična. Ta umetno skrojena tančica nevednosti je določena z zelo visoko stopnjo selektivne abstrakcije dejanskega človekovega izbiranja, ki odraža določen ideal človeškega subjekta.

Abstrakcija kot taka je (torej) pravzaprav neizogibna in sama po sebi čisto v redu. Seveda pa je nekaj čisto drugega idealizacija. Poskusi objektivizacije določenih principov se zelo pogosto končajo v objektivizaciji določene idealizacije. Tančica nevednosti je bila napravljena prav zato, da bi zakrivala strukturo želja in hrepenenj, ki so tipična za človeka. Idealizacija ima brez dvoma veli-

502 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 62.

503 O. O'Neill, *Constructions of Reason, Explorations of Kant's Practical Philosophy*, 208.

504 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 256.

505 Prim. J. Rawls, *The Basic Structure as Subject*, v: *American Philosophical Quarterly*, 14(1977), 165.

506 Komunitarna kritika, predvsem Walzer, bo jasno pokazala, v čem je problem takšne abstrakcije. Res je, da morajo obstajati neka osnovna načela, ki imajo splošno veljavnost, toda istočasno je odločilnega pomena, da izhajajo iz konkretne stvarnosti.

ko teoretičnih ugodnosti. Poleg vsega pa tudi dovoljuje oblikovanje takšnega modela, kjer bo brez težav mogoča manipulacija. Torej bi vse te kritike mogli nekako strniti v dve temeljni značilnosti: Rawlsovi predstavniki v izhodiščnem položaju so abstraktne in idealizirane osebe.⁵⁰⁷

V kasnejših Rawlsovih razpravah kompleksnost strukture človeškega hrepenja vedno bolj narašča. Vedno bolj zagovarja, da je ideal moralne osebe tisti, ki pri določitvi principov pravičnosti igra osrednjo vlogo. Leta 1980 v svojih Dewey Lectures primarnih dobrin nič več ne vidi kot tistih, ki so bistveni smisel vseh človekovih ciljev. So raje »splošno potrebne kot družbeni pogoji in katerih bistvo je, da omogočajo človeškim bitjem uresničevati in izkušati njihove moralne sposobnosti.«⁵⁰⁸ To so sposobnosti za razvijanje čuta za pravičnost in za koncepcijo dobrega; so neke vrste antecedens Rawlsovima principoma. Te sposobnosti pomenijo določen ideal moralne osebe in s tem najvišje določene interese dejanskih oseb. »Ta ideal je sedaj postavljen v izhodiščni položaj, v katerem se predstavniki te strukture odločajo samo na osnovi najvišje določenih interesov njihovih moralnih sposobnosti in na podlagi naloge, da zagotovijo njihove določene, toda neznane končne cilje.«⁵⁰⁹ Tako popravljena ocena izhodiščnega položaja⁵¹⁰ eksplicitno utemeljuje principe pravičnosti ne na koncepciji osebe, ki povzema različnost človeških zastopnikov, ampak na idealizaciji (prav) določene osebe. Ideal, ki ga Rawls oblikuje, je kantovski ideal osebe. »S poudarjanjem, da je to ideal osebe, ki oblikuje izhodiščni položaj, se Rawls izogne temu, da bi potrdil prepričanje o metafiziki jaza, čeprav zelo ceni Kantovo gledanje.⁵¹¹ Proceduralno kantovstvo odobri samo ideal neodvisnega in avtonomnega jaza. Na ta način se izogne nejasni in zbegani metafiziki.«⁵¹²

Če se ozremo na celoten projekt Rawlsove Teorije pravičnosti, potem lahko ugotovimo, da večina težav glede formulacije, da je to res (ali je res) kantovska teorija, izhaja iz negotovosti glede stopnje, do katere bi se smeli principi tega konstruktivizma nanašati oziroma odražati želje in hrepenenja. Ko ima racionalnost bolj instrumentalno vlogo, takrat te želje in hrepenenja prevladajo.⁵¹³ Postavlja se vprašanje, ali bi mogel bolj kantovski konstruktivi-

507 Prim. O. O'Neill, *Construction of Reason, Exploration of Kant's Practical Philosophy*, 209.

508 J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, v: *Journal of Philosophy*, 77 (1980), 526.

509 J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, 528, 568.

510 Prim. J. Rawls, *Political Liberalism*, 22-29.

511 Prim. T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, 211. Tudi drugi kritiki menijo, da hoče Rawls pokazati, kako je mogoče na svoj način ponoviti Kanta in sicer tako, da se gre mimo njegove metafizike. Rawls pravi, »da je Kanta mogoče ponoviti neodvisno od njegove transcendentalne filozofije in njenega prodornega dualizma« (prim. J. Rawls, *A Well-Ordered Society*, v: *Philosophy, Politics and Society* (ed. P. Laslett and J. Fishkin), Yale University Press, New Haven 1979, 18).

512 O. O'Neill, *Construction of Reason, Exploration of Kant's Practical Philosophy*, 210.

513 Prim. A. Brown, *Modern Political Philosophy*, Penguin books, London 1990, 86. Brown meni, »da je Rawlsova teorija bolj podobna gradovom v oblakih, ki pa so za nekatere, kljub vsemu zelo elegantni gradovi«.

zem pri Rawlsu bolje opraviti svojo nalogo. Gotovo bi se izognil potrebi po utemeljevanju posameznih hrepenenj, če bi principe pravičnosti osvobodil (ločil) od kakršnihkoli hrepenenj. Vendar pa vseeno lahko rečemo, da bi bil bolj kantovski konstruktivizem nesmiseln, če bi samo poudaril prazni formalizem Kantove etike.

Rawlsov način bolj kaže na upravičenost kot pa na obveznost principov. Konstruirati upravičenost pa gotovo ni isto kot skonstruirati principe, ki so obvezni. Vsekakor lahko rečemo, da so principi pravičnosti trdno postavljeni le, če se jih oblikuje kot principe obveze. V tradiciji družbene pogodbe (toda ne v sodobnih naslednikih), principi pravičnosti bolj določajo obveze kot pa upravičenost. Povratek k tej perspektivi je zahteva po neidealiziranemu konstruktivizmu.⁵¹⁴ To je mogoče razumeti v luči tega, da obveze vendarle pomenijo določeno kategoričnost, s čimer smo seveda bližje Kantu, če pa se poudarja upravičenost in upravičence same, seveda pridemo le do posameznih ciljev, interesov in je kategoričnost in absolutnost moralnega imperativa veliko bolj vprašljiva. Oddaljitev od Kanta je več kot jasna.

Osnovni problem je prav Rawlsova razcepljenost, razklanost med izhodišnim položajem, ki pomeni določeno idealno stanje (idealno osebo), in praktičnim življenjem, torej družbo z vsemi njenimi institucijami in seveda z vso ranljivostjo in nepopolnostjo. Medsebojno spoštovanje, avtonomija posameznikov, človek je cilj sam na sebi - vsi ti poudarki so pri Rawlsu močno navzoči, čeprav po drugi strani lahko zaznamo tudi vidike pragmatičnosti in skrbi za lastni interes. Seveda pa prav to pomeni za Rawlsov konstruktivizem tudi določeno relativizacijo njegove teorije. Tako se težišče prenese iz čiste absolutnosti racionalnega hotenja (hotenje zaradi hotenja samega) na posamezne cilje, kajti tančica nevednosti končno zakriva samo čisto konkretne cilje, ne pa teženja kot takega.

Rawls, potem ko je napisal *Teorijo pravičnosti*, ni počival. V dveh desetletjih je objavil vrsto razprav in člankov, kjer je bolj natančno obdelal posamezne točke svoje teorije, prav tako pa je marsikatera misel dobila nove poudarke.⁵¹⁵ V glavnem se je branil pred posameznimi kritikami, pojasnjeval nerazumevanja svoje teorije, modificiral posamezne poglede in ponovno intepretiral svoje delo. Poskušali bomo odgovoriti na osnovno vprašanje, koliko se je v tem času Rawlsova misel dejansko spremenila. Poseben poudarek daje v teh razpravah politični filozofiji, ki jo poskuša aplicirati prav na določeno obdobje in razmere. Nekateri kritiki menijo, da je po *Teoriji pravičnosti* mogoče v Rawlsovem delu določiti dva ključna premika. Prvi se zgodi do leta 1982. V delih iz tega časa poda Rawls celo vrsto odgovorov, prav tako tudi dopolni in

514 O. O'Neill, *Construction of Reason, Exploration of Kant's Practical Philosophy*, 214.

515 Vse razprave in predavanja so zbrane v Rawlsovem najnovejšem delu »*Political Liberalism*«, ki je izšlo 1993 (Columbia University Press, New York 1993)

vsaj delno spremeni svojo teorijo pravičnosti, ker hoče omogočiti globlje razumevanje kantovske narave njegove filozofije.⁵¹⁶ Drugi premik pa se zgodi po letu 1982.⁵¹⁷ Zdi se, da se Rawls v tem času odreka kantovstvu in preoblikuje filozofske pobude bolj pod političnim kot pa moralnim vidikom.

c) Nekatere značilnosti prvega obdobja razvoja Rawlsove teorije (1971-1982)

Rawlsu kritiki pogosto očitajo, da je njegovo delo bolj racionalizacija modernih pogledov kot pa zagotovilo teorije pravičnosti.⁵¹⁸ Wolff poudari, da »je srce Rawlsove filozofije ideja igre tehtanja, s pomočjo katere naj bi presešel sterilnost Kantovega formalnega umovanja. Principi so bili oblikovani zato, da bi povezovali različne moči in obvarovali pred utilitarizmom in intuicionizmom. Ideja je zares originalna, močna in elegantna, toda preprosto ne obstane. Izhodiščni načrt igre pretehtavanja je sicer razumljiva stvar, vendar ima lahko negativne posledice (...) Usodno pa je, ko si prizadeva za absolutno univerzalnost, ko socialno filozofijo postavi na temelje sub specie aeternitatis in s tem asbtrahira vse, kar je značilno človeškega in družbenega. Rezultat je model izbire, ki ni zadostno določen, da bi zagotovil rešitev, prav tako pa tudi ne dovolj zgodovinski in ne človeški, da bi lahko postal primeren nosilec odnosov za družbeno teorijo.«⁵¹⁹ Lahko bi našli še več različnih kritik, ki so blizu Wolffovi ali pa vsebujejo druge poudarke. Eden od značilnih očitkov je tudi ta, da so Rawlsove osebe kot neke vrste atomi, ki so neodvisni drug od drugega.

Kaj je končni namen Rawlsovih principov? Kakšno družbo ima pred očmi? Ali hoče podati nek splošen univerzalen pogled ali pa hoče ostati omejen bolj na krajevne razmere,⁵²⁰ kjer se je tudi porodila njegova misel? Vsa ta in še mnoga druga vprašanja so se javljala po objavi njegove teorije pravičnosti. Sicer pa je v razpravah Rawls sam poudaril, kako je njegova kantovska koncepcija pravičnosti namenjena prav brezizhodnosti nedavne politične zgodovine, in sicer na ta način, da bi »družbene institucije bile tako oblikovane, da bi spoštovale

516 Najbolj znane razprave iz tega obdobja so: »Tanner Lectures«, predavanja, ki so izšla pod naslovom »*The Basic Liberties and their Priority*« (1982), »*The Basic Structure as Subject*« (1978) in »Dewey Lectures«, ki sta izšli pod naslovom: »*Kantian Constructivism in Moral Theory*« (1980).

517 V to obdobje pa spadajo naslednje najbolj pomembne razprave: »*Justice as Fairness: Political not Metaphysical*« (1985), »*The Idea of an Overlapping Consensus*« (1987) in »*The Priority of Right and Ideas of The Good*« (1988). Prim. C. Kukathas in P. Petit, *Rawls A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, Cambridge 1992, 120.

518 Steven Lukes meni, da so posamezniki v izhodiščnem položaju bolj podobni sodobnim, zahodnim, liberalnim posameznikom. Podobno trdijo še Philip Petit, David Miller in Milton Fisk. Prim. C. Kukathas in P. Petit, *Rawls A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, Cambridge 1992, 121.

519 R. P. Wolff, *Understanding Rawls, A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton University Press, Princeton 1977, 179.

520 V drugem obdobju Rawlsovega ustvarjanja njegova teorija vedno bolj dobiva poteze poudarka na krajevnem elementu. Vse bolj ima pred očmi ameriške razmere, vrednote in moralne presoje, ki so prevladoval v tej družbi v določenem obdobju. Prim. T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, 212-213.

in podpirale svobodo in enakopravnost državljanov kot moralnih oseb.«⁵²¹ V tako imenovanih Dewey Lectures ima Rawls pred očmi predvsem ameriško zgodovino in je povsem nedvoumen. Njegova naloga ni toliko v tem, da bi poiskal neke univerzalne principe pravičnosti, ampak predvsem principe, ki bi bili primerni za moderne družbe, kot so Združene države.⁵²² Sam Rawls namreč poudari, da nikakor ni poskušal poiskati koncepcije pravičnosti, ki bi bila primerna za vse družbe, ne glede na posamezne družbene in zgodovinske okoliščine. »Skušali smo rešiti temeljni nesporazum o pravični obliki osnovnih institucij znotraj demokratične družbe z vsemi modernimi pogojenostmi.«⁵²³

Za kritike Rawls meni, da v glavnem prihajajo od hegeljancev ali pa od komunitarnega gledanja, ki zavrača kantovsko strukturo njegovega argumenta. Sploh pa Rawls hoče preseči dualizem Kantovega nauka, ki ga je Hegel tako napadal.⁵²⁴ Čeprav Rawls poudari, da »pridevnik kantovski izraža analogijo in ne identičnosti s Kantom,«⁵²⁵ lahko kljub temu rečemo, da je Rawls veliko bližje Kantu kot pa katerikoli drugi moralni tradiciji. Gre pa za določeno modifikacijo kantovstva. Ob tem sta zanimivi dve vprašanji: Kako ta modifikacija služi Rawlsovim namenom oziroma ali niso prav določeni cilji, ki si jih Rawls zastavi, pomenili osnovo za modifikacijo Kantovih pogledov?

Rawlsova naloga je odkriti in formulirati globlje osnove za dogovor v družbi, torej odkriti principe pravičnosti. Njegova naloga sedaj ni več samo uporabiti načrt hipotetičnega dogovora, da bi odkril moralne principe, ampak želi poiskati argumentirane osnove za dosego dogovora. Naloga, ki jo sedaj Rawls sprejeme, je, da artikulira ljudsko koncepcijo pravičnosti, da bi vsi, ki spoštujejo sami sebe in svoj odnos do družbe, po njej živeli. Torej si po eni strani zamišlja, s čim bi se strinjali (idealizirani pogoji) – kar bi za nas pomenilo principe pravičnosti – po drugi strani pa je potrebno konstruirati takšne principe, ki bodo zagotavljali dogovor. Rawls še vedno poudarja, kot v *Teoriji pravičnosti*, da argument za principe izhaja iz določenega konsenza,⁵²⁶ toda sedaj dopusti, da mora ta konsenz biti takšen, kakršnega ni mogoče najti v univerzalni družbi, ampak v bolj omejeni in določeni skupini. »Pogodba določi oziroma pomaga formulirati, kaj je za nas dobro. Še vedno lahko razmišljamo o pogodbi kot hevrističnem načrtu, toda to, kar ta določa, ni pravičnost, ampak to, kar je za nas pravično. Gledano posamično, določi ali je kantovska koncepcija pravičnosti kot poštenosti za nas prava.«⁵²⁷

521 J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, v: *The Journal of Philosophy* 88 (1980), 517.

522 C. Kukathas in P. Pettit, *Rawls A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, Cambridge 1992, 123.

523 J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, v: *The Journal of Philosophy* 88 (1980), 518.

524 Prim. J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, v: *Journal of Philosophy* 88 (1980), 516.

525 J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, v: *The Journal of Philosophy* 88 (1980) 517.

526 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 581.

527 C. Kukathas in P. Pettit, *Rawls A Theory of Justice and its Critics*, 125.

Rawls postavlja vprašanje, kako oblikovati koncepcijo pravičnosti, da bo za ljudi čim bolj razumljiva in jim bo pomenila vrednoto, kako sprejemati svojo osebnost in potem oblikovati splošne oblike družbenega sodelovanja med osebami.⁵²⁸ To vprašanje je že bolj specifične narave in je naslovljeno predvsem na ameriško družbo, toda v tej družbi je manjkal dogovor o tem, kako naj bi osnovne institucije zagotavljale svobodo in enakopravnost državljanov kot moralnih oseb. Tisto, kar je sedaj potrebno, je teorija, ki bo omogočila prave principe za to družbo, in sicer ravno s pomočjo razmisleka o pojmovanju osebe in ideala dobre družbe. Na ta način Rawls upošteva določene konkretne razmere, s kantovskim pristopom v tem kontekstu pa hoče zagotoviti, da ta procedura ne bo odvisna od posameznih teženj, ampak je v središče postavljena avtonomija osebe kot take. Držati se tega pomeni spoštovati pošteno proceduro, njen sad pa so pošteni zaključki.

Ob dobro urejeni družbi in moralni osebnosti je izhodiščni položaj sedaj tisti, v katerem je potrebno izpeljati principe pravičnosti. Ta že vključuje vrednote obeh modelov, tako dobro urejene družbe kot tudi model moralne osebnosti. Izhodiščni položaj je torej bolj pripomoček, sredstvo za formulacijo principov, način, kako izraziti tisto, kar je že prej določeno. Torej že izhaja iz določene moralne drže in prav tako iz že določenega koncepta dobro urejene družbe, da se opredeli izhodiščni položaj oziroma se ga določi ravno na tej osnovi. Vsaka oseba v izhodiščnem položaju se vpraša, katere principe bi bilo zanj racionalno izbrati? Vprašanje je zelo konkretno in ima svoj kontekst. Ta kontekst je družba, ki je bila določena v izhodiščnem položaju. Kontekst oziroma razmere, v okviru katerih ima svoje mesto racionalna izbira, Rawls označi kot razumen. Tu pa je tudi osnova za pojem poštenosti, za katero se odločijo racionalni partnerji. Torej gre tu za recipročnost in sodelovanje: vsakdo, ki sodeluje, bo od tega nekaj imel, delil pa bo tudi skupna bremena.⁵²⁹ Pojem razumnega je po Rawlsu inkorporiran v osnovo izhodiščnega položaja, ki postavlja partnerje v določene okvire in določeno obliko simetrije. Pojem razumnega, ki ga Rawls sedaj tako poudarja, je blizu tistim poudarkom v *Teoriji pravičnosti*, ki govore o zahtevah pojma pravice.

Večina Rawlsove energije je usmerjene v to, da bi pokazal, da oblikovanje kantovske koncepcije pravičnosti nikakor ne pomeni nekega klicanja duhov abstrakcije. Rawls ima v tem času pred sabo čisto praktično nalogo, išče namreč pot, kako v ameriški politični kulturi premostiti zastoj zaradi nesporazumov glede svobode in enakopravnosti. Rešitev vidi v kantovski koncepciji pravičnosti, ki jo je treba sprejeti zato, ker je konsistentna s koncepcijo osebe in ideala dobro urejene družbe, kar pa je vključeno v ameriško tradicijo, ki

528 Prim. J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, v: *The Journal of Philosophy* 88 (1980), 517.

529 Prim. J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, v: *Journal of Philosophy* 88 (1980) 528.

daje svobodi in enakopravnosti prav posebno pomemben položaj. Rawls ostaja zvest Kantovemu idealu avtonomije. Dobro urejena družba je razumljena kot družba avtonomnih državljanov. Kadar se nekdo ravna po principih, ki bi jih vsaka oseba izbrala pod določenimi razumnimi pogoji, takrat uživa avtonomijo, ki jo je Kant predstavil kot najvišji moralni ideal.

V prvem obdobju po Teoriji pravičnosti (1971-1982) Rawls predvsem odgovarja na očitke, da je njegova teorija preveč abstraktna in da se izgublja v univerzalnih kategorijah. Poskuša odgovoriti, da so take kritike neumestne, in sicer s tem, da se sklicuje na Kantovo moralno filozofijo, ki jo poveže z najglobljimi vrednotami ameriške demokratične družbe. Rawlsovo moralni filozofijo nekateri imenujejo celo »kantovstvo za eno deželo«.⁵³⁰ Drugo obdobje Rawlsovega ustvarjanja (1982-1989) pa ima precej drugačno podobo. Kritika v tem obdobju prihaja predvsem s strani zagovornikov komunitarne teorije.

d) Drugi premik v Rawlsovi misli (1982-1989) - poudarek na partikularnosti

Ko je Rawls odgovarjal na kritike, da njegovi principi izhajajo iz abstraktnih premis, se ni preprosto vrnil k trditvam svojega zgodnejšega dela. Njegov pristop je sedaj nekoliko drugačen. V tem obdobju bolj poudari, da je treba njegovo teorijo bolj kot moralno razumeti kot politično in kot taka se seveda ne naslanja na metafizična izhodišča. Pravičnost kot poštenost »je predvidena kot politična koncepcija pravičnosti.«⁵³¹ Rawls je tako vpeljal novo razlikovanje, in sicer »razliko med politično koncepcijo pravičnosti in zelo obširnim religioznim, filozofskim ali moralnim učenjem«⁵³² o pravičnosti. Rawls se v tem obdobju trudi predvsem, da bi zagotovil določeno ljudsko filozofijo, ki ne vključuje (v sebi) obširnega nauka o vprašanju pravičnosti z vseh omenjenih področij. Poudari tri značilnosti politične koncepcije pravičnosti: politična koncepcija je moralna koncepcija, ki je namenjena specifičnim subjektom in se ob tem predvsem ozira na osnovno strukturo ustavnega demokratičnega režima; sprejetje politične koncepcije ne zahteva, da bi sprejeli kakršnokoli religiozno, filozofsko ali moralno učenje o tem vprašanju, torej je koncepcija sama v sebi zadostna; formulirana ni s pojmi katerega od zgoraj nevednih naukov, ampak s pojmi določenih osnovnih intuitivnih idej, ki so latentno prisotne v ljudski politični kulturi demokratične družbe. Razlika med politično in drugimi koncepcijami pravičnosti je predvsem v namenu. Druge koncepcije govorijo o vrednotah in idealih osebnega življenja, kar naj bi bilo vodilo za oblikovanje vseh področij človekovega življenja, ne samo političnega. V samo

530 Prim. C. Kukathas in P. Pettit, *Rawls, A Theory of Justice and its Critics*, 133.

531 J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, v: *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985) 224. Pravi da bi njegova tako imenovana Dewey Lectures, ki nosijo naslov Kantian Constructivism in Moral Theory, bilo sedaj bolje imenovati Kantian Constructivism in Political Philosophy (1985).

532 J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, v: *Philosophy and Public Affairs*, 17 (1988), 252.

»delnem« nauku, torej Rawlsovem sedanjem gledanju, pa je govora le o nekaterih nepolitičnih vrednotah, in to v bolj površni obliki.⁵³³

Rawlsovo pisanje o pravičnosti gre sedaj torej v tej smeri. Poudari politični vidik, ker meni, da bo tako dopolnil svojo teorijo pravičnosti. Ob tem pa bo poskušal biti tudi bolj praktičen in se ozirati na konkretno situacijo. Tako se v tem obdobju še posebej posveča ameriški politični zgodovini. Sam je v tej zgodovini odkril različne konflikte v razumevanju ideala svobode in enakopravnosti. To zgodovinsko situacijo skuša razčleniti in potem na podlagi tega tudi poiskati rešitve. Pravičnost v tem primeru pojmuje (res) pod političnim vidikom, druge vidike pa preprosto izpušča. Naloga politične filozofije je v tem, da poišče odgovore na vprašanje, kako v družbi zagotoviti stabilnost in edinost.⁵³⁴ To je za Rawlsa še posebej pomembno zato, ker je pluralizem⁵³⁵ vedno bolj močno prisoten v družbenem razmišljanju in je stalni spremljevalec sodobne kulture in moderne demokracije. S tem je seveda tudi povečana možnost različnosti in delitev, napetosti, kar pa povzroča negotovost in nestabilnost v družbenem dogajanju. Zgodi se lahko, da si posamezne skupine prizadevajo samo za uresničevanje svojih interesov, kar pa seveda vodi v vedno večjo razcepljenost in konfliktnost. Kako naj politična filozofija pomaga zagotavljati stabilnost v takšni družbi? Meni, da je potrebno poiskati koncepcijo pravičnosti, ki bo omogočala članom družbe, da bodo preizkušali, ali so določene institucije pravične ali ne. Prav tako poudari, da je potrebna taka koncepcija pravičnosti, ki artikulira vrednote in ideale demokratičnega režima, ki »natančneje določi cilje, ki naj bi jih dosegli z ustavo, in omejitve, ki jih je potrebno spoštovati.«⁵³⁶

Rawls se torej trudi poiskati čimbolj praktično in uporabno koncepcijo pravičnosti. Meni, da filozofske koncepcije postavljajo zelo različne zahteve, kar pa po njegovem mnenju pri iskanju trdnih osnov za stabilnost ni pozitivno. Zato pravi, da je bolje, da odgovora ne iščemo v metafizičnih in epistemoloških vprašanjih, ampak v praktičnih rešitvah problema, kako zagotoviti dogovor. In prav to je tudi naloga pravičnosti kot poštenosti: »Ne predstavlja se kot koncepcija pravičnosti, ki je predvsem resnica, ampak želi biti predvsem osnova za zrel in voljan političen dogovor med državljani, ki jih ima za enakopravne in svobodne osebe.«⁵³⁷ Gledano po tej logiki torej ni dovolj priti pred državljane

533 Prim. J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, v: *Philosophy and Public Affairs*, 17 (1988), 253.

534 Prim. J. Rawls, *The Idea of an Overlapping Consensus*, v: *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1987), 1.

535 Prim. J. Rawls, *Political Liberalism*, xvii, 36 in J. Rawls, *Dewey Lectures*, v: *Journal of Philosophy*, vol. 72, no. 9 (September 1980), 542. Rawlsovo pojmovanje pluralizma je tesno povezano z njegovo celotno teorijo. Za utemeljeni pluralizem ima vse tisto, kar je značilno za moderno demokratično družbo, namreč pluralnost inkompatibilnih in končno čisto lepo utemeljenih nauk. Tu misli predvsem na filozofsko, moralno in religiozno področje. To kar Rawls imenuje pluralizem je torej pričakovana nesposobnost razumnih ljudi, da bi se dogovorili glede skupne koncepcije dobrega. Prim. C. Larmore, *Pluralism and Reasonable Disagreement*, v: *Cultural Pluralism and Moral Knowledge* (ed. E. F. Paul, F. D. Miller & J. Paul), Cambridge University Press, Cambridge 1994, 62.

536 J. Rawls, *The Idea of an Overlapping Consensus*, v: *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1987), 1.

537 J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, v: *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), 230.

in reči, da imamo resnične principe pravičnosti, ampak priti prednje in jim ponuditi principe, po katerih je dejansko mogoče živeti. Naloga filozofije (predvsem politične filozofije) v tem kontekstu je, da raziskuje resnico neodvisno od metafizičnega in moralnega reda, in na ta način zagotavlja uporabno in široko osnovo za politično koncepcijo pravičnosti v določeni demokratični družbi.

Rawls trdi, da sta filozofiji Kanta in Milla preveč »splošni, ker ju je mogoče aplicirati na zelo široko stopnjo subjektov, in obširni v tem smislu, da vključujeta koncepcije vrednot, ki so del človekovega življenja, in tudi ideale osebnih vrednot, kar vse oblikuje človekove misli in ga v celoti vodi. Gre za Kantov ideal avtonomije in povezave le-te z vrednotami razsvetljenstva in Millov ideal individualnosti in povezavo le-tega z modernizmom. Njuni nauki o svobodnih institucijah v veliki meri temeljijo na idealih in vrednotah, ki niso splošni in verjetno tudi ne širše prisotni v demokratični družbi. Niso praktična osnova za politično koncepcijo pravičnosti in menim, da isto drži za mnoge liberalizme za njima.«⁵³⁸

Ali to pomeni, da Rawls zapusti Kanta, ali pa vsaj kantovsko interpretacijo svojega dela? Če uspeh v doseganju konsenza zahteva od politične filozofije, da je »neodvisna in avtonomna od ostalih delov filozofije, še posebej od filozofije že dolgo obstoječih problemov in spornosti,«⁵³⁹ potem je kantovska interpretacija pravičnosti kot poštenosti preveč sporna. In te spornosti se je treba rešiti. Končno Rawls meni, da je treba sprejeti tako metodo, da bo moč »razlike med obstoječimi političnimi pogledi končno ublažiti« in »omogočiti družbeno sodelovanje na osnovi medsebojnega spoštovanja.«⁵⁴⁰ Tako se Rawls oddaljuje od Kanta oziroma zapušča temeljne poudarke njegove misli. Toda »medtem ko zapušča Kanta, to ne pomeni, da se poslavlja od liberalizma. Zapušča obrambo takšnega liberalizma, ki je vsestranska moralna filozofija, toda še vedno zagovarja tisto, kar sam imenuje politični liberalizem.«⁵⁴¹ To pa je tisti liberalizem, ki ni odvisen od nobenega moralnega ideala, kot je to npr. avtonomija. Ostaja oblika liberalizma, in sicer kolikor poudarja pomembnost strpnosti in trdi, da je treba državo voditi na osnovi principov, ki ne predpostavljajo že kar sami po sebi, da je določena oblika življenja najboljša. Drža političnega liberalizma do vsestranske liberalne koncepcije je potemtakem bolj drža tolerance.«⁵⁴² Rawls se hoče izogniti vsakršni metafizični formulaciji, vsakršnih idealov, na katerih bi gradil družbene odnose, in seveda se izogne vsakršnemu substancialnemu gledanju.⁵⁴³

538 J. Rawls, *The Idea of an Overlapping Consensus*, v: *Oxford Journal of Legal Studies*, 7(1987), 6.

539 J. Rawls, *The Idea of an Overlapping Consensus*, v: *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1987), 8.

540 J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, v: *Philosophy and Public Affairs*, 14(1985) 231.

541 Prim. G. Doppelt, *Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible*, v: *Ethics* 99 (1989), 815-816.

542 C. Kukathas in P. Pettit, *Rawls, A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, 141.

543 Prim. B. Ackerman, *Political liberalism*, v: *The Journal of Philosophy*, 91 (1994), 364.

Rawlsova obramba tovrstnega liberalizma je konec koncev obramba liberalizma,⁵⁴⁴ ki bo zagotavljal stabilnost⁵⁴⁵ in družbeno enotnost. Po njegovem mnenju je to edino izhodišče, ki lahko zagotovi stabilnost. Na ta način pa njegova politična filozofija vrača liberalizem k njegovi že zelo stari nalogi: ohranjanju miru. Lahko rečemo, da to daje Rawlsovi politični filozofiji zelo jasen okus po Hobbesu,⁵⁴⁶ odkar svoje koncepcije pravičnosti nič več ne naslanja na avtonomijo ali individualnost, ampak na red. Pri tem je še posebej problematično, da Rawls zelo jasno vztrajno govori o zapuščanju liberalizma, ki se zanaša na splošne moralne ideale. Toda ali Rawls sploh more narediti takšen korak? Sam še kako dobro vidi vse težave, ki se ob tem pojavijo, vendar jih preprosto prepusti pogovoru o vprašanju vzgoje. Kaj pa npr. različne sekte, ki bi zavračale kulturo moderne vzgoje in bi vztrajale pri svojih vrednotah? Ali lahko država postavi kakšne zahteve glede vzgoje? Splošni Kantov liberalizem bi v takšnem primeru poudaril, da ima država na tem področju lahko zahteve, in sicer takšne, ki pomenijo vzgojo za vrednoto avtonomije. Če to primerjamo s političnim liberalizmom, potem lahko rečemo, da ta zahteva veliko manj.

Medtem ko se Rawlsova misel oddalji od Kantovega ideala, ki ima dominantno vlogo v večini njegovega dela, pa poudarki vsestranske liberalne koncepcije (torej stare kantovske teorije), še vedno oblikujejo večino njegovih misli. Druga značilnost je, da čim bolj se ukvarja z vprašanjem reda in tako poskuša reinterpretirati svojo koncepcijo pravičnosti kot tisto, ki je najbolj primerna za zagotavljanje družbene stabilnosti in enotnosti, tem bolj se oddaljuje od Kantovega ideala svobode. Rawls se je s tem seveda vsaj delno oddaljil tudi od svoje osnovne koncepcije. Pa ne zato, ker bi se bistveno spremenili principi pravičnosti, ampak ker se ustvari nov pogled na politično filozofijo, ki jo sedaj razumeva ločeno od drugih filozofskih smeri.⁵⁴⁷

Nekateri kritiki še posebej poudarijo, da je prišlo »v Rawlsovi politični teoriji do kvalitativnih sprememb. Te spremembe pa niso nič kaj preveč dobrodošle.«⁵⁴⁸ Rawlsov glavni namen je bil, kako obdržati in še naprej podpirati družbeno enotnost v pluralistični družbi. Niso dovolj samo principi pravičnosti, potrebni so

544 MacIntyre meni, da je Rawlsov liberalizem drugačen od tipičnega pojmovanja tega vprašanja v zgodovini. Rawls daje temeljni poudarek prav posameznikom, ki po kriteriju sebičnega samointeresa izberejo osnovne principe. Takšna izbira principov za MacIntyrea ostaja abstraktna in temelji na določeni obliki individualizma, ki ne upošteva konkretne družbene skupnosti. MacIntyre nasprotno postavlja težišče na skupnost. Njegova osnovna teza je, da koncepcija pravičnosti in praktičnega razuma izvirata iz posameznih tipov družbenega reda, posebnih skupnosti in se kot racionalna koncepcija razvijata skozi določeno družbeno utelešno tradicijo. Še posebej poudari, da se lahko racionalni razvoj takšne koncepcije dogodi samo na podlagi določene tradicije. MacIntyre poudari, kako morejo samo naša lastna tradicija in različne druge tradicije opravičiti našo lastno moralno izbiro. Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality*, Duckworth, London 1988, 337.

545 Prim. J. Rawls, *Political Liberalism*, 140-144.

546 Glej o tem tudi J. Hampton, *Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?*, v: *Ethics*, 99 (1989), 791-814.

547 Prim. J. Rawls, *Political Liberalism*, 134-140.

548 C. Kukathas in P. Pettit, Rawls, *A Theory of Justice and its Critics*, 142.

uporabni in praktični principi, ki jih bo mogoče dejansko aplicirati. Rawlsov namen je oblikovati politično koncepcijo pravičnosti, ki bo »za nas« primerna. V obdobju po izidu *Teorije pravičnosti* se Rawls veliko ukvarja prav z iskanjem stabilnosti. Stabilnost je mogoča samo tam, kjer gre za globoko strinjanje glede osnovnih struktur družbe. Na novo je interpretiral tudi pogodbeni načrt izhodiščnega položaja, da bi tako našel uresničljivo koncepcijo. Pri tem upošteva Rawls predvsem moderno družbo. Zahteve racionalne izbire, ki so tu vsebovane, naj bi odražale najpomembnejše vrednote in obveze do svobode in enakopravnosti, »ki so latentno prisotne v politični kulturi demokratične družbe.«⁵⁴⁹ Razumnimi pogoji, ki jih te zahteve izražajo, je racionalna izbira poti za določitev principov pravičnosti, ki jih morejo vsi sprejeti. Za Rawlsa tako izbrani principi omogočajo večjo stabilnost, kajti ti principi bi bili izbrani prav od določene družbe. Zelo močno poudarja, da so v nasprotju z nekimi teoretičnimi in abstraktnimi resnicami takšni principi tudi dejansko uresničljivi.

Pri na novo interpretiranih principih je torej ključnega pomena, kateri principi so »za nas« bolj razumni in uresničljivi oziroma, kateri omogočajo največjo stabilnost. V izhodiščnem položaju je ta odnos med uresničljivim in zaželenim opisan z odnosom med razumnim in racionalnim. Razumno (uresničljivo) določa in podreja racionalno (zaželeno). Nenazadnje se Rawlsu zdi brez smisla govoriti o tem, kaj je racionalno v abstraktnem pomenu (zanimivo je to, da so mu kritiki to še vedno očitali). Začeti je potrebno s temeljno intuitivno idejo obstoječe družbe. Rawls je torej posebej pozoren na dejansko družbeno prakso samo in na osnovne ideje, ki so latentno prisotne v družbi oziroma njeni politični kulturi. Rawlsova teorija ima tu čisto Heglov priokus.⁵⁵⁰ Pa to ne v tem smislu, da bi se navdušil za njegovo idealistično metafiziko, ampak v tem, da vzame za izhodišče obstoječo družbeno prakso.

Hegel poudari, da filozofi, ki se odvrnejo od dejanskega, svoje modele zgradijo nekje v zraku. Takšni modeli ne samo, da so zelo dvomljivi, ampak so tudi nevarni. Filozofija se mora po Heglu ukvarjati z dejanskim svetom. To pa ne pomeni, da bi samo opisovala pojave ali pa se strinjala s statusom quo. To pomeni sprejeti dejanski svet kot objekt in potem poskušati razumeti, zakaj je tako, kot je. Razum lahko celo odkrije, da »je notranja racionalnost njegovega (dejanskega sveta) obstoja popolnoma drugačna kot pa tisto, kar se javlja v človekovem razumu, in potem je naloga filozofije, da spravi med seboj pojave in vsebino.«⁵⁵¹ Ključno je torej to, da mora filozof priti do spoznanja, da je racionalnost dejanskega sveta zgodovinska racionalnost; svet ni racionalen v nekem abstraktnem smislu. »Kantova napaka je bila, da je poskušal izpeljati

549 J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, v: *Philosophy and Public Affairs*, 17 (1988), 252.

550 Prim. C. Kukathas in P. Pettit, *Rawls, A Theory of Justice and its Critics*, 144.

551 S. Avineri, *Hegel's Theory of The Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, 125.

dejanski svet s postavitvijo idealnega kraljestva, ki je bil svet, ki ne eksistira tukaj, ampak onstran, v stvarnosti, ki je ločena od realnega sveta. Po Heglu je treba poiskati ideal v stvarnosti.«⁵⁵² Rawlsovo gledanje se bliža Heglovemu, pa čeprav ne sprejme njegovih metafizičnih zahtev. Podobno kot Hegel tudi on vztraja, da se ne more ničesar voditi na podlagi nekih abstraktnih principov. Potrebno je začeti znotraj obstoječe družbe. Če bi vso stvar malo poenostavili, bi mogli reči, da je Rawls razpet med Kantovo moralno filozofijo (avtonomijo subjekta) in Heglovo filozofijo države. Seveda ima Kant pri Rawlsu neprimer- no bolj pomembno mesto. Podobnost Heglu je značilna posebej za obdobje po *Teoriji pravičnosti* (1971 - 1989).

Rawls poskuša najti filozofsko rešitev čisto praktičnega problema: poskuša najti rešitev v neke vrste slepi ulici, kjer se je znašla tedanja ameriška zgodovina, v kateri se razodeva veliko pomanjkanje dogovora glede osnovnih družbenih institucij, ki naj bi bile oblikovane na podlagi svobode in enakosti vseh državljanov kot moralnih oseb. Rawlsova naloga je torej v tem primeru čisto praktična, saj poskuša »rešiti konflikt med različnimi razumevanji svobode in enakopravnosti.«⁵⁵³ Torej se vedno bolj posveča konkretnim razmeram. Rawls sicer to sam opravičuje tako, da mora pač vsaka moralna teorija (v tem primeru bolj politična filozofija) izhajati iz dejanskega stanja.

Zdi se, da je šel Rawls v to smer konkretizacije svoje teorije pravičnosti tudi zaradi tega, ker hoče odgovoriti kritikom, ki so mu očitali, da so njegovi principi, skupaj z izhodiščnim položajem, prevelika abstrakcija. Postavlja se vprašanje, ali ni Rawls v tej obrambi vendarle šel predaleč od jedra svoje teorije.

Po Rawlsu je naloga filozofije v tem, da si zamisli, kako je ljudski dogovor možen. To je nekoliko bolj pojasnil v svoji »metodi izogiba«, o kateri pravi, »da nas ta metoda more usposobiti za razmislek o tem, kako se more ljudsko razumevanje glede na dane želje po svobodi in neprisiljenem dogovoru,⁵⁵⁴ porajati skladno z zgodovinskimi pogojenostmi in zahtevami našega družbenega sveta. Dokler si ne bomo dopovedali, da je treba razmisliti, kako se lahko to zgodi, toliko časa se to ne more dogoditi.«⁵⁵⁵ Ko daje Rawls filozofiji tako pomembno poslanstvo v družbenem življenju, se v tem ponovno ujema s Heglom, ki prav v spravi med največjimi nasprotji, to je med človekom in naravo, med človekom in družbo ter človekom in Bogom vidi osnovno in nenadomestljivo vlogo filozofije. Nekateri kritiki menijo, da so ta nasprotja (dualizmi v novem veku) imela tudi

552 C. Kukathas in P. Pettit, *Rawls, A Theory of Justice and its Critics*, 144. Prim. tudi W. I. Matson, *The Expiration of Morality*, v: *Cultural Pluralism and Moral Knowledge* (ed. E. F. Paul, F. D. Miller & J. Paul), Cambridge University Press, Cambridge 1994, 176.

553 Prim. J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, v: *The Journal of Philosophy*, 88 (1980) 517.

554 Prim. J. Rawls, *Political Liberalism*, 216-220.

555 J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, v: *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), 231.

svojo pozitivno vlogo, namreč v tem smislu, da je človek na ta način doživel svojo avtonomijo in samozavest. »Človek je dosegel neko samo-zavest v racionalni avtonomiji, ko se je ločil od narave, družbe, Boga in usode.«⁵⁵⁶ Tega avtonomnega človeka postavlja za zgled tudi Rawls, čeprav se ob tem bliža Heglu, ki poudarja, da naj bi »filozofija pokazala, kako je človek bitje, ki živi na tem svetu, kako od tega sveta ni odtujen, ampak je ta svet njegov dom. Filozofija je ključnega pomena, še več, je racionalno vzgojno pravilo in tako tudi ključ do skupnosti.«⁵⁵⁷

Rawlsova politična filozofija išče stabilnost družbe, in sicer s tem, da išče globlje temelje za skupen dogovor v moderni družbi. Podobno kot Hegel naj bi tudi Rawls nasprotoval abstraktnemu podajanju pravičnosti, prav tako pa seveda nasprotuje nekemu pretirano praktičnemu pristopu. Toda lahko bi rekli, da se je v drugem obdobju (od l. 1982 do l. 1989) Rawls tako zelo približal praktičnemu razumevanju teorije pravičnosti, da tega njegova premika ne bi mogli več sprejeti niti heglovci. Rawls v tem zadnjem obdobju bolj išče praktične rešitve za politične probleme kot pa resnice politične morale. Vedno znova poudarja pomen procedure, ki naj razsodi med različnimi težnjami, ki so značilne za moderno pluralistično družbo. Politična filozofija mora poskrbeti za oblikovanje te procedure. Rawlsov namen sedaj ni poiskati resnico glede principov osnovne morale, ampak zagotoviti enotnost in stabilnost in dolgotrajno ravnotežje, ki sloni na trdnem dogovoru med različnimi moralami, religijami in filozofijami. Ko se Rawls nagne v takšno smer razmišljanja, je »bližje pragmatizmu ameriških mislecev, kot sta npr. William James in John Dewey, kot pa Heglovi politični filozofiji. Hegel namreč vztraja, da je razmislek o družbenih konfliktnih stvar filozofije bolj kot pa nekega praktičnega presojanja.«⁵⁵⁸ Rawls postaja vedno bolj pragmatičen, ne gre mu toliko za oblikovanje resnice o osnovni morali, ampak za zelo praktične, uporabne rešitve glede osnovnih družbenih konfliktov.

V času po *Teoriji pravičnosti* gre za dva bistvena premika: prvi pomeni poskus utrditi in obnoviti kantovsko interpretacijo svojih prizadevanj, drugi pa pomeni distanciranje njegove pobude od kantovske moralne filozofije. S tem premikom se Rawls pomakne na stališče, kjer bolj močno poudari potrebo po zagotovitvi praktičnega dogovora med kompetentnimi religioznimi in moralnimi pogledi, kar se mu zdi veliko bolj pomembno kot pa iskanje neke splošne resnice politične filozofije. Od vseh modernih filozofov je Rawls prejel največ laskavih pohval od ameriškega pragmatista Richarda Rortya.⁵⁵⁹ Mnogi pa se seveda ne morejo strinjati s takšnimi spremembami v Rawlsovi misli. Še posebej

556 C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, 15.

557 C. Kukathas in P. Pettit, *Rawls, A Theory of Justice and its Critics*, 147.

558 C. Kukathas in P. Pettit, *Rawls, A Theory of Justice and its Critics*, 149.

559 Prim. R. Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essay 1972 - 1980)*, Harvester Press, Brighton 1982. Posebej zanimivo o tem govori 9. poglavje.

so do njega kritični pripadniki politične filozofije, saj menijo, da je s takšnimi spremembami na neki način postavljena pod vprašaj politična filozofija kot taka.

Kakorkoli že ocenjujemo Rawlsovo kantovstvo, na koncu moramo vsekakor reči, da je bil »Rawlsov velik dosežek v tem, da je preobrazil klasični problem pravice v problem pogojev pri izbiri načel o pravici.⁵⁶⁰ Nekateri avtorji takšen Rawlsov razvoj razumejo tudi kot posledico razvoja kulturnega pluralizma in s tem seveda tudi moralnega vedenja. Različne oblike kulture oziroma kulturni pluralizem je mogoče razumeti tudi kot nekaj, kar postavlja vrsto resnih problemov za moralno teorijo, še posebej odkar je postavljena pod vprašaj možnost moralnega kriticizma in tudi možnost postavitve kakršnekoli moralne racionalnosti. Če so moralni sistemi oblikovani na podlagi kulture in na ta način določeni, potem morda celo ni mogoče primerjati moralnih vrednot. »Takšno razmišljanje je bilo prisotno v zadnjem obdobju Rawlsovega ustvarjanja, in sicer v tolikšni meri, kolikor je vedno bolj opuščal iskanje univerzalnih moralnih principov in preoblikoval svojo teorijo pravičnosti v poskus oblikovanja principov politične pravičnosti samo za moderne demokratične družbe, kot so to Združene države.«⁵⁶¹

Rawlsova teorija pravičnosti je, kot smo videli, vsekakor vredna vse pozornosti. Namen neke teorije je predvsem ta, da skuša upoštevati konkretne razmere in na podlagi tega postaviti kriterije za človekov ravnanje, ki bodo tudi v prihodnje presojali, kaj je pravično in kaj ni. Problem pri Rawlsovi teoriji nastane zaradi izhodiščnega položaja. Za Rawlsa je to po eni strani rešitev oziroma njegov najbolj originalen izum, ki omogoči prave pogoje za oblikovanje principov, po drugi strani pa se ravno s tem pojavi večji problem, ki ga večina kritikov Rawlsu očita, namreč razkorak med teorijo in praktičnim stanjem. Kako naj teorija, oblikovana v nekem »umetnem stanju«, odgovori na čisto konkretne razmere, kako naj se taka teorija aplicira na življenje?

6.6 Dve branji Rawlsove teorije

Sprva je bilo mogoče brati Rawlsa na dva različna načina.⁵⁶² Pri prvem branju gre za razumevanje Rawlsovega projekta kot poskusa oblikovati univerzalno, racionalno in ahistorično teorijo pravičnosti, ki jo lahko uporabimo kjerkoli in kadarkoli. To branje odpira v *izhodiščnem položaju* (Original posi-

560 C. Audard, *Rawlsova kantovska strategija*, v: *Nova revija* 136-137 (1993), 1106.

561 C. Kukathas, *Explaining Moral Variety*, v: *Cultural Pluralism and Moral Knowledge* (ed. E. F. Paul, F. D. Miller & J. Paul) Cambridge University Press, Cambridge 1994, 2.

562 Rawls ju razume kot dve »fazi v razumevanju pravičnosti kot poštenosti ... v prvi fazi pravičnost kot poštenost predstavlja samostojni politični koncept, ki izraža velike vrednote, ki so prikladne za posebno domeno političnega, kot ga določa osnovna struktura družbe«. Drugo fazo »opredeljuje poročilo o stabilnosti pravičnosti, ki je sposobna samo sebe podpirati«. (*The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, v: *New York University Law Review*, 64 (1989), 233-255.) Čeprav je imel Rawls med pisanjem v mislih dve fazi, je jasno, da tako on kot drugi teorijo obravnavajo glede na dve različni branji.

tion) vizijo človekove narave, ki je zreducirana na svoje brezčasovne osnovne lastnosti; posamezniki za *tančico nevednosti* (Veil of Ignorance) so opustili svoje interese ter vsakršno zavest o svojem položaju, kulturi, zgodovinskem in geografskem položaju, pa tudi vsakršen odnos do določene skupnosti in tradicije. Kot taki naj bi delovali bolj ali manj kot katerokoli racionalno človeško bitje v katerihkoli okoliščinah. Ti ljudje naj bi potem dobili nalogo, da izberejo načela pravičnosti, ki naj bi vladala v njihovi družbi. Rawls sicer priznava, da ljudje v *izhodiščnem položaju* poznajo »določeno psihologijo«, ki izvira iz »različnih predpostavk glede njihovih prepričanj in interesov«,⁵⁶³ vendar se nam ob tem branju zazdi, da ima pravičnost v sebi tudi tisto vrsto objektivnosti, ki jo pogojuje zavezanost določeni ontologiji, določenemu razumevanju narave stvari in je zato sposobna ohranjati kritično distanco do okoliščin in tendenc, ki izkrivljajo načela strpnosti, da bi jih prilagodila sebičnim interesom.

Drugo branje je tisto, za katero Rawls pravi, da odraža namen njegovega pisanja. V skladu s tem branjem naj bi Rawls izoblikoval teorijo, ki »se ujema z določenimi točkami naših premišljenih prepričanj (considered convictions)«,⁵⁶⁴ to pomeni, da odraža mnenje večine. Vendar ne gre zgolj za destilacijo nereflektiranih predsodkov; pravičnost kot poštenost temelji na »naših« skrbno pretehtanih sodbah; »mi« pa smo tipični predstavniki moderne liberalne demokracije. Rawlsova teorija pravičnosti je torej nekakšna »dogmatika« liberalizma – raziskovanje in izpopolnjevanje sistema prepričanj tako rekoč od znotraj. Rawls se ne sklicuje na nikakršen vnaprej oblikovan moralni red. Načela pravičnosti naj bi »se skladala z našimi premišljenimi prepričanji o pravičnosti ali jih na sprejemljiv način razvila.«⁵⁶⁵ Med teorijo in našimi prepričanji mora obstajati »refleksivna uravnoteženost« («reflective equilibrium»). Teorija ni le odraz javnega mnenja, ampak je v interakciji s premišljenimi prepričanji, ki so podvržena nekakšni notranji kritiki. V skladu s tem branjem pa se Rawlsova teorija ne more sklicevati na nikakršen globlji ali univerzalni moralni red. Načela naj »se skladajo z našimi premišljenimi prepričanji ter naj bodo ustrezno obdelana in prilagojena.«⁵⁶⁶ Na kakšni podlagi pa naj se odvija ta obdelava in prilagajanje? Kaj dela teorijo po tej obdelavi bolj rodovitno? Kaj pa če so odstranjene veje življenjskega pomena za zdravje debla? Opraviti imamo s »kompleksnim procesom vzajemnega prilagajanja prepričanj in teorije«, kot ga je označil Paul Ricoeur.⁵⁶⁷ Kaj pa v primeru, da to degenerira v golo reorganiziranje predsodkov?

563 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 121.

564 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 279, 280.

565 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 19.

566 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 7.

567 P. Ricoeur, *Oneself as Another*, University of Chicago Press, Chicago 1992, 237.

Osnovni problem drugega branja je v tem, da je težko prepoznati v teoriji kaj več kot le konvencionalno modrost našega časa. Njegova privlačnost pa je v tem, da ponuja zgled odprtega, strpnega pogovora o pravičnosti in se kot tak lahko izkaže za učinkovito sredstvo družbene kohezije v pluralistični družbi, ki jo zaznamuje bogata raznolikost svetovnih nazorov in religij.

Mogoče je prav v tem razlog, da Rawls tako vztrajno poudarja drugo branje svoje teorije. V članku iz leta 1985 odločno zavrača tezo, da bi se *Teorija pravičnosti* sklicevala na neko univerzalno resnico.⁵⁶⁸ Izogiba se raznih filozofskih in metafizičnih izjav, saj »mora biti v konstitucionalni demokraciji splošno pojmovanje pravičnosti neodvisno od kontroverznih filozofskih in religioznih naukov«.⁵⁶⁹ Pravičnost kot poštenost, tako zatrjuje Rawls, ne temelji niti na liberalizmu kot splošnem moralnem nauku, ampak na »temeljnih intuitivnih idejah, ki jih nahajamo v državni kulturi konstitucionalne demokracije«.⁵⁷⁰ Njegova teorija ni metafizični nauk, ampak stvar politike, to pomeni, da je temeljni princip politične ureditve, ki jo podpira velika večina državljanov moderne konstitucionalne demokracije, ne glede na njihova različna moralna, religiozna in filozofska prepričanja. Pravičnost je torej odraz izbire večine ljudi; ne more funkcionirati kot kritika teh izbir. Možnost, da bi bila »premišljena prepričanja« lahko nepošteta, pa je izključena.⁵⁷¹

6.6.1 Izhodiščni položaj in edenski vrt

Prvo branje Rawlsove teorije se naslanja na hipotetični scenarij *izhodiščnega položaja*, znotraj katerega so človeška bitja zreducirana na svoje osnovne lastnosti in morajo izza *tančice nevednosti* v skladu s svojimi sposobnostmi, statusom in sredstvi izbrati načela pravičnosti, ki naj bi veljala v njihovi družbi.⁵⁷² Gre za prefinjeno varianto že poznanega postopka, ki ga uporablja večina družbenih pogodb, da bi osvetlila osnovne namene in načela, zaradi katerih sta bili osnovani družba in vlada. V vseh svojih različicah poudarja prioriteto posameznika pred družbo; družba in njena vlada sta mišljeni kot sredstvi za spodbujanje in varovanje posameznikovih osnovnih interesov. Obenem gre za način opisovanja in razumevanja človeške narave: če so človeška bitja takšna in takšna, bodo izbrala takšno in takšno življenje v družbi s takšno in takšno vladno strukturo.

568 J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, v: *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (1985), 223–251.

569 J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 223.

570 J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 246.

571 O tem piše Ronald Dworkin. Glej: Daniel Bell, *Communitarianism and its Critics*, Clarendon, Oxford 1993, 214–215.

572 Bolj kantovsko verzijo T. M. Scanlona je sprejelo veliko ljudi. Tukaj nimamo tančice nevednosti. Sodelujoči morajo opravičiti svoja načela tako prepričljivo, da so prisiljeni pristati na univerzalnost teh načel. (*Contractualism and utilitarianism*, v: A. Sen in B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 103–128.)

Človeška bitja, ki jih preučujemo, so se pojavila tako rekoč od nikoder, »vzklila so iz zemlje ... kot gobe«, če uporabimo slikovito Hobbesovo podobo.⁵⁷³ Nimajo preteklosti, so brez čustvenih vezi in brez posebnih interesov. So simpliciter naravna bitja. Avtorjeve predpostavke postanejo z nadaljnjim razvijanjem hipotetične situacije nazornejše in bralec je povabljen, da pripoved preverja glede na izkušnje: »Ali so človeška bitja po svojem bistvu res takšna, in če so, v kakšni družbi naj bi potem živele?« Hobbes nas v skladu s svojim prepričanjem, da so človeška bitja v osnovi tekmovalna in antagonistična drugo do drugega, uči, da je naravno stanje stanje vojne, v kateri bi bila človekova eksistenca težka, revna, kruta in kratka. Znotraj tega scenarija so se ljudje zaradi strahu pred soljudmi prisiljeni odreči svoji svobodi in sprejmejo avtoritarnega vladarja. Podobno Locke opaža, kako ljudje pristajajo na dogovore, da bi si zagotovili čim večjo varnost v življenju in da bi čim bolj zaščitili imetje. V ta namen oblikujejo vlado, ki bi z omejenimi močmi delovala kot njihov pooblaščenec. Rousseau razume družbeno pogodbo kot poskus metodične ureditve in artikulacije obče volje kot nasprotje volje posameznika. Posameznikova volja je sebična in razdvajajoča, zato naj družbo oblikuje obča volja.

Rawlsovi ljudje iz *izhodiščnega položaja* so racionalna, samoljubna človeška bitja, sposobna izbrati to, kar je zanje dobro, ter vzpostaviti in vzdrževati koherenten življenjski načrt vse življenje. Niso nagnjena k tveganju, so brez religioznih prepričanj in niso navezana na družino. Kljub predpostavljenemu samoljubju je mehanizem *izhodiščnega položaja* zamišljen na tak način, da spodbuja omejeno obliko empatije, saj si mora vsak udeleženec znati predstavljati, kako je biti v koži nekoga, ki so ga družbeni procesi spravili v neugoden položaj ali pa trpi za prirojeno prizadetostjo. Iz *izhodiščnega položaja* lahko torej izvajamo neke vrste zlato pravilo: delaj drugemu to, kar želiš, da bi drugi storili tebi. V resnici pa načela pravičnosti, ki jih postavljajo ljudje v *izhodiščnem položaju*, temeljijo na strahu, da se lahko sami znajdejo na dnu družbene lestvice, potrebujoč pomoč in zaščito. Tako kot pri Hobbesu je strah učinkovita spodbuda pri iskanju takšne družbe, ki bi izkoreninila razloge za strah.

Izhodiščni položaj je za Rawlsa sredstvo, s katerim si skuša zagotoviti objektivnost pri razpravljanju o pravičnosti ter preseči ozkost in kratkoročnost osebnih interesov. Rawls sledi Hobbesu v iskanju moralne teorije, ki je oblikovana *bolj geometrično*: »Prizadevati si moramo za neke vrste moralno geometrijo z vso strogostjo, na katero kaže ta pojem.« Obenem pa Rawls priznava, da je njegovo delo zelo intuitivno in ne dosega zamišljenega ideala.⁵⁷⁴ Rawlsov ideal distanciranega, logičnega razmišljanja, ki mu ni mar za podatke

573 Citirano v: Susan Moller Okin, *Justice, Gender and Family*, Basic Books, New York 1989, 21.

574 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 121.

ali empirična dejstva, je poučen, a vendar odprt vprašanjem. Zanimivo je, da je tolikšen delež njegovega argumenta oprt na neki izhodiščni položaj, ki je zamišljen kot zgodba, fikcija, v kateri ljudje s celo vrsto tipičnih modernih liberalnih potreb in pričakovanj – v tem smislu so si med seboj že kar zaskrbljujoče podobni – sooblikujejo zahteve za družbo, katere člani so »pripravljeni deliti skupno usodo«. ⁵⁷⁵ *Drugi*, s katerim imamo opravka v *izhodiščnem položaju*, ni več določena oseba z vsemi posebnostmi in ekscentričnostmi, ki opredeljujejo posameznika. Ta *drugi* je izkoreninjen in breztelesen.

Za kontrast bi bilo poučno razmisliti o odgovoru, ki ga na vprašanje pravičnosti ponuja Jezus. Človek, ki verjame, da se je držal zakonov pravičnosti, želi, da ga Jezus razglasi za »pravičnega«. Vpraša: »Ampak kdo je moj bližnji?« najverjetneje pričakujoč odgovor, ki bi prišel izza *tančice nevednosti*: tvoj bližnji je nekdo, ki ti je enak, in nekega dne se lahko sam znajdeš na njegovem mestu. Jezus pa odgovori z zgodbo, prisposodbo, v kateri imajo vsi značaji točno določene vloge in pričakovanja. Po njegovem je treba dati zahtevi po pravičnosti, ki je vedno konkretna, prednost pred *tančico nevednosti*. Bližnji, ki uresničuje zahtevo po pravičnosti, je osovraženi tujec, heretik, pahnjjen na rob družbe. On je tisti, ki ravna pravično, ko priskoči na pomoč pretepenemu in preplašenemu Judu, ki leži kraj ceste. Duhovnik in levit, ki bi kot strokovnjaka morala vedeti, kaj je pravičnost in kaj ta zahteva od nas, iz strahu nista sposobna ali nočeta ravnati pravično. Strah in samoljubje skupaj kujeta zaroto *proti* pravičnosti. Jezus odvrne človeku, ki hoče biti deklariran za pravičnega, naj gre in stori to, kar je naredil Samarijan. Prisposoda mu namreč nudi otipljiv zglede pravičnega ravnanja, zahteve pravičnosti (prim. Lk 10,25–37).

Pri Rawlsovem postopku gre za oblikovanje načel znotraj hipotetičnega *izhodiščnega položaja* ter za konkretizacijo teh načel v praksi in politiki. Kaj pa če ima stvarnost resnično prioriteto? Je Rawls v nevarnosti, da podleže ostri kritiki R. H. Tawneyja, da je »določanje načel, ne da bi jih v praksi preveril, neodgovorno in nerazumljivo«? ⁵⁷⁶ Veliko lažje je pojasniti zahtevo pravičnosti s konkretnimi primeri ali pripovedmi in prisposodobami.

Judovsko-krščanska tradicija ponuja alternativni, konkretnější opis *izhodiščnega položaja* v pripovedi o edenskem vrtu in padcu. Prvotno in pravo stanje človeškega bitja je tu predstavljeno kot stanje pravičnosti, ki se uresničuje v zaupnem in ljubečem odnosu z Bogom, z drugimi ljudmi in naravo. Adam in Eva sprejmeta izza njune drugačne *tančice nevednosti* napačno odločitev, strah in sramota vdreta v njun svet in izgnana sta iz vrta z vednostjo o dobrem in slabem (prim. 1 Mz 2,4–3,24). Prvotna skladnost je uničena, svet je zaznamovan

575 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 102.

576 R. H. Tawney, »*The Attack*« and *Other Papers*, Allen & Unwin, London 1953, 178.

z grehom in v razpadlem svetu je pravičnost *izhodiščnega položaja* prisotna le še kot spomin in upanje. Kljub nenehnim zahtevam po pravičnosti ne moremo nikoli do konca doumeti narave pravičnosti.

Za razumevanje pravičnosti je verjetno nujno potrebna pripoved o *izhodiščnem položaju*, pod pogojem, da nam ta pomaga, da se osredotočimo na točno določene zahteve pravičnosti ter skušamo razumeti, kakšna naj bi bila ali bo pravična družba. Upoštevajoč krščansko in ne Rawlsovo razumevanje pravičnosti, je William Blake v rahlo zbadljivih verzih poudaril prioriteto partikularnega, ko je zapisal:

»Kdor želi delati dobro drugemu, mora to storiti z vso natančnostjo:

- obče dobro je opravičilo podleža, hinavca in prilizovalca,
- kajti znanost lahko obstaja le v natančno urejenih podrobnostih
- in ne v splošujočem razkazovanju razumske moči.«⁵⁷⁷

Samo s posameznimi dejanji in samo v taki družbi, katere moralni red tvori skrb za konkretnega človeka, lahko prepoznamo pravičnost in odgovorimo na njene zahteve.

6.6.2 Soglasni konsenz: babilon ali binkošti?

Kot smo videli, je Rawls izrecno poudaril, da se njegova teorija pravičnosti ne sklicuje na nobeno univerzalijo ali resnico; je »politična, ne metafizična« in je utemeljena na konsenzu, tj. v prepričanjih, ki jih deli večina ljudi moderne liberalne demokracije.⁵⁷⁸ Konsenz o pravičnosti je pogoj za obstoj družbe. Naloga socialnih teoretikov je kritično pretresti takšen konsenz, prikazati njegovo notranjo koherenco in ga priporočiti družbi. Na tak način se začrtajo meje okrog prizorišča javnega političnega diskurza, ki naj bo v zvezi s področjem konsenza in brez ustreznih pripomočkov, da bi presojal, kar leži zunaj meja diskurza ali vrednot družbe, ki operirajo na radikalno drugačnih predpostavkah. Teoretiki na primer ne smejo obtoževati razumevanja pravičnosti v kastni družbi, v kateri velja splošni konsenz, da ljudje *niso* enaki. Temelj tovrstnih sodb so namreč splošno sprejeta načela liberalne demokracije, ki pa niso nujno dokončna.

Rawls razvije razumevanje konsenza v svojem novejšem delu *Politični liberalizem*. V njem odprto priznava obstoj vrste različnih »smiselnih splošnih svetovnih nazorov« v liberalni družbi.⁵⁷⁹ Pogoj za dobro urejeno družbo pa je nujen splošno sprejet politični pojem pravičnosti: »Gre za družbo, v kateri

577 William Blake, *Jerusalem*, 5. poglavje, v: *Complete Writings*. Oxford University Press, Oxford 1966, 687.

578 J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 230.

579 J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, 59.

se vsakdo strinja in ve, da se tudi vsi ostali strinjajo s splošno sprejetim pojmom pravičnosti, in v kateri so glavne družbene institucije splošno priznane kot pravične.«⁵⁸⁰

Znotraj liberalne družbe obstajajo in morajo obstajati različni svetovni nazori, ki jih družba sprejema in tolerira, morda celo spodbuja, saj prav oni prispevajo k njeni bogati raznolikosti. »Pravičnost kot poštenost,« piše Rawls, »se na vsak način odreka idealu politične skupnosti, če pod tem idealom razume takšno politično družbo, ki jo povezuje en sam (delno ali v celoti) sprejet religiozni, filozofski ali moralni nauk.«⁵⁸¹

Prisojanje tolikšne teže konsenzu ima seveda tudi svoje slabe strani. Ronald Dworkin je navedel tehtno tezo, da morajo biti načela pravičnosti, ki jih podpiramo, »načela, ki jih imamo za pravična, in ne tista, ki so našla mesto v kakšni konvencionalni praksi. V nasprotnem primeru bi bila politična teorija zgolj zrcalo, ki bi brez koristi odražalo družbeni konsenz.«⁵⁸² Če že v principu zavračamo možnost objektivnega moralnega reda, je težje vzpostaviti kritično distanco do konvencionalne modrosti. Konsenz o pravičnosti se lahko izkaže za zgrešenega. Večina ljudi bi se strinjala, da je bil konsenz o pravičnosti, ki so ga vzpostavili nacisti v Nemčiji, zgrešen, na podlagi Rawlsovih predpostavk pa bi bilo težko trditi kaj takega. Smeli bi reči le, da je bil *različen* od tistega, ki prevladuje v liberalnih demokracijah.

Rawls razvije idejo, da obstaja neki soglasni konsenz med različnimi smiselnimi splošnimi nauki, v katerem lahko politični in družbeni koncept pravičnosti kot poštenosti najde svoje mesto.⁵⁸³ Javno politično razpravljanje lahko temelji *zgolj* na tej soglasnosti.

Soglasni konsenz ima več pomembnih značilnosti. Ideja pravičnosti, ki je s konsenzom zaščitena, je »koncept politike, ne celote življenja.«⁵⁸⁴ To pomeni, da ideja pravičnosti kot poštenosti ni nikakršen obči znanstveni nauk, ampak lahko in mora koeksistirati z bogato raznovrstnostjo idej o tem, kaj je dobro in kaj resnično. Pravičnost pa naj ima prioriteto, kar pomeni, da naj določa meje dovoljenemu načinu življenja v družbi, »sprejemljive ideje dobrega morajo spoštovati meje političnega pojma pravičnosti ter znotraj teh služiti svojemu namenu.«⁵⁸⁵ Ideje dobrega, ki so nezdružljive s pravičnostjo kot poštenostjo, niso upoštevane.

580 J. Rawls, *Political Liberalism*, 35.

581 J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, v: *Philosophy and Public Affairs*, 17, št. 4 (1988), 251–276.

582 Citirano iz: *The New York Review of Books*, 30 (21. julij 1983), str. 43–46, William Werpehovski, *Political Liberalism and Christian Ethics: A Review Discussion*, v: *Thomist* 48 (1984), 93.

583 J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 246; *A Theory of Justice*, 388.

584 J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, 253.

585 J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, 254.

Tako torej družba, ki jo povezuje skupno razumevanje pravičnosti, poskrbi tudi za drugačne življenjske nazore. Meja med obćimi nazori in soglasnim konsenzom pa ni vedno jasna. Seyla Benhabib, na primer, dvomi, da lahko branimo liberalizem zgolj na podlagi soglasnega konsenza, ne da bi pri tem upoštevali splošno sprejeto pojmovanje človeškega bitja.⁵⁸⁶ Obstajajo skrajno različna mnenja o človekovi naravi in usodi, ki so obće sprejeta v demokratičnih druŹbah, kar dela te bolj nekakšne »skupnosti ljudi, ki so priklenjeni drug na drugega z argumenti«, kot pa bi bilo Rawlsu vŹe.⁵⁸⁷ V takšni druŹbi mora biti drŹava pri upravljanju smiselnih splošnih sistemov naukov in raznolikih razumevanj narave dobrega nevtralna ali nepristranska; njena lastna načela so »neodvisna od kakršnegakoli splošnega nauka«. ⁵⁸⁸ Kljub temu pa poštenost kot pravičnost vsebuje določeno razumevanje dobrega in je zato dolŹna spodbujati vrednote, kakršne so sodelovanje, omika, strpnost, razumnost in čut za dolŹnost.⁵⁸⁹

Na tem mestu pa nastane določen problem. V soočenju z različnimi svetovnimi nazori in pojmovanji dobrega se mora včasih vlada, da bi bila kar se da strpna, odločati o zadevah, pri katerih ji pravičnost kot poštenost ne daje nobene smernice. Zgovoren primer je splav, kjer je javno mnenje radikalno polarizirano, kjer ni splošnega konsenza in kjer so vsakršne odločitve vezane na sporno vprašanje o statusu fetusa. Obstaja Źe cela vrsta podobnih primerov. Sprejeti ustrezne odločitve v teh primerih pomeni upoŹtevati prepričanja, ki leŹijo zunaj ali onkraj pravičnosti kot poštenosti.

V zvezi z Rawlsovim pojmovanjem soglasnega konsenza obstaja Źe cela vrsta teŹav. Kljub temu Rawls vztraja, da bi vsi smiselni splošni nauki v dobro urejeni liberalni demokratični druŹbi zagovarjali poštenost kot tisto pojmovanje pravičnosti, ki ga je mogoče aplicirati na javno Źivljenje. Noben smiselni splošni nauk sam po sebi danes ni sposoben prikazati »vsebine javnega mnenja glede temeljnih političnih vprašanj,« trdi Rawls.⁵⁹⁰ To omogoča le soglasen konsenz. Tisti deleŹ smiselnih obih znanosti, ki je ostal zunaj soglasnega konsenza, je vir Źtevilnih alternativnih ideoloŹkih utemeljitev pravičnosti kot poštenosti.⁵⁹¹ Rawls je trdno prepričan, da vsi ti nauki kljub medsebojnim razlikam podpirajo pravičnost kot poštenost kot edino razlaganje pravičnosti, ki lahko funkcioniira na področju javnega Źivljenja.

586 Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York, 1992, 77.

587 Stavek je iz: John Courtney Murray, citiran v: D. S. Browning in F. S. Fiorenza, *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, New York 1992, 161.

588 J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, 256.

589 J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, 256.

590 J. Rawls, *Political Liberalism*, 134.

591 J. Rawls, *Political Liberalism*, 12, 126.

Ampak kaj od tistega deleža smiselnih občin znanosti, s katerimi imamo opravka in ki ležijo zunaj soglasnega konsenza o pravičnosti kot poštenosti, Rawls sploh upošteva? Ali ne bi ta delež lahko pripomogel k izpopolnitvi pravičnosti kot poštenosti, njeni dopolnitvi in obogatitvi? Ko beremo Rawlsa, se zdi, da so takšna stališča v javnem političnem diskurzu neupoštevana. Veliko zanimivih in pomenljivih prispevkov k razumevanju pravičnosti iz cerkvene tradicije ostaja neupoštevanih, kar pomeni siromašenje in redukcijo javnega političnega diskurza. Specifični pogledi, ki ne podpirajo pravičnosti kot poštenosti, so namreč izvzeti iz javnega političnega diskurza. Religija kot taka je odrinjena v privatno sfero in njen glas je v javnem življenju dobrodošel zgolj takrat, ko odobrava že sprejete nazore. Religiozna govorica kakor tudi sklicevanje na specifične vire določene tradicije v javnem življenju nista zaželena. Religija ima, po besedah Stephena Carterja, v takšni teoriji le vrednost »hobija«, ki je za javno življenje do tolikšne mere nerelevanten, da zadnje čase ne izzove niti sovražnosti več.⁵⁹² Vse to trivializira naravo religije, kakršna je krščanstvo, in jo onesposablja, da bi prispevala svoj pristni delež k javnemu življenju. V preteklosti je religija pomagala pri določanju, ohranjanju in preoblikovanju političnih vrednot liberalne države. Danes bi bilo to možno pod pogojem, da se prizna tisti del religioznega sistema, ki leži zunaj konsenza, to pomeni, da ga večina splošno ne sprejema. Če iz javnega življenja odstranimo metafiziko in teologijo, nam ne ostane nič, s čimer bi lahko zapolnili njuno mesto. Pristati bi morali na okrnjeno pojmovanje pravičnosti in narave družbe. In prav to izrinjenje metafizike oziroma teologije, ki je značilna za Rawlsovo teorijo, istočasno pa vključi, kot smo videli, celo vrsto vrednot iz judovsko-krščanske tradicije, je ena najbolj problematičnih in hkrati protislovnih točk njegove teorije pravičnosti.

Zdi se, da je Rawls v precejšnji meri spremenil svoj pogled na religijo. V svojih zgodnjih spisih označuje religijo kot po svojem bistvu razdvajajočo in zato za javno življenje razdiralno silo. Zdaj pa verske argumente sprejema, seveda pod pogojem, da so kompatibilni s splošno priznanimi kriteriji javnega mišljenja ter da so prevedljivi v posvetno govorico. Religija lahko utrdi zavezanost vernih idealom omike in liberalne demokracije. Kljub temu pa se zdi, da tole, še vedno nekoliko zadržano sprejemanje religije v sfero javnega diskurza ni temeljni premik Rawlsove pozicije.⁵⁹³

Utemeljevanje koncepta pravičnosti na soglasnem konsenzu in ne na določeni ontologiji ali predstavah o resničnosti ima za posledico ozko pojmovanje

592 Prim. S. Carter, *The Culture of Disbelief*, Doubleday, New York, 1994, 21–22, 51.

593 Glej pomembni simpozij na temo Political Liberalism: Religion and Public Life, v katerem so Rawlsovi sogovorniki v razpravljanju o tej problematiki Martha Minow, Michael Sandel, Ronald Thiemann in Cornel West, v Harvard Divinity School, *Religion and Values in Public Life*, 3, Massachusetts Harvard Divinity School, Cambridge 1995.

pravičnosti, takšno, ki je po vsej verjetnosti nesposobno ukrotiti sebičnost in graditi osebno zavzetost za pravičnost. Rawlsov konsez temelji na predpostavkah, da služi interesom vseh ljudi ter da zahteva po pravičnosti ne terja hujše omejitve osebnih interesov. Skratka, če zadostimo načelu pravičnosti, bo to »v korist vsem«. ⁵⁹⁴ Po Rawlsu so človeška bitja po svoji naravi sebična: »pri izbiranju načel si po svojih najboljših močeh prizadevajo za promoviranje lastnih interesov«. ⁵⁹⁵ Zdi se, da ta dvomljiva predpostavka temelji na njegovem pojmovanju konsenza: pravičnost, ki vsem koristi; ne terja žrtev; ni v nasprotju s posameznikovimi interesi. Glavna motivacija oseb v *izhodiščnem položaju* ni dobrohotna skrb za interese drugih ljudi, zaradi določenih okoliščin pa so ti posamezniki kljub temu prisiljeni upoštevati interese in dobro drugih. ⁵⁹⁶ Sebičnost naj bi spodbujala čut za pravičnost in določeno mero altruizma. Celo načelo razlike, h kateremu se bom vrnil kasneje, je v korist vsem.

V zvezi s to vrsto konsenzualizma naj dodamo še dve misli: prvič, zelo malo ima opraviti z vizionarskimi teorijami pravičnosti, ki so motivirale večino velikih gibanj za družbene spremembe in reforme; drugič, zdi se, da ne upošteva človeške sebičnosti, greha in človeške sposobnosti, da izkrivlja pravičnost v orožje močnejših in v obrambo ustaljenih interesov. Vsakršna teorija pravičnosti, ki je – kot bi želel Rawls – »prva vrednota socialnih institucij, kakor je to resnica za sistem mišljenja«, ⁵⁹⁷ mora biti dovolj stabilna, da se zna soočiti s konkretnimi konflikti interesov in mnenj, ter dovolj vizionarska, da zna vzbuditi osebno zavzetost, ki je pripravljena na žrtvovanje in je izziv osebnim interesom.

Ideja soglasnega konsenza je mišljena kot sredstvo za vzpostavitev kriterijev javnim diskusijam v pluralistični družbi, ki ji preti nevarnost, da postane babilon nesoglasij. Rawlsov cilj so neke vrste »politične binkošti«, v katerem lahko oživita pristna komunikacija in politični dialog o družbenem redu. Cilj je občudovanja vreden, dvomim pa, da soglasni konsenz, ki temelji na strahu in sebičnem interesu in se zapira v imanentizem, dejansko lahko preseže babilon in vodi k »novim binkoštim«.

6.6.3 Načelo razlike in ubogi Lazar

Rawls trdi, da iz *izhodiščnega položaja* izvajamo troje koordiniranih načel pravičnosti. Ta so: načelo enakosti v svobodi, načelo enakih možnosti in tretje, ki ga je Rawls označil kot načelo razlike in ga takole opredeljuje:

594 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 80.

595 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 142, 144.

596 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 147–148.

597 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 3.

»Če si zamislimo okvir institucij, kakršnega zahtevajo načela enakosti v svobodi in enakih možnosti, potem velja, da imajo tisti, ki so bolj situirani, pravico do večjih pričakovanj izključno pod pogojem, da sodelujejo pri projektu, ki si prizadeva za izboljšanje položaja manj privilegiranih članov družbe. V ozadju tega načela se skriva intuitivna ideja, da namen družbenega reda ni varovati pričakovanja premožnejših, razen v primeru, če je to v korist revnejšim.«⁵⁹⁸

Skrb za manj privilegirane oziroma tiste, ki so v najslabšem položaju, ki jo Rawls vgrajuje v svojo teorijo, je zares nekaj novega v okviru liberalističnih teorij in drugi ključni element njegove teorije (poleg izhodiščnega položaja, ki naj bi zagotovil poštenost). Razlike so dopustne, le če so v korist revnejšim članom družbe.

Od kod izvira načelo razlike? Ni povsem razvidno, da bi izhajalo iz *izhodiščnega položaja*, katerega člani nimajo pravega razloga za ščitenje interesov šibkejših članov, še najmanj takrat, ko bi to na kakršenkoli način omejevalo enakost svobode in enakost možnosti ostalih članov. Ko prebiramo Rawlsovo teorijo, se nam zdi čisto samo po sebi umevno, da načelo razlike prvotno izvira iz judovsko-krščanske tradicije in je zdaj tako globoko vraščeno v zahodni kulturi, da ga imamo za bolj ali manj samoumevna. Rawls sam priznava, da na oblikovanje »premišljenih prepričanj« vplivajo različni faktorji, ne nazadnje tudi verska prepričanja. Kljub temu, da zavrača direktno sklicevanje na metafizična in verska prepričanja, jih vseeno upošteva, če se izkaže, da so v družbi složno sprejeta. »Kar opravičuje koncept pravičnosti, ni njegova zvestoba redu, ki nam je predhoden ali smo ga podedovali, ampak to, da sovpada z našim globljim razumevanjem nas samih in naših aspiracij ter da se nam zdi glede na našo zgodovino in tradicije, ki so zakoreninjene v javnem življenju, najbolj smiseln nauk.«⁵⁹⁹

Po mnenju nekaterih Rawlsovo načelo razlike razodeva globoko konservativnost njegove teorije ter je relevantno samo za razredne družbe, ki temeljijo na neenakosti. Vsebuje namreč rahlo reformistično držo znotraj pristajanja na obstoječi red stvari, ki je sprejet kot splošno dobro.⁶⁰⁰ Kolikor je znano, doslej še nihče ni označil Rawlsa za revolucionarja, kar pa nikakor ne zmanjšuje pomena njegovega vztrajanja pri zaščiti in promociji interesov šibkejših v katerikoli družbi, ki se ima za pošteno.

Je načelo razlike sekularizirana transkripcija tega, čemur danes rečemo opcija, ki poudarja pomen ubogih? Bi maščevalo ubogega Lazarja, ki leži pred vrati bogatina (prim. Lk 16,19–30)? Vzeto z vso resnostjo, bi bilo načelo raz-

598 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 75.

599 J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, v: *Journal of Philosophy* 77 (1980), 515–572 (519).

600 W. Lang, *Marxism, Liberalism and Justice*, v: E. Kamenka in A. Erh-Soon Tay (ur.), *Justice*, Edward Arnold, London 1979, 142.

likovanja osnova za upoštevanje Lazarjevega interesa. Ne bi pa, tako lahko na podlagi Rawlsove teorije sklepamo, spodbudilo (prisililo) bogatina, da odgovori na klic v sili svojega bližnjega, razen če to ne bi služilo njegovim lastnim interesom. Timothy Jackson je imel verjetno prav, ko je rekel, da »Rawlsov kontraktualizem sistematično izpodkopava etično *motivacijo*«. ⁶⁰¹

6.6.4 Kako torej krščanstvo razumeva Rawlsa

Nekateri krščanski teologi, kot npr. David Tracy, so pozdravili Rawlsovo delo z argumentom, da pomeni pristni javni pogovor o pravičnosti, h kateremu so vabljeni tudi teologi. ⁶⁰² Drugi so sprejeli Rawlsovo teorijo pravičnosti kot poštenosti kot edino možno obliko, ki jo krščansko pojmovanje pravičnosti zavzema v javnem življenju moderne demokratične pluralistične države. Harlan Beckley upošteva možnost uskladitve krščanskega verovanja in etike s sekulariziranim razumevanjem pravičnosti. Posebej poudarja, da krščanski pojem ljubezni potrjuje Rawlsovo stališče, tako da lahko na Rawlsovih temeljih kristjani in ostali poiščejo skupni interes ter delajo za skupno stvar. Beckley se poslužuje Outkovega precej suhoparnega poročila krščanske ljubezni, ki jo označuje kot »enako skrb«, da bi dokazal poklicanost kristjanov k pritrditvi pravičnosti kot poštenosti. ⁶⁰³

Če se postavimo na to stališče, nastane cel kup resnejših težav. Krščanska ljubezen zahteva pripravljenost, da žrtvujemo lastne interese v dobro drugega. Celo Reinhold Niebuhr je vztrajno opominjal na »pomen nemogočega ideala«, češ da teorija pravičnosti, ki je ne poživlja ljubezen, lahko kmalu degenerira v manj kot pravičnost. ⁶⁰⁴ Rawls sam je učil, da »gre čut za pravičnost z roko v roki z ljubeznijo do človeštva«, in nadaljeval, da naj služijo načela pravičnosti kot smernice ljubezni, v situacijah, ko smo soočeni s številnimi med seboj nasprotujočimi si zahtevami ljubezni. ⁶⁰⁵ V svoji teoriji pa Rawls daje prednost pravičnosti in ima ljubezen le za dodatek. Če ima Jackson prav, ko trdi, da se Rawlsove teorije pravičnosti ne da sprejemati drugače kot »nemoralni osebni interes (previdnosti v najožjem smislu)«, ⁶⁰⁶ potem je prelom med vsakršno ustrežno teorijo ljubezni in Rawlsovo teorijo pravičnosti še kako očiten.

Rawlsova teorija vsebuje predpostavke o človeku in človeški družbi, ki v marsičem temeljijo na krščanski tradiciji in se pri njem pojavljajo v sekularizi-

601 T. P. Jackson, *To Bedlam and Part Way Back: John Rawls and Christian Justice*, v: *Faith and Philosophy* 8 (1991), 423–447, 433.

602 D. Tracy, *The Analogical Imagination*, Crossroad, New York 1981, 9–10.

603 H. R. Beckley, *A Christian Affirmation of Rawls's Idea of Justice as Fairness*, 1. del, v: *Journal of Religious Ethics* 13 (1986), 210–242; 2. del, *Journal of Religious Ethics* 14 (1987), 229–246.

604 Prim. H. B. Clark, *Justice as Fairness and Christian Ethics*, v: *Soundings* 56 (1973), 359–369 (365).

605 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 476.

606 T. P. Jackson, *To Bedlam and Part Way Back*, 431.

rani obliki. Toda po drugi strani Rawlsova družba nima zgodovine, povezuje jo skupno pojmovanje pravičnosti bolj kot nekakšna zavezanost skupnemu dobremu. Samo racionalna moralna bitja, ki jih predpostavlja Rawls, lahko sodelujejo pri oblikovanju odločitev v *izhodiščnem položaju* in postanejo odgovorni člani družbe.⁶⁰⁷ V *Političnem liberalizmu* Rawls to stališče potrdi: »Vseskozi sem verjel in bom verjel še naprej, da državljani sicer nimajo enakih sposobnosti, imajo pa vsaj minimalno stopnjo moralnih, intelektualnih in fizičnih zmožnosti, ki jim omogočajo, da v polnosti živijo kot sodelujoči člani družbe celo življenje.«⁶⁰⁸

Kaj pa senilni, umsko prizadeti in podobni? Ali so ti sploh še državljani ali člani neke skupnosti? Kaj naj rečemo o ljudeh s težavami pri učenju ali telesnimi poškodbami? Ali jih imamo za državljane ali člane družbe, ki prispevajo svoj delež in ki imajo vso pravico, da se z njimi ravna kot s človeškimi bitji in spoštovanja vrednimi pripadniki družbe? Zdi se, da Rawls ne pozna načina, da bi razsodil glede zahteve po enakosti senilnih, otrok, tujcev in ljudi s težavami pri učenju ter privilegiranim ravnanju z njimi, saj jih kljub načelu razlikovanja v odsotnosti metafizike ne more v polnosti upoštevati. Prav zaradi tega Gregory Jones odločno trdi, da »Rawlsova teorija predstavlja progresivno podreditev drugačni viziji pojmovanja človeka in politične skupnosti, kot jo zagovarjajo kristjani ... Je v nasprotju (napetosti) s krščanskim razumevanjem tega, kaj pomeni biti človek in del skupnosti.«⁶⁰⁹

V Rawlsovi teoriji je kljub pogosto drugačnemu mnenju veliko elementov, ki so zanimivi tudi za teologe.

Na prvem mestu je dejstvo, da daje Rawls prednost pravičnosti kot poštenosti. Po njegovem mnenju ne smemo zapostavljati problematike pravičnosti v imenu učinkovitosti in ekonomskega razcveta. Pravičnost je glavna vez znotraj dostojne družbe.

Drugič, Rawls predpostavlja človeško enakost in pri njej vztraja. Kljub temu, da v tem načelu prepoznamo odmev liberalnih družb, gre v resnici za načelo, ki je globoko zakoreninjeno v judovsko-krščanski tradiciji. Kristjani bi Rawlsu lahko pomagali pri poskusu osmišljanja vere v enakost. R. H. Tawney, krščanski moralist in zgodovinar, je na primer izjavil: »Da bi verjeli v človeško enakost, je treba verjeti v Boga!«⁶¹⁰

607 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 142–150; *Kantian Constructivism*, 546, in *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 233–234. Glej tudi L. G. Jones, *Should Christians affirm Rawls' Justice as Fairness? A Response to Professor Beckley*, v: *Journal to Religious Ethics* 16, 2 (1988), 251–271.

608 J. Rawls, *Political Liberalism*, 183, 272.

609 L. G. Jones, *Should Christians Affirm Rawls' Justice as Fairness?*, 258–259. Glej tudi R. L. Fern, *Religious Belief in a Rawlsian Society*, v: *Journal of Religious Ethics* 15 (1987), 33–58, in Arthur F. Holmes, *Biblical Justice and Modern Moral Philosophy*, v: *Faith and Philosophy* 3 (1986).

610 J. M. Winter in D. M. Joslin (ur.), *R. H. Tawney's Commonplace Book*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, 53.

Tretjič, vsak krščanski teolog bi zagotovo rad priznal, da Rawlsovo načelo razlike vsaj delno odraža opcijo, ki poudarja pomen ubogih. Skrb za manj privilegirane, ki jo je Rawls vključil v svojo teorijo, je občudovanja vredna. Neenakosti so opravičljive samo takrat, ko so v korist manj privilegiranim članom družbe.⁶¹¹ Tudi tukaj imamo opravka z mislijo iz judovsko-krščanske tradicije, ki je tako globoko zakoreninjena v zahodni kulturi, da jo imamo že kar za samoumevno. Toda ali ne bi kristjani načelo razlike veliko globlje in vsebinsko utemeljili, kot pa to dopušča Rawlsov sistem?

Četrto, pritrđiti je treba pomenu poštenosti kot osnovne komponente vsakršne teorije pravičnosti, obenem bi lahko dodali, da enačenje pravičnosti in poštenosti ali zatrdjevanje, da je poštenost edina oblika pravičnosti, ki ustreza javnemu življenju, oža in nevarno izkrivlja razumevanje pravičnosti. Če je pravičnost, kot pravi Rawls, »prva vrednota družbenih institucij«, je tudi temeljni princip družbene kohezije in dobre družbe. Ampak ali je poštenost sposobna ohraniti takšno vlogo? Ali ni kljub svoji pomembnosti zgolj eden od vidikov celotne teorije pravičnosti?⁶¹²

»Teorija pravičnosti Johna Rawlsa strogo temelji na predpostavki, da ljudje tekmujejo drug z drugim za dobrine in vire in da naloga etične teorije ni v tem, da poskuša to tekmovalno držo omejiti in jo nadomestiti z medsebojno skrbjo in skupnostjo, ampak preprosto v tem, da postavi okvir, ki bo zagotavljal, da glede na človeško lakomnost poteka distribucija dobrin čim poštenije.«⁶¹³ Grace Jantzen nas opozarja, da je pravičnost več kot pa zgolj pošteno ravnanje znotraj nespremenjenih in v osnovi nepravičnih struktur. Družba, v kateri se je pojmovanje temeljnega načela pravičnosti omejilo zgolj na poštenost, v kateri pravičnost ni več izraz ljubezni, je osiromašena in nehumana.

Rawlsova izvirnost je torej predvsem v tem, da nas povabi, da se vživimo v situacijo, v kateri bi lahko izbirali družbo, v katero bi se rodili, ne da bi v trenutku izbire vedeli, kakšne bodo naše sposobnosti, želje in interesi. S tem se osvobajamo partikularne perspektive in stopamo v položaj, v katerem so različne možnosti ljudi predstavljene kot naše lastne. V izhodiščnem položaju veliko vemo o ljudeh na splošno, poznamo osnovne zakonitosti življenja v družbi, toda nič ne vemo o svoji konkretni vlogi, kje in kdaj se bomo rodili, kakšen bo naš položaj, saj nam to vedenje preprečuje tančica nevednosti. In sedaj se postavlja vprašanje: Kakšno družbo naj človek izbere pod tančico nevednosti, upoštevajoč racionalni sebični interes? Rawls tukaj priporoča preračunljivost

611 J. Rawls, *Political Liberalism*, 6–7.

612 L. L. Weinreb: »Rawlsova in Nozickova teorija sta tako prepričljivi, ker vsaka od njiju obdeluje en aspekt celotnega pojma pravičnosti in izključuje drugega.« (*Natural Law and Justice*, Massachusetts: Harvard University Press, Cambridge 1987, 240.)

613 Prim. G. Jantzen, *Connection or Competition – Identity and Personhood in Feminist Ethics*, v: *Studies in Christian Ethics* 5 (1992), 1–20.

in zelo previdno načelo izbire: izbirajte tako, da se zavarujete in da boste tudi v najslabšem možnem primeru dobili kar največ. Povedano na kratko, maksimirajte svojo minimalno opcijo. Vsa načela so izbrana na tej osnovi: racionalna oseba bo za tančico nevednosti že zaradi egoističnega strahu izbrala takšna načela, da bo s tem čim bolj zavarovala svoj položaj.

Med liberalnimi teorijami velja Rawlsova teorija za zmerno, saj daje velik poudarek stabilnosti družbe, njegovi partnerji v »izhodiščnem položaju« so na svoj način bolj konservativni kot pa liberalni, saj se raje prepustijo skrbni preračunljivosti kot pa liberalnemu tveganju. Zdi se, da hoče Rawls na ta način v ameriško družbo, v kateri sta vse bolj prisotna relativizem in pluralizem, vnesti določene trdne osnove, ki bi pomenile osnovo za stabilnost družbe. Prav zaradi tega tako močno poudari pomen osnovne družbene strukture in končno tudi oblasti, ki mora omogočati osnovne pogoje za pravično družbo. Njegova teorija pomeni obrat v tradicijo, v kateri nasproti sodobnemu relativizmu išče vrednote, ki jih sicer zakrivata njegov pragmatizem in zgolj proceduralna teorija, toda ostajajo vendarle implicitno prisotne kot osnova njegove moralne teorije.

Rawlsova liberalistična teorija ostaja tako dvoumna: po eni strani izraža liberalistično prizadevanje, da bi vendarle oblikovali določeno etiko, pomeni določeno iskanje, ozira se v preteklost na klasične vrednote, kajti brez tega se liberalizem sam v sebi poruši oziroma zaide v anarhijo in v vedno bolj radikalen nihilizem; po drugi strani pa ta poskus oblikovanja liberalistične etične teorije pomeni iskanje nadomestka za resnično etiko, pomeni zanikanje človekove sposobnosti, da bi moral poiskati globlji temelj (vrednostni skepticizem), ki bi dal etiki metafizične osnove. Liberalističen etični poskus tako na svoj način prihaja v določeno protislovje, saj v svojih izhodiščih zanika možnost utemeljitve etičnega imperativa, hoče pa sam postaviti (prevzame nekatere osnovne vrednote iz tradicije) oziroma poiskati vsaj nadomestek za to. Ker se liberalizem prestraši samega sebe, ker se boji, da bo zašel v čisti anarhizem, se obrača na določene vrednote (svoboda, enakopravnost, pomoč slabotnejšim ...), ki jih prevzema od tradicije, ne da bi prevzel tudi njihovo globljo utemeljitev, torej metafizično razsežnost, ki so jo vse te vrednote v tradiciji imele. V tem se kaže dvojna nedoslednost in dvojna šibkost liberalizma: od tradicije prevzema nekaj, kar sam prepusti relativizmu in skepticizmu (določene vrednote), in skuša oblikovati »etični nadomestek«, ki z množico pravil, ki slonijo na pragmatični proceduralnosti, pomeni popolno razosebljanje morale, zanikanje človekove resnične svobode, saj so takšna pozunanjena pravila zares heteronomni tujek, ki nima nikakršne osnove v človekovem prepričanju oziroma njegovem vrednotenju.

**KOMUNITARNA
KRITIKA
LIBERALIZMA**

7. Kaj je namen komunitarne kritike?

Danes najbolj resno zavrača liberalizem prav komunitarna kritika. Ta v liberalni moralni teoriji ne odkrije samo posameznih pomanjkljivosti, ampak jo ima za neustrezno in nezadostno: očita ji, da sploh ne postavi pravih vprašanj. Liberalizem se preveč ukvarja s tem, kako izpeljati principe za družbeno pravičnost, katerim naj bi bile poslušne racionalne osebe. Liberalizem želi oblikovati moralne standarde, s pomočjo katerih bi mogel potem razviti socialne in politične institucije. Komunitarni kritiki menijo, da je osnovni problem v tem, da takšno liberalno gledanje zanemari dejstvo, da je moralne principe mogoče oblikovati in jih kot take razumeti samo na podlagi življenjske prakse, ki pa se odvija v čisto konkretnih družbah. Nič lažjega ni, kot oblikovati posamezne abstraktne premise (za Rawlsa sta to svoboda in enakopravnost) in na podlagi tega potem ugotoviti, katera oblika delovanja je zakonita. Toda ali je to dovolj za oblikovanje moralne teorije tako na družbeni kot na osebni ravni?

Komunitarna kritika postavlja pod vprašaj liberalizem kot tak. Med komunitarne kritike liberalizma prištevamo Michaela Sandela, ki se v svoji kritiki še posebej osredotoči na Rawlsovo liberalno teorijo, potem so tu še Michael Walzer, Alasdair MacIntyre in Charles Taylor, ki obravnavajo liberalizem v širšem smislu.

Liberalne teorije posebej poudarijo, da družb ni moč dobro voditi na podlagi nekaterih skupnih ciljev in nalog. Dobra družba je sestav pravic, svoboščin ali dolžnosti, znotraj katerih ljudje lahko uresničujejo svoje lastne cilje, pa naj bo to posamično ali pa v različnih združenjih. Dobra družba torej sloni na zakonu in je (kot taka) vodena s pravimi principi oziroma principi pravičnosti.⁶¹⁴ To samo po sebi še ne pomeni, da so liberalci neke vrste skeptiki, ki zanikajo možnost presojanja, ali je neka pot boljša ali slabša od drugih. So pa na najboljši poti do takšnih zaključkov, kajti zelo močno poudarijo, da vsak posameznik izbira svojo koncepcijo dobrega življenja. To je pravzaprav osrednja misel liberalizma. Seveda potem tu ni prostora za objektivne vrednote, za utemeljevanje dobrega, za kriterije, ki bi omogočali presojanje med dobrim in slabim. Takšni kriteriji obstajajo samo na nivoju sprejetih principov, ki urejajo medsebojne odnose, vprašanje dobrega pa prepustijo posameznikovi intuiciji. Liberalizem zato tako poudarja svoboščine in pravice, ker naj bi služile in omogočale uresničevanje posameznikovih interesov, kar naj bi jih vodilo v prijetno in dobro življenje.⁶¹⁵

Liberalizem je zelo tesno povezan s pluralizmom, ki je ena izmed temeljnih značilnosti sodobnega sveta, oba pa imata svoje korenine v želji po avtonomnem in svobodnem (samovoljnem) posamezniku. Gre za množico religioznih in moralnih vrednot v modernih družbah in s tem seveda za zelo različne koncepcije dobrega. Liberalno gledanje zagovarja strpnost do različnih življenjskih usmeritev, kar pa gre pogosto v hude skrajnosti.

Liberalni argumenti so še posebej od 19. stoletja dalje predmet ostre kritike, še posebej tistih, ki ne sprejemajo liberalne ideje o pluralističnem družbenem redu, kjer je edina moč nad razdeljenostjo in konflikti v družbi zakon. Pri Rousseaju, Heglu in drugih zasledimo zavrnitev liberalističnih modernističnih premis in odkrijemo poskus, kako zamenjati liberalno idejo pluralizma s komunitarnim idealom večje organske in duhovne edinosti družbenega reda. »Razdeljenost, konflikti in različne zahteve je zamenjal ideal poenotene in skupne kulture, ki vključuje in usklajuje interese tako posameznika kot tudi skupnosti.«⁶¹⁶ Vsekakor lahko rečemo, da imajo pomisleki in ugovori zoper liberalizem že dolgo zgodovino, nove razsežnosti pa so dobili prav v zadnjih desetletjih.⁶¹⁷

Kritiki liberalizma se med seboj strinjajo, da družba, ki je sestavljena iz raznolikih moralnih tradicij, ki poudarjajo različne vrednote in ima za osnovo

614 Prim. R. M. Dworkin, *Liberalism, v: Public and Private Morality* (ed. S. Hampshire), Cambridge University Press, Cambridge 1978.

615 Prim. W. Kymlicka, *Liberalism and Communitarianism, v: Canadian Journal of Philosophy*, 18 (1988), 184.

616 Prim. S. Seidman, *Liberalism and the Origins of European Social Theory*, Basil Blackwell, Oxford 1983, 51.

617 Prim. C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 93.

samo liberalne principe in norme, sploh ni prava družba. Resno dvomijo, da se da družbo voditi samo na podlagi liberalne pravičnosti. Poudarjajo tudi, da ima neuresničljivost liberalne pravičnosti v praksi svojo osnovo v filozofski neustreznosti. Alternativa, ki jo ponudijo, ni družba, ki bi bila urejena v skladu z normami, ki usmerjajo posameznikovo ravnanje na takšen način, da mu pušča samovoljno svobodo. Nasprotno, komunitarna kritika poudari, da mora družbo voditi prizadevanje za skupno dobro; dobro družbe mora imeti v njej čisto posebno mesto.

Za komunitarianizem je moralnost nekaj, kar ima svojo osnovo v praksi - torej v konkretni skupnosti. Prav zaradi tega se jim zdi liberalistična ideja o tem, kako je potrebno odkriti abstraktne principe moralnosti, s pomočjo katerih bi ponovno oblikovali obstoječe družbe, popolnoma nemogoča. Prav tako zavračajo, da bi mogla proceduralna pravičnost sama zagotoviti primerno osnovo za družbene institucije. Če hočemo zares vedeti, katera pravila in zakoni so za nas sprejemljivi, potem se moramo ozreti na našo skupnost samo in na moralno tradicijo in odkriti, katere so naše temeljne vrednote in kaj je potrebno storiti, da bodo te vrednote tudi ustrezno zavarovane. Komunitarna kritika liberalizma pa zna biti tudi zelo ostra in povsem jasna. Tako Alasdair MacIntyre poudari, da so tri stoletja liberalnih razprav vodila v uničenje tiste tradicije evropske moralne teorije, ki je nekoč pomenila osnovo za politične skupnosti. V liberalnem svetu je zanemarjanje tradicije vrlin onemogočilo kakršenkoli racionalen zaključek vseh teh pogovorov. Delo liberalnih filozofov, tudi Rawlsa, je tako daleč od izpolnitve obljube, da bo nadomestilo oziroma oskrbelo temelje za moralno in politično teorijo; še več, njihova dela sama odkrivajo nesoglasja o etični osnovi človekovega praktičnega delovanja.⁶¹⁸

618 Prim. A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1986, 246-255.

8. Sandel opozarja na meje liberalizma

Najprej si pobliže oglejmo kritiko Michaela Sandela, ki v svojem delu *Liberalizem in meje pravičnosti*⁶¹⁹ poda kritiko Rawlsove politične filozofije in liberalizma v širšem smislu.⁶²⁰ Osnovni Sandelov argument je naslednji. Za liberalce, kot je npr. Rawls, je pravičnost prva vrлина družbenih institucij. Toda da bi to moglo biti res, moramo biti »bitja točno določene vrste in imeti točno določen odnos do okoliščin, v katerih živimo.«⁶²¹ Morali bi biti osebe, ki so neodvisne od osebnih interesov... Skratka, Sandel meni, da je čisto nemogoče, da bi na tak način sprejemali sami sebe in družbo, v kateri živimo. Živimo v stvarnem svetu, v čisto konkretnih okoliščinah in ne moremo sami sebe ločiti od interesov, zvestobe in poštenosti, ki ne samo da določajo naše obveze, ampak tudi oblikujejo našo identiteto. Sandel očita Rawlsu, da posameznika odreže od konkretnih razmer, da bi tako določil principe, na podlagi katerih naj bi presojal določeno konkretno situacijo. Takšna zahteva je za Sandela nesmiselna, kajti predpostavlja sposobnost, ki je posameznik nima: sposobnost izbirati in ustvarjati moralo brez samopoznavanja oziroma brez moralne izkušnje.

Sandel je še posebej kritičen do Rawlsovega pojmovanja osebe, ki je v izhodiščnem položaju preveč abstraktna, ločena od konkretnih ciljev, skratka potisnjena v nek svet, ki ga ni.⁶²² Človek ni samo pasivna posoda akumuliranih namenov, lastnosti in vsebin, ki se odpovedujejo izkušnji, ni samo sad muhavosti okoliščin, ampak je vedno ireduktibilen, aktiven in dejaven predstavnik, drugačen od tistih, ki so okoli njega, in sposoben izbire.⁶²³ Po Sandelu je osebnost v dveh pomenih pred cilji: najprej tako da cilje izbira (če hoče biti zares avtonomna in s svojim dostojanstvom); v drugem smislu pa mora biti osebnost pred svojimi cilji v tolikšni meri, kolikor mora biti neodvisno določljiva.⁶²⁴ To je za Sandela epistemološka zahteva. Ko Sandel poudarja pomen okoliščin, ima pred očmi to dvojje in ne samo nekih okoliščin, ob katerih bi se človek vsak trenutek spreminjal. Zaveda se, da bi ga takšna logika kaj hitro pripeljala do radikalno situiranega subjekta.⁶²⁵ Sandel vendarle izhaja iz določenega substancialnega gledanja na osebnost, kar je pogoj za oblikovanje moralne teorije, ki hoče iti dlje od zgolj nekih izbranih principov.

619 Prim. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

620 Prim. tudi G. Doppelt, *Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible*, v: *Ethics* 99 (1989), 815-851.

621 Prim. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 175.

622 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 560.

623 M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 19.

624 M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 20.

625 Prim. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 21.

Sandel Rawlsu očita, da njegova koncepcija moralnega subjekta osebnost popolnoma loči od empirično danih značilnosti in je zato neprimerna. Takšna koncepcija ne more pomeniti nič drugega kot abstrakcijo raztelesenega subjekta, ki je popolno nasprotje situiranega subjekta. Takšen subjekt ne bo sposoben racionalne izbire. Oropan vsakršne izkušnje tudi ne bo imel motivacije in prav tako tudi ne sposobnosti za premislek o neki stvari. Cena za takšno odrezanost je samovoljnost. In zgodi se prav to, da pri izbiri principov potem ta samovoljnost postane vrlina.⁶²⁶ Rawls bi na takšno kritiko verjetno odgovoril, da posameznik pač mora biti ločen od konkretnih razmer, da lahko skupaj z drugimi izbere principe za oblikovanje medsebojnih odnosov v družbi. Toda upravičen je očitok, da so partnerji v izhodiščnem položaju tako odrezani od konkretnega sveta, da je njihova izbira principov res samo še neko samovoljno izbiranje načel, katerih glavna vloga je ohranjanje posameznikovega sebičnega interesa.

Sandel meni, da je glavni problem v tem, ker Rawlsu ni uspelo najti srednje poti. Njegovi partnerji v izhodiščnem položaju so vendarle radikalno raztelesenji subjekti, ki so prav zato tudi nesposobni resnične izbire. Pojem osebe v izhodiščnem položaju je preveč formalen in abstrakten, preveč odrezan od naključij različnih možnosti, da bi bil lahko tudi v resnici motiviran. Rawlsova teorija bi potrebovala natančnejšo opredelitev, kaj je to osebnost in prav tako tudi kaj so njeni cilji, nameni. Če ni prvega, potem zaidemo v radikalno situacijskost subjekta, če ni drugega, pa v drugo skrajnost, v subjekt, ki se izgublja v abstrakciji.⁶²⁷ Ta posameznik v izhodiščnem položaju je za Sandela »subjekt lastništva,« saj je skupaj z drugimi partnerji pri izbiri principov v bistvu motiviran s sebičnimi interesi. Toda kako naj bo posameznik povezan s svojimi cilji, nameni in njihovimi lastnostmi, ko pa je v izhodiščnem položaju v nekem čisto umetnem stanju? Za Rawlsa je ključna naloga osebe v tem, da je »podvržena ciljem, ki jih je izbrala, in glavna njena prednost je, da izbere takšne pogoje, ki v svojih okvirih kar najbolj omogočajo način življenja, v katerih se ta oseba čimbolj popolno, seveda glede na okoliščine, uresničuje kot svobodno in enakopravno racionalno bitje.«⁶²⁸

Sandel je do takšne ocene osebnosti kritičen in meni, da dejansko ne more obstati. Dve stvari predvsem poudari. Najprej to, da je Rawlsova osebnost nesposobna izbirati v kakršnemkoli smislu že. Drugi problem pa je, da Rawlsova teorija ne sloni na pojmu osebnosti, ki je neodvisno opredeljena. Torej liberalizem ne oblikuje prave antropologije, nima na kaj postaviti pojma osebe in na ta način jemlje človeku njegovo dostojanstvo. Paradoks je v tem, da vse to počne ob tem, ko poudarja pomen človekove svobode in avtonomije. Za Rawlsa

626 Prim. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 21.

627 Prim. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 54.

628 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 461.

bo tisto, kar bodo osebe izbrale v izhodiščnem položaju, sprejeto kot principi pravice. Sandel meni, da v resnici sploh ne bodo izbirali teh principov, kajti njihov položaj je oblikovan tako, da s svojimi pogoji zagotavlja željo izbrati samo določene principe.⁶²⁹ Tako torej v tej obliki izbire obstaja zelo malo prostovoljnosti oziroma da bi se partnerji odločili za neke čisto druge principe. In problem je v tem, ker so ti partnerji v tem položaju zato, da bi sklenili pogodbo; stopili naj bi v dogovor, za katerega pa pravzaprav ni pravih pogojev realne izbire in stvarne odločitve. Ko so postavljeni za tančico nevednosti, niso samo podobno, ampak celo kar enako določeni. Sandel gre tako daleč, da meni, da bi v izhodiščnem položaju pravzaprav lahko obstajala samo ena osebnost. Kajti vsakršen dogovor, ki ga dosežejo, pravzaprav sploh ni dogovor z drugimi, da bi živeli po določenih principih, kajti drugačnih mnenj tu v bistvu sploh ni. V najboljšem primeru gre samo za metaforični dogovor, ki ga sklenem »sam«. Za Sandela pogodbeni dogovor v izhodiščnem položaju ne pomeni prostovoljnosti pri izbiri principov, ampak pomeni vpeljavo kognitivizma, ki odkriva ali postopoma razumeva, kateri principi so v resnici pravi. Tako konec koncev principi v izhodiščnem položaju niso izbrani, ampak samo odkriti, najdeni.⁶³⁰

Toda to ni edini razlog, zakaj osebe v izhodiščne položaju v resnici ne morejo izbirati. Problem je tudi v tem, da osebe v njegovi teoriji preprosto niso sposobne razmisleka v avtentičnem pomenu te besede. Za Rawlsa je »dogodek samorefleksije zreduciran samo na pretehtavanje relativne intenzivnosti obstoječih želja in hrepenenj in razmislek, ki izhaja iz tega, se sploh ne more spustiti globlje v osebnost kot tako.« Sploh ne postavlja vprašanj »Kdo v resnici sem?«, ampak se ustavi samo pri čutenju in čustvih: »Kaj v resnici občutim, česa si res najbolj želim?«. Sandel Rawlsu očita, da subjekt razume kot »jalovo in suhoparno ustavodajno stvarnost, ki poseduje samo zgoraj naštete lastnosti, in tako ni v njem ničesar, kar bi omogočalo globlje opazovanje ali širša obzorja.«⁶³¹ Lahko bi strnili te Sandelove očitke in rekli, da je eden od osnovnih problemov v tem, ker v Rawlsovi teoriji izostane substancialno gledanje na osebnost, njene vrednote, objektivno stvarnost. Vse je prepuščeno formalnemu racionalnemu pretehtavanju, v katerem ni prostora za človeka kot bitje dostojanstva in identitete. In to je ključni problem liberalizma.

Glede na vse te okoliščine je torej posameznikova izbira ciljev in vrednot življenja kaj malo podobna izbiri v avtentičnem pomenu te besede. Kajti izbira poteka v takšnem umetnem stanju, da želje in hrepenenja niso stvar dejanske izbire, ampak so predvsem posledica danih okoliščin. To pa pomeni, da izbira v tem primeru ni nič drugega kot indentifikacija želja in potem pretehtavanje

629 Prim. M. Sandel, *Liberalism and Limits of Justice*, 127.

630 Prim. M. Sandel, *Liberalism and Limits of Justice*, 129-132.

631 Prim. M. Sandel, *Liberalism and Limits of Justice*, 159-161.

in igra, kako jih kar najbolje zadovoljiti. V tem smislu »moji cilji, nameni, vrednote in koncepcije dobrega sploh niso sad izbire.«⁶³² Sandel je prepričan, da človek glede na takšne okoliščine v nobenem pomenu besede ni tisti, ki bi bil svoboden pri izbiri vrednot in ciljev.

Rawlsova teorija je ves čas osnovana na osnovi logike, da njegov argument predpostavlja eksistenco določene skupnosti oseb. Uporaba drugega principa pomeni, da gre za cilje drugih, torej je moja lastnina opisana kot lastnina drugih. Skupno premoženje in možnosti skupnega subjekta lastništva pa naravnost kličejo po »intersubjektivni koncepciji osebnosti.«⁶³³ Prav ta Sandelova ugotovitev pa pomeni enega od osrednjih elementov komunitarne kritike. Gre za kritično pojmovanje Rawlsovega pojmovanja osebnosti in za predpostavko, da Rawls implicitno že upošteva določeno skupnost, še posebej ko gre za drugi princip, ki je neuresničljiv brez nekega skupnega dobrega. Rawls, gledano na zunaj, ostaja torej v kategorijah individualizma, toda njegova teorija bi se v svojem bistvu porušila, če ne bi implicitno upošteval in vključil tudi skupnega dobrega, ki pa je vendarle osnova vsakršne družbe.

Tisto, do česar je Sandel še posebej kritičen pri liberalizmu, je njegova podudarek, da je skupnost sad povezave neodvisnih individuuumov in da je osnova te skupnosti pravičnost, v okviru katere se posamezniki tudi povežejo med seboj. Sandel, kot tudi drugi komunitarci, je seveda proti takšnemu načinu razmišljanja o pomenu in utemeljenosti skupnosti, kajti resnična eksistenca individuuumov, ki bodo sposobni dogovorov in oblikovanja skupnosti, na vsak način predpostavlja obstoj skupnosti. Vsako utemeljevanje skupnosti, ki izhaja iz tega, da je skupnost sad dogovora nekih presocialnih posameznikov, je neprimerna in neustrezna, kajti takšna osebnost je nesposobna resnega razmisleka, refleksije in seveda tudi izbire. In prav to je za Sandela glavni problem Rawlsove teorije, kajti partnerji v izhodiščnem položaju so po njegovem mnenju glede na svojo umetno stanje in presocialnost glede principov nesposobni prave izbire in refleksije.

Sandel je tudi zelo kritičen do Rawlsove ocene teleoloških teorij in se mu zdi nemogoča njegova zahteva, da je najprej potrebno določiti, kaj je prav, in šele potem, kaj je zares dobro. Po Rawlsu principe pravice oblikujejo svobodni in enakopravni posamezniki s svojo hipotetično izbiro, toda ti partnerji to delajo, ne da bi v resnici sami kdaj vstopili v katerokoli teorijo dobrega. Rawls je prepričan, da izbira principov ne bi smela biti odvisna od takšnih vsebin in faktorjev, kjer bi prevladale posamezne želje, hrepenenja in različni pogledi na dobro. Rawls resda govori o zmanjšani teoriji dobrega v izhodiščnem položaju,

632 M. Sandel, *Liberalism and Limits of Justice*, 163.

633 Prim. M. Sandel, *Liberalism and Limits of Justice*, 80.

toda to nikakor ni dovolj⁶³⁴ za ustrezno izbiro principov. Partnerjem so glede tega poznana samo osnovna dejstva, na podlagi katerih naj bi se potem odvijalo pretehtavanje in iskanje najboljše možnosti zase. Principi v tem smislu niso oziroma ne morejo biti resen preizkus dobrega različnih načinov življenja ali vrednost različnih vrst želja in hrepenenj, ampak so tako izbrani samo rezultat »osiromašene ocene dobrega, ki je skupna tako utilitarizmu kot tudi pravičnosti kot poštenosti.«⁶³⁵

Sandel je tako prepričan, da če vzamemo svojo svobodo zares in če hočemo svoje delovanje imeti za nekaj več kot zgolj »učinkovito administracijo« naših danih želja in dostopnih sredstev za njihovo uresničitev, potem je potrebno zavreči Rawlsov liberalizem in njegovo razumevanje človekove narave. Samega sebe moramo videti kot sposobnega temeljite refleksije. In iz tega razloga »ne moremo biti samo v celoti prosti subjekti lastništva, že vnaprej individualizirani in dani že vnaprej pred našimi cilji, ampak moramo biti subjekti, katerih pomemben konstitutivni element so tudi naša prizadevanja in zvestoba, vedno odprti, zares ranljivi, vedno v rasti in preoblikovanju, in sicer vse v luči prenovljenega samorazumevanja.«⁶³⁶ Samorefleksija v tem smislu ne pomeni samo pogleda vase, kot da sem zgolj privatna, ločena oseba, ampak samega sebe razumem tudi kot člana skupnosti, ki prav tako oblikuje mojo identiteto, saj le-ta pomeni skupen prostor za pogovor in osnovo za praktično delovanje in razumevanje. Refleksija o nas samih in naravi dobrega bi potemtakem bila refleksija o dobrem skupnosti. Sandel je tako prepričan, da komunitarno gledanje prinaša v moralno filozofijo v temelju drugačen pogled.

634 Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 399-407.

635 Prim. M. Sandel, *Liberalism and Limits of Justice*, 167.

636 M. Sandel, *Liberalism and Limits of Justice*, 172.

9. Taylorjeva kritika liberalizma

Delo Charlesa Taylorja na področju politične teorije je, podobno kot delo A. MacIntyra, del obsežne ocene razvoja zahodne moralne in politične kulture od Platona do postmodernizma. V tej oceni se Rawls pojavlja le bežno, medtem ko ima liberalizem vlogo osrednje smeri sodobne kulture in ga zato Taylor obravnava v širšem kontekstu. V nasprotju s MacIntyrom Taylor ne zavrača liberalizma per se; nasprotno, meni, da je nekaj njegovih trditev vrednih resnega premisleka, vendar le pod pogojem, da jih je moč ločiti od različnih napačnih oziroma protislovnih načinov razlage ali zagovarjanja.⁶³⁷

Taylorjevo komunitarno gledanje poudarja, da so ljudje bitja, katerih identiteta je odvisna od njihove usmeritve in zvestobe pojmu dobrega (vrednote), ki izhaja iz matrike njihove jezikovne skupnosti.⁶³⁸ Če je takšen komunitarni pogled na ljudi pravilen, bi to jasno kazalo na protislovje katerekoli politične teorije, ki bi pojmovala osebe kot predhodno individualizirane in/ali bi neizogibno zanikala družbeni izvor človekovih ciljev. To je prvi zelo pomemben poudarek. Drugi vidik Taylorjevega dela je njegovo stališče, da so moralne sodbe in intuicije sposobne racionalne razlage ali izražanja, procesa, ki zahteva osnovne in obsežne vrednostne okvire, ki prav tako izhajajo iz skupnosti. Iz teh trditev sledi, da Taylor ne bo sprejel nobene oblike moralnega subjektivizma ali skepticizma in sploh ne bo zaupal nobeni politični teoriji, ki trdi, da temelji samo na šibki teoriji dobrega.⁶³⁹ Oglejmo si Taylorjeva stališča natančneje.

a) Vloga moralne intuicije

Po Taylorjevem mnenju imajo naše vsakdanje in splošno sprejete moralne intuicije dve plati. Po eni strani se zdijo primarne in povsem nagnonske, po drugi strani pa jih lahko razložimo glede na to, kaj jih sproži: ljudje, ki jih izražajo, ponavadi lahko razložijo, kaj povzroči, da nekaj zasluži prav tak odziv. Lahko bi na primer trdili, da imajo ljudje dostojanstvo, ki si zasluži spoštovanje, ker so Božji otroci ali ker racionalno izbirajo cilje.

Bistvenega pomena je, da vemo, da se zaradi drugega vidika moralne intuicije povsem razlikujejo od primarnih odzivov, npr. slabosti ali užitka ob dolo-

637 Prim. tudi A. E. Buchanan, *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*, v: *Ethics - An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*, 99 (1989), 852-882.

638 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 34-38.

639 Rawls se zadovolji samo s šibko teorijo dobrega, saj daje prednost pravilnemu pred dobrim. Dobro je tako na svoj način izpeljano iz pravilnega in seveda čisto nezadostno utemeljeno. Taylor je do takšnega pojmovanja zelo kritičen, saj meni, da Rawls za opis izhodiščnega položaja in potem za izbiro principov že upošteva tudi določeno teorijo dobrega oziroma posamezne vrednote. Podobno poudarja tudi Michael Sandel, ki pravi, da teorija pravičnosti, ki temelji na šibki teoriji dobrega, ostaja v veliki meri neizražena. Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 89 in M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 134-136.

čenih okusih. V moralni razmislek so vključeni opisi objektov, katerih merila so neodvisna od danih odzivov. Govorimo o tem, kar je Taylor imenoval močno vrednotenje⁶⁴⁰ - razlikovanje med pravimi in napačnimi merili, ki so neodvisna od danih hrepenenj in želja in, ki nam omogočajo, da jih ovrednotimo.

Naši moralni odzivi torej implicitno priznavajo vplive objektov in različne ontološke razlage so poskusi izražanja teh vplivov. Teh razlag ne moremo obravnavati kot neko govorenje, ki ga moramo zavreči, če hočemo doseči pravo objektivno razumevanje veljavnosti odzivov, ker sta razlaga in odziv notranje povezana. Če bi odmislili ontološko razlago, bi tako izgubili določeno osnovo za moralni razmislek in vrednotenje. Ob tem pa moralna rast lahko zahteva, da v sebi zadržimo oziroma spremenimo nekatere svoje odzive in razvijemo druge, vendar nikoli ne bi zahtevala, da bi se morali odpovedati vsem svojim odzivom, kajti le-ti so »naš način vstopa v svet, v katerem so ontološke trditve opazne in kjer o njih lahko racionalno razpravljamo.«⁶⁴¹

Taylor meni, da imata moralna intuicija in moralno razmišljanje tri osi. Pri prvi gre za naše odnose z drugimi ljudmi - naše mnenje o njihovi vrednosti in dostojanstvu, o tem, kaj jim dolgujemo; druga je povezana z našim pojmovanjem dobrega življenja ljudi na splošno - naše mnenje o tem, kaj je bistvo polnega in uspešnega človekovega življenja; tretja pa je povezana z našim mnenjem o našem lastnem dostojanstvu oziroma položaju - o značilnostih, zaradi katerih druge lahko spoštujemo ali pa jih ne. Ker vse tri osi predvidevajo nek pojem narave oziroma položaj ljudi, ta način izražanja moralne intuicije poudarja dejstvo, da je ontološka razlaga bistveni del tega izražanja.

Moralni okviri, ki so se razvili okrog teh treh osi, vključujejo pojem vrednotenja. Na primer, če se ljudje sprašujejo, kaj bi lahko bilo dobro življenje, se dobro zavedajo, da bi lahko zaradi svojega zdajšnjega hrepenenja na vprašanje napačno odgovorili in zapravili ali si kako drugače uničili življenje. Z drugimi besedami, vsak tak okvir vključuje odločilne kvalitativne razlike. Če sodimo znotraj teh okvirov, moramo vedeti, da so nekatera dejanja, načini življenja ali menjava občutkov neprimerno višji od ostalih. Taki cilji so vredni oziroma zaželeni na način, ki ga ne moremo izmeriti na isti lestvici kot naše običajne cilje in hrepenenja; ne gre le za kvantitativno različnost, ampak imajo kvalitativno drugačen status; ti cilji so deležni našega spoštovanja, občudovanja in strahospoštovanja.

640 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 4. Značilno za močno vrednotenje je, da poudarja jasno ločevanje med tem, kaj je dobro in slabo, prav in narobe, itd., kar ne more biti odvisno od posameznikovih želja in hrepenenj in od njegove izbire. Ti kriteriji obstajajo neodvisno od posameznika in pomenijo standarde za presojanje moralnosti določenega dejanja.

641 C. Taylor, *Sources of the Self*, 8.

b) Vloga jaza v moralnem prostoru

Taylor trdi, da je bistven del védenja, kdo sem, védenje o tem, kje sem; moja identiteta je določena z obveznostmi in identifikacijami, ki določajo obzorje, v katerem lahko od primera do primera določam, kaj je dobro ali vredno narediti. Ljudje, ki svojo identiteto določajo glede na svojo pripadnost Cerкви ali neki politični stranki oziroma pripadnost nekemu narodu, razredu ali plemenu, ne trdijo zgolj, da so močno zavezani določenim vrednotam oziroma pogledom; menijo, da takšne identifikacije omogočajo okvir vrednotenja, brez katerih ne bi več vedeli, kaj je zanje bistveno na široki paleti ponudbe, kajti brez teh identifikacij bi bili kot »na odprtem morju«. Naša moralna usmeritev je (tako) bistven del umevanja naše lastne identitete.

In zakaj je tako? Taylor trdi, da vprašanje Kdo si? zastavljamo zato, da bi nekoga določili kot morebitnega sogovornika v družbi sogovornikov; nanj odgovorimo tako, da povemo ime, naš odnos do drugih (Sem Johnova sestra.), našo vlogo v družbi (Sem predsednik.), našo usmeritev (Sem anarhist...).⁶⁴² Tisti, ki mu je to vprašanje namenjeno, je nekdo, ki ima svoje stališče oziroma vlogo med drugimi, vsak od njih pa ima svoje lastno stališče ali vlogo - je nekdo, ki lahko govori zase. Vendar pa, da lahko odgovorimo na tako vprašanje, da lahko odgovorimo zase, moramo vedeti, kje smo - vedeti moramo, kaj nekdo pričakuje kot odgovor; in to je deloma stvar poznavanja temeljne moralne usmeritve. Človek brez vseh okvirov bi bil v neizmerni krizi identitete, ne bi mogel vedeti, kje med različnimi temeljnimi pojmi je, ne bi mogel odgovarjati zase; nekdo, ki te odsotnosti ne bi pravočasno občutil kot pomanjkanje, bi se znašel v patološkem stanju.

Ideja, da je sprejetje moralnega okvira neobvezno, je napačna. Moralna usmeritev je neizogibna, ker so vprašanja, na katera okvir omogoča odgovore, sama na sebi neizogibna. »... govoriti o usmeritvi pomeni predvidevati prostorsko analogijo, znotraj katere se vsakdo znajde. Da bi razumeli našo usmeritev v moralnem prostoru, moramo sprejeti prostor, ki ga naš okvir poskuša definirati kot ontološko osnovo. Gre za vprašanje: V katerih okvirnih definicijah lahko najdem svoj smisel? Z drugimi besedami, za osnovo vzamemo, da človek obstaja v prostoru vprašanj. To so vprašanja, na katera odgovarjajo okvirne definicije in določajo obzorja, znotraj katerih vemo, kje smo in kaj nam stvari pomenijo.«⁶⁴³

Iskanje smisla je nekaj, kar delam v prostoru, ki obstaja neodvisno od mene in od tega, kako uspešno ali neuspešno se v njem znajdem. Taylorjeva prostorska metafora tako odkrije objektivni status vprašanj, na katera odgo-

642 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 29.

643 C. Taylor, *Sources of the Self*, 29.

varjajo moralni okviri, dejstvo, da prostor, ki ga vprašanja definirajo, ni nič bolj človekova izmišljotina kot fizični prostor. Ne moremo si predstavljati človeškega življenja, ki mu ne uspe najti vsebine smisla v moralnem prostoru, niti si ne moremo predstavljati življenja, v katerem so razvoj pojmov zgoraj in spodaj, levo in desno pojmovali kot neobvezno človekovo nalogo.

c) Jaz in skupnost

Taylor jasno nasprotuje kakršnemukoli pojmovanju, ki ljudi obravnava kot bitja, katerih narava in identiteta sta vnaprej določeni, in jih tako lahko preučujemo neodvisno od opisov oziroma interpretacij ljudi. »Nismo jazi tako, kot smo organizmi, oziroma nimamo jazov tako, kot imamo srce in jetra. Smo živa bitja s temi organi, ki so precej neodvisni od našega razumevanja ali interpretacij samih sebe oziroma od pomenov, ki jih imajo stvari. Vendar pa smo jazi le toliko, kolikor se gibljemo v določenem prostoru vprašanj, kolikor iščemo in najdemo usmeritev k dobremu.«⁶⁴⁴

Taylor meni, da bistveni odnos med jazom in interpretacijo o samem sebi obsega enako bistven odnos med jazom in drugimi jazi - odnos do skupnosti. To lahko razumemo na dva načina. Prvič: istočasno z vedenjem o samem sebi osvajamo tudi jezik; jezik po Taylorjevih trditvah pa obstaja le v jezikovni skupnosti. Drugič: če definicije o samem sebi obravnavamo kot odgovore na vprašanje Kdo sem? in ima to vprašanje izviren smisel v izmenjavi različnih mnenj, potem lahko definiram, kdo sem, le če definiram svoje odnose do drugih jazov: tako da ugotovim korenine v družinskem drevesu, v družbenem prostoru, v mojih osebnih odnosih do tistih, ki jih imam rad, in tako naprej. Oba načina obravnavanja te teme trdita, da je človek jaz samo med drugimi jazi.⁶⁴⁵

Ti dve stališči sta med seboj povezani. Po eni strani Taylor trdi, da gre pri učenju jezika za vključitev v pogovore med tistimi, ki nas vzgajajo; prvi pomeni besed, ki se jih naučim, so pomeni, ki imajo pomen zame in za moje sogo-vornike. Vendar gre pri takem pogovoru predvsem za pogovor o nečem in bo služil karakterizaciji pomembnosti za udeležence v pogovoru. Torej se lahko le naučim, kaj pomenijo jeza, ljubezen, tesnoba itd. zame in za druge, ki so to doživljali, tj. za ljudi z določeno vlogo oziroma statusom v zgradbi odnosov, ki sestavljajo našo skupnost.

Pozneje lahko seveda ustvarjam, razvijam razumevanje samega sebe in človeškega življenja, ki je v ostrem nasprotju z mojo družino in z vso tradicijo. Taylor želi poudariti, da takšna ustvarjalnost lahko poteka le na osnovi skupnega jezika, pomembnost le-te pa lahko razumemo le, če je povezana z vizijo

644 C. Taylor, *Sources of the Self*, 34.

645 Prim. A. E. Buchanan, *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*, v: *Ethics*, 99 (1989), 858.

in koncepti drugih. Gotovost, da vemo, kaj mislimo, je odvisna od pogovora (čeprav gre le za namišljen ali možen pogovor) s človeškimi sogovorniki.

»To je smisel, v katerem človek ne more biti jaz brez vseh drugih. Jaz sem jaz le v odnosu do določenih sogovornikov: po eni strani sem v odnosu s tistimi sogovorniki, ki so bili bistveni za dosego moje definicije samega sebe, po drugi strani pa v odnosu do tistih, ki so zdaj bistveni za moje nadaljnje učenje jezikov razumevanja samega sebe. Ti dve skupini se lahko prepletata. Jaz obstaja samo znotraj tega, čemur pravimo mreže sogovornikov.«⁶⁴⁶

Celotna definicija človekove identitete ponavadi vključuje ne le njeno stališče do moralnih in duhovnih tem, ampak se tudi navezuje na skupnost. Zato je vsak poskus, da bi razumeli človekovo integriteto in identiteto z - po Taylorjevih besedah - atomističnimi pojmi, da bi obravnavali družbo kot zgolj skuppek takšnih predhodno individualiziranih atomov, brez katerih bi bili ljudje še vedno ljudje, nekoherenten.⁶⁴⁷

d) Pomen orientacije in pripovedi

Taylorjevo stališče do ljudi kot živali, ki interpretirajo same sebe,⁶⁴⁸ vodi do zaključka, da je posameznikov odnos s skupnostjo sestavni del njegove identitete. V nadaljevanju bomo pokazali, kako ga splošni komunitarni miselni okvir vodi še do drugih specifičnih zaključkov o naravi človekovega jaza, ki so jih razvili že drugi komunitarni misleci (zlasti MacIntyre).

Kot smo že videli, Taylorjevo govorjenje o moralnem okviru kot o načinu usmerjanja v določenem prostoru vprašanj v sebi nosi implikacijo, da določen prostor obstaja neodvisno od naše zmožnosti oziroma nezmožnosti, da bi v njem našli svoje odnose. Pozorni moramo biti še na eno bistveno implikacijo metafore orientacije v prostoru, tisto, ki izhaja iz dejstva, da ima orientacija dva vidika: da obstajata dva načina za neuspešnost. Lahko ne vemo za ozemlje okrog sebe, lahko nam manjka zemljevid glavnih mejnikov in odnosov med njimi; lahko pa imamo zemljevid, vendar ne vemo, kam naj se postavimo. Podobno lahko naša usmeritev v odnosu do dobrega zahteva ne le nekakšen okvir, ki določa obliko kvalitativno višjega, marveč tudi občutek, kje smo v odnosu do tega mejnika. To ukvarjanje z vrednostjo oziroma pomembnostjo našega življenja najbolje obravnavamo kot skrb, kje smo v odnosu do tistega dobrega - ali smo v stiku z njim ali pa ne, ali imamo pravilen odnos do njega. Kot pravi prostorska metafora, to lahko nastane v dvojnem smislu. Prvič: lahko se vprašamo, kako blizu smo temu dobremu - do kakšne mere živim v

646 C. Taylor, *Sources of the Self*, 36.

647 Prim. A. E. Buchanan, *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*, v: *Ethics*, 99 (1989), 865

648 C. Taylor, *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 15.

sožitju s svojimi domačimi, oziroma ali dosegam umetniške dosežke, ki se jim posvečam. Drugič: lahko se vprašamo, ali smo sploh na pravi poti - čeprav sem daleč od domačega sožitja, po katerem hrepenim, lahko vsaj vem, da je moja temeljna drža do dobrega, moja odločenost, da bi bil vanj usmerjen, trdno zastavljena.⁶⁴⁹

Z drugimi besedami, pri bitjih, kakršni smo ljudje, ne gre samo za to, kje smo, marveč tudi za to, kam gremo; smer, v katero gre naše življenje, je za nas pomembna ravno zato, ker je naše življenje usmerjeno - imamo določene cilje. Taylor poudarja osrednjo temo MacIntyrovega dela: idejo, da mora biti moj smisel dobrega, kvalitativno razlikovanje, vpleteno v moje razumevanje življenja kot razpletajoče se zgodbe. Prostor moralnih vprašanj, znotraj katerega se moram usmeriti, je del večjega prostora vprašanj, na katera lahko odgovori le koherentna pripoved: odgovor na vprašanje ‚Kdo sem?‘ vključuje odgovore na vprašanja o tem, kako sem postal, kar sem, in kam grem. Pojmi usmeritve k dobremu in vprašujoča in iskalna struktura življenja so med seboj notranje povezani: »Moja teza je, da obstaja tesna povezava med različnimi stanji identitete oziroma smiselnega življenja, o katerem sem govoril. Lahko bi rekli takole: ker se ne moremo le usmeriti k dobremu in tako določiti našega položaja v odnosu do le-tega in s tem določiti smeri našega življenja, moramo neizogibno razumeti naše življenje kot iskanje. Vendar bi morda lahko začeli na drugi točki: ker moramo določiti svojo usmeritev v odnosu do dobrega, torej ne moremo biti brez usmeritve k le-temu in tako moramo videti svoje življenje kot zgodbo. Iz katerekoli smeri gledam, vidim te pogoje kot povezana dejstva iste resničnosti, neizogibne strukturalne zahteve človekove dejavnosti.«⁶⁵⁰

e) Hiperdobro in praktično mišljenje

Na začetku smo že omenili, da Taylor ni nasprotoval le moralnemu subjektivizmu, katerikoli ideji neobremenjenega ali predhodno individualiziranega jaza in določenim različicam asocialnega individualizma, ampak je napadal tudi idejo, da specifična moralna ali politična načela lahko zagovarjamo, ne da bi omenili kaj več kot šibko pojmovanje dobrega za ljudi. Potem ko smo preučili razloge za njegove prve tri trditve, lahko zdaj bolj podrobno preučimo četrto. Zlasti moramo osvetliti Taylorjevo idejo hiperdobrega.⁶⁵¹

Taylor ugotavlja pomembnost konceptov dobrega za identiteto človeka in poudarja, da obstaja v človekovem življenju veliko vrst dobrega in da so lah-

649 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 42.

650 C. Taylor, *Sources of the Self*, 51-52.

651 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 63-73, 78, 81. Gre za tiste dobrine oziroma vrednote, ki jim v vsakdanjem življenju in odločanju pripisujemo čisto posebno mesto. Gre za kvalitativno razlikovanje, ki določa te višje dobrine. Pripisuje jim posebno vrednost in pomembnost in prav tako določa, kdaj jim slediti. Te dobrine višjega reda Taylor imenuje hiperdobro oziroma hiperdobre. Za te dobrine je tudi značilno, da se vse ostale potem presoja po njih.

ko včasih (ali celo zelo pogosto) druga z drugo v nasprotju. To pomeni, da mora vsaka individualna volja razvrstiti vrste dobrega. V nekaterih primerih to vključuje tudi to, da eno izmed njih obravnavamo kot najpomembnejšo. Nekateri bi na primer priznali vrednost izražanja, pravičnosti, češčenja Boga, družinskega življenja, vendar bi eno izmed njih - na primer češčenje Boga - postavili na prvo mesto. Takšen posameznik, medtem ko spoznava celo vrsto kvalitativnih razlik oziroma moralnih okvirov, ugotavlja kvalitativno praznino med enim (takim) okvirom in vsemi drugimi. Uvede višje kvalitativno razlikovanje, da bi razporedil vrste dobrega, ki so določene glede na nižje razlikovanje. Taylor takšne vrste dobrega imenuje hiperdobro.

Hiperdobro je na splošno vir konfliktov, ker predvideva skrajno nestrpnost do dobrega na nižji ravni.⁶⁵² Še bolj zanimivo pa je, da so te vrste dobrega ponavadi nastale tako, da so nasledile prejšnja, manj ustrezna stališča. Predstavlja se kot stopnice do višje moralne zavesti. Na primer načelo spoštovanja enakosti mnogi danes obravnavajo kot hiperdobro, vendar ti ljudje priznavajo, da to ni bilo vedno prevladujoče, da je nastalo v procesu konflikta in razvoja, v katerem je to načelo postopno nadomestilo prejšnjo, bolj omejeno etiko, in da še vedno odkriva nove oblike, ko še danes izziva druge etike (npr. glede na odnose med spoloma). Taka prevrednotenja vrednot - popolna zavrnitev dobrega, ki je bilo prej upoštevano kot hiperdobro - so po naravi konfliktna. Seveda pa preučevanje takšnih prevrednotenj sproža vprašanje praktičnega mišljenja: tudi če dano hiperdobro postane prevladujoče, tako da kultura zavzame prej prevladujočo etiko, kako smo lahko gotovi, da je prehod upravičen oziroma razumen? Zakaj bi morali sprejeti presojo, da je prejšnje prevladujoče dobro bolj omejeno ali manj vredno od novega, ko pa takšne sodbe neizogibno nastajajo znotraj okvira novega hiperdobrega?

Taylor ne trdi, da moralna rast (na osebni ali kulturni ravni) kot posledica prehoda od enega hiperdobrega do drugega ne more sprožiti spora oziroma ne more stoddotno prepričati vseh.⁶⁵³ Vsaka posameznikova perspektiva se mora določati z njegovo moralno intuicijo, izražanjem, prek katerega ga utemelji. Če se človek odvrne od tega, ne doseže moralne objektivnosti: ne more več razumeti nobene moralne razprave. Lahko ga prepriča samo drugačen pogled njegovih moralnih izkušenj, zlasti pogled na njegovo življenjsko zgodbo, tisto kar je preživel (oziroma ni hotel prestati). Čeprav moj moralni okvir temelji na veri v Boga, na bitju, ki je močno vključeno v mojo moralno izkušnjo, gre za vero, kateri lahko racionalno zaupam samo, če temelji na upoštevanju moje moralne izkušnje.

652 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 64.

653 C. Taylor, *Sources of the Self*, 72.

Taylor zato trdi, da je praktično mišljenje prehodno, in da bo kakršnokoli vrednotenje praktičnega mišljenja neizogibno vključevalo koncepte dobrega. Specifične moralne odločitve in položaje lahko ocenimo kot racionalne ali iracionalne le glede na posameznikove konkretne moralne izkušnje in intuicije ter koncepte dobrega, ki jih predvidevajo, kar bo vsebovalo tudi razvrščanje konkurenčnih vrst dobrega. Racionalnost predstavnika bomo torej presojali glede na to, ali je njegov odgovor pravilen ali ne, kar pomeni, da je le pravilen odgovor racionalen.

Mnoge sodobne etične teorije se usmerjajo k proceduralnemu in ne k substantivnemu konceptu praktičnega mišljenja. Racionalnost moralnega predstavnika ocenjujejo glede na to, kako razmišlja, in ne glede na vsebino njegovih odgovorov. Proceduralni koncepti racionalnosti v morali so oblikovani tako, da posamezniki lahko svobodno izbirajo ne le svoj način življenja, ampak tudi merila, po katerih lahko vrednotijo svoje življenje.

Zdi se, da predstavnike proceduralne morale motivirajo zelo močni moralni ideali, npr. svoboda, altruizem in univerzalizem.⁶⁵⁴ To so osrednje moralne vrednote njihove moralne kulture, hiperdobro, ki je zanjo značilno. Toda ob tem zanikajo kakršnekoli vrednote. Ujeti so v čudno pragmatično nasprotje, pri čemer jih ravno koncepti dobrega, ki jih vodijo, silijo k zanikanju (takega) dobrega. Nesposobni so, da bi si prišli na jasno o globljih virih svojega lastnega mišljenja.⁶⁵⁵

f) Prioriteta pravilnega

Pragmatično nasprotje, v katerem se znajdejo zagovorniki proceduralnih konceptov praktičnega mišljenja, je po Taylorjevem stališču neizogibna usoda vseh, ki v svojem moralnem in političnem teoretiziranju na prvo mesto pred dobrim postavljajo pravilno. To je točka, v kateri dozdevno abstraktni pojmi v moralni filozofiji pridejo v stik s problemi teorije pravičnosti. Postavljanje pravilnega na prvo mesto je povsem upravičeno in razumljivo, če to pomeni zavrnitev utilitarizma ali drugih teleoloških teorij, kajti v tem primeru preprosto pomeni vztrajanje pri tem, da morale ne bi smeli oblikovati glede na rezultate, ampak bi morala vključevati tudi notranjo vrednost oziroma dolžnost. Lahko pa zaznamuje tudi posebno etično stališče. V tem kontekstu pa pomeni zavrnitev oziroma zmanjšanje pomembnosti kateregakoli koncepta dobrega. Gre torej za poskus zagovarjanja moralnega stališča, ne da bi vključevali kakršnekoli kvalitativne razlike.

654 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 88.

655 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 88.

Če hočemo oceniti načela pravičnosti, ki izhajajo iz Rawlsove teorije, jih moramo oceniti glede na naše moralne intuicije. Rawls priznava, da je to integralni del njegove metode reflektivnega ravnotežja. Če hočemo govoriti o okvirih in ontoloških razlagah, ki so in ki morajo biti osnova intuicij, če hočemo preučevati praktično mišljenje, bi morali obvezno razložiti zelo bistveno teorijo dobrega. Tudi če je ne razložimo, se moramo zanesti na zapleteni smisel dobrega, ko zagovarjamo ta načela.⁶⁵⁶

Povedano drugače, Taylor trdi, glede na proceduralne koncepte praktičnega mišljenja in deontološke koncepte pravičnosti, da je uradna prepoved vključevanja česar koli več kot šibke teorije dobrega obvezno nekoherentna. Ne moremo brez širokega in temeljnega kvalitativnega razlikovanja, ki oblikuje trdno teorijo dobrega, ker brez tega ne moremo razlagati moralnega vidika dejanj in občutkov, ki nam jih naše moralne intuicije prepovedujejo oziroma predstavljajo kot občudovanja vredne. Ni nujno, da so razlike vedno eksplicitne ali jasno izražene v našem vsakdanjem moralnem življenju, vendar če jih ne bi mogli izraziti - ali če jih ne smemo izraziti - nam ne bi ostalo nič, kar bi lahko prepoznali kot moralo.

g) Taylor in komunitarna kritika Rawlsa

V predstavitvi stališč, ki smo jih preučevali, Taylor Rawlsa ne obravnava eksplicitno, razen ko razpravlja o prednosti pravilnega pred dobrim. Jasno je, da obstaja podobnost med Taylorjevim delom in deli drugih komunitarnih kritikov. Taylorjevi splošni zaključki ter Sandelovi in zlasti MacIntyrovski zaključki so usmerjeni v podobno smer. Tako kot Sandel in MacIntyre tudi Taylor trdi, da sta obveznost in usmerjenost k dobremu sestavni del identitete jaza;⁶⁵⁷ še več, tako kot MacIntyre tudi Taylor trdi, da človekovo življenje lahko razumemo le kot pripoved o posameznikovem napredovanju k dobremu ali proč od njega. Poleg tega pa Taylor trdi (tako kot MacIntyre), da že sam pojem moralnosti kot racionalna spodbuda predvideva to stališče osebe in človekovega življenja, kajti to omogoča prostor za temeljni koncept praktičnega mišljenja v prehodu, ki mora vedno izhajati iz konkretnih moralnih izkušenj in določenega moralnega okvira. Taylor meni (tako kot MacIntyre), da se bo vsaka moralna ali politična teorija, ki ne upošteva oziroma trdi, da je nevtralna do konceptov dobrega, zapletla v pragmatična nasprotja in se bo morala zanesti na vrednostne obveznosti ter se sklicevala na splošne vrednote, ki jih je uradno prepovedala.⁶⁵⁸

656 C. Taylor, *Sources of the Self*, 89.

657 Prim. M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 161-170.

658 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 89.

Taylor meni, da mora vsak koncept moralnosti, jaza in integritete njegove življenjske zgodbe ter praktičnega mišljenja upoštevati temeljno pomembnost moralnih okvirov oziroma kvalitativnih razlik. Vsi takšni okviri so v svojem bistvu komunitarni: lahko jih vzpostavimo, ohranjamo in pridobimo le s pripadnostjo jezikovni skupnosti. To pomeni napad na asocialni individualizem v svoji filozofski obliki, ker prezira oziroma zanika odvisnost vseh konceptov dobrega in jaza od socialnih matrik. Komunitarna prilagoditev pri Taylorju je posledica njegovega koncepta jaza. Kajti če so ljudje bitja, ki interpretirajo sama sebe, in če najdemo jezikovne in izkustvene vire za takšne interpretacije samo v kontekstu skupnosti drugih jazov, potem je skupnost strukturalni pogoj človekove dejavnosti in jaza.⁶⁵⁹

Kot smo omenili na začetku te točke, je Taylorjev koncept jaza takšen, da kritizira vsako politično teorijo, ki zagovarja neodvisen koncept jaza, svojo kritiko pa usmerja tudi na nekatere filozofske različice asocialnega individualizma, določene različice moralnega subjektivizma in na katerokoli trditev opustitve temeljne teorije dobrega. Vsakršna moralna ali politična teorija mora temeljiti na implicitnem nizu kvalitativnih razlik in ontološki razlagi človeške narave. Če ta teorija prispeva k moralni razpravi, bo nakazala smisel dobrega. Vsaka dana teorija o pravičnem ravnanju z ljudmi bo vključevala neki koncept osebe; tako teorijo lahko zagovarjamo le, če je teoretik pripravljen sprejeti zelo splošen koncept človeške narave in vrednosti človekovega življenja. Zdi se, da je v ozadju Rawlsove teorije vendarle določena ontologija (človeka).⁶⁶⁰

Taylorjeva kritika proceduralnih konceptov praktičnega mišljenja neposredno prizadene torej tudi Rawlsa. Njegova pravičnost in poštenost sta nam predstavljena kot produkt mišljenja, ki se odvija v izhodiščnem položaju; v tem položaju se ni dovoljeno opirati na poznavanje določenega koncepta dobrega. Upoštevanje določenih načel in prepovedi med razmišljanjem zagotavlja veljavnost rezultata tega razmišljanja. Toda čeprav je razmišljanje znotraj prvotnega položaja proceduralno, pa razmišljanje, ki nas vodi k temu, da sprejmemo prvotni položaj in njegove omejitve kot ustrezne za vprašanja socialne pravičnosti, ni proceduralno. Nasprotno, omejevanje razmišljanja v prvotnem položaju v čisto proceduralno obliko Rawls predstavlja kot neizogibno za ohranjanje določenih bistvenih konceptov dobrega - zlasti, ko gre za našo skrb za spoštovanje svobode in enakosti vseh državljanov. Tako za Rawlsa ne moremo reči, da se zapleta v takšno pragmatično nasprotje, ki ga Taylor označuje v drugih poskusih. Ko gre za oblikovanje izhodiščnega položaja torej Rawls vendarle izhaja iz določenega koncepta dobrega, iz določenih vrednot. Ne prepusti se čisti formalni proceduri, ki ostaja brez vsakršne vsebine in substancialnega gledanja.

659 Prim. tudi A. Gutmann, *Communitarian Critics of Liberalism*, v: *Philosophy & Public Affairs*, 14 (1985), 308-322.

660 Prim. S. Mulhall & A. Swift, *Liberal & Communitarians*, Blackwell Publishers, Oxford 1996, 122.

Edina neposredna kritika Rawlsove teorij, ki jo oblikuje Taylor, je kritika, ki je povezana s substancialno utemeljitvijo dobrega. Rawls v Taylorjevem delu eksplicitno nastopa le kot zagovornik prednosti pravilnega pred dobrim - načelo, ki ga Taylor obravnava kot enakovredno trditvi, da Rawlsov liberalizem vključuje stališče do pravilnosti, ki je odvisno le od šibke teorije dobrega. Taylor trdi, da če so razlogi za sprejetje prednosti pravilnega povsem izraženi, lahko ugotovimo, da sestavljajo bistveni smisel dobrega, smisel, v katerem je niz kvalitativnih razlik povezan z določeno ontološko razlago človeške narave.

Tukaj je izredno pomembno (če ne kar odločilno) dejstvo, da Rawlsov liberalizem ne more biti nevtralen do konceptov dobrega, čeprav si to prizadeva. Absolutna prednost pravilnega pred dobrim razkriva Rawlsovo pripisovanje absolutne vrednosti avtonomiji; razkriva dejstvo, da je avtonomija Rawlsovo hiperdobro. Taylor priznava, da je liberalno hiperdobro zelo privlačno. Vendar gre glede na njegove trditve o naravi moralnega vrednotenja in razpravljanja zgolj za samoiluzijo liberalcev, ko poskušajo braniti svoje vrednote s trditvami, da - za razliko od svojih nasprotnikov - uporabljajo minimalno količino domnev o dobrem življenju za ljudi in o človeški naravi. Taylor se strinja z glavnim poudarkom MacIntyrove trditve, da - z namenom, da bi branil trditve glede pravega načina organiziranja političnega življenja - mora liberalizem upoštevati koncepte človeškega dobrega in splošne ontologije človeka, ki sestavljajo širšo liberalno etično tradicijo; ta koncept politike pa je zgolj del te tradicije.⁶⁶¹ Torej liberalizem preprosto ne bi mogel preživeti, če ne bi v svojo teorijo vključil določenih vrednot iz tradicije, te so od samega začetka zanj odločilne, čeprav seveda tega ne priznava. Gre torej za neke vrste dvoumnost liberalizma, po eni strani pomeni zanikanje klasične morale, ki ima neko heteronomno utemeljitev, po drugi strani pa išče v neke vrste strahu pred samim seboj novo moralo, vsaj določene nadomestke za to, in se ob tem ozira tudi v tradicijo.

To nas vodi do dveh zaključkov. Prvič, individualistična politična tradicija (kakršen je liberalizem), ki poudarja pravico vsakega človeka do svobode in enakosti, ne sme skrbeti za ohranjanje pravic na načine, ki ne upoštevajo ali so v nasprotju s potrebo po ohranjanju socialnih struktur, ki jih podpirajo. Če bi na primer liberalci predstavili institucije in postopke, ki vključujejo individualistične vrednote kot čiste instrumentalne zadeve, kot zgolj sredstva, s katerimi se posamezniki branijo pred drugimi, potem bi lahko oslabili smisel skupne zvestobe tistim institucijam, brez katerih ne bi mogli nadaljevati dela, in družba, ki jo soustvarjajo, ne bi bila več tako povezana. Celo nekdo, ki zagovarja vrednote ali dobro, ki so bistveno individualni, mora zagovarjati tudi skupnostne strukture, ki jih podpirajo. Drugi zaključek pa je, da Rawlsov liberalizem v politiki lahko zagovarjamo le kot del bolj splošnega projekta uveljavljanja in

661 Prim. A. MacIntyre, *After Virtue*, 21.

ohranjanja družbe, ki vključuje zelo specifičen koncept človekovega dobrega. To bi bistveno spremenilo Rawlsovo interpretacijo jaza. Če ima Taylor prav, bo s sprejetjem tega načina definiranja Rawlsov liberalizem spremenil identiteto: spremenil bo svoj jaz.⁶⁶² In tudi če se Taylor moti glede Rawlsovega razumevanja samega sebe, bi se kljub vsemu lahko zgodilo, da bo širša obravnava o resnični liberalni nevtralnosti bistveno spremenila podobo liberalizma, ki zaposljuje misli mnogih ljudi v sodobni družbi.⁶⁶³ Taylor je razločno pokazal, da ta »nevtralnost« do dobrega preprosto ni mogoča. Tudi če Rawls dobrega ne izrazi oziroma ga ne utemelji, cela vrsta elementov njegove teorije temelji na določeni koncepciji dobrega, na določenih vrednotah, ki so implicitno prisotne pri utemeljevanju pojma pravičnosti. Taylor s svojo komunitarno kritiko tako opozori na zelo pomembno pomanjkljivost Rawlsove teorije in poudari, da se identiteta jaza oblikuje v določeni jezikovni skupnosti, kjer medsebojni odnosi in posameznikovo sprejemanje samega sebe temeljijo na vrednotah, na substancialnem pogledu na človeka in vsebino morale, torej na dobrem, ki se ne prepusti preračunljivi proceduralnosti.

662 Prim. S. Mulhall & A. Swift, *Liberals & Communitarians*, 126.

663 Prim. W. Kymlicka, *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, v: *Ethics* 99 (1989), 883-905.

10. Walzerjeva kritika liberalizma

Walzerjeva kritika Rawlsovega liberalizma se zelo razlikuje od drugih komunitarnih kritikov. Walzerja v prvi vrsti ne zanima kritika Rawlsovega pojmovanja osebe, kot je to značilno za Sandela; prav tako se ne spušča v kakšen zgodovinski pregled zahodne kulture in filozofije, iz katerega bi bilo mogoče izpeljati kritiko liberalizma in Rawlsa v tem smislu, kot to storita MacIntyre in Taylor. V delu *Spheres of Justice - A Defence of Pluralism & Equality*⁶⁶⁴ se osredotoča na vprašanje primerne metodologije za politično teorijo. Za Walzerja je ključno vprašanje, kako je mogoče konstituirati in braniti teorijo pravičnosti. Povedano bolj natančno: Walzer skuša rešiti problem principov, na podlagi katerih naj bi se delile osnovne dobrine, in je ob tem kritičen do Rawlsovih načel distributivne pravičnosti.

Ena od temeljnih Walzerjevih zahtev je, da naj bodo »različne socialne dobrine razdeljene iz različnih razlogov, v skladu z različnimi procesi, to pa naj storijo različni predstavniki. Vse razlike izhajajo iz različnega razumevanja družbenih dobrin, kar je neizogibna posledica zgodovinske in kulturološke posebnosti določene situacije.«⁶⁶⁵ Gre predvsem za dva pomembna poudarka. Na eni strani gre za poudarek, naj se različne družbene dobrine razdelijo iz različnih razlogov, to bi lahko imenovali neke vrste diferenciacijsko bistvo njegove teorije. Že naslov knjige hoče poudariti, da različne dobrine oblikujejo različna distribucijska področja, znotraj katerih so pač mogoči določeni razdelitveni dogovori, in da pravica obstaja v avtonomnih distribucijah, pri čemer je razdelitev dobrine, kot je npr. zdravstveno varstvo, v skladu s principi, značilnimi za to dobrino in ni razvrednotena z drugimi dobrinami, kot je npr. denar, ki spadajo v drugo področje. Po drugi strani pa gre za poudarek, da izhajajo te razlike iz različnega razumevanja samih družbenih dobrin in da je to razumevanje posledica zgodovinske in kulturne enkratnosti določenega prostora in časa. Ta del teorije pa lahko poimenujemo partikularistična metodologija. Walzer hoče poudariti, da je eden od načinov, kako oblikovati ustrezno razdelitev dobrin, ta, da pogledamo, kako določena kultura razume dobrine.⁶⁶⁶ Na ta način nasprotuje dvema oblikama abstrakcije in nasproti temu postavlja dve obliki partikularnosti oziroma specifičnosti: politični teoretiki morajo pri oblikovanju distributivnih principov biti pozorni tako na specifičnost posamezne dobrine kot tudi na partikularnost določene kulture. Rawlsova teorija pravičnosti in principi za distribucijo dobrin so ravno na obeh omenjenih točkah pomanjkljivi.

664 M. Walzer, *Spheres of Justice - A Defence of Pluralism & Equality*, Blackwell (Oxford UK & Cambridge USA), Oxford 1983.

665 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 6.

666 Prim. M. Walzer, *Spheres of Justice*, 7-10.

Walzerjeva partikularna metodologija jasno opredeli njegovo specifičnost, ko gre za kritiko liberalizma, saj njegov poudarek, da so principi specifični glede na kulturo, pomeni nasprotovanje katerikoli politični teoriji, ki vsebuje zahteve po univerzalnosti. Walzerju gre za to, da pokaže, da kakršnakoli oblika abstraktne teorije nikakor ni primerna. V tej luči pa razumemo tudi njegovo kritiko Rawlsa, ko mu očita, da njegov liberalizem ne upošteva konkretne situacije. Walzerjeva kritika se precej razlikuje od Sandelove, Taylorjeve in tudi MacIntyrove. Walzer svojo pozornost bolj kot k osebi usmeri k dobrinam; ne ustavlja se pri Rawlsovem pojmovanju osebe, ampak se posveča pomenu dobrin za osebe, ki naj bi jih bile deležne. Tako se morda na zunaj zdi, da se Walzer posveča samo vprašanju distributivne pravičnosti in da pušča ob strani vprašanje posameznikove svobode in njegov odnos do družbe, kar je glavna tema komunitarne kritike liberalizma. Na to bi lahko odgovorili, da gre samo za drugačen pristop in določen specifičen poudarek, ki ga Walzer oblikuje v okviru svoje komunitarne kritike (njegovo osredotočenje na dobrine in principe, kako jih deliti), nikakor pa ne gre mimo pomembnosti družbe, ki ohranja vrednote in ima kot taka izreden pomen tudi za individuum in njegovo moralno odločanje. Končno je podoben poudarek v določeni obliki podan tudi pri Rawlsu, ki v svojem delu *Teorija pravičnosti* veliko pozornost posveti prav distributivni pravičnosti, v tem pa se kaže njegova skrb za individuum. Walzer ima podoben namen, ko tako poudarja pomen distribucije dobrin, saj tudi te omogočajo osebi, da lahko uresniči svoje življenjske načrte. Je pa tu zelo pomembna razlika med Rawlsom (liberalizmom) in Walzerjem: prvi v okviru distributivne pravičnosti na neki način atomizira posameznika, drugi pa poudari pomen družbe in pomenov dobrin, ki jih daje določena kultura. Poglejmo si sedaj, kaj je za Walzerja najbolj problematično v Rawlsovi teoriji pravičnosti.

a) Kritika Rawlsove metodološke abstrakcije

Walzer zelo poudarja, da mora politični teoretik upoštevati kulturni in specifični kontekst določene situacije, ne pa zaiti v neka abstraktna stališča. »Moje stališče je zelo radikalno partikularno. Ne gre mi za to, da bi dosegel neko večjo distanco od družbe, v kateri živim. Eden od načinov za začetek filozofskega ustvarjanja je morda najbolj izvirna pot povzpeti se ven iz votline, zapustiti mesto, preplezati goro, torej je to za nekoga način, kako priti do objektivnega in univerzalnega stališča. Drugi opišejo položaj vsakdanjega življenja iz neke velike distance, tako da opis izgubi vsakršno partikularnost in se izgubi v nekih splošnih opisih. Toda jaz menim, da je treba ostati v votlini, v mestu, na tleh. Drugi način torej, kako oblikovati filozofijo, je sledenje konkretnemu človeku v tem svetu in smislu, ki jih delimo drug z drugim v vsakda-

njem življenju.«⁶⁶⁷ Filozof bi se moral torej prizadevati za to, da artikulira tiste pomen in vsebine, ki oblikujejo kulturo, ne pa teh pomenov obravnavati in postavljati nekam visoko in ločeno od družbe. Ta očitek velja tudi za Rawlsa, namreč ko govori o izbiri distributivnih principov in določeni prisiljeni nepristranskosti, ki jo omogoča izhodiščni položaj in tančica nevednosti. »Stvari, ki jih predpostavljamo, si racionalni človek želi. Ne glede na to, kakšen je posameznikov racionalni načrt v svojih detajlih, je moč trditi, da je tu več reči, ki si jih bo bolj želel. Z večino od teh dobrin bo, gledano splošno, lahko bolj uspešen pri uresničevanju svojih namenov in vnaprej postavljenih ciljev. Primarne družbene dobrine (če jih postavimo v neke široke okvire) so: pravice, svoboščine, možnosti in moč, dohodek in določeno imetje.«⁶⁶⁸

Poskušajmo pojasniti, zakaj je Rawls izbral tako splošno in abstraktno koncepcijo svoje teorije. Ljudem v izhodiščnem položaju je onemogočeno vedenje o njihovi koncepciji dobrega in so zato motivirani samo s šibko teorijo dobrega, ta pa definira človekovo dobro v primerno neobvezujočih pojmih, saj je temeljnega pomena »uspešna uresničitev racionalnega življenjskega načrta.«⁶⁶⁹ Kakorkoli je že pojem nevtralnosti problematičen, bi morda lahko rekli, da je bistvo teh Rawlsovih primarnih dobrin v tem, da so v nekem smislu nevtralne med različnimi koncepti dobrega, ki bi jih ljudje tudi dejansko izbrali. Ali kot Rawls poudari, »predpostavljam, da je racionalno želeli si te dobrine, pa naj si ob tem človek želi že karkoli, kajti te pomenijo neko splošno osnovo in okvire, ko gre za uresničevanje racionalnega življenjskega načrta. Osebe v izhodiščnem položaju bodo sprejele takšno koncepcijo dobrega in si s tem zagotovile možnost čim večje svobode in večjo možnost za doseg njihovih življenjskih ciljev.«⁶⁷⁰

Abstrakcija od partikularnega je torej za Rawlsovo razumevanje dobrin nujna, saj je v njegovi teoriji abstrakcija namenjena temu, da bi zaščitila avtonomijo tistih, ki so jim te dobrine namenjene. Prav ta abstrakcija je za Walzerja najbolj problematična. Kaj je narobe z Rawlsovo trditvijo, da naj se vprašanja družbene pravičnosti obravnavajo pod pogoji, ki močno omejujejo stopnjo partikularističnih zahtev glede osnovnih dobrin?

Racionalni ljudje, če so pravilno vzpodbujeni, bodo gotovo izbrali določen distributivni sistem. Po njegovem mnenju ni težave v partikularizmu interesov, ki bi ljudi morda vodil k neupoštevanju racionalnih ali pa nepristranskih zaključkov, ker jim ne ustrezajo v vsakdanjem življenju. Za Walzerja so ljudje zmožni za skupno dobro dati na stran svoje lastne interese. Osnovno poman-

667 M. Walzer, *Spheres of Justice*, xiv.

668 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 92.

669 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 433.

670 J. Rawls, *A Theory of Justice*, 433.

kljivost Rawlsovega pristopa zato vidi v pomanjkanju pozornosti za različne oblike partikularnosti. »Problem je v partikularnosti zgodovine, kulture in ljudi. Tudi če so posamezniki zavezani nepristranskosti, se to vprašanje kljub temu pojavi v določeni politični skupnosti. Kaj bi racionalni posamezniki dejansko lahko izbrali v določenih univerzalnih pogojih prav določene vrste? Kaj pa bi izbrali posamezniki, kot smo npr. mi, ki so prav v določeni konkretni situaciji, ki živijo v določeni skupni kulturi in so z njo določeni in si jo delijo? Ostajata vprašanji: »Katere določitve smo že sprejeli na podlagi našega skupnega življenja?« in »Kakšno razumevanje delimo drug z drugim v določeni družbeni situaciji?«⁶⁷¹

Ostaja torej vprašanje, zakaj bi se morali ljudje z neko abstrakcijo slepiti in zakaj bi morali ignorirati kulturno partikularnost družbenih dobrin, v katerih živijo, in se kot racionalni partnerji odločiti za šibko teorijo dobrega, ko razmišljajo o principih distribucije dobrin v njihovi konkretni družbi? Abstrakcija, ki je značilna za Rawlsovo teorijo, preprosto pozablja na pomen izbire, ki so jo ljudje že naredili, in se kaže v izboru in razumevanju dobrin, ki so povezane prav z določeno kulturo.

Walzer nasproti metodološki abstrakciji najprej postavlja konceptualni argument; ima torej čisto konceptulano naravo in sledi iz analize pojma dobrine. V svoji teoriji dobrega pravi, »da so vse dobrine, s katerimi se ukvarja distributivna pravičnost, družbene dobrine«⁶⁷² in so kot take osnova za implikacijo pojma družben. Pomen in vrednost, ki ju imajo dobrine, izhajata iz skupnosti, v katerih so te dobrine. Po eni strani te dobrine nimajo instinktivnih naravnih pomenov: svojo pomembnost dobijo le skozi proces interpretacije in razumevanja, preko koncepcije in kreacije.⁶⁷³ Ta proces pa je vedno socialen in ne individualen. »Osamljena oseba, individuum, bi le stežka razumela pomen dobrin ali ugotovila razloge za pozitiven ali negativen odnos do njih.«⁶⁷⁴ Tu Walzer na svoj način poudari nekaj, kar smo pri komunitarnih kritikih že opazili, npr. pri Taylorju, namreč družbeno naravo jezika in pojmov.⁶⁷⁵ Dobre ne pridejo na svet že kar z nekimi vnaprej danimi pomeni, za njihov nastanek in pomen je družbena razsežnost nedvomno ključnega pomena. Če pa so pomeni dobrin nujno socialni, to pomeni, da bodo imele dobrine v različnih družbah različne pomene. Npr. osnovna dobrina, kot je kruh: »Kruh je hrana, Kristusovo telo (evharistija), simbol Sabatha, znak gostoljubnosti itd.«⁶⁷⁶ Čisto lahko si pred-

671 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 5.

672 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 7.

673 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 7.

674 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 7-8.

675 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 29.

676 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 8.

stavljamo kulture, v katerih bi konflikt med prehrabeno in religiozno rabo kruha bil rešen v prid slednje. Iste stvari lahko v različnih kulturah pomenijo nekaj čisto različnega (npr. pomen zdravstvenega varstva, ki ga določene sekte odklanjajo).

Za Walzerja je najbolj pomembno naslednje: pomen dobrine in gledanje na to, kako naj bodo razdeljene, gresta povsem skupaj in oboje ima izrazito družbeno razsežnost. »Distributivni kriteriji in dogovori niso nekaj, kar izvira iz samih dobrin, ampak je odločilno družbeno dobro. Vse distribucije so ali pravične ali nepravične, odvisno od družbenega pomena posameznih dobrin.«⁶⁷⁷

Po Walzerjevem mnenju bi rekli, da v naši družbi vsak, ki ve, kaj je zdravstveno varstvo, ve tudi za njegov pomen (kurativa in preventiva). Iz tega sledi, da bi morala biti ta dobrina razdeljena med tiste, ki jo potrebujejo, torej bolne. To je jasno, toda ob tem je treba tudi poudariti, da lahko trenutna politična in družbena klima glede tega prinese določene spremembe. Težava Rawlsovega pristopa je v tem, da ne obstaja določeno število osnovnih dobrin, ki bi jih našli v vseh moralnih in materialnih svetovih. Rawlsovi principi pravičnosti, ki se nanašajo na razdelitev osnovnih dobrin, vsebujejo takšno stopnjo abstraktnosti, ki onemogoča, da bi principe uporabili za specifične dobrine v specifičnih družbah. Če pa nasprotno od Rawlsa upoštevamo družbeno razsežnost pomena dobrin, potem bomo po Walzerju v tem našli tudi kriterije za njihovo distribucijo. Teorija pravičnosti naj bi tako imela svoje izhodišče v analizi pomena dobrine, od tu pa izhaja tudi utemeljitev delitve dobrin. Povedano na kratko, Rawlsova metodološka abstrakcija spregleda partikularnost družbenih pomenov človekovih dobrin.

Drugi Walzerjev argument proti Rawlsovi metodološki abstrakciji bi lahko imenovali demokratsko stališče. Čeprav je koceptualni argument pri Walzerjevi kritiki Rawlsa zelo pomemben, pa obstaja še globlji razlog za kritiko njegove abstrakcije. Na predzadnji strani že omenjenega dela Walzer piše, da »obstaja določeno stališče, pristop, ki podpira teorijo pravičnosti... Lahko ga imamo za tistega, ki primerno spoštuje in ovrednoti različne opcije človeštva«.⁶⁷⁸ Walzer opozarja na to, da politična filozofija, ki spregleda družbeni pomen dobrin in s tem določeno konkretno družbeno situacijo, v kateri živi filozof, ni sposobna dajati primerne teže različnim opcijam. Tako se končno pokaže, da je potem takšne vrste filozofija nedemokratska ali pa je vsaj nagnjena k nedemokraciji. To stališče Walzer podrobneje predstavi v razpravi, ki je izšla nekaj let pred njegovim delom *Spheres of Justice*,⁶⁷⁹ kjer poudari, da je ravno filozofija,

677 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 8-9.

678 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 320.

679 M. Walzer, *Philosophy and Democracy*, v: *Political Theory* št. 12, 3 (1981), 379-399.

ki teži po neki popolni resnici, v nevarnosti, da vključi nedemokratske implikacije. Kajti da bi filozof dosegel resnico, se mora distancirati od svojega časa in okoliščin, od določenih modelov razmišljanja, ki prevladujejo v njegovi kulturi. Walzer očita Rawlsu kot tudi Habermasu in vsem filozofom abstrakcije, da so »resnice, ki jih skupaj iščejo, splošne in večne in jih ni mogoče najti znotraj neke stvarne zgodovinske skupnosti. Gre torej za filozofov umik: zanikati mora samega sebe, skupni prostor... V kakšne vrste prostor se torej umika, kam izstopa? Vse pogosteje se dogaja, da nekaj zase ustvarja, nek ideal skupnega dobrega, neki svet, čigar prebivalci so ljudje, ki nimajo niti posebnih partikularnih značilnosti, tudi ne svojega mnenja. Predstavlja si neki popolni izhodiščni položaj ali pa idealno govorno situacijo...«⁶⁸⁰

Za Walzerja, ki resno jemlje Wittgensteinovo ugotovitev, da filozof ni državljani nobene skupnosti idej,⁶⁸¹ je umik filozofa v izhodiščni položaj poskus, kako zapustiti za seboj vlogo državljan, da bi na ta način dosegel stališče, ki daje njegovim zaključkom status resničnega, ki pa je v odnosu do običajnih mnenj drugih članov določene politične skupnosti superiornega značaja. Vendar pa demokracija ni v neki abstraktni resničnosti. Upravičenost demokratične vlade ni v tem, da bi dosegla neke pravilne odločitve, neke resnice, do katerih pride na različne načine tudi po filozofski poti, ampak v tem, da njene odločitve in njene resnice izražajo voljo volivcev, državljanov. Človekova želja po vladanju ne temelji na nekem abstraktnem poznavanju resnice, ampak na tem, kar je: državljani, ki se prostovoljno podredi zakonom le, če jih sam soustvarja.

Tudi če sprejmemo razumevanje filozofa v smislu njegovega herojskega distanciranja od mnenja ostalih državljanov, to še ne pomeni, da mora po resnici stremeti filozof nasprotovati ali celo uničevati demokratični proces. Če ta filozof svoja stališča predstavi v pravem duhu, če povabi ljudi, naj ponovno preverijo in premislijo svoja stališča na podlagi dejstev, ki jih on predstavi, potem stvar ni problematična. »Vsaj v trenutku objave je filozof pravi demokrat - njegova knjiga je darilo ljudem.«⁶⁸² Walzer seveda ne misli, da so rezultati filozofovega objektivnega razmišljanja nujno nepomembni. Prav tako ne dvomi v to, da je želja po uresničitvi univerzalnih resnic tisto, s čimer se določene družbe lahko izboljšajo. Tisto, na kar Walzer želi posebej opozoriti in kar ga še posebej skrbi, je to, da bo filozof za svoje zaključke zahteval drugačen status, kot pa ga pripisuje mnenju svojih sodržavljanov. Če ugotovi, da mnenje slednjih nasprotuje njegovim zaključkom, pa bo težil k temu, da bi zaobšel demokratično načelo in svoje zaključke kar direktno uzakonil.

680 M. Walzer, *Philosophy and Democracy*, 388-389.

681 L. Wittgenstein, *Zettel*, Blackwell, Oxford 1981, 255.

682 M. Walzer, *Philosophy and Democracy*, 389.

Ravno v tej točki pa se Walzerjevo stališče usmeri proti pravnemu sistemu v Združenih državah Amerike, kjer ustava določa ljudem določene pravice in zaupa pravosodju, da interpretira ustavo. Walzer meni, da gre v takšnem procesu za očitno antidemokratsko ost. Walzer je zaskrbljen, da bi filozof prepričal tiste sodnike, katerih funkcija je interpretirati ustavo. Ker »več, ko sodnik da pravic ljudem kot posameznikom, manj so ljudje svobodni kot telo, ki sprejema odločitve«⁶⁸³ in to pomeni napad na demokracijo. Ker ima filozofov umik in izstop iz partikularne situacije namen, da bi dosegel stališče, s katerega bi presešel partikularnost lastne družbe, bi njegov politični uspeh pomenil »vsiljevanje ene resnice nasproti pluralistični resnici.«⁶⁸⁴ In Walzer še naprej poudarja, da bi »ljudje težko razumeli, zakaj naj bi neko hipotetično izkustvo abstraktnih mož in žena imelo prednost pred njihovo lastno zgodovino... Vsaka skupnost v zgodovini, katere člani oblikujejo svoje lastne institucije in zakone, bo nujno oblikovala partikularno in ne univerzalno obliko življenja. Ta partikularnost se lahko spremeni ali od zunaj ali s pritiskom na notranje politično dogajanje.«⁶⁸⁵

Torej je argument za to, da je treba demokracijo zavarovati pred vmešavanjem abstraktne filozofije, za Walzerja tudi argument za pluralizem nasproti vsakršnemu vsiljevanju enega samega mnenja in argument za partikularnost nasproti univerzalnosti. Torej če se zares spoštuje mnenje ljudi, potem po Walzerju ni potrebno ustvarjati ne vem kakšne množice zakonov, ki bi določali človekove pravice. To lahko nasprotuje dejanski človekovi svobodi in pravici do izbire (pomislimo na določanje pravic za verske skupnosti v Sloveniji, poseben zakon - v bistvu gre za omejevanje svobode in delovanja, kajti za tem zakonom se skriva določena »filozofija« ali bolje ideologija, ki izvira iz neke apriorne resnice o verskih skupnostih in ki je vsiljena tudi v zakonodajo. Ob tem zakonodaja ne upošteva dejanskega stanja verskih skupnosti, v našem primeru ne priznava konkretne vloge katoličanov v slovenskem prostoru - gre mimo partikularnosti. Walzerjevo stališče je torej čisto mogoče aplicirati na naše konkretne razmere.) Tako liberalizem postane določena »filozofija«, ideologija, ki hoče obvladati celoten družbeni prostor, ter ob tem uporablja vsa sredstva in možna trgovanja, da ohranja in krepi svojo pozicijo.

Walzer torej nasprotuje predvsem Rawlsovemu pomanjkljivemu posvečanju kulturni partikularnosti, poskusu preseči tradicijo in pričakovanju njegovih sodržavljanov. Po drugi strani pa se še posebej osredotoča na politično teorijo, določeno s pravicami, ki po drugi strani omejujejo ljudi pri njihovem suverenem sprejemanju odločitev. Oba očitka se povezujeta v tem, da Rawls

683 M. Walzer, *Philosophy and Democracy*, 391.

684 M. Walzer, *Philosophy and Democracy*, 393.

685 M. Walzer, *Philosophy and Democracy*, 395.

ne priznava pomembnosti skupnosti. V prvem primeru je problem v tem, da Rawls pri iskanju univerzalnega stališča ne posveča dovolj pozornosti vrednotam in praksi posameznih družb, ker teži po univerzalnosti. V drugem primeru pa je problem ta, da njegova teorija pravičnosti in pravic daje prednost individuumu pred skupnostjo.

Walzer se predvsem trudi, da bi pokazal, kako različne družbe na različne načine razumejo dobrine in ob tem tudi distributivne principe, ki skupaj ustvarjajo družbene odnose. Posebej naglasi, da naj bo vsakršna teorija pravičnosti zvesta in blizu temu razumevanju. Če določena teorija temu ni zvesta, je lahko popolnoma neuporabna. Na vsak način je potrebno spoštovati razumevanje in voljo ljudi v konkretni družbeni situaciji. Pri ljudeh je potrebno ovrednotiti njihovo sposobnost »ustvariti in prevzeti pomen sveta«⁶⁸⁶, dati naravi in predmetom pomen in vrednost. To stališče je podobno Taylorjevi viziji človeških bitij kot samo-interpretiranih živali.⁶⁸⁷ Pri tem gre za ključni komunitarni poudarek, da so pomeni in vrednosti ireduktibilno komunitarni in jih posameznik ne more ustvariti sam zase.

b) Relativnost posameznih družbenih pomenov

Eden glavnih problemov, ki se pojavi v Walzerjevi argumentaciji proti metodološki abstrakciji, je relativizem.⁶⁸⁸ Ali to pomeni, da preprosto ni kriterijev, po katerih bi lahko kritično presojali socialne pomene različnih kultur? Ali to pomeni, da nimamo nobene osnove, da bi kritično obravnavali razumevanje dobrin v naši lastni kulturi? Ali potemtakem, če dosledno sledimo Walzerju, ni nobenega prostora za političnega teoretika kot družbenega kritika? Je politična teorija, ki je rezultat takšne metodologije, nujno konzervativna, mogoče celo ne vidi, da so družbeni pomeni ideološki že po svoji vsebini in da služijo prikrivanju ali opravičevanju odnosov moči in izkoriščanja?

Gotovo je, da je v Walzerjevem stališču lepo opazen relativistični element: »Pravica je odvisna (relativna) od družbenih pomenov... Obstaja neskončno število možnih življenj, ki jih oblikuje neskončno število možnih kultur, religij, političnih ureditev in geografskih pogojev itd. Dana družba je pravična, če je življenje v njej ,živeto' na določen način - na način, ki je zvest razumevanju vseh članov družbe.«⁶⁸⁹ Ekstremen primer, ki ga uporabi tudi Walzer, je družba z jasno definiranim kastnim sistemom, kjer je položaj osebe določen z roj-

686 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 314.

687 C. Taylor, *Interpretation and the Science of Man*, v: *The Review of Metaphysics* št. 25, 1 (1971), 3-51 in *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 15.

688 Prim. S. Mulhall & A. Swift, *Liberals & Communitarians*, 140. Gre za slavni Walzerjev izrek, da so vse delitve pravične ali nepravilne, odvisno pač od družbenih pomenov posameznih dobrin. Prim. M. Walzer, *Spheres of Justice*, 9.

689 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 312-313.

stvom, kar pomeni tudi osnovo za doseg določenih dobrin. Dokler družbene pomene, ki ta sistem podpirajo, iskreno sprejemajo vsi udeleženci, je pravičnost v tem, da je zvesta tem družbenim pomenom. Walzer celo trdi, da četudi se nam zdijo ti pomeni še tako nepravični, moramo sprejeti relativistično izhodišče, ki pravi, da je pravičnost vedno znotraj družbenih pomenov in tako je hudo nepravična razdelitev dobrin, ki se skoraj ne posveča kriterijem, ki se nam zdijo pomembni, pravzaprav pravična. Ali kot pravi Walzer: »V družbi, kjer so družbeni pomeni hierarhični, bo pravičnost priskočila na pomoč neenakosti.«⁶⁹⁰

Primer kastne družbe še posebej pojasni razliko med Walzerjevim splošnim metodološkim opozorilom po spoštovanju družbenih pomenov in med bolj konkretno zahtevo glede družbe, namreč, da bi morale različne dobrine biti razdeljene iz različnih razlogov. »Sistem je sestavljen iz nenavadne integracije pomenov. Prestiž, blagostanje, znanje, pisarna, poklic, hrana, obleke, celo družbena dobrina konverzacije: vse so predmet intelektualne in fizične discipline hierarhije. In hierarhija sama je določena z eno samo vrednoto, to je obredno čistostjo... Družbeni pomeni se prekrivajo in so skladni.«⁶⁹¹ Tudi če se pojavi kritika takšnega partikularnega gledanja, se še vedno pojavi znotraj določenih družbenih pomenov, torej je osnova za kritiko še vedno lokalnega značaja in ne klic po kakršnihkoli zunanjih ali univerzalnih principih. Ekstremni relativizem, ki ga pripisujejo njegovemu delu *Spheres of Justice*, je vzbudil veliko kritike, zato hoče Walzer v svojih zadnjih delih⁶⁹² pojasniti, da ga njegovo metodološko vztrajanje pri partikularnosti in kulturoloških pomenih ne vodi k zanikanju možnosti radikalne družbene kritike. Povedati hoče predvsem to, da mora vsakršna kritika določene družbene situacije upoštevati pomen in vrednost kulture, kateri je namenjena. V nobenem primeru se ne sme obnašati tako, kot da bi bila od kulture popolnoma ločena.

Walzer družbene pomene razume kot precej ohlapne in podvržene različnim interpretacijam. Vsaka družba bo namreč vsebuje vrsto različnih, celo nasprotnih konceptualnih niti, ki naj jih politični teoretik ubesedi v kar se da koherentno celoto. Družbeni pomeni torej niso na noben način zaprti, ampak so stalen izvir pogovorov tako za zagovornike kot tudi kritike. To pa pomeni, da je naloga političnega teoretika bolj kreativna in aktivna kot pa zgolj razbiranje pomenov različnih dobrin v družbi in torej taka metoda ni nujno že tudi konservativna. Vloga političnega teoretika za Walzerja torej ni le v tem, da drži ogledalo družbi in njenim obstoječim navadam. Npr. v neki družbi prevladuje

690 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 313.

691 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 27.

692 M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge 1987, *The Company of Critics*, Peter Halban, London 1989 in *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994.

mnenje, da je gospodinjsko delo ali varstvo otrok delo, ki naj ga opravljajo ženske, in to brez plačila. Kritik lahko opozori tudi na drugi vidik te kulture, na alternativne distributivne principe in skuša pojasniti, da bi bili bolj zvesti družbenim pomenom, če bi spremenili obstoječo prakso. Gre torej za to, da Walzer pojasni in poudari tudi vlogo družbenega teoretika.

Walzer tudi ne zanika možnosti kritike tujih kultur s tem, da poudarjamo naše lastne vrednote. Že v delu *Spheres of Justice* pojasni, da je povsem primerno poskušati prepričati tiste, ki verjamejo, da je doktrina, ki podpira kastni sistem, pravzaprav napačna.⁶⁹³ To končno kaže na to, da njegov relativizem vendarle ni tako ekstremen, da bi bila onemogočena vsaka možnost kritike različnih kultur. Neka splošna načela torej vendarle obstajajo, saj le-ta omogočijo takšno kritiko. Pogoj za prepričevanje nekoga, da bi videl stvari drugače, je razumljivost in argumentiranost. Važno je, da je stvar tej osebi smiselna, da ima zanjo nek pomen. Kritika mora biti torej blizu družbenim pomenom določenega človeka, kajti samo tako jo bo dejansko mogoče razumeti. Če bomo poskušali nekoga prepričati v vrednostni sistem, ki se ne sklada z njegovim prepričanjem, bo naša kritika izzvenela povsem v prazno in bo sogovorniku nerazumljiva. Walzerjeva zahteva je sedaj zreducirana na idejo, da se ne da spremeniti prepričanja osebe, če govorimo jezik, ki ga ta ne razume. Možnosti za uspeh tega dialoga so v veliki meri odvisne od tega, do kakšne mere je govorec zmožen apelirati na ideje, ki so v kulturi te osebe že prisotne. Ko gre za kritiko različnih družbenih razmer, Walzer celo predpostavlja nek »minimalni in univerzalni moralni kodeks«, ⁶⁹⁴ ki naj bi bil osnova za presojanje družbe, žal pa ta ostaja res zelo minimalen in nedoločen.

Walzer je prepričan, da je intervencija v imenu tega minimalnega kodeksa (gre za neke vrste naravni zakon) upravičena v vsakem primeru.⁶⁹⁵ Če smo prepričani, da člani neke tuje kulture kršijo neko temeljno vrednoto, smo moralno upravičeni, da preprečimo te kršitve, pa čeprav morda kršitelji ne morejo razumeti naših razlogov. Bistvo Walzerjeve metodologije je v naglašanju družbenih pomenov, spoštovanju mnenj ljudi, človeštva. To ga vodi v poudarjanje družbenih sprememb na podlagi prepričevanja. Gre torej za proces, ki nujno vsebuje določeno stopnjo povezanosti med kritiko in določeno družbeno kulturo, in ne le za neko nadvladovanje obstoječih družbenih pomenov. »Na podlagi katere značilnosti smo drug drugemu enaki? Ena značilnost nad vsemi drugimi je bistvena za moje stališče. Smo bitja, ki ustvarjajo kulturo; ustvarjamo in naseljujemo pomenske svetove.«⁶⁹⁶ Če nekomu ni dovoljeno sooblikovati kulture, potem je po Walzerju dovoljena naša intervencija. Tu pa se seve-

693 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 27, 84, 313-315.

694 M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, 24.

695 M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, 45.

696 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 314.

da pojavi težava, kako presoјati, kdaj je posameznik ali skupnost izključena iz tega ustvarjanja lastne družbe. Celο vrsto vprašanj bi lahko postavili Walzerju. Npr. kako je z ženskami v fundamentalističnih muslimanskih deželah. Kdaj bo neko posredovanje res smiselno, kdaj pa lahko postane vsiljevanje lastnega razumevanja določenega vprašanja? Prav temu zadnjemu pa se še posebej želi izogniti Walzerjev antiuniverzalizem.

c) Vprašanje celovite enakopravnosti

Glede na Walzerjevo interpretacijo družbenih pomenov dobrin, ki nastajajo in so razdeljene v naši družbi, so ti pomeni različni. In »ko so pomeni različni, mora biti distribucija avtonomna. Vsaka družbena dobrina ali več dobrin oblikuje, tam kjer so, distributivno sfero, znotraj katere so sprejemljivi samo določeni kriteriji in dogovori. Denar ne more biti glavna osnova za delo v cerkveni skupnosti; vsiljen je iz neke druge ravni. In pobožnost ne more biti kriterij na tržišču, vsaj na takem ne, kot ga običajno razumemo.«⁶⁹⁷ Gre torej za družbeni pomen posameznih dobrin. Cerkev ima drugačno vlogo kot pa tržišče. Vsakdo pač ostaja na svojem področju. Tu je za Walzerja zopet zelo pomembno spoštovanje kulturne partikularnosti, torej kako družba razume svoje dobrine in kako potem to razumevanje vpliva tudi na delitev posameznih dobrin.

Ko Walzer meni, da naj bodo dobrine razdeljene v skladu z njihovimi lastnimi pomeni, se poleg razdeljevanju dobrin še bolj posveča preprečevanju menjavanja med njimi. V kapitalistični družbi ni toliko nepravična neenaka razdelitev denarja, pač pa bolj dejstvo, da denar svojemu lastniku lahko prinese dobrine, kot npr. zdravstveno varstvo ali pa izobrazbo, ki praviloma spadajo v druge distributivne sfere. Narobe je torej predvsem to, da je denar dominantna dobrina, takšna, ki tiranizira vse druge. Walzerju gre za celovito enakopravnost, zato meni, da ni dovolj poudarjati samo enakopravne razdelitve denarja, ampak je treba predvsem preprečevati zamenjavanje denarja in drugih dobrin. Walzer uporabi pojma dominantnost in monopol. »Dobro imenujem za dominantno, če posamezniki, ki ga posedujejo, ker ga imajo, lahko z njim določajo tudi široko paleto drugih dobrin. Dobrina je monopolizirana, kadarkoli jo posreduje en sam človek (monarh ali pa skupina ljudi). Dominantnost pomeni način uporabe družbenih dobrin, ki ni omejen z njihovimi notranjimi pomeni, ali da te meje nekdo postavlja po svojih lastnih predstavah. Monopolnost pa pomeni, da kdo poseduje ali kontrolira družbene dobrine, da bi izrabljal njihovo dominantnost.«⁶⁹⁸

To razlikovanje Walzerju omogoča ločevati med dvema vrstama zahtev, ko gre za pravičnost. Prvič: zahteva, da naj bo dominantna dobrina (karkoli že je)

697 Prim. M. Walzer, *Spheres of Justice*, 10.

698 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 10-11.

ponovno enakovredno (ali pa vsaj širše) razdeljena, in drugič: naj se najde način za pravično razdelitev vseh družbenih dobrin. Iz prve zahteve sledi, da je vsak monopol nepravičen, in iz druge, da je nepravična dominantnost. Walzer se raje kot za enakovredno razdelitev dobrine, ki je trenutno pač dominantna, nagiba k drugi možnosti, tj. k razdelitvi v skladu s pomeni, ki so značilni za vsako dobrino.

Razločevanje med monopolom in dominantnostjo pa vodi še k drugemu razlikovanju, razlikovanju med enostavno in kompleksno enakopravnostjo: »Predstavljajte si družbo, v kateri je vse naprodaj in kjer imajo vsi državljani enako denarja. Temu bom rekel ‚režim preproste enakopravnosti‘. Enakopravnost se pomnožuje v procesu menjavanja dobrin, dokler se ne razteza čez celoten obseg racionalnih dobrin.«⁶⁹⁹ Recimo, da je ena dobrina dominantna, npr. denar, vendar je neenakovredno razdeljena. Za Walzerja je težava v tem, da je ta enakopravnost nestabilna, kajti prosta menjava iz enakovredne začetne točke bo kmalu prinesla nove neenakosti. Edino sredstvo, s katerim bi se dalo vzdrževati preprosto enakost, bi bila močna država (to je položaj, ki je dovolj močan, da bi zlomil monopol in zatrl dominantnosti), ki bi potem postala središče novih bojov za premoč. Če enostavna enakost ni uresničljiva, ali morda to pomeni, da enakopravnost sploh ni mogoča? Sploh ne. Razmišljati moramo v smeri kompleksne enakopravnosti. »Zamislite si družbo, v kateri so različne družbene dobrine monopolistično postavljene - kot sedaj bodo tudi v prihodnje pod stalno intervencijo države - toda v tej družbi, gledano splošno, ni nobena dobrina konvertibilna... To je kompleksna enakopravna družba. Čeprav bo tu več manjših neenakosti, se enakopravnost s konverzijo ne bo povečevala. Niti se ne bo javljala okoli posameznih dobrin, ker bo avtonomija distribucije težila v smeri različnih oblik lokalnih monopolov, ki jih bodo vzdrževale različne skupine ljudi.«⁷⁰⁰ Gledano s tega stališča ni napačna neenakost kot taka, ampak tisto, čemur Walzer pravi tiranija, neupoštevanje principov, ki jih vsaka delitev dobrin vsebuje. Režim kompleksne enakopravnosti »je nasproten tiraniji. Ta postavlja cel sklop odnosov tako, da je vsaka dominantnost nemogoča.«⁷⁰¹

Način, kako doseči pravičnost, v svojem bistvu temelji na tem, da je treba paziti na meje med posameznimi dobrinami in na vse načine preprečevati konverzije med posameznimi dobrinami, katerih pomeni in principi distribucije so različni (npr. če bi kdo na račun svojega dela v državni pisarni prišel do različnih ugodnosti, sam položaj kot tak pa še ne pomeni neenakosti, čeprav mnogi drugi ljudje ostajajo na drugačnih pozicijah).

Walzerjeva ideja, da naj bodo različne dobrine razdeljene iz različnih razlogov in naj na vsak način preprečujemo konverzijo med različnimi dobrinami,

699 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 14.

700 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 17.

701 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 19-20.

je vsekakor zelo zanimiva. Določene konverzije so nedopustne: npr. ljudem ni dovoljeno prodajati ali kupovati volilnih glasov ali političnih položajev. So še druge dobrine, ki so prav tako pomembne, npr. izobrazba, zdravstveno varstvo, in te naj bi se ne delile po principu možnosti plačevanja. Veliko bolj nepravilno se nam zdi, če bogati dobijo boljše in hitrejše zdravstveno pomoč, kot pa če si lahko privoščijo boljše avtomobile. Na tem področju se seveda odpira cela vrsta različnih vprašanj. Npr. nekdo ima denar, pa ga porabi za nekaj drugega, namesto da bi se dodatno zdravstveno zavaroval, ali pa se odloči, da proda svojo ledvico, da bi si privoščil nekaj posebnega ali pa to naredi iz neke hude stiske. Ključnega pomena je ohraniti posameznikovo svobodo na trgu množične ponudbe, prav tako pa je tudi pomembno, kakšen je posameznikov odnos do družbe, skupnosti. Zelo pomemben je Walzerjev poudarek, da je treba blokirati konverzijo dobrin z različnimi pomeni, kar pa pomeni omejitev osebne svobode pri odločanju, kaj narediti s tistim, kar imaš.⁷⁰² Torej posameznikova svoboda vendarle ne more iti kar v neko samovoljo in igračkanje z dobrinami.

Pomeni posameznih dobrin se ustvarjajo komunitarno in prav to pomeni prioriteto skupnosti pred posameznikom. Walzer zelo jasno pove, »da mnenja človeštva, ki naj jih spoštujemo, niso mnenja tega ali onega posameznika, ki bi gotovo zaslužila odkrit odgovor: mislim na tista globlja mnenja, posameznikovo refleksijo, ki je oblikovana z njegovo mislijo, mislim na družbene pomene, ki oblikujejo naše skupno življenje.«⁷⁰³ Za liberalce bi bilo takšno gledanje pretirano in nekoristno, še posebej ker trdijo, da obstaja znotraj kulture pomembno nasprotje glede tega, kaj družbeni pomeni dobrin sploh so.

Kateri so torej glavni poudarki Walzerjeve kritike Rawlsove moralne in politične teorije? Walzer je najprej kritičen do teoretiziranja, ki zanemarja kulturno partikularnost. Rawlsov poudarek osnovnih dobrin je še posebej deležen kritike, saj Walzer tako poudarja, da mora biti vsaka teorija pravičnosti osnovana na natančnem branju oziroma upoštevanju, kakšno vrednost ima kaka dobrina v določeni družbi, in sicer kljub temu, da demokratične vrednote ne bodo upoštevane in možnosti, da v konkretnih okoliščinah ta pravila ne bodo spoštovana. To, da je Walzerjeva kritika zares komunitarna, izhaja predvsem iz njegovega naglašanja družbenih pomenov: distribucije dobrin ni mogoče izvajati brez razumevanja specifičnih pomenov dobrin. In ti pomeni so družbeni; družba jih je ustvarila, iz nje izhajajo, družba jih tudi vzdržuje. Walzerjevo delo torej predpostavlja koncept odnosa posameznika do družbe, ter pomembnost družbenega okvira, pomembna pa je tudi njegova vizija ljudi kot bitij, ki ustvarjajo kulturo, ki pa močno spominja na Taylorjevo trditev, da so človeška bitja samointerpretirane živali.⁷⁰⁴

702 Prim. S. Mulhall & A. Swift, *Liberals & Communitarians*, 153.

703 M. Walzer, *Spheres of Justice*, 320.

704 Prim. A. E. Buchanan, *Assessing The Communitarian Critique of Liberalism*, 852-853.

11. Še nekateri drugi poudarki komunitarnih kritikov

Osnovni problem, na katerega želijo komunitarni kritiki opozoriti, je, da išče liberalizem odogovor na vprašanje moralne teorije v napačni smeri. Išče namreč univerzalne principe, ki naj bi služili za reševanje univerzalnih problemov. Komunitarni kritiki trdijo, da takšnih problemov dejansko ni, razen v glavah filozofov. Problemi se vedno pojavijo znotraj določene skupnosti. Rešitev teh problemov pa je mogoča samo, če se upošteva prakso in tradicijo določenega združenja. Komunitarni kritiki torej ne gre za to, da bi iskala neke univerzalne principe, ampak se ozira v družbo samo, v prakso in tu išče odgovore na vprašanja.

Komunitarna kritika opozarja, da se je potrebno vrniti k skupnosti, njeni tradiciji, praksi in se ne sklicevati na abstraktne principe, ki naj bi pomenili vodilo za življenje. Kot člani družbe lahko delujemo pravično samo v kontekstu konkretne družbe. Ne obstajajo neki večni in univerzalni principi, ampak je vsaka določitev oziroma ocena pravičnosti vedno nekaj lokalnega, kar je povezano z določeno skupnostjo. Sandel poudari, da ni treba gledati na deontološke principe pravilnega, ampak moramo slediti našemu skupnemu dobremu. Če hočemo zares priti do principov, potem to zahteva, da se vprašamo, kdo smo, kako je z našim položajem in kaj je nam v dobro. Zahteva od nas, da se vprašamo, kaj je dobro za skupnost, saj smo določeni tudi od skupnosti, ki ji pripadamo, in smo vključeni v njene cilje in načrte, ki so zanj značilni.⁷⁰⁵ Takšno Sandelovo razmišljanje pa se povsem sklada z MacIntyrovim gledanjem, ko poudarja, da »kar je dobro zame, mora biti dobro tudi za nekoga, ki je v podobni funkciji.«⁷⁰⁶ Zgodba mojega življenja je vedno vključena v zgodbo skupnosti, ki oblikuje mojo identiteto. Komunitarni kritiki bi torej namesto vprašanja »Kakšne pravice imam?«, ki je značilno za liberalno gledanje, raje postavili vprašanje »Kaj je tisto, kar pripomore k našemu skupnemu dobremu?«

Podobno kot Walzer tudi Charles Taylor poudari, da liberalne teorije, ki dajejo prioriteto individualni izbiri ciljev, postavijo individualne pravice nad zahteve družbe. Povsem neupravičena je liberalna predpostavka, da je na človeka mogoče gledati kot na samozadostnega, racionalnega in avtonomnega - torej neodvisnega od družbe. Liberalizem razumeva človeka atomistično in je prav zaradi takšnih izhodišč nesposoben razložiti dejstvo človekove družbe-

705 Prim. M. Sandel, *The Political Theory of the Procedural Republic*, v: *Revue de Metaphysique et de Morale*, 93 (1988), 62.

706 A. MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, 205.

nosti. Ker liberalne institucije gradijo na napačni oceni človeka, imajo same na posameznike »atomizirajoč« učinek. Ko se tako zelo sklicujejo na posameznikove pravice, liberalne institucije preprosto ne razložijo pomembnosti vzdrževanja sposobnosti, ki delajo posameznikovo izbiranje sploh možno. Taylor zato še posebej poudari, da je treba od institucij zahtevati, da se več posvečajo zagotavljanju socialnega konteksta, v katerem posamezniki delujejo, in da bo ta takšen, da bo vedno pomagal vzgajati sposobnost izbiranja.⁷⁰⁷

Podobno kot drugi komunitarni kritiki tudi Taylor meni, da bi morali več pozornosti posvečati temu, kako vzdrževati in ohranjati našo tradicijo in skupnosti in ne toliko zahtevam posameznikov. Tu MacIntyre poudari nekaj podobnega, ko pravi, »da je na tej stopnji potrebno storiti predvsem to, da gradimo lokalne oblike skupnosti, ki bodo podpirale civilno, intelektualno in moralno življenje skozi nova mračna obdobja, ki ki nam grozijo.«⁷⁰⁸ Opozori na odsotnost tradicije vrlin v sodobni družbi in na grozečo prevlado barbarov. Ko govori o filozofski zgodovini zahodne moralne teorije, naslika pričakovanje razsvetljenskega liberalizma kot ključno poglavje v zapuščanju racionalne moralne tradicije. V tem času se je moralnost preoblikovala, razdrobila in končno v veliki meri odpravila. Družbene in filozofske spremembe odpirajo ključna vprašanja o tem, kako opravičiti moralno prepričanje. Moralnost postane ime za določena pravila, ki nimajo ne teološke ne zakonske in ne estetske osnove.⁷⁰⁹ Takšen razvoj vodi do tega, da se vedno bolj išče neodvisno racionalne temelje za moralnost. Prav Rawlsova teorija je v zadnjem času eden od najbolj značilnih primerov takšne teorije.

MacIntyre trdi, da se je projekt takšnega utemeljevanja moralnosti že davno zrušil. Zato je še toliko bolj nerazumljivo, da se sodobni človek še vedno zaposluje z vso brezupnostjo tega liberalističnega poskusa utemeljitve etike. Neverjetno se zdi pričakovati, da bi družbeni dogovori lahko izvirali iz nekega brezinteresnega, nevtralnega, zunanjega gledišča in da bi še vedno imeli moralno vrednost. »Samo znotraj skupnosti, ki ima skupno prepričanje o dobrinah more praktični razum oblikovati kriterije za človekovo ravnanje.«⁷¹⁰ Moderni liberalizem preprosto ničesar ne prispeva k prenovitvi skupnosti, ampak vztraja na projektu, ki je za MacIntyreja že vnaprej obsojen na propad. V tem pa vidi tudi vzroke, da je v sodobnem svetu vedno več intelektualnih in družbenih nesoglasij. Neutemeljenost moralnih principov in prepuščenost individualizmu, ki ne pozna skrbi za »skupno dobro« družbe, prinaša v sodobno družbeno situacijo negotovost in samovoljni relativizem in permisivizem.

707 Prim. C. Taylor, *Atomism*, v: *Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 187-210.

708 A. MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, 244.

709 Prim. A. MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, 38.

710 A. MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, 591.

Za liberalce je dobro življenje nekaj, kar je stvar samovoljne izbire. Komunitarno gledanje pa poudari, da je dobro življenje, ki je lahko različno med različnimi osebami in različnimi kraji, odvisno od družbene identitete osebnosti. Poudarijo pa tudi, da podedujemo iz preteklosti svoje družine, rodu in naroda različne obveznosti, dediščine in zavezanosti, kar vse konstituira danosti našega življenja in pomeni tudi moralno izhodišče.⁷¹¹ Seveda ostane ob tem cela vrsta odprtih vprašanj, kako se to uresničuje v določeni konkretni družbi, kakšna je poveznost med tradicijo in sedanjimi okoliščinami v različnih družbah, ali niso vendarle potrebna tudi določena univerzalna izhodišča, ki jih nudi filozofija itd.

711 Prim. A. MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, 205.

12. Podobnosti in specifičnosti komunitarnih kritikov

Komunitarni kritiki⁷¹² kritično obravnavajo predvsem naslednje značilnosti liberalizma:

a) Pojem osebe

Liberalizem poudarja predhodno individualiziran pojem osebe. Zagovarja torej takšen pojem osebe, kjer ni možnosti, da bi vrednote določene družbe in pojmovanje dobrega postale bistveni del posameznikove identitete. Nasproti takšnemu liberalističnemu gledanju Sandel, MacIntyre in Taylor oblikujejo takšno pojmovanje osebnosti, ki pri oblikovanju posameznikove identitete poudarja prav pomen dobrega in skupnosti.

b) Asocialni individualizem

Tu gre za dva problematična poudarka liberalizma. Najprej gre za njegovo filozofsko napako, ki je v tem, da trdi, da so vrednote in identiteta vsakega posameznika lahko razumljene tako, kot da obstajajo neodvisno od širše skupnosti, katere član je posameznik. Druga napaka pa je v tem, da ne priznava pomembnosti tistih človekovih vrednot, katerih bistvo je komunitarnega značaja (npr. dobrina politične skupnosti). Še posebej MacIntyre in Taylor skušata v svoji kritiki spodbiti to filozofsko obliko asocialnega individualizma. Videli smo, da MacIntyre prav izrecno očita Rawlsu asocialni individualizem, podobno tudi Sandel.

c) Univerzalizem in abstrakcija

Gre za to, da je Rawlsova liberalna teorija pravičnosti mišljena kot univerzalna, hkrati pa naj bi bila tudi interkulturalna, vendar kulturni specifičnosti ne posveča nobene pozornosti. Proti univerzalizmu in abstrakciji v Rawlsovi teoriji prav izrecno nastopa prav Walzer, ki poudarja pomen partikularnosti in s tem konkretno družbeno situacijo in kulturo, ki daje ta pomen posameznim dobrinam, in osebi, ki v določeni družbi te dobrine sprejema.

⁷¹² V okviru komunitarne kritike liberalizma smo posebej obravnavali Sandela, Taylorja in Walzerja. MacIntyra nismo posebej obravnavali zato, ker je kot Rawlsov kritik pogosto omenjen v sami nalogi in bi se zato mogle določene stvari ponavljati. Pri tem splošnem povzetku pa bomo seveda upoštevali tudi njegov prispevek v okviru komunitarne kritike, ki je vsekakor velik.

d) Nevtralnost

Rawlsova teorija dobrega želi biti na nek način nevtralna do vsakršnega pojmovanja dobrega, toda videli smo, da ji to na noben način ne uspe (ker ji sploh ne more). Ko Rawls opiše izhodiščni položaj, mora pri tem že uporabiti določene vrednote, določeno vsebino; gre že za neko dobro, določeno moralno izkušnjo, ki pomeni okvir za poštenost tega izhodiščnega stanja. In končno, ali ni že v dejstvu, da hoče zaščititi avtonomijo vsakega posameznika v družbi, njegovo pojmovanje dobrega, ali ni v ozadju že neka antropologija, določeno substancialno gledanje na človeka, torej že neko dobro, ki omogoča izbiro dobrega prav vsakemu članu družbe. Torej liberalizem vključuje nekatere vrednote, ne da bi priznaval njihov izvor oziroma govoril, da so to vrednote, saj mu to onemogoča njegov etični skepticizem in relativizem.

Ko smo našli štiri glavne točke komunitarne kritike Rawlsovega liberalizma, lahko vidimo, da v okviru le-te posebej izstopa Walzer s svojo kritiko metodološke abstrakcije Rawlsovega liberalizma, ki jo ostali trije kritiki posebej ne omenjajo. Vsi štirje kritiki tvorijo neko celovito podobo komunitarne kritike, pač vsak s svojim specifičnim poudarkom.

Sandelov komunitarianizem se posebej odraža v tem, da pri Rawlsu opozori na problem predhodno individualiziranega jaza. Ta »jaz« hoče rehabilitirati, kajti dokler bo imel svojo integriteto, ki mu je dana vnaprej, torej ne glede na njegovo izbiro, je nemogoče razviti pripadnost tistim oblikam življenja, ki delno ali v celoti konstituira njegovo identiteto. To pa sta predvsem družba, katere član je, in politična skupnost. Samo če se jaz zaveda svoje odvisnosti in odgovornosti za družbo, oziroma če ve, da le-ta tudi sooblikuje njegovo identiteto, se bo tudi prizadeval za skupno dobro. MacIntyre pri oblikovanju posameznika in družbe zelo močno poudari pomen tradicije. Pripadnost skupnosti je odločilnega pomena, pa naj gre za katerokoli dobrino že. Po Taylorju se lahko vzdržuje primeren koncept moralnosti samo znotraj kvalitativnih okvirov pripadnosti določeni jezikovni skupnosti. Če so človeška bitja samointerpretativne živali, je zanje jezik, ki je za takšno samointerpretacijo potreben, bistven družben pojav. Potemtakem je družba strukturalni pogoj človekovega delovanja. Za Walzerja pa narava dobrin in distributivni principi ne morejo obstajati neodvisno od specifičnih družbenih in kulturnih razmer, saj se njihova vsebina oblikuje znotraj določene partikularnosti. Iz tega sledi, da je treba tako politično teoretiziranje kot tudi sam pojem družbene pravičnosti razumeti kot del komunitarnih okvirov, od katerih sta tudi odvisna.

Če pogledamo vse štiri komunitarne kritike, vidimo, da obravnavajo koncept skupnosti na precej različne načine. MacIntyre in Taylor poudarjata, da je skupnost bistvena za človekovo samobitnost. Sandel ima pri tem veliko

bolj omejene zahteve, povezave s skupnostjo oblikuje samo nekatere bistvene človekove dobrine. Lahko bi torej rekli, da sta MacIntyre in Taylor najbolj komunitarna, Sandel in Walzer pa opozorita tudi na nekatera druga vprašanja. Vsi štirje kritiki so si podobni v tem, da svoje delo snujejo na komunitarnem pojmu osebe. Spet sta si tu bliže MacIntyre in Taylor. Taylorjevo stališče, da so človeška bitja samointerpretativne živali v jezikovnih skupnostih, je zelo podobno MacIntyrovemu neoaristotelskemu stališču, da si ljudje lahko osmislijo svoje bivanje s pojmi in standardi, ki izhajajo iz tradicije. Tudi večina Walzerjevega dela o metodologiji političnega teoretiziranja sloni na zelo podobnem stališču, da so ljudje bitja, ki izhajajo in tudi ustvarjajo v določeni kulturi. In Sandelova skrb za ponovno vzpostavitev povezave osebe s skupnostjo, ki pomeni osnovo za človekovo identiteto, hoče poudariti nekaj podobnega kot prejšnji trije kritiki. Vse štiri komunitarne kritike torej združuje pojmovanje oseb, ki so povezane v skupnost, ki je osnova za posameznikovo svobodo in identiteto.

Prav v tem skupnem poudarku pa tudi vsi nasprotujejo liberalističnemu pojmovanju osebe kot predhodno individualizirane, saj je takšno pojmovanje v izrazitem nasprotju s komunitarnim gledanjem. Različno pojmovanje osebe je torej tista osnovna točka, kjer se liberalno in komunitarno gledanje razhajata. Liberalno gledanje močno poudarja pomen človekove avtonomije, torej neodvisnosti od drugih, komunitarno pa poudari, da se posameznikova avtonomija lahko uresniči samo v določeni skupnosti, kulturi, družbi, kjer se rojeva prava človekova identiteta in končno tudi njegova svoboda in avtonomija.

Še najbolj ostro nastopa proti liberalizmu MacIntyre, ki ga povsem eksplicitno napade kot določeno moralno tradicijo. Taylor napada bolj posamezne vidike in ne liberalizma v celoti. Mnogi Walzerjevi poudarki imajo celo delno liberalen prizvok, Sandel pa hoče predvsem opozoriti, da ima liberalizem svoje meje. Komunitarna kritika se tako kaže kot pozitivna alternativa liberalizmu, saj s svojim poudarkom na pomenu skupnosti in skupnega dobrega odpira perspektivo, kjer ima svoje mesto tako odgovornost za konkretno družbeno skupnost, kot tudi hrepenenje po izpolnitvi življenjskega načrta, ki izvira iz posameznikove avtonomije in svobode znotraj določene kulture in družbe.

Komunitarna kritika s poudarkom na skupnem dobrem z novim jezikom in metodo ponuja sodobnemu človeku, ki se pogosto izgublja v samovoljnosti in fragmentarnosti bivanja, alternativo, ki skupno življenje postavlja kot vrednoto in osnovo za odkrivanje in oblikovanje posameznikove identitete in dostojanstva. V pluralni družbi bodo seveda obstajale različne utemeljitve dobrega, toda ravno skupno dobro je lahko prostor za dialog, medsebojno

podpiranje in spoštovanje, kjer ni osnovni kriterij za uravnavanje odnosov samo sebični interes kot je to v liberalizmu, ampak pozitiven prispevek različnih posameznikov in skupnosti. Če bo skupnost tako oblikovana, potem bo v njej zares prostor za individualnost, toda ne za individualnost, ki vidi svojo svobodo v samovoljnosti, temveč individualnost, ki se rojeva v odgovornosti in skrbi za drugega.

**LIBERALIZEM,
KOMUNITARIZEM
IN NEKATERA
DRUGA VPRAŠANJA**

13. Komunitarni poudarek na dobrem, skupnosti in odgovornosti, kot temelj etike

Moderna moralna filozofija je vso svojo pozornost usmerjala v to, kaj je prav, ob tem pa je izpuščala in zanemarjala razsežnost dobrega; raje se je posvečala določitvi obveznosti kot pa naravi dobrega življenja. Ta moderna filozofija nima pojmovnega prostora za pojem dobrega kot predmeta (naše) ljubezni in zvestobe ali, kot je poudarila Iris Murdoch, dobrega kot posebnega žarišča naše pozornosti in volje.⁷¹³ Moralnost je bila sprejeta predvsem kot najboljša možna oblika življenja čisto v pragmatičnem smislu, in to ne samo med moralnimi filozofi, ampak tudi med širokimi ljudskimi množicami. Sodobna moralna filozofija je prav tako zanemarila pomen moralne in duhovne intuicije. To dimenzijo moralne zavesti so čisto ignorirali. Charles Taylor v svoji poglobljeni in argumentirani analizi sodobne osebnosti in utemeljenosti jaza zelo razločno in jasno poudari, da je v sodobnem obdobju povsem zanemarjeno področje človekovega hrepenenja, različnih nagnjenosti, možnosti izbire, utemeljenosti dobrega ... Na njihovo mesto pa stopijo objektivni standardi, s pomočjo katerih naj bi bilo mogoče vse presojati.⁷¹⁴

713 Prim. I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London & New York, 1970,

714 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 3.

Za moderno zahodno civilizacijo je značilen izrazit poudarek na pravicah. To postane tudi osnova zakonskega sistema in se potem vedno bolj širi na zelo različnih področjih po vsem svetu. Nekaj analognega je značilno tudi za razmislek o morali. Pojem pravice oziroma subjektivne pravice je razumljen kot neke vrste kvazilastnina. Pravice so povezane z različnimi lastništvi. Prava revolucija naravnega zakona v 17. stoletju je delno sestavljena prav iz uporabe jezika pravic, da bi tako razložili univerzalne moralne norme. Vedno bolj je aktualna govorica o »naravnih pravicah« in v povezavi s tem tudi govorjenje o življenju in svobodi, za katera se predpostavlja, da ju je deležen vsakdo. Gre torej za dva pojma: naravne pravice in naravni zakon. Na prvi pogled se zdi, kot da oboje brani isto stvar. Pa ni tako. Razlika je v tem, kaj je subjekt dogajanja, ne v tem, kaj branita. Ko se govori o zakonu, pomeni, da je zakon treba ubogati, torej sem »pod« zakonom. Ko pa se govori o pravicah, je to nekaj, kar bi »posestnik« mogel uporabiti. Naravni zakon je nedotakljiv, če pa se govori o pravicah, imaš možnost to nedotakljivost zares aktivno oblikovati in živeti ali pa tudi ne, torej imaš pravico, da se pravicam celo odrečeš. Pojem človekovih pravic je tako tesno povezan s spoštovanjem človekovega življenja, njegove integritete in še posebej avtonomije. V tem razvoju od naravnega zakona do človekovih pravic se kaže razvoj zahodne moderne moralne filozofije (avtonomija in poudarjanje svobode).

Moralnost se da opredeliti s pojmom spoštovanja do drugih. Če sprejmemo takšno definicijo, potem moramo dopuščati še mnoga druga vprašanja, ki pa so za moralnost prav tako velikega pomena in igrajo pri njenem razvoju zelo pomembno vlogo. Gre za vprašanje mojega življenja: kako naj čim bolj v polnosti živim svoje življenje, kako naj uporabim talente, ki jih imam, itd. Če hočemo zares razumeti svet morale, potem ni dovolj samo to, da upoštevamo ideje in podobe, ki poudarjajo čut spoštovanja do drugih, ampak je na vsak način treba upoštevati tudi vse tisto, kar v polnosti izpolnjuje življenje, torej osebno raven. Taylor v svoji komunitarni kritiki Rawlsovega liberalizma oziroma njegove moralne teorije poudari pomen vsakdanjega življenja in posameznikove poti ter njegovega osebnega »racionalnega življenjskega načrta«, kot bi temu dejal Rawls. Toda ob tem prav tako poudari drugo razsežnost, namreč da se človekova polnost bivanja uresničuje in bogati v odnosih znotraj določene skupnosti, tradicije, vrednot in določenega pojmovanja dobrega. To dvoje se torej med seboj tesno dopolnjuje, zato ne moremo enega in drugega ločevati. Zavest o lastnem dostojanstvu izvira iz človekovega vsakdanjega življenja, poklica, stanu, zavesti o sebi ... Vključenost v življenje občestva, življenjska praksa, izpolnitev življenja, zavest lastnega dostojanstva, vse to pomeni utemeljitev dobrega.⁷¹⁵ Prav odsotnost utemeljitve dobrega in pomena skupnosti je ena

715 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 15.

najbolj šibkih točk Rawlsove moralne teorije, na kar je komunitarna kritika zelo jasno opozorila. Sicer pa je glede na izvore Rawlsove misli njegova teorija samo nadaljevanje liberalne tradicije, ki ima svoje korenine v razsvetljenskem racionalizmu in ki se razvije v pragmatični racionalizem.

Dobro ima določene okvire, zgradbo, sestavo. Lahko ima krščanske okvire, lahko izhaja iz tradicije, lahko se sklicuje na kaj drugega, toda nujno je potrebna določena »zgradba« utemeljitev dobrega. Kriza identitete v sodobnem času je tesno povezana z izgubo tega horizonta. Povezana je z dezorientacijo, izgubo določenega lastnega stališča, svoje korenine ima v radikalni negotovosti. Človekova identiteta mora vendarle imeti določene osnove, izhajati mora iz utemeljitve dobrega. Človek mora torej imeti določeno stališče, orientacijo, kajti indiferentnost in nedoločenost vodita v veliko krizo identitete, ki je značilna za sodobni čas. Če pa hočeš oblikovati svojo identiteto, potem moraš sprejeti določeno orientacijo v moralnem prostoru, kjer se pojavlja vprašanje dobrega in slabega, kaj je vredno delati in česa ne. Glede teh vprašanj je treba sprejeti določeno stališče, kajti samo tako je mogoče govoriti o posameznikovi identiteti. To jasno govori o tem, da je naturalistična pozicija, da je mogoče delovati zunaj vsakih okvirov, torej samo na podlagi želja in trenutnih hrepenenj, povsem napačna. Pa tudi zgolj proceduralna morala ne more dati zadovoljivega odgovora. Ta je samo druga možnost, kako se izogniti vprašanju utemeljitve dobrega.

Naša orientacija na relaciji do dobrega ne zahteva samo določenih okvirov, določene zgradbe dobrega kot takega, ampak čisto posebno človekovo čutenje, ki govori, kakšen je naš odnos do tega, kje smo mi kot osebe v odnosu do dobrega. Primer: ni dovolj samo imeti zemljevid, ob tem pa ne vedeti, kje smo na tem zemljevidu, kakšne so povezave kraja, kjer stojimo, z drugimi kraji ipd. S tistim, kar vidimo kot dobro, smo osebno povezani, s tem je povezana naša življenjska pot. To je ključnega pomena. MacIntyre je poudaril, da je življenje iskanje: iskanje življenjskega in osebnega dobrega.⁷¹⁶ Tudi Derek Parfit poudari, da človekovo življenje ni neka apriorna enota, ampak je njegova identiteta določljiva na podlagi življenjske poti, celote življenja.⁷¹⁷

Utemeljitev dobrega ni samo neka dodatna razsežnost, nekaj, kar lahko je ali pa tudi ne. Ni zgolj postranskega pomena, ampak je pogoj, da smo res osebe, jazi s svojo identiteto. Taylor posebej poudari, da naš jezik o življenju, družbi, medsebojnih odnosih v večini primerov ne more biti nevtralen, ampak izvira iz naše orientacije glede dobrega. To stališče zagovarjajo vsi, ko so blizu Wittgensteinu.⁷¹⁸ Taylor poudari predvsem to, da določitev vizije dobrega ni v tem, da se podajo osnovni razlogi, principi. Sodobna morala (tudi Rawlsova) je pogosto

716 Prim. A. MacIntyre, *After Virtue*, 203.

717 Prim. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford, 1984, pogl. 14.

718 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 68.

oblikovana prav na ta način. Na vprašanje, kaj je prav, odgovarja s pomočjo določene univerzalne razumske utemeljitve, pravil, principov, razlogov.⁷¹⁹

A. MacIntyre izrecno poudari,⁷²⁰ da sodobna moralna teorija ne izhaja iz osebe, ampak prihaja do nje moralno vprašanje samo posredno. Ključno vprašanje pri Rawlsu in tudi pri nekaterih modernih filozofih morale ni toliko vprašanje dobrega, ampak predvsem vprašanje, katerim pravilom moramo slediti in zakaj naj bi jim bili poslušni. Da je to primarno vprašanje, danes pravzaprav niti ni tako presenetljivo, saj smo priča neke vrste izgonu aristotelске teleologije iz moralnega sveta. Ena osnovnih tez modernega liberalizma je v tem, da je zelo močno omajano nekdanje izhodišče o življenju po vrednotah oziroma o pomembnosti ciljev. O teh rečeh se posamezniki lahko strinjajo ali pa tudi ne. V tem so popolnoma svobodni. Pravila moralnosti in zakoni tako torej ne izvirajo iz kakšne globlje utemeljenosti, ki bi slonela na konceptiji tega, kaj je za človeka dobro. Poslušnost pravilom pa ni samo problem liberalizma, ampak tudi problem modernizma. Osnovni problem je, ker se kvaliteta določenega ravnanja meri samo po tem, koliko se ujema z določenimi pravili.

Sodobna morala se torej osredotoča predvsem na to, kaj je vodilo za delovanje. Posveča se samo temu, kaj je prav, in ne temu, kaj je dobro. Tako sodobna morala oblikuje predvsem seznam obvez in ne tega, kakšna je narava dobrega življenja. Posveča se predvsem temu, kako naj bi delali, in ne temu, kaj je dobro delati. V takšni konceptiji torej ni prostora za pojem dobrega ne v prvem in ne v drugem pomenu te besede, ki sta značilna za tradicijo: za dobro življenje (hegeljansko gledanje, pomen občestva, skupnosti itd.) ali pa za dobro kot predmet naše ljubezni in zvestobe (platonistično gledanje). Moralnost tako postane samo določena obveza, upoštevanje določenih pravil in ne način življenja. Njena osnovna naloga je določiti te obveze in oblikovati proceduro, kako temu slediti. Pri tem so imele glavno vlogo posamezne oblike utilitarizma in različne oblike kantovskih teorij. Osnovni namen utilitarizma je: najdemo teorijo, ki bo odgovorila, kaj je tisto, kar omogoči čim večjo srečo čim večjega števila ljudi. Harov preskriptivizem uči, da je treba na pravila in odredbe drugih gledati, kot da bi bila moja.⁷²¹ Podobno je tudi pri Habermasu, pri katerem je osnova strinjanje o skupnih normah, ki so osnova za komunikacijo.⁷²² V takšnem pojmovanju pa ni prostora za kvalitativne razlike. Nekateri celo zanikajo razumsko stvarnost dobrega. Menijo, da gre samo za projekcijo. Zgodi se kvalitativna diskriminacija. To proceduralno gledanje nekaj ukaže, npr. spoštuj določenega človeka, toda ob tem ne utemelji svetosti življenja; zakaj

719 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 70.

720 Prim. A. MacIntyre, *After Virtue, study in moral theory*, Duckworth, London, 1985, 118–119.

721 Prim. W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, Macmillan, London, 1983, 201–239.

722 Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 205–217.

je treba nekoga spoštovati, torej ne poda vsebine. Potreben je torej prehod od zunanjega opisa delovanja k jeziku, ki upošteva kvalitativne razlike in izvira iz določene kulture in določenega čutenja ter utemeljitve dobrega. Liberalizem, katerega sodobni predstavnik je tudi Rawls, pomeni »osvoboditev« od vsakega kvalitativnega dobrega. Težišče je preneseno na posameznika, njegovo voljo (pogodbena teorija). Višek doseže takšno gledanje pri Kantu. Hobbesov politični atomizem, ki izhaja iz nominalističnega gledanja, poudari, da je dobro določeno z vsako osebo posebej, in sicer na podlagi tega, kaj si ta želi.⁷²³

Za sedanje stanje torej ni odgovoren samo utilitarizem. Kantovske teorije rahabilitirajo ključno razlikovanje med delovanjem, ki izvira iz dolžnosti, in tistim, ki izvira iz človekove nagnjenosti oziroma naklonjenosti. Gre za vprašanje motivov: želja po sreči nasproti spoštovanju moralnega zakona. Kant tako nastopi proti utilitarizmu. Moralni zakon prihaja iz človekove volje in nima nobenega heteronomnega motiva. Zanika vsakršno kvalitativno razlikovanje, kajti to bi pomenilo heteronomen element v njegovi teoriji. Tej logiki vsaj do neke mere sledijo tudi tisti, katerih moralne teorije so kantovskega izvora, torej tudi Rawls. Lahko bi rekli, da je ena temeljnih značilnosti sodobne moralne filozofije prav »mešanica« kantovstva in naturalizma, ki bistveno zaznamuje sodobnega človeka. Prav tega je izredno dobro in prepričljivo opisala Irish Murdoch, ki je vzbudila pozornost s svojim znamenitim opisom: »Kako lahko nam je spoznati, kako domač nam je človek, ki je tako čudovito predstavljen v 'Grundlegung', ki se postavlja po robu celo Kristusu in se obrača od njega vstran, da bi oblikoval sodbe na podlagi lastne zavesti in da bi prisluhnil glasu svojega lastnega razuma. Oropan še tistega malega deleža metafizične osnove, ki jo je Kant še dopuščal, je ta sodobni človek svoboden, neodvisen, osamljen, močan, racionalen, odgovoren, hraber, heroj toliko novel in knjig moralne filozofije.«⁷²⁴

V sodobni moralni filozofiji je vse usmerjeno na principe, prepovedi, standarde, ki vodijo človeško delovanje, medtem ko je vizija dobrega popolnoma zanemarjena in prezrta. Moralnost se tako posveča temu, kako naj bi delali, in ne temu, kaj je zares vredno delati, kaj je vredno samo po sebi oziroma kaj naj bi spoštovali in ljubili. Sodobni filozofi, tudi če izhajajo iz Kanta, kot npr. Rawls (in ne iz Benthama), zagovarjajo to stališče. Moralna filozofija se mora ukvarjati predvsem s tem, da določi principe našega delovanja. Ali kadar se ta odkriva bolj v metaetični vlogi, potem vidi svojo nalogo v tem, da se posveča jeziku, s katerim določamo posebne filozofske principe za naše delovanje. Njeno izhodišče naj bi bila intuicija o tem, katera dejanja so prava, npr. pri Rawlsu, ali pa neka splošna teorija o tem, kaj je moralnost, ki je opisana v

723 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 82.

724 I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 80.

preskriptivnih pojmi, ki naj pomenijo vodilo za delovanje, kar je značilno za Hara.⁷²⁵ Ideja, da bi se morala moralna misel posvečati različnim pogledom na kvalitativne razlike različnega dobrega, ni niti več predmet debat. »Zavest o njeni prisotnosti v našem moralnem življenju je bila tako globoko potlačena in zatrta, da se pri mnogih sodobnih filozofih preprosto ne bo mogla pojaviti,« poudarja C. Taylor.⁷²⁶

V poudarjanju procedure pa tudi ni prostora za substancialno gledanje. Ključnega pomena je kriterij racionalnosti. Podobno koncepcijo ima tudi Platon, toda poudari tudi pomen vrline oziroma dobrega in najvišjega Dobrega, h kateremu je vse usmerjeno. Proceduralni pojem razuma poruši razmerje med dobrim kot takim in moralnim dejanjem. Ključnega pomena je posameznikova logična misel, ne pa to, ali je cilj dejanja primeren. Dobro razmišljanje je določeno s proceduro. Descartes to pojasni s pojmom jasne in razločne ideje. Pred razsvetljenstvom so praktični razum umevali kot nekaj stvarnega, substancialnega. Toda ko je bil čut za dobro postavljen na stranski tir in irelevanten za moralno razmišljanje, je človekov praktični razum postal proceduralen. Ključni pojmi, ki jih sedaj vsebuje praktični razum, so določen stil, metoda, procedura misli. Za utilitarizem pomeni racionalnost maksimalno kalkulacijo. Za kantovstvo pa je določena procedura praktičnega razuma tesno povezana z univerzalnostjo. Posledica takšnega postopka je, da moderne moralne teorije ne izrazijo določenih temeljnih vsebin, ki pripadajo moralnosti kot taki. Moralne teorije so osiromašene, saj temeljno moralno vsebino pustijo neizraženo. Substancialno gledanje je povsem v ozadju, prevladajo pa procedura, pravilen razmislek, postavitve racionalnih meja, principov.

Kljub radikalnim spremembam pa sodobna moralna filozofija vendarle ostaja pod vplivom tradicije, korenin, iz katerih izvira, posameznih vrednot, katerih izvora sicer ne omenja, je pa povsem jasno, da izhajajo iz predhodnih obdobj. Tako je osnovna točka razsvetljenske moralnosti, ki kaže na njeno zakoreninjenost v krščanstvu, prav poudarek na praktični naklonjenosti in dobrohotnosti. To je bila ključna tema pri Baconu, ki jo je še vedno razložil v krščanski terminologiji, pri naslednikih pa vedno bolj prehaja v sekularizirano obliko. Praktična dobrotelost je najtesneje povezana s človekom, mu je naročena. Razsvetljenstvo je to izrazito poudarilo, in prav ta točka je postala eno od središčnih prepričanj moderne zahodne kulture. Vsi si moramo prizadevati, da izboljšamo pogoje človeškega bivanja, da premagujemo trpljenje, povečamo lastnino, razvijamo možnosti splošnega blagostanja. Svet, ki smo ga prejeli, moramo delati vedno boljši, predvsem v smislu blagostanja in vsesplošne koristnosti in prijetnosti.

725 Prim. W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, 164–179.

726 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 84.

Dobrine morejo obstajati za nas samo, če jih na neki način izrazimo. Različno razumevanje dobrega v različnih kulturah je povezano z uporabo različnih jezikov. Vizija dobrega je torej tesno povezana s kulturo in jezikom določene dežele. Določena artikulacija dobrega je torej nujno potrebna, ni pa prepuščena zgolj proceduri in neki »zasilni« teoriji, kot meni Rawls oziroma njegovi partnerji v izhodiščnem položaju.

Dobro je izvir morale in je kot tako v sodobni moralni filozofiji povsem zapostavljeno. Dobro predstavlja substancialno osnovo, pri Platonu npr. racionalni red, kozmično stvarnost, urejenost stvari. Osnova tega reda, vsakršnega dobrega, je najvišje Dobro samo. To je osnova za dobrost vsakršnega dejanja. Ljubezen do dobrega je izvir našega dobrega delovanja. Konstitutivno dobro je torej moralni izvir. Ali je sploh mogoče oblikovati moralno teorijo, če je ne naslonimo na določeno vsebino, vrednoto, pa naj bo to svoboda, altruizem, univerzalna pravičnost? Konstitutivno dobro je značilno za platonsko misel, prav tako pa je značilno tudi za judovsko in krščansko verovanje in krščanski platonizem. Iris Murdoch, ki v veliki meri izhaja iz Platona, poudari, da je dobro nekaj, kar je »nepredstavljivo in nedoločljivo«,⁷²⁷ »angeli bi morda lahko razložili dobro, toda mi tega ne bi razumeli.«⁷²⁸ To stališče je morda nekoliko pretirano, toda res je, da dobrega ni lahko natančno definirati. Formulacija, če je živa, ima naravnost zastrašujočo moč. Toda kljub temu tega vprašanja ne smemo kar zaobiti, saj je eno ključnih v vsaki moralni teoriji. Videli smo, da mu tudi Rawls posveti kar nekaj pozornosti, toda samega jedra problema se ne loti in ne poda nobene ustrezne rešitve.

V novoveški miselnosti in filozofiji je razum obljubljal, da bo osvobodil človeka. Imel naj bi posebno osvobajajočo moč, toda zgodilo se je ravno obratno: danes smo v položaju, ko iščemo, kako se rešiti tega razuma. Pri Platonu razum vodi k dobremu in osvobojanju od strasti in zgolj čutnega načina življenja. Razumnost je pri njem tesno povezana s spoštovanjem in odkrivanjem kozmičnega reda. Izvir moralnosti je prav v odkrivanju kozmične urejenosti in dviganju k najvišjim idejam oziroma k ideji Najvišjega Dobrega, ki je temeljni izvir vsega, tako spoznanja kot moralnega ravnanja, ki iz tega izvira. Pri Avguštinu je bistvo samorefleksije v tem, da človek pride do spoznanja, da ni sam sebi zadosten in da je potreben božjega ozdravljenja. Izvir moralnega ravnanja je tako prenesen na človekovo notranjost, ki se odpira Bogu. Moralni vir je torej še vedno zunaj človeka, razum pa ima predvsem vlogo srečanja s samim seboj in odkritja potrebnosti božjega delovanja, tako za človekovo voljo kot tudi za to, da moralna načela ne samo pozna, ampak jih tudi ljubi. Z Descartesom pa se je začelo čisto novo obdobje. Res je, da v marsičem izhaja iz Avguština,

727 Prim. I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 74.

728 Prim. I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 99.

toda namen samorefleksije je predvsem ta, da postavi središče moralnega izvira v človeka. Samorefleksija teži po čim večji samogotovosti. Ključnega pomena je metoda, procedura razmišljanja (pravilen postopek, zakrije se vsebina); tako Descartes odpre vrata deizmu. Težišče je postavljeno v človeka. Moralni izvir je v njem, važna je metoda razmišljanja, matematični pristop, ideja »clara et distincta« itd. To je bila zelo ključna sprememba v pojmovanju vloge razuma. Zgodil se je prehod od substancialnega pojmovanja razuma (pri Grkih kozmični red, pri Avguštinu človekova notranjost ...) k proceduralnemu (pri Descartesu pravilna metoda, izhodišče je človek, ki razmišlja). To pa seveda pomeni tudi radikalno spremembo v pojmovanju moralnega imperativa. Izvir morale se postopoma premakne na človeka; vsebina, vrednote so vedno bolj v ozadju, človek je izvir spoznanja in tudi morale. Vse to doseže višek v Kantovem poudarjanju avtonomnega subjekta.

Pri Locku je obrat k sebi še posebej izrazit. Tisto, kar dela Locka velikega učitelja razsvetljenstva, je predvsem kombinacija dveh faktorjev: primerne opredelitve znanosti in vedenja, ki se prepleta s teorijo o racionalni kontroli jaza; oboje postavi v okviru ideala o racionalni samoodgovornosti. Racionalni, samoodgovorni subjekt prekine odnos z avtoritativno tradicionalnostjo. Racionalni subjekt je tako ideal svobode in neodvisnosti in sloni na prostosti in proceduralnem razumu. To so ključne poteze Lockovega filozofskega ustvarjanja in tudi novega gledanja na moralo. Tu seveda ni več prostora za Platonove ideje ali pa Descartesovo vrojeno idejo neskončnega. Lockov subjekt je jaz, ki je svoboden, jasno določen in pri katerem sta pomembni »moje« razmišljanje in »moje« delovanje. Zgodil se je veliki paradoks sodobne filozofije: filozofija prostosti in objektivizacije naj bi pomagala oblikovati podobo o človeškem bitju, ki naj bi se ustvarjala s perspektive neke tretje osebe. Paradoks je v tem, da ta ločeni pogled temelji na stališču prve osebe. Radikalna objektivnost je mogoča samo z radikalno subjektivnostjo. Ta paradoks je še posebej pojasnil Heidegger v svoji kritiki subjektivizma.⁷²⁹

17. stoletju je bil v okviru sklepanja družbene pogodbe avtonomni posameznik postavljen v središče sistema, ki temelji na zakonu. Od Locka izvira značilna oznaka tega posameznika, kar Brough Macpherson imenuje »posevni individualizem«. ⁷³⁰ Gre za poudarjanje uživanja življenja, svobode, ki temelji na lastništvu imetja. Zgodili sta se torej atomizacija in instrumentalizacija družbe. Značilni sta bili tudi (še) za 18. stoletje, ko pa so se pojavljale tudi zahteve po udeležbi državljanov v politiki. Ta aktivna udeležbenost posameznika ter avtonomija vodita tudi do novega razumevanja jezika. Jezik dobiva

729 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 175–176.

730 Prim. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism (Hobbes to Locke)*, Oxford University Press, Oxford – New York 1962.

vse večjo moč; postaja samostojen, neodvisen, morda celo nevaren, pomeni človekovo ustvarjanje. Taylor govori o »pesniški sposobnosti« individualuuma, ki se uresničuje z jezikom.⁷³¹

Za obdobje po Descartesu pa je zelo značilno stopnjevanje deističnega gledanja na verovanje, kar je osnova za razsvetljenski individualizem in avtonomijo. Prav tako je razsvetljenstvo tesno povezano z vračanjem k naravi, pomembno je čutenje (senzualizem), kar ima zelo daljnosežne posledice za moralno filozofijo. Vse vodi v moderno sekularizirano kulturo, s katero se srečujemo danes. Razsvetljenski humanizem zelo močno poudari pomen narave in človekovih lastnih moči, ko gre za iskanje virov človeškega moralnega ravnanja. Ekspresionistična teorija to vključi v svojo vsebino in še bolj intenzivira poudarek na subjektu, torej se subjektivizem še bolj intenzivira.

Izredno pomembno pa je tudi obdobje romanticizma, ki da posebno vlogo subjektu kot takemu, njegovemu razmisleku, prepričanju itd. Če sta bila doslej izvir morale narava ali pa Bog, je za romantično in postromantično moderno obdobje značilno, da težišče postavi na človekove notranje moči, ki naj bi bile osnova za preoblikovanja sveta. Če je to pomembno za naše ravnanje, se morajo razviti naše moči. V tem smislu je bil moralni imperativ v zadnji fazi internaliziran. Ta internalizacija je gotovo bolj celovita v ateističnih in naturalističnih teorijah, veliko bolj intenzivna pri Nietzscheju kot pa pri Dostojevskem, pri katerem ima Bog ključno vlogo, čeprav Dostojevski zelo močno poudari pomen odgovornosti prav vsake osebe.

Glede na to, kaj je izvir moralnega imperativa, in glede na vse doslej povedano lahko oblikujemo tri različne skupine:

- teistično utemeljevanje moralnih izvirov (vsaj po izvoru, četudi se morda potem nekoliko oddalji od tega);
- naturalistično osvobojeni razum (razsvetljenstvo), ki se danes kaže v različnih znanstvenih oblikah;
- tretja skupina gledanj pa najde svoj izvir v romanticističnem ekspresivizmu ali v neki njegovi sodobni obliki.

To so tri glavne skupine, znotraj vsake pa je seveda več zelo različnih oblik. Vse te tri oblike niso neka oddaljena ali mrtva zgodovina, ampak so na različne načine ali v posameznih elementih prisotne v moderni družbi in v njenem utemeljevanju moralnega ravnanja.

Značilno za sedanji čas je, za kar je Rawls zelo očiten in odmeven primer, da skuša oblikovati moralno teorijo brez referenc do dobrega, torej zgolj na podlagi določenega dogovora, ki pa ne gre globlje od proceduralne ravni. Gre

731 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 195–198.

za pojmovanje, da je zaradi svobode treba zanikati vsako iskanje moralnega izvira in utemeljevanje dobrega. V tem smislu sodobna etika ostaja na ravni razsvetljenskega naturalizma. Utemeljitev dobrega je pač stvar posameznika, odločilna je korist vsakogar, ki jo podpira skupni dogovor.⁷³² Omenjena kritika velja tudi za Rawlsovo moralno teorijo. Rawls se je sicer v svoji liberalni usmerjenosti zavedal, da čisti subjektivizem vodi v popolno izpraznjenost, zato poudari pomen posameznih načel, principov, ki so sprejeti na osnovi racionalnega dogovora. To še lahko ustreza, ko gre za raven socialne etike, toda če hoče njegovo delo biti zares moralna teorija, potem ne more mimo utemeljitve dobrega, ki je osnova za posameznikovo osebno ravnanje in odločanje. Brez posameznika, brez močne moralne osebe pa tudi družbe ni. Za avtentično utemeljitev dobrega bi bilo treba iti globlje, dlje od zgolj pozunanjenega in površinskega gledanja. Zdi se, da bi to bila za Rawlsov pragmatizem in preračunljivo samovoljo naloga, ki presega okvirje njegovega dela in temeljno usmeritev. Posvetiti bi se moral razsežnosti človekovega bivanja, ki presega pragmatično pozitivistično raven in se uresničuje prav v dobroti in v ljubeči odgovornosti za bližnjega. Pravičnost in moč, utemeljena na ljubezni, dosežeta novo kvalitativno raven in kot taka pomenita alternativo naturalističnemu in proceduralnemu (liberalističnemu) pristopu k vprašanju morale.⁷³³

732 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 496.

733 Prim. P. Tillich, *Love Power, and Justice – Ontological Analyses and Ethical Applications*, London 1960, 54–77.

14. Postmoderna etična perspektiva in liberalizem

Komunitarni kritiki liberalizma je v mnogih potezah zelo blizu postmoderna kritika sodobne moralne filozofije in liberalizma. V nekaterih točkah se kritiki pokrivata, ob tem pa seveda postmodernizem razvije tudi čisto izvirne argumente proti liberalizmu. Postmodernizem je sicer sam na sebi zelo nejasen pojem, je predvsem kritika, preseganje določenega obdobja, manj pa pozitivna vizija. Kljub temu pa v svoji kritiki modernizma razvije celo vrsto pozitivnih elementov, ki bi utegnili biti zanimivi in »uporabni« pri oblikovanju sodobne moralne teorije. Naj že takoj poudarim, da bomo izhajali predvsem iz pozitivne in ne iz dekadentne oblike postmodernizma. Postmoderna etična perspektiva se v svoji pozitivni obliki kaže kot nasprotovanje antropocentrični, obvladovalni, individualistični in vedno bolj razosebljeni miselnosti moderne dobe oziroma liberalizma. Kot pozitivna pobuda s svojim poudarkom na pluralizmu, na drugačnosti, s priznavanjem omejenosti človekovega spoznanja (rušenje absolutnih sistemov), s poudarkom na človekovih pravicah, ekološkem vprašanju in novi obliki feminizma pomeni novo odpiranje prihodnosti. V tej nedekadentni obliki pomeni resen izziv tistemu liberalizmu, ki vztraja pri človeškem bitju kot čisti monadi, torej osamljenem in pragmatičnem subjektu; liberalizmu, katerega osnova sta antropocentrizem in imanentizem in ki je kot tak izrazito antiklerikalen; liberalizmu, ki se prepušča samovoljni in absolutni svobodi brez odgovornosti in etični avtonomiji brez objektivnega temelja.

Čisto nekaj drugega pa je dekadentna oblika postmodernizma. Ta oblika ne odpira nove perspektive, ravno nasprotno, ko človeka oropa prave možnosti spoznaja in iskanja življenjskega smisla (zakaj pa sploh iskati smisel, torej sploh ne iskati, ne se spraševati, ne se čuditi bivanju), ga oropa te temeljne sposobnosti po čudenju bivanju, pušča ga ponižanega, strtega v fragmentarnosti bivanja, tak človek je apatičen, utrujen, naveličan, ostaja torej samo še ciničen človeški subjekt. Ta dekadentna oblika postmodernizma pa je vsaj v nekaterih elementih blizu klasičnemu liberalizmu, ki prav tako pomeni popolno ponižanje človeškega subjekta, samo da do tega pride po nekoliko drugačni poti. Mi bomo izhajali iz pozitivne oblike postmodernizma (v veliki meri iz Levinasa), ki na izviren način odpira možnosti etične perspektive.

Če komunitarna kritika liberalizma opozori predvsem na pomen vrednot, občestva, tradicije, ko gre za moralno odločanje, pa postmoderna etična perspektiva poudari pomen osebe, odgovornosti za drugega in skrivnostnost bivanja. Iluzija modernizma (liberalizma) je bila predvsem v njegovem verovanju, da bo mogoče ves nered, umazanijo in dvoumnost sveta slej ko prej premagati z določenimi sistematičnimi racionalnimi pravili. Človeška

spontanost, njegovi nameni, cilji, čustva, ideali, vse to je zamenjal pogosto brezčutni in preračunljivi (pragmatični) razum. Zato pravzaprav sploh ni čudno, da mnogi obdobje postmodernizma razumejo kot ponovno »očaranje sveta«, da se svetu vrnejo še druge razsežnosti, ki so bile v modernizmu zapostavljene in zakrite. Postmodernizem želi človeka naučiti tega, da bi znal spoštovati vse nejasnosti in dvoumja, da bi imel vse spoštovanje do človekovega čutenja in da ne bi vsega njegovega delovanja že vnaprej preračunal in ga spravil v natančno določene kategorije.

Postmoderna kritika s svojim poudarkom na osebni odgovornosti biti za drugega, ljubezni, skupnem dobrem in razsrediščnem in razlaščenem subjektu pomeni resen izziv liberalističnemu pragmatizmu in racionalni preračunljivosti. Človek je bitje odnosov, ne pa neka osamljena in sebična monada, katere moralnost je predvsem v tem, da se pokorava univerzalnemu zakonom in pravilom črede. Ves paradoks modernističnega liberalizma je v tem, da daje osnovno vlogo individuumu, toda istočasno se zgodi, da je ta kot moralna osebnost popolnoma razosebljen, saj je v liberalizmu ključnega pomena za moralnost dejanja v tem, da posameznik sledi določenim, od zunaj postavljenim principom. Svoboda presojanja in odločanja potrebuje zunanjo prisilo, ki vodi osebo k moralnemu delovanju, ki je primerno za družbo in koristno za posameznika. Seveda se takšen liberalistični poskus oblikovanja morale pokaže kot nemočen, sam v sebi razdvojen, nedosleden in brez prave perspektive.

Postmodernizem poskuša moralnost rešiti umetno konstruiranih etičnih zakonov, kar pomeni predvsem to, da jo ponovno poosebi (repersonalizira). Repersonalizacija moralnosti pomeni vrniti moralno odgovornost od zakonodaje (kamor je bila pregnana) na začetno mesto (kjer je njen dom), torej k osebi. Danes z zaskrbljenostjo in upanjem ugotavljamo, da če te odgovornosti ne bo že na samem začetku dejanja, potem je ni mogoče pričakovati niti v nadaljnjih stopnjah. Danes je vedno jasnejše spoznanje, da vsi družbeno konstruirani nadomestki, kot npr. funkcioniranje, proceduralna odgovornost itd., ostajajo ne vredni zaupanja in moralno dvomljivi. Vse to bolj krni, kot pa pospešuje in podpira osebno odgovornost vsakega posameznika, moralnost, ki bi bila opora in upanje. Nobena stvar ne more nadomestiti notranjega stanja duše, nič ne more nadomestiti osebnega strinjanja, noben dogovor, noben še tako izdelan proceduralni sistem, tudi ne transcendentna avtoriteta, kajti ta že po svojem bistvu zahteva, da jo sprejme človekova vest.⁷³⁴

Levinas je zapisal, da je etika pred ontologijo, odgovornost za drugega pred bitjem samim. Sprejeti odgovornost pomeni, kot da sem že vedno bil odgovoren, pomeni dejanje ustvarjanja moralnega prostora. Biti za drugega pomeni

734 Prim. Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, 35.

tudi oddaljevati se od udobne varnosti bitja v smeri strahovite negotovosti odgovornosti. Biti v »moralni«, ki je določena s principi, kjer je vse preračunano in kjer so postavljeni določeni kriteriji, po katerih naj bi posamezniki uresničevali svoje interese, je veliko lažje. Tu se človek čuti bolj varnega, bolj gotovega, bolje obvlada položaj. Ali kot je dejal danski etični filozof Knud E. Logstrup, tisto, kar se običajno pričakuje od nas v vsakdanjem življenju, ni skrb za osebno življenje, ampak skrb za stvari, ki pripadajo dogovorjeni uslužnosti. Posledica dogovora je oboje: reduciranje zaupanja, da bi pokazali skrb za osebno življenje drugega, in zahteve, da bi nosili to skrb. Dogovori naredijo življenje udobno. Varno vodijo življenjsko pot, in sicer predvsem v tem, da sledijo človekovi sebičnosti in koristoljubju. Takšne dogovore uporabljamo kot sredstvo, da ohranjamo sami sebe daleč stran (vzvišeno) drug od drugega in za izolacijo nas samih. To naredi dogovore vedno atraktivne in naravnost očarljive.⁷³⁵

Predontološke »zahteve«, ki jih postavlja postmoderni pristop, so veliko težje in polne tveganja. Tu je zahteva neizgovorljiva. Drugi ne pomeni neke zunanje moči, ampak je obličje, je moč nemoči. Drugi se mi upira preprosto po tem, da je drugi, toda njegov upor ne pomeni opozicije. Drugi je samo avtoriteta, in ta ne potrebuje moči. Če izhajamo iz liberalistične proceduralne morale, ki je utemeljena na določenih principih, potem ima tisti, ki upošteva vse principe, prijeten občutek, da je izpolnil »svojo moralno dolžnost«. Ima občutek zadovoljstva, da je moralen. Postmoderni pristop, ki postavlja posameznika pred obličje druge osebe, pa razumeva moralo kot nekaj nedovršenega. Človek se nikoli ne more predati nekemu samozadovoljstvu. Gre za temeljno neizpolnjenost, za transcendentno odprtost odgovornosti ... Moralna oseba je kot oseba ob spoznanju, da ni dovolj moralna, vedno vznemirjena. Ta negotovost, neizpolnjenost je resnični temelj moralnosti.

Moja odgovornost je vedno korak naprej, vedno večja, kot pa je pri drugem. Odpovedujem se že vnaprej obstoječim pravilom in normam, katerih upoštevanje naj bi pomirilo mojo vest in me rešilo strahu. Če je človekovo odgovornost sploh moč kdaj izraziti, potem je to moč narediti z enim samim pravilom: biti odgovoren tudi takrat, ko morda vsi delujejo drugače. To ravnanje ne more biti stvar statističnega povprečja, prav tako ne kakih splošnih pravil. Svetniki so zares edinstveni ljudje, ljudje, ki delajo reči, ki se jih drugi izogibajo, ali pa so ti prešibki, morda preveč sebični, da bi jih zares storili. To so ljudje, ki znajo iti onstran »klica dolžnosti« in določenih pravil. Edini standard, na osnovi katerega dejansko lahko ocenjujem svoje delovanje in odgovornost, je standard svetosti. S kriterijem svetosti hoče Levinas poudariti predvsem standard, ki je onkraj skupnih, univerzalnih, dogovorjenih ali povprečno zadovoljivih mer moralnega dejanja in nad njimi.

735 Prim. K. E. Logstrup, *The Ethical Demand*, Fortress Press, Philadelphia 1971, 19.

Odgovornost ni odvisna od različnih pogojev ali razumske utemeljenosti. Ni učinek volje ali odločitve, to ni nekaj, kar bi moglo biti (ali pa ne) sprejeto. Odgovornost je za postmoderno etiko nezmožnost ne biti odgovoren za drugega tukaj in sedaj. To je ključni element moje moralne sposobnosti. Ne morem se ozirati na skupno postavljene kriterije in potem samega sebe opravičevati, da sem ravnal podobno kot drugi, ki zvečer »mirne vesti zaspijo«, saj so izpolnili vsa pogodbeno pravila in imeli od tega tudi primerne koristi. Pravila so lahko univerzalna in jih je mogoče uzakoniti glede na dolžnosti, toda ko gre za moralno odgovornost, ta obstaja samo, če je aplicirana na individuuum in je individuuum njen resnični nosilec. Dolžnosti so tiste, ki naj bi vse človeštvo naredile podobno, odgovornost pa je tista, ki ohranja človekovo individualnost. Moralnost moralnega subjekta torej ne more imeti značaja pravila, čeprav imajo nekateri lahko moralnost za skupek formalnih pravil, norm, določeno obliko socializacije ali pa univerzalizacije.

Prizadevanje, skrb, odgovornost za drugega, vse to ni nekaj, kar bi se moglo zgoditi z uresničitvijo določenega pravila. To se ne more zgoditi enkrat za vselej. Bližina drugega je resnična avtoriteta, ki je osnova za mojo odgovornost in končno tudi za mojo svobodo, mojo enkratnost. Prav s tem pa bližina drugega postane tudi resnična moč, upornost; in prav s tem, ko ta moč omogoča mojo svobodo, jo tudi omejuje. Neposredna bližina v moralnosti je prostor najbolj omamne glorioje, toda tudi prostor najhujših porazov. Človek postane brezsrčen, ko preneha biti odprt, ko se umakne pred odprtostjo do drugega. To je skušnjava, ki smo ji neprestano izpostavljeni.

Postmoderni poudarek na ljubezni in skrbi za drugega pomeni jasno in razločno kritiko liberalizma, ki temelji na monadološkem individualizmu, pragmatizmu in sebični preračunljivosti. Kot novo perspektivo poudarja bližino, medosebnost in razsrediščenost subjekta, ki pomenijo novo kvaliteto bivanja, pomenijo presežnost, ki se rojeva v svobodni odločitvi biti za drugega.

Sodobni človek je torej na razpotju. V pluralni družbi, v kateri živimo, se pred njim odpira več zelo različnih možnosti, množica razpotij. V našem razmišljanju smo opozorili samo na eno od teh. To, da človek prihaja na razpotja, da dvomi, analizira različne možnosti, se odloča, ni nič slabega; ravno nasprotno: v tem se odraža bogastvo bivanja. Hudo in veliko bolj problematično je, če se nekdo prepusti »nevarnim tokovom skepse in se tako odpoveduje iskanju kakršnihkoli temeljev«, kot nas je leta 1996 opozoril papež, torej, če sploh ne želi priti na razpotje. Prav v takšno stanje pasivnosti, apatičnosti in utrujenosti pa pogosto vodi liberalizem, saj v svoji etični skepsi in neprestani pragmatiki človeka vedno bolj ponižuje in razoseblja. V njem pušča praznino, ki naravnost kliče po manipulaciji, saj utrujeni in razočarani človek nima moči in tudi

ne vrednot za odgovorno osebno odločanje. Do takšnega stanja pa pride tudi zato, ker neobrzdani liberalizem človeka vedno bolj zapira v svet samozadostnosti in pragmatike ali, kot to imenuje Drago Jančar v svojem delu *Egiptovski lonci mesa*, vodi v »cinično distanco«⁷³⁶ do vsega okoli sebe.

Prav zato je danes še toliko bolj aktualno sporočilo komunitarne in post-moderne kritike, ki nasproti »cinični distanci« liberalizma poudarjata, da je človek bitje občestva, odgovornosti ali, kot je zapisal Max Scheler, »bitje ljubezni, v kateri se plemič sklanja k prostaku, zdravi k bolnemu, bogati k revnemu, postavni h grdemu, dobro in svetniško k slabemu in povprečnemu, Mesija h grešnikom in cestninarjem«.⁷³⁷

736 D. Jančar, *Egiptovski lonci mesa*, Mihelač, Ljubljana 1995, 31.

737 M. Scheler, *Ressentiment*, Free Press, New York 1961, 88.

15. Liberalizem in vprašanje človekovega dostojanstva

Ko govorimo o liberalizmu, ga običajno obravnavamo predvsem na politični ravni, na ravni družbenih odnosov, ekonomskih zakonitosti itd. Naše razmišljanje v tem trenutku verjetno ne bo moglo zaobiti te ravni, toda posvetiti se želimo predvsem temu, kaj ideologija liberalizma pomeni za sodobnega človeka, za polnost njegovega bivanja in za oblikovanje njegove identitete.

Temeljna krščanska trditev o človeku je, da je ustvarjen po božji podobi (prim. 1 Mz 1,26). Vzorec, po katerem je ustvarjen človek, je Bog sam. Njegov pralik, njegova temeljna struktura je živi in ljubeči Bog, Bog darovanja in skrbi za človeka. In ta človek odkriva polnost svojega bivanja ravno v iskrenem prijateljskem odnosu do izvira svojega bivanja, ki se uresničuje in dopolnjuje v pristnih odnosih do bližnjega, do vsakega človeka na tem planetu. S stvarjenjem je v samo bit človeka položeno, da je predvsem bitje odnosa, saj mu je bivanje podarjeno, hvaležnost za to obdarjenost pa udejanja s tem, da si v svojem vsakdanjem življenju v iskreni skrbi in odgovornosti za bližnjega prizadeva slediti klicu ljubezni troediniga Boga. Krščanstvo je torej v samem bistvu darovanjsko. Izvira namreč iz Boga, ki se daruje, človeku pa postavlja kot prvo in osnovno zahtevo darovanje za druge. Bog, ki se razodeva v Jezusu Kristusu, je popolno in večno darovanje samega sebe. »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8), je zapisal apostol Janez. Ne samo zato, ker ljubi človeka in svet. Bog je ljubezen v svojem najglobljem bistvu. Bog je v bistvu darovanje sebe, večno razlaščenje sebe, večni vzgib k drugemu, večno podarjanje drugemu, večno izničenje sebe v drugem. V troedinem Bogu je ljubezen popolna, darovanost absolutna. Ta Bog, v čigar ime smo krščeni, je struktura našega krščanskega bitja, pravzor našega jaza, program našega življenja.

Ko kristjan posnema ta božanski vzor, se ne izneveri sebi, nasprotno, tedaj se šele rodi sebi. Ko iz lastniškega in vase zagledanega jaza prehaja k darovanjskemu jazu, prehaja iz ujetosti k svobodi, iz smrti v življenje. Človek se rodi sebi, a postane zares človek, ko se daruje drugemu. Tedaj se osvobodi svojih meja in se reši osamljenosti. Tedaj spozna to čudno dejstvo, da v resnici ni bil sam svoj, da je bil odtujen sebi, dokler je bil sam sebi središče, dokler je pripadal samo sebi. Ko pa se v ljubezni daruje drugemu, postane v resnici to, kar je. Tedaj privrejo iz globin njegovega bivanja čudovita radost, sreča in svoboda.

In prav na tej točki menim, da je ideologija liberalizma najbolj problematična in dekadentna za sodobnega človeka. S poudarjanjem svobode, ki pogosto prehaja v samovoljo, s svojim zapiranjem v svet samozadostnosti, individualizma, s tem tako usodnim človekovim zapiranjem vase, tako pred bližnjim kot pred

Bogom, se zgodi tisto, kar je slikovito izrazil teolog Olivier Clement: »Človeka spremenijo v karikaturu, kjer je pretirano poudarjena individualnost, sklesana v sivem kamnu osamelosti, ali pa ga zmažejo v nekakšno brezimnost. Obraz tedaj izgubi svojo vlogo posrednika med družbo in svetom, med družbo in Bogom. To je obraz sirote, ki je nobena skupnost ne varuje. V praznosti tega obraza se razgrinjajo abstraktno in samotno velemesto, siva predmestja industrijske družbe v Evropi, razbita mestna središča v Združenih državah.«

Ideologija liberalizma nasproti osnovni temi teološkega tečaja »Ljubim, torej sem«, torej nasproti odnosu, ljubezni, odgovornosti, ljubeči predanosti, občestvenosti človekovega bivanja, postavlja osamljenega posameznika, ki je najprej ločen od drugih, zaprt vase, preračunljiv, pragmatičen, predan etični skepsi, ki skuša negirati ali pa ignorirati vsako metafizično razsežnost svojega bivanja. Vse to dela zaradi želje po avtonomnosti in svobodi bivanja. Liberalizem bi misel tečaja izrazil morda takole: »Sam sebi sem zadosten, torej sem« ali pa morda »Pragmatičen, avtonomen sem, torej sem« ali »Delam, kar hočem, torej sem svoboden« itd. Kaj se v takšni ideologiji zgodi s človekom, njegovim dostojanstvom? Kakšne posledice ima to na ravni medsebojnih odnosov v družbi? Kaj pomeni ta atomizacija človeka?

Poglejmo si nekatera ključna izhodišča, na katerih gradi liberalizem in kaj to pomeni za človeka.

Poudarek na individualizmu, zaprtosti vase – »Sam sebi sem zadosten, torej (ni)sem«

Ko govorimo o človeku in njegovem odnosu do drugih oseb, sta, najširše gledano, tu značilni dve gledanji oziroma dve različni tradiciji:

15.1 Človek je predvsem bitje odnosa, občestva

Aristotelu dolgujemo znano opredelitev, da je človek »po naravi politično bitje« ali bolje rečeno »politična žival«. Človek je po naravi družbeno bitje. Zato oblikuje družino, več družin ali rodbin se združuje v vas, vasi pa se združujejo v polis, v državo. Ta je v Aristotelovem primeru grška mestna država, ki je bolj podobna kakšni večji občini z mestom v sredini in okoliškim podeželjem kakor pa državi v današnjem pomenu besede. Če je torej človek po naravi državotvorno bitje, se to nanaša najprej na dejstvo, da je po naravi družbeno bitje, kar se izraža v najbolj temeljni obliki človeškega združenja, v skupnosti moža in žene, v družini. Ta skupnost ne more obstajati neodvisno od drugih, saj si ne zadošča. Zato se rodbine združujejo v vasi, vasi pa v polis. Če je torej človekova biološka narava terjala rodbino kot najosnovnejšo celico druženja, jo je to končno pripeljalo do države. To je temeljni smisel Aristotelovega izreka, da je človek po naravi politična žival.

Ta pogled na človeka, ki sprejema Aristotelovo stališče, da je človek po naravi družbeno oziroma državotvorno bitje, je prevladoval tudi ves srednji vek. To torej pomeni, da je človekova solidarnost z drugimi tako globoka, da se iskanje posameznikovega dobrega načeloma sploh ne more razhajati z iskanjem skupnega dobrega. Človek ne more doseči svojega cilja drugače kakor skupaj z drugimi. Za to aristotelsko gledanje na človeka kot bitje, ki je po naravi družbeno, sta srednjeveška filozofija in teologija našli dovolj opore v judovsko-krščanskem svetopisemskem utemeljevanju. Svetopisemski pogled na človeka vsebuje misel, da za človeka ni dobro, da je sam. Njegova bogopodobnost zahteva, da živi skupaj z drugimi, kajti ravno zato, ker je Bog ustvaril človeka po svoji podobi, ga je ustvaril kot moža in ženo. Zato imajo vse judovske in krščanske verske resnice in moralna načela izrazit občestven in solidarnosten poudarek.

15.2 Novoveški individualizem

Na začetku novega veka moderni individualizem zavrže te poglede, ki kljub sofističnemu in nominalističnemu individualizmu izrazito prevladujejo v starem in srednjem veku. Razlogi za to spremembo so zelo različni, omenimo le tri:

- Aristotelsko-sholastično pojmovanje posameznika in skupnosti je vse skozi izpostavljeno nevarnosti, da skupnost posameznikove osebne potrebe in želje potepta ter jih podvrže skupnim ciljem. V takšnem gledanju seveda ni prostora za tisto, kar mi danes imenujemo človekove pravice.
- Znanost, ki se začneja razvijati, zavrže kot neuporabno in celo škodljivo sleherno teleologijo. Veljati začnejo mehanicistični nazori. Objektivno postavljen cilj vseh ljudi je podobno kakor objektivna resnica ocenjen kot nasprotnik človekovega dostojanstva, ki naredi iz človeka sredstvo v službi tega cilja. Zato nikakor ne preseneča, da je začetnik modernega individualizma v politični filozofiji Thomas Hobbes hkrati tudi vnet nasprotnik smotrnostnega pogleda na svet in zagovornik mehanicizma.
- Individualizem doseže svoj vrhunec v postmoderini dobi, ko pride v krizo celo sam razum, na katerega se v prvem obdobju moderne dobe sklicuje racionalistični in razsvetljenski humanizem.

Thomas Hobbes je prvi izrecno zavrzel aristotelsko-sholastično stališče, da je človek po svoji naravi družbeno bitje. Namesto tega trdi, da je človek po svoji naravi posameznik. Po naravi, se pravi v nekem naravnem, izvirnem in še ne civilizacijskem stanju človek ni k drugim usmerjeno družbeno bitje, ampak je

posameznik. Njegovo prvo teženje je ohranitev samega sebe. Človek je torej zamišljen kot poseben primer fizičnega zakona vztrajnosti: želi se ohraniti in do tega ima pravico. Vsi ljudje imajo isto temeljno teženje. Zato iz nauka o človeku kot posamezniku nujno sledi, da človek v svojem prizadevanju za ohranitev samega sebe zadeva ob enaka prizadevanja drugih. Temu uveljavljanju samega sebe ni po naravi postavljena nobena meja. Zato živi človek v nenehni ogroženosti od drugih.

Človekovo naravno stanje je podobno živalskemu: brez družbe, brez skupne proizvodnje in kulture. Vsak živi v nenehnem strahu zase. Zato je v človekovem interesu, da zaživi v miru in sožitju. Tako pride do nekakšne pogodbe o medsebojnem nenapadanju in o mirnem sožitju. Po tej pogodbi se državljani svobodno, a v lastno korist odpovedo svojim neomejenim pravicam in jih prenesejo na suverena. On je porok za spoštovanje pogodbe o medsebojnem nenapadanju, sodelovanju in sožitju.

Temeljna značilnost Hobbesovega gledanja je torej v tem, da pojmuje svobodo tako, da ta sama zahteva svojo omejitev. Zunaj države in njenih zakonov, ki svobodo omejujejo, se svoboda obrne proti sami sebi. S tem je že nakazana sodobna liberalna miselnost, ki vidi v svobodi najvišji kriterij človekovega bivanja. Ob tem pa se razvije tudi teorija o družbeni pogodbi, katere najbolj znani predstavniki so T. Hobbes, Locke, Rousseau in Kant. Temeljni poudarek te teorije je, da je človek kot posameznik absoluten subjekt, ki odloča o sebi tudi tedaj, ko odloča politična oblast. Ta namreč odloča o njem po njegovi volji, po njegovi svobodni privolitvi. To je tudi eden ključnih elementov liberalističnega pogleda na človeka in družbo, ki poudarja pomen posameznikove svobode in avtonomije.

Prvo in osrednje vprašanje liberalizma je torej temeljni poudarek na individualizmu oziroma svobodi. Seveda ima novoveški poudarek na človeku kot posamezniku tudi pozitivne posledice: pomen posameznikove svobode, človekove pravice itd. Živimo v svetu, v katerem imajo ljudje pravico do izbire svojega lastnega življenjskega vzorca, do tega, da se po vesti odločijo, kakšna prepričanja naj zagovarjajo, da določijo obliko svojega življenja v vsej množici poti, ki jih njihovi predniki niso mogli nadzirati. Toda takšen človek je v liberalizmu prepuščen sam sebi, ločen od bližnjih in zaradi želje po avtonomiji zanika vsakršno presežnost lastnega bivanja.

Ljudje so se v starem in srednjem veku imeli navado videti kot del večjega reda. V nekaterih primerih je bil to kozmični red, »velika veriga bivajočega«, v kateri so odkrivali svoje mesto. Ta hierarhični red v veselju je odseval v hierarhijah človeške družbe. Ljudje so izgubili širši pogled, ker so se osredotočili predvsem nase. Demokratična enakost, pravi Tocqueville, vodi posameznika k

samemu sebi »et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre coeur« (in grozi, da ga bo nazadnje vsega zaprla v samoto njegovega srca).³ Z drugimi besedami, temna stran individualizma je osredotočanje nase, ki obenem poplvti in zoži človekovo življenje, osiromaši njegov pomen in mu odvzame zanimanje za druge ali za družbo.

Posledica tega je, da danes govorimo o »permissivni družbi«, pojavu »jaz-generacije« ali prevladovanju »narcizma«, če vzamemo samo tri najbolj znane pojave, v katerih se pojavlja individualizem.

15.3 Vrednostna skepsa – etični relativizem – »Delam, kar hočem, torej (ni)sem«

V novem veku znanstveni razum, ki se posveča zunanjim objektivnim pojavom in ima za osnovo ozko razsvetljensko in empiristično – analitično pojmovanje znanosti, skriva v sebi človekovo željo po emancipaciji. V nasprotju z zunanjimi objektivnimi pojavi je svet moralnosti nedostopen za kakršnokoli opazovanje. Posledica tega je, da je svet moralnih načel in vrednot potisnjen v območje poljubne subjektivnosti. Moralne vrednote tako ne morejo biti predmet razprave, ampak so popolnoma prepuščene posameznikovi svobodni izbiri. Tako je človekovo moralno ravnanje prepuščeno iracionalnemu, nagonskemu in interesnemu teženju. Takšno zanikanje vrednot liberalizmu pride še kako prav, saj omogoča, da se posameznik odloča zgolj impulzivno, pragmatično in da lahko neprestano prilagaja svoje odločanje. V odnosu do človeka pa je problematično oziroma ponižujoče vsaj v dveh točkah: človek po takšni logiki ni izvir moralnega dejanja, saj liberalizem zanika možnost spoznanja oziroma naslonitve na temeljne vrednote bivanja; ker pa bi zgolj nagonsko in interesno odločanje bilo nevarno za človeka samega, pride v liberalizmu do določenih dogovorjenih pravil, procedure, ki pa nima nikakršne vsebinske, vrednostne utemeljitve. Torej mora človek slediti nečemu, kar je stvar določenega dogovora, ne pa tistemu, kar je stvar njegovega notranjega prepričanja. To pa pomeni veliko ponižanje človekovega dostojanstva, saj tako postane moralno delovanje samo upoštevanje določenih pravil. Odsotnost substancialnega gledanja na človeka in zanikanje vrednot, torej vsebine človekovega moralnega delovanja, pomeni tako za človeka kot za medsebojne odnose veliko dekadenco.

Utemeljitev dobrega je pač stvar posameznika, odločilna je korist vsakogar, ki jo podpira skupni dogovor.⁷³⁸ Za avtentično utemeljitev dobrega bi bilo treba iti globlje, dlje od zgolj pozunanjenega in površinskega gledanja. Zdi se, da bi ta naloga presegala okvire liberalističnega pragmatizma in preračunljive

738 Prim. C. Taylor, *Sources of the Self*, 496.

samovolje. Posvetiti bi se moral razsežnosti človekovega bivanja, ki presega pragmatično pozitivistično raven in se uresničuje prav v dobroti in v ljubeči odgovornosti za bližnjega. Kajti pravičnost, utemeljena na ljubezni, doseže novo kvalitativno raven in kot taka pomeni alternativo naturalističnemu in proceduralnemu (liberalističnemu) pristopu k vprašanju morale.⁷³⁹

Sodobni poudarek na pravičnosti in določeni proceduri je sicer povsem na mestu, toda ostaja brez vsakršne vsebine in življenjskosti, če izpušča dimenzijo dobrega, saj pravičnost šele v povezanosti z ljubeznijo dobi svoj smisel in rešnično moč vrednote. Ali kot je zapisal A. Trstenjak: »Pravica je sicer res temelj vsake družbe. Toda sama še ne zadošča: združena mora biti še z dobroto, ki se dvigne nad hladno pravico. Kdor ni zmožen tega, ta družbi stalno jemlje najdragocenejše – mir.«⁷⁴⁰

15.4 Liberalistični pragmatizem – »Delam, kar mi koristi, torej (ni)sem«

Ena temeljnih značilnosti liberalizma prav preračunljivi pragmatizem, ki vodi v vedno večjo razklanost in nihilistični odnos do bivanja. To pa hkrati pomeni tudi rušenje pravih medsebojnih odnosov, v katerih ni več prostora za darovanjskost in zastonjskost.

S pragmatizmom mislimo predvsem na tisto vrsto razumskega, ki išče najbolj koristno sredstvo za doseganje cilja. Največja učinkovitost, najboljše razmerje med ceno in tem, kar dobimo, je mera njegovega uspeha. Nedvomno je zanikanje tradicionalnih vrednot omogočilo pravi razcvet pragmatizma. Ko družba nima več sakralne strukture, ko družbene ureditve in načini delovanja niso več utemeljeni v redu stvari ali v božji volji, si jih je v določenem smislu mogoče prilastiti. Skupaj s svojimi posledicami jih liberalizem namenja urešničenju lastnih ciljev, namreč da bi posamezniki dosegli srečo in blaginjo. Merilo, ki ga liberalizem uporablja, je merilo pragmatičnega razuma. Pojavlja se strah, da bo o stvareh, ki bi jih morala določati druga merila, odločeno glede na učinkovitost ali analizo stroškov in dobička, da bodo neodvisni cilji oziroma vrednote, ki bi morali voditi človeka, popolnoma zapostavljeni ob zahtevi, naj se čim bolj poveča učinkovitost.

Na problem pragmatizma je opozoril tudi erfurtski škof Joachim Wanke v pogovoru za nemški časopis *Welt am Sonntag*, ko je kritiziral nemškega kanclerja Schröderja in številne ministre, da so pri prisegi opustili običajno prošnjo k Bogu: »Tako naj mi Bog pomaga.« Pojasnil je, da je to dejanje treba

739 Prim. P. Tillich, *Love Power, and Justice – Ontological Analyses and Ethical Applications*, London 1960, 54–77.

740 A. Trstenjak, Slovenska poštenost, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1995, 98.

brati kot sporočilo nemške politične levice, da »kar je povezano z vero, nima več mesta v javnem prostoru in je izključno omejeno na zasebno področje. Sklicevanje na Boga v javnem prostoru namreč pomenljivo kaže, da je človeška oblast omejena. Če v tem prostoru zanemarimo nadnaravno razsežnost, je nevarno, da zapademo v čisti pragmatizem.« Wanke je tudi opozoril, da če družba izgubi čut za povezavo med človeško odgovornostjo in nadnaravno resničnostjo, obstaja nevarnost usodne okrnitve prepričanj, kot sta solidarnost s šibkimi in enakost dostojanstva vseh živih bitij⁷⁴¹ In ker ideologija liberalizma zanika prav to presežnostno razsežnost bivanja in obstoj temeljnih vrednot, ima to za posledico, da so v samem bistvu prizadeti odnosi med ljudmi in s tem tudi človekovo osebno dostojanstvo.

Človekovo ravnanje ne more sloneti na pragmatizmu in neprestanem sklicevanju na lastno svobodo (samovoljo), ampak je za oblikovanje pravih odnosov in za polnost lastnega bivanja treba izhajati tudi iz odgovornosti in skrbi za bližnjega. Dr. Lovro Šturm je v govoru ob praznovanju sv. Stanislava, zavetnika škofovih zavodov, poudaril: »Človekove pravice in človekova svoboda so neločljivo povezane tudi s poznavanjem in priznavanjem človekovih dolžnosti. Zato ni presenetljivo, da se pripravlja nova mednarodna deklaracija, in sicer o človekovih dolžnostih. Osnutek tega dokumenta našteva sedem glavnih socialnih grehov, ki so naslednji:

- politika brez načel,
- trgovina brez morale,
- bogastvo brez dela,
- izobrazba brez vrednot,
- znanost brez humanosti,
- brezvestno uživaštvo,
- želje po uspehu brez truda in odpovedi.

Nasproti samovoljni svobodi individualizma in pragmatizma ta deklaracija poudarja človekovo odgovornost in dolžnosti. Če imamo pravico do življenja, potem imamo tudi dolžnost, da življenje spoštujemo. Če imamo pravico do svobode, smo dolžni tudi spoštovati svobodo drugih. Če imamo pravico do varnosti in do življenja brez strahu, potem smo dolžni, da ustvarimo razmere, da lahko vsak človek to varnost tudi uživa. Če imamo pravico do sodelovanja v političnem življenju lastne države in pravico, da si izberemo politične predstavnike, potem smo dolžni, da z vsemi močmi sodelujemo in tako zagotovimo, da so izbrani najboljši predstavniki. Če imamo pravico do dela pod pravič-

741 Družina, 15. november 1998, str. 4

nimi in primernimi pogoji, da zagotovimo spodobno raven življenja zase in za svojo družino, smo dolžni, da z delom in s svojimi sposobnostmi naredimo kar največ. Če imamo pravico do svobode misli, prepričanja in veroizpovedi, smo dolžni spoštovati misli, prepričanja in verska načela vseh drugih. Če imamo pravico do izobraževanja, potem smo se dolžni učiti kar najbolj poglobljeno in deliti z drugimi svoje znanje in izkušnje, kadar je mogoče. In nazadnje, če imamo pravico izkoriščati naravna bogastva, potem smo dolžni spoštovati zemljo ter obnavljati njene naravne vire in skrbeti zanje.« S poudarki nekaterih osnovnih vrednot se osnutek bodoče deklaracije o človekovih dolžnostih izrazito postavlja nasproti liberalističnemu individualizmu in samovolji posameznika, ki more voditi v čisto anarhijo.

15.5 Pojav »mehke tiranije« na družbenem področju

Vse to pa ima svoje posledice tudi na družbeni ravni in vodi do nevarnih posledic, ki jih imata individualizem in pragmatični razum na ravni medsebojnih odnosov v družbi. Institucije in strukture industrijsko-tehnološke družbe prisilijo posameznike v to, da upoštevajo pragmatični razum, česar po resnem moralnem razmisleku ne bi nikoli storili. Družbena struktura, ki temelji na pragmatičnem razumu, pomeni veliko izgubo svobode tako za posameznika kakor tudi za skupine.

Kako se more mehka oblika despotizma pojavljati v slovenskih razmerah, je slikovito opisal Drago Jančar: »Zasliševalske sobe s slepimi lučmi lahko tukaj pozabimo, ta je samo še v genetskem spominu. Novi totalitarizem bo nasmehljan in prijazen kot Berlusconi, lahkotno bo obračal pojme in ideje in sveži denar, kot naši mladi gospodje, novi totalitarizem bo imel zdaj leve, zdaj desne ideje, ne bo ga motila družba nazorskih nasprotnikov, zdaj mu bo prišla prav levičarska jeza, drugič nacionalistična ksenofobija, družbe si pač ne bo izbiral, če mu lahko koristi. V njem bo parlament in svobodni tisk in svobodne pobude, seveda vse v določenih in obvladljivih in strogo nadzorovanih okvirih.«

Nasproti liberalističnemu podcenjevanju človekovih vezi z drugimi ljudmi in njegove solidarnosti z družbo, v kateri živi, postavlja družbeni nauk Cerkev v skladu s svojim izročilom v središče človeka kot osebo – torej je krščansko stališče izrazito personalistično. Posebej poudarja človekovo dostojanstvo, vsak posamezen človek je absolutna vrednota, kar pomeni, da po svojem bistvu ne more samo funkcionirati; v tem se krščansko in liberalistično gledanje na človeka bistveno razlikujeta. Po svoji osnovi je po liberalizmu človek posameznik, zato ostaja njegova družbenost drugorazredna in zgolj pragmatična in ga ne zadeva v njegovem najglobljem bistvu. Za krščanstvo pa je človek v vsej svoji prvinski danosti družbeno bitje, bitje odnosa, zato odnosi z drugimi zanj

niso samo nekaj drugotnega, samo stvar nekega človeškega zainteresiranega dogovora. »Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov ... Človek v odnosih z drugimi, v medsebojnih nalogah, v pogovoru z brati raste v vseh svojih darovih in more izpolniti svojo poklicanost,« je zapisano v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu. »Taka je transcendentna resničnost človeka, ki je je bil deležen človeški par, mož in žena, in ki je torej v bistvu družbena,« je zapisal papež Janez Pavel II. v Okrožnici o skrbi za socialna vprašanja.

Kakšna je torej perspektiva, ki se odpira pred nami? Kot Pascal pred nekaj stoletji se morda tudi mi sprašujemo: »Kaj bo torej postal človek? Bo enak Bogu ali živalim? Kakšna strahotna razdalja! Kaj bomo potemtakem? Kdo po vsem tem ne uvidi, da je človek skrenil s poti, da je padel s svojega mesta, da ga zdaj nemirno išče in ga ne more več najti? Kdo ga bo torej tja usmeril?«⁷⁴²

Sam Pascal sebi in tudi nam najlepše odgovarja: »V naravi duha je, da verjame, in v naravi volje, da ljubi. Kadar torej ne moreta do pravih, se morata navezovati na napačne predmete.«⁷⁴³

742 Misli 431

743 Misli 81

16. Nemoč in protislovnost liberalističnega etičnega poskusa

Smo pred enim tistih obdobj, ki bodo zaznamovala in določala zgodovino za prihodnja stoletja. Lahko bi ga postavili na raven padca rimskega cesarstva, začetka srednjega veka, razcveta renesanse, obdobja razsvetljenstva ali pojava industrijske revolucije. Vsako obdobje v zgodovini ima svoje značilnosti, svoje probleme in posebna vprašanja, v tem smislu je vsako nekaj enkratnega. Tisto, zaradi česar je današnji čas drugačen od drugih in zato tudi unikaten, je to, da gre za hkratno kombinacijo velikih sprememb tako na področju znanosti in tehnologije kot industrije, svobodnega trga, liberalizma na različnih nivojih itd. Ravno v hkratnosti vseh teh dogajanj se današnji čas močno razlikuje od drugih zgodovinskih obdobj. Človeško življenje danes je silno razbito. Človek ima celo vrsto nalog, ki jih skuša izpolnjevati. Vsakdo je postavljen v neko svoje okolje in živi v svojem času. Človekova navzočnost pri takšnih dolžnostih je fragmentarna, kot so fragmentarne tudi njegove naloge; človek ima veliko različnih vlog in nobena izmed teh ga v polnosti ne izpolni, prevzame, ne more reči, da se kot individuum, kot enkratno bitje, kot celota popolnoma identificira prav z določeno vlogo. Vsaka vloga, ki jo opravlja, je povezana z neko dolžnostjo oziroma službo. S fragmentarnostjo človekovih dolžnosti se zmanjšuje tudi človekova sposobnost resnične odgovornosti.

Na področju etike se Rawls posveča predvsem družbeni etiki oziroma temu, kako na podlagi pravičnosti kot poštenosti utemeljiti konkretne družbene odnose. Bistvo družbene pravičnosti so osnovne dobrine, ki so temeljnega pomena za uresničitev življenjskega načrta prav vsakogar: svoboda, enakost možnosti, dohodki, bogastvo itd. Jedro pravičnosti je predvsem moralna enakopravnost vseh ljudi, ob tem pa se seveda ni nikoli mogoče popolnoma izogniti neenakostim na drugih področjih (npr. materialni položaj, naravne danosti itd.). Z drugim principom, principom razlike, skuša Rawls to vprašanje rešiti tako, da se zavzame za tistega, ki je v najslabšem položaju. Neenakosti je mogoče opravičiti samo, če to koristi tistemu, ki je v najslabšem položaju.

Posamezniki so kot racionalna bitja v reflektivnem ravnotežju, kjer izberejo principe, aplikacija principov pa sloni tudi na pravilnem postopku, spoštovanju principov in pravil prioritete, in če je vse to upoštevano, po Rawlsu lahko govorimo o pravični družbi oziroma o moralnem ravnanju posameznika.

Na mesto obče veljavnih vrednot je tako postavljena obče veljavna procedura. Ni toliko pomembno, za kaj si kdo prizadeva. Pomembno je, kako si prizadeva. Edina vez med ljudmi, ki jo priznava liberalizem, je pristajanje na

skupna pravila političnega, ekonomskega in družbenega reda. Ta red ima svoje najvišje pravilo: zagotoviti vsakemu posamezniku kar največji prostor svobode, v katerem si bo lahko nemoteno sam in poljubno postavljaj svoje cilje in vrednote. Edino politično prizadevanje, ki ostaja v veljavi, je svoboda, ne pa tisto, kar naj s to svobodo dosežemo. V ospredju niso več naši skupni cilji, ampak pravila naših odnosov, da bo lahko vsakdo imel in dosegal svoje cilje. Pravičnost (morala) tako postane upoštevanje določenih pravil.

16.1 Proceduralnost brez dobrega, najšibkejša točka liberalistične moralne teorije

Pri liberalizmu (Rawlsu) postane moralnost samo določena oblika dolžnosti. Njen namen ni življenju dati določeno polnost, vsebino, ampak pomeni predvsem omejevanje življenja. Osredotoča se na določeno obliko proceduralne pravdnosti, izpušča pa razsežnost dobrega. Da bi moralnost dejansko zaslužila našo zvestobo, mora biti takšna, da je v njej prostor za skladno, smiselno in srečno življenje nas samih. Zares bomo mogli delati to, kar je prav, samo takrat, če bomo v tem tudi dejansko spoznali, kako je to konstitutivnega pomena za nas, za naše lastno dobro, za oblikovanje naše identitete. Zahteve morale ne smejo priti k človeku kot neke zunanje obveze, ampak se morajo izražati kot zahteve našega lastnega bitja, naše lastne narave. Prav takšna oblika moralnosti pa je bila v sodobnem svetu močno marginalizirana, toda kljub temu vendarle še ni v celoti izginila. Ena najbolj šibkih točk Rawlsove moralne teorije, pa tudi drugih liberalnih teorij, je prav v tem, da pri moralnem ravnanju praktično povsem izpuščajo vidik dobrega. Morala tako ostaja brez vsebine, brez vrednot, brez prave osnove, zakaj nekaj delati. Povsem je tudi zanemerjen vidik skupnosti, tradicije, skupnega dobrega, odgovornosti za drugega.

Nasproti liberalizmu moramo poudariti, da se človekova polnost bivanja uresničuje in bogati v odnosih znotraj določene skupnosti, tradicije, vrednot in določenega pojmovanja dobrega. Zavest o lastnem dostojanstvu izvira iz mojega vsakdanjega življenja, poklica, stanu ... Vključenost v življenje občestva, življenjska praksa, izpolnitev življenja, zavest lastnega dostojanstva, vse to pomeni utemeljitev dobrega.

V proceduralnem gledanju na moralo se zgodi kvalitativna diskriminacija, saj morala nekaj ukaže, toda ob tem ne utemelji, zakaj je to treba storiti, torej ne poda vsebine, vrednote, utemeljitve določenega ravnanja. Od liberalističnega zunanjega opisa delovanja je treba preiti k jeziku, ki upošteva kvalitativne razlike in izvira iz določene kulture, določenega čutenja ter utemeljitve dobrega.

16.2 Principi kot omejitve posameznikove samovolje – razosebljena morala

V sodobnem načinu življenja vedno bolj prevladujeta individualizem in iskanje prijetnega življenja, katerega osnovna zahteva je določena mera tolerance oziroma pravičnosti. Za to obdobje »po dolžnosti« je značilna samo zelo okrneta in minimalistična morala. V tradiciji je bilo življenje kot celota pojmovano kot božje stvarstvo. Človekova svobodna volja je bila predvsem v tem, da odkrije to, kar Bog pričakuje od njega, osnova za odločanje so bile božje zapovedi. Takšno gledanje počasi izginja s postopnim prelomom s tradicijo in vedno bujnejšim razcvetom pluralnosti, ki ima svoje temelje v človekovi avtonomiji. Sodobni človek ostaja s svojo individualnostjo sredi fragmentarnosti bivanja vedno bolj izgubljen, kajti enotnega pogleda na svet preprosto več ni, fragmentarnost in relativizem ter moderni skepticizem pa tudi ne dajejo pravega odgovora. Poleg tega pa ta človek ne ve, kaj bi počel s svojo avtonomijo, individualnostjo. Na kaj naj jo nasloni, s čim naj jo utemelji? Prav iz teh razlogov se je med sodobnimi misleci vedno bolj pojavljalo prizadevanje za oblikovanje moralne teorije, za oblikovanje pravil, ki bi lahko postala človekovo vodilo. Svobodni (samovoljni) individuum je treba omejiti, posameznika zavarovati, da ga ne bi ogrožala svoboda drugega. To narekuje izbiro pravil, načel za človekovo ravnanje, ki naj bi preprečevala zmedo in možno anarhijo. Tako je posameznik na neki način prisiljen, da deluje po določenih merilih (pogodbah). Že na podlagi preračunljivosti, sebične skrbi za samega sebe, čistega pragmatizma bo sprejemal določena pravila, saj mu omogočajo preživetje.

Ves paradoks modernističnega liberalizma je torej v tem, da daje osnovno vlogo individuumu, toda istočasno se zgodi, da je ta kot moralna osebnost popolnoma razosebljen, saj je ključnega pomena za moralnost dejanja v tem, da posameznik sledi določenim, od zunaj postavljenim principom. Svoboda presojanja in odločanja potrebuje zunanjo prisilo, ki vodi osebo k moralnemu delovanju, primernemu za družbo in koristnemu za posameznika. Seveda se takšen liberalistični poskus oblikovanja morale pokaže kot nemočen, sam v sebi razdvojen, nedosleden in brez prave perspektive.

16.3 Komunitarna kritika liberalizma: od pragmatičnega individualizma k skupnemu dobremu

Taylor, MacIntyre, Sandel in Walzer veljajo za glavne avtorje komunitarne kritike liberalizma. Prav ta kritika je danes najjasnejša in najtemeljitejša alternativa liberalističnim poskusom oblikovanja etike. Liberalizem zagovarja pojem osebe kot predhodno individualizirane, osamljene monade, torej ose-

be, ki nima možnosti, da bi vrednote določene družbe in pojmovanje dobrega postali bistveni del njene identitete. Nasproti takšnemu gledanju komunitarni kritiki poudarjajo pomen dobrega in določene skupnosti pri oblikovanju identitete. Prav tako tudi jasno nastopijo proti vsakršni obliki asocialnega individualizma, univerzalizma in abstrakcije, ki so prav tako značilni za liberalizem. Nasproti temu poudarjajo pomen partikularne situacije in kulture, ki daje pomen posameznim dobrinam in osebi, ki te dobrine sprejema.

Tisto, v čemer se liberalno in komunitarno gledanje najbolj razlikujeta, je različno pojmovanje osebe. Liberalno gledanje močno poudarja pomen človekove avtonomije in torej neodvisnost od drugih, komunitarno pa poudari, da se posameznikova avtonomija lahko uresničuje samo v določeni skupnosti, kulturi, družbi, tu se oblikujejo človekova identiteta in končno tudi njegova svoboda in avtonomija.

Komunitarna kritika s pouarkom na skupnem dobrem z novim jezikom in metodo ponuja sodobnemu človeku, ki se pogosto izgublja v samovoljnosti in fragmentarnosti bivanja, alternativo, ki skupno življenje postavlja kot vrednoto in osnovo za oblikovanje posameznikove identitete. Praktično življenje v skupnosti, vrednote, tradicija, odgovorna skrb za drugega, poudarek na vsebini (dobrem) dejanja in ne samo na formi, to je tisto, kar lahko postane vodilo za moralno delovanje danes, ne pa neki asocialni, abstraktni, pragmatični in samovoljni individualizem.#

16.4 Vrednostni skepticizem liberalizma vodi v razklanost, razdeljenost in neuresničenost osebe

Osnovni problem sodobnega liberalizma je v tem, da na področju svobodne izbire daje osnovni poudarek iracionalnemu, nagonskemu in interesnemu teženju. Vse bolj sta močni moralna in vrednostna skepsa, ki izvirata že od lorda Shaftesburyja, ki govori o vgrajenem moralnem čutu, od Hutchesona in nato Huma, od skepse logičnega pozitivizma in ekspresivizma nemškega romanticizma. Velik del moderne liberalne misli se napaja iz načela, da je treba opustiti vsako razpravo 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. S tem bi odpadla vsaka razprava o tem, za kaj naj bi vsi skupaj živeli in se trudili, katere so naše skupne vrednote. Iskanje in postavljanje vrednot in ciljev ne sodi več na področje človekovega razumnega in s tem, vsaj načelno, obče veljavnega prizadevanja, ampak postane predmet iracionalnih odločitev na osnovi poljubne, neutemeljene izbire, posebnega nagnjenja ali osebne preference. Za tovrstni liberalizem je vsako iskanje racionalno utemeljenih in s tem obče veljavnih vrednot iluzija.

Liberalni jaz se giblje od enega področja do drugega in ob tem sproti prilagaja svojo držo. S tem gibanjem mora seveda sproti prilagajati in preoblikovati tudi svoj sistem trgovanja. Skepticizem, relativizem in pluralizem, ki izvira iz skepticizma, so neke vrste aksiomi liberalizma in posamezniku omogočajo in dovoljujejo, da si sproti oblikuje moralna stališča, kot pač njemu najbolj ustreza. Tisto, kar si posameznik želi, je dobro in prav; ne želi pa si tega zato, ker je to vrednota, ker je moralno. Ob tem neprestanem spreminjanju in prilagajanju stališč, ob preračunljivem pragmatizmu, ob oblikovanju svojega lastnega dobrega na podlagi potreb in želja je posameznik vse bolj razosebljen, razklan v sebi, izgublja lastno dostojanstvo. Zgolj proceduralen ali naturalističen pristop k morali ga vedno bolj ponižuje, saj ruši temelje avtentičnega moralnega delovanja. To pa vodi v še težjo obliko krize osebnosti, v nihilizem in apatičnost na vseh različnih področjih življenja. Ko je vedno bolj ohromljena posameznikova notranja trdnost in je svet v svoji množični ponudbi vse manj pregleden, pa je takšen človek naravnost odprt za manipulacijo, saj je z njo zapolnjena vse večja praznina v njem.

16.5 Kako je z liberalizmom na Slovenskem

Liberalistični poskus utemeljitve etike sem obravnaval na načelni ravni oziroma sem pri tem uporabil primer Rawlsove moralne teorije in na njem skušal pokazati vso problematičnost in nemoč liberalističnih poskusov oblikovanja etike. Apliciranje vseh teh načel na slovenske razmere bi zahtevalo čisto novo delo. Ob koncu razprave želim zato odpreti samo nekaj vprašanj, pomislekov o »našem liberalizmu«, tako na osebni kot na družbeni ravni. Ko govorimo o slovenskih razmerah, moramo nujno upoštevati, da so te zelo specifične. To je treba upoštevati tudi tedaj, ko gornja načela apliciramo na našo družbo. Tudi pri nas je v veliki meri prevladal liberalizem kot filozofska smer in določen nazor na osebnem področju (vrednotenje življenja, vzgoja, odnos do posameznih vrednot). Odločam se tako, kot mi najbolj ustreza in najbolj koristi, tako da bom imel čim manj težav. Vrednostni skepticizem in relativizem, ki vodita v tako imenovano permisivno družbo, sta vse bolj v ospredju. Ni prostora za objektivno vrednotenje, osamljeni in vse bolj pragmatični subjekt se odloča na podlagi trenutnih želja in nagibov in ne na osnovi vrednot. Kam to vodi na osebni ravni, pa seveda tudi na družbeni, najbrž ni treba posebej razlagati. Razmere pri nas več kot zgovorno govorijo o tem.

Na družbenem področju je specifičnost naših razmer v tem, da smo v prehodnem obdobju, v katerem se je marksizem prelevil v liberalizem. Tu pa se odpira zelo zanimivo vprašanje postkomunističnega časa, namreč kako to, da je lahko prišlo do izredno hitrega vzpona liberalizma. Kako se je to moglo zgo-

diti? Kako so Marxovi učenci lahko tako hitro postali učenci von Hayeka? Na to vprašanje zanimivo odgovorja A. Stres, ko trdi, da »če ocenjujemo moderni liberalizem in komunizem, zlahka opazimo, da sta si ravno v svojem razmerju do moralnih vrednot in etičnih zahtev izredno blizu in da oba izhajata iz omenjenega izrazitega razsvetljenskega stališča, da moralne vrednote in etične zahteve ne morejo biti predmet občeveljavnega družbenega razgovora in javne razprave. Oba sprejemata ozko razsvetljensko in empiristično pojmovanje znanosti, za oba stopa v ospredje ambicija 'družbenega engeneeringa', katerega cilji in vrednote pa ostajajo teoretsko povsem nedoločeni. Ker oba sprejemata za vodilo empirično-analitično znanost, verjameta tudi vsak v svoj determinizem. Po liberalnem prepričanju obstaja ekonomski determinizem trga. Po marksizmu obstaja determinizem zgodovine, ki bo nujno pripeljal v komunistično družbo. Ne v prvem ne v drugem ni prostora za odločanje s tališča moralnih vrednot (...) Sodobni marksizem in liberalizem torej nista nič drugega kakor dve varianti istega izrazito manipulacijskega odnosa do svoje gospodarske, družbene in politične stvarnosti. Tisto, kar je v eni in drugi varianti povsem odsotno, je področje moralnih vrednot in norm (...) V obeh primerih gre za čisti imanentizem in čisti antropocentrizem. Človek je absolutni gospodar svoje zgodovine in načrtovalec svojega razvoja in ni dolžan upoštevati nobenih transcendentnih, nadzgodovinskih norm ali vrednot.«⁷⁴⁴

V tem je torej razlog, da je na tleh marksizma tako hitro pognal liberalizem in vse bolj prevladuje na vseh ravneh življenja, tako osebni kot tudi družbeni. Tako je »naš liberalizem« še posebej na politični ravni nekaj čisto posebnega, oziroma sploh ne moremo govoriti o liberalizmu v pravem pomenu besede. »Pri nas ne obstaja liberalizem kot zaokrožen miselni sistem, na temelju katerega bi se ljudje nazorsko opredeljevali. Na idejnem področju gre kvečjemu za razmetane ruševine in ostanke preteklih ideologij, predvsem komunistične, ki nimajo danes nikakršne uporabne vrednosti. Kot v fizičnem svetu praznine ne morejo obstajati, tako ne morejo obstajati na idejnem področju. Če danes ta idejni prostor, ki ga označujemo s pojmom liberalizem, polnijo miselne razbitine preteklosti, tako trajno ne bo moglo obstati. Idejna kriza, ki jo danes izpolnjuje t. i. liberalni pragmatizem, se bo morala prej ali slej končati. Zato je tudi naš sedanji liberalizem izrazito prehodni surogat na idejnem področju. Kaj ga bo nadomestilo, pa je odvisno od uspešnosti sedanjega pragmatizma v politiki, ki se označuje kot liberalizem.«⁷⁴⁵ Na politični ravni torej pri nas ne moremo govoriti o liberalizmu v pravem pomenu besede, saj gre v naših razmerah za kontinuiteto prejšnjega sistema in tako kontinuiteto moči na vseh ključnih področjih (političnem, ekonomskem, medijskem itd.). Ne moremo se

744 A. Stres, *Med marksizmom in liberalizmom*, v: *Tretji dan XXV* (1996), 30–31.

745 F. Bučar, *Naš liberalizem*, v: *Nova revija XIII* (1994), 10.

primerjati s kako zmerno obliko liberalne demokracije (kot jo zagovarja tudi Rawls), saj pri nas osnovna družbena struktura od ustave navzdol ne funkcionira po določenih ustaljenih družbenih oziroma pravnih normah. V tem smislu se pri nas totalitarizem nadaljuje, samo da se sedaj kaže v veliko bolj prefinjeni obliki: »Zasliševalsko sobo s slepečimi lučmi lahko tukaj pozabimo, ta je samo še v genetskem spominu. Novi totalitarizem bo nasmehljan kot Berlusconi, lahkotno bo obračal pojme in ideje in sveži denar kot naši mladi gospodje, novi totalitarizem bo imel zdaj leve, zdaj desne ideje, ne bo ga motila družba nazorskih nasprotnikov, zdaj mu bo prišla prav levičarska jeza, drugič nacionalistična ksenofobija, družbe si pač ne bo izbiral, če mu lahko koristi. V njem bo parlament in svobodni tisk in svobodne pobude, seveda vse v določenih in obvladljivih in strogo nadzorovanih okvirih. Novemu totalitarizmu bo ime: cinična distanca,« je zapisal Drago Jančar v *Egiptovskih loncih mesa*.⁷⁴⁶

Ker osnovna družbena struktura ne spoštuje temeljnih načel pravičnosti, ni omogočena pravna varnost državljanov. To pa pomeni, da pri nas ni osnovnih pogojev za pravično družbo, v kateri morajo biti zavarovane človekova avtonomija, svoboda, temeljne svoboščine, pravica do osebne lastnine itd. V tem smislu pri nas izostaja tisto, kar spada k temeljnim značilnostim političnega liberalizma: pravna varnost, ki temelji na natančno izdelani zakonodaji in pravilni proceduri ter skuša vsaj na ta način zavarovati posameznika. Tako se »naš liberalizem« pokaže še bolj destruktiven, dekadenten, razklan sam v sebi, še dlje od pravičnosti kot različne druge oblike liberalizma; poruši vse temeljne vrednote tako na osebni kot seveda tudi na družbeni ravni. Da je z našo družbo in še posebej z vzgojo v njej nekaj hudo narobe, nam govorijo vedno večje število samomorov, velik porast kriminala, vse bolj razširjen alkoholizem, droge itd. Posebej zaskrbljujoče je, da je vsega tega vedno več med mladimi, celo med osnovnošolci. Liberalistično porušenje vseh vrednot, sklicevanje na svobodo, kar v resnici pomeni hedonistično samovoljo, zapiranje v svet subjektivizma in lastne pragmatike, ki se ne meni za bližnjega, vse to pomeni veliko razvrednotenje človekovega dostojanstva, veliko poniževanje človeka in usodno manipulacijo s človekom. In vse to se dogaja pod najbolj humanimi naslovi, pod krinko, da gre za človeka, za njegovo svobodo itd.

To je samo nekaj vprašanj, ki jih odpira razcvet liberalizma v slovenskih razmerah (ponovno poudarjam, da je bil namen te razprave predstaviti Rawlsov poskus oblikovanja moralne teorije in ne obravnavanje liberalizma na Slovenskem). Na podlagi načel, ki sem jih v razpravi predstavil, bomo, vsaj tako upam, mogli bolje analizirati naše razmere, aplicirati posamezna načela in iskati možnosti, kako preseči dekadentnost in etično problematičnost liberalizma. Liberalistični poskus utemeljitve morale se torej pokaže predvsem kot

⁷⁴⁶ D. Jančar, *Egiptovski lonci mesa*, Mihelač, Ljubljana 1995, 31.

izraz človekovega strahu za lastni obstoj. Liberalizem razosebi moralo in kot tak vodi človeka v vedno večjo razklanost in pušča v njem praznino, ki naravnost kliče po tem, da jo nekaj ali nekdo zapolni, torej da nekdo manipulira s takšnim človekom.

Čeprav liberalizem poskuša popolnoma »zapreti nebo nad seboj«, vse kaže, da se vendarle ne bo mogel popolnoma izogniti temeljnemu vprašanju človekovega bivanja, ki kažejo na njegovo presežnost. Če drugega ne, ga bosta že skrb in strah za lastni obstoj prebudila iz zaverovanosti vase, iz prepričanja v lastno samozadostnost, zadostnost imanentnih okvirov bivanja in tako v njem ustvarila razpoloženje, da znova zastavi vprašanje o smislu človekovega bivanja in utemeljenosti osnovnih vrednot.

Nasproti subjektivističnemu individualizmu in pragmatizmu se tako danes postavlja misel, ki poudarja pomen dobrega (vrednot), ki se dogaja znotraj skupnosti, medsebojnih odnosov, tradicije, jezika, kulture, pripovedi, določene moralne prakse. Vse to naj bi omogočalo posameznikovo avtonomijo, njegovo dostojanstvo, svobodo, osnovne svoboščine in oblikovanje moralne zavesti. Tu moralni imperativ ni več neki tujek, ki prihaja od zunaj, svoje osnove nima v asocialnem individualizmu in pragmatizmu, ampak se poraja na osnovi indikativa, znotraja določenega vrednostnega sveta, določenega notranjega prepričanja. Dostojanstvo in polnost človeškega bivanja se v tem primeru uresničujeta v iskreni skrbi (odgovornosti) za bližnjega in za skupno dobro.

Povzetek

Liberalizem izhaja iz vrednostnega skepticizma, relativizma in prehaja v vedno bolj radikalen antropocentrizem in imanentizem. V poudarjanju posameznikove avtonomije in svobode zanika obstoj objektivnih vrednot. Rawlsova moralna teorija ravno zaradi poudarka na pravičnosti kot poštenosti pomeni zmerno obliko liberalizma.

Prehod od teleološkega k deontološkemu gledanju, pojem pravičnosti, deontološki pristop alternativa utilitarizmu, pogodbeni teorija, kantovski konstruktivizem - to so nekateri osnovni elementi Rawlsove teorije. Osrednje mesto v njej imata principa pravičnosti, posebej pa so pomembni pogoji, v katerih sta sprejeta, to je izhodiščni položaj s svojo tančico nevednosti (kar je še posebej izviren in hkrati tudi nejasen element njegove teorije). Izhodiščni položaj pomeni zagotovilo poštenosti pri racionalni izbiri principov pravičnosti. Aplikacija principov odpira celo vrsto vprašanj, ki izvirajo iz dejstva njihove abstraktnosti, saj so bili sprejeti v posebni situaciji »sub specie aeternitatis«. Rawls postavlja pravilno pred dobro (to je prepuščeno človekovi samovoljni izbiri). Važna je procedura, racionalna izbira principov, pravilen postopek; vsebina dejanja, substancialno gledanje, to nima pravega mesta. Prav to je ena najbolj šibkih točk njegove teorije. Na to opozorijo komunitarni kritiki Rawlsa: MacIntyre, Taylor, Sandel in Walzer. Njihov poudarek na dobrem, vrednotah, praktičnem življenju v skupnosti, tradiciji, odgovornosti za skupno dobro itd., kar vse pomeni osnovo za človekovo moralno delovanje, je jasna alternativa individualizmu, vrednostnemu skepticizmu, relativizmu in nazadnje nihilizmu znotraj liberalizma.

Na pomanjkljivosti liberalistične moralne teorije svojevrstno opozori tudi etika postmoderne perspektive. Sam pojem postmodernizem je dokaj nejasen, pogosto dvoumen, nedoločen in se ga uporablja na zelo različnih področjih. Postmoderna etična perspektiva opozori na pomen osebne odgovornosti biti za drugega, etiko bližine in ljubezni, personalizacijo morale, nasproti liberalistični proceduralnosti, preračunljivosti, pragmatičnosti, čredništvu in vedno bolj razosebljeni in egoistični morali. Liberalističen poskus oblikovanja etične teorije tako kaže na določeno obliko dvoumnosti: po eni strani vendarle pomeni iskanje in poskus obrambe človekove svobode in ovrednotenja osebe (ko si v tradiciji sposodi določene vrednote in jih vključi v svojo teorijo), po drugi strani pa zaradi etičnega skepticizma in relativizma lahko oblikuje zgolj »nadomestek«, določeno etiko, ki je posledica strahu za lastni obstoj, posledica pragmatike in skupnega interesa, ki sproži oblikovanje določenega sklopa pravil (pogodbo), kar pa vodi v vedno bolj razosebljeno ravnanje. To pa je

daleč od avtentične moralne drže, ki izvira iz določenega vrednotenja, oziroma indikativa. V tem smislu pa pomeni liberalistični poskus oblikovanja moralne teorije veliko dekadenco, redukcijo osebe na egoistični enidividuum, ki se v svojem subjektivizmu sklicuje na etični avtonomizem, ob tem pa zanika možnost objektivnega vrednotenja in možnost kakršnekoli metafizične utemeljitve morale.

Summary

Everyday life demands a constant personal decision making, responsible selections, and critical judgement. Since man is a social being, the question how to establish more and more authentic interpersonal relations constantly arises. This reason and many others point to the fact that nowadays one of the most fundamental challenges in philosophy is the question of ethics, viz. creating a theory of morals that could guide man in his everyday situation. The theory of morals by John Rawls, a living American philosopher, who is one of the essential representatives of modern liberalism, is undoubtedly one of the most interesting and original attempts to develop such a theory. The central issue of the theory is the idea of rightness, which reflects a moderate form of liberalism. The principles of rightness that emphasise freedom, equality and especially the position of the individual who finds himself in the worst possible circumstances still signify a certain restriction of occasionally not easily tameable individualism and self-willed pragmatism Rawls encounters in the American contemporary liberal society. In this respect we can talk about his moderate form of liberalism that in many aspects reflects the past when seeking criteria of man's moral decision making and the fundamentals of a sound society. The 70's that witnessed the publishing of Rawls' Theory of Justice are the essential turning point in the field of philosophy of morals. This turning point signifies a reawakened interest in the contextual and normative ethics. For a long time utilitarianism, based on the idea that the ends justify the means, prevailed. The rules of behaviour are subjected to the aim created on the grounds of a goal. If this was the so called theological ethics, Rawls now sets the alternative with his deontological ethics, certain rules are considered obligatory, something must be done because it is right to do so and not for the sake of the effects of an act. The basis of such a theory is the constructivism of Kant and the emphasis on an autonomous, equal and rational subject. In the field of ethics Rawls especially devotes his attention to the question of rightful society. The essence of social justice are basic goods that are rudimentary for the realisation of a life plan of each individual: freedom, equality, the power of one, incomes, wealth, etc. Social justice is about basic social welfare and natural goods. The epitome of justice is equality, viz. equal treatment of each individual despite the fact that some inequalities will always exist.

With the second principle of difference Rawls tries to solve this question in that he sides with the person who finds himself in the worst possible scenario. Inequality can be justified only in the case of serving the person who lives in the worst possible situation. The first principle emphasises the meaning of freedom whereas the second deals with the question of inequality and extremely highli-

ghts the significance of fair equality of possibility, and of course the position of those who are most disregarded. Since dealing with the question of priority of freedom and wealth could lead to a range of conflicting situations, Rawls also sets the rules of priority. According to Rawls, the first priority is freedom which can be restricted for the sake of freedom itself. Then he stresses that the principle of justice is more important than the principle of maximisation of common welfare. Therefore it is obvious that Rawls' theory of justice opposes the utilitarian account of common benefit. He emphasises the significance of each person as an equal subject that must not be sacrificed for the sake of some common welfare of utilitarianism that completely disregards an individual.

Rawls' principles are very interesting, almost platonically universal and widely applicable. In this respect they triggered numerous discussions, different interpretations, objections and doubts. But the most interesting part of Rawls' theory is the way he comes to these basic principles in the first place. They emphasise equality of all people. They also state that man's dignity and his right to select individual life preferences are sacred. Rawls distinguishes himself by finding his unique method to support his standpoint. Rawls' theory rests on certain a priori moral behaviour, we could even say on certain values when he describes his original position in which principles of justice as well as integrity are selected. The condition of selection, integrity that is facilitated by the veil of ignorance and all other circumstances in this position. So the original position especially has a heuristic rule. This is about emphasising the conditions in which the social agreement is made for if the conditions are fair and the procedure is correct the rightful results will follow, as well.

Rawls calls us to imagine a situation in which we could select a society to be born in without being aware of the moment of selection of what our abilities, wishes and interests would be like. Thus we are free of particular perspective and we find ourselves in the situation in which different possibilities of people are presented as our own ones. Of course, a notable similarity with Kant's idea is present, so that we must act in the way to make possible that the maxim of our acting can become the maxim of all people's acting. In this fundamental position we know a lot about people in general, but nothing about our particular role, for this knowledge is obscured by the veil of ignorance. Now, the following question arises: which society should a person select under the veil of ignorance taking rational, selfish interests into account. Rawls at this point recommends self-interest and a very careful principle of selection: select in the way so that you secure yourself and so that even in the event of the worst possible case you will get the most. Shortly, you must maximise your minimal option.. All principles are selected on these grounds: a rational person will choose such principles to protect his position to a highest degree under the veil of ignorance for the very reason

of egoistic fear. When selecting principles and later their practical applying, the procedure is of an essential importance. Individuals are as like rational beings in a reflexive balance in which they select principles. The application of principles, the regard of principles and the rules of priority are also based on the correct procedure. And if all this is taken into account, we can, following Rawls, talk about rightful society or moral behaviour of individuals.

Therefore a generally accepted procedure replaces generally accepted values. To Rawls, the procedure has the key role, and he especially stresses this discussions that were published after the appearance of Theory of Justice. It is not that important what one is trying to achieve but how he is trying to achieve. The only link between people that liberalism recognises is the agreement to the common rules of political, economical and social order. This order has its highest rule - to ensure each individual as much freedom as possible so that he can freely set his or her own goals and values. The only political endeavour that remains is freedom rather than a goal that should be achieved exercising freedom. Our common goals are no longer essential, but the rules of our relations, so that each individual will have and achieve his or her goals. Justice (morals) in this way becomes exercising certain rules and it is decisive to follow a certain procedure. In this way the results must be good, as well.

So, there are no common goods, no common welfare. In the context of liberal theories Rawls' theory is considered moderate, because it emphasises the stability of society. His fellow colleagues in an original position are in their own way more conservative than liberal for they give way to careful self-interest rather than to liberal risks.

It appears that Rawls wants in this way to introduce certain solid fundamentals, or set certain principles that would represent a core of a stable society, to the American society where relativism and pluralism are more and more influential. For this reason Rawls strongly highlights the meaning of basic social structure and government as well that must provide basic conditions for rightful society. His reinterpretation of the social agreement that is the basis of establishing rightness on the grounds of integrity signifies a certain turning point into tradition in which contrary to the temporary relativism he seeks values which are otherwise obscured by his pragmatism and the sole theory of procedures, but they remain implicitly present as the basis of his moral theories. The comunitarian view that nowadays highlights the significance of the common welfare poses the most evident criticism of liberal, pragmatic individualism. Taylor, MacIntyre, Sandel and Walzer are considered main authors of communitarian critiques. Liberalism advocates the idea of a person, originally individualised. It is not possible that the values of society and conception of good could not become an essential part

of that individual identity. Opposing to such view, the communitarian critics extremely stress the significance of a good and certain community when shaping someone's identity. They also object to any form of asocial individualism, universalism and abstraction that are also typical of Rawls' theory. They also highlight the importance of particular circumstances and culture that bear significance for individual goods and the person who accepts them.

Rawls' theory of good tends to be neutral towards any conception of good. He does not succeed in this attempt, of course. When describing an original position he already has to use certain values, certain contents, he deals with a certain type of good., particular moral experience that is the basis of integrity in this situation.

In addition to that, is there in the background of his wish to protect an autonomy of each individual, in his conception of good, not reflected a certain anthropology, a certain view of man, i.e., some good or evaluation?

The point of distinction between a liberal and a communitarian view is a different idea of a person. The liberal view strongly stresses the importance of man's autonomy and therefore independence of others, whereas the communitarian view emphasises that individual's autonomy can be exercised only in a certain community, culture, society. Here, an identity, freedom and autonomy of man can be shaped.

Communitarian critiques based on common welfare with a new approach and method offer contemporary man who is frequently lost in self-willed and fragmented existence, an alternative that sets common life as a value and foundation of creating an individual's identity.

Practical living in a community, values, tradition, responsibility and taking care of others, stress on the contents of an act (good) and not only on the form, is what can become a leading principle or moral acting today, and not some asocial, abstract, pragmatic and self-willed individualism.

A postmodern critique of liberalism is very interesting as it emphasises a personal responsibility for fellow man, love, common welfare and decentralised and disowned subject poses a serious challenge for Rawls' pragmatism.

Man is a being of relations, not some isolated selfish monad the morals of whom are reflected in the fact that he is subjected to universal laws and rules of a herd. Moral needs to be repersonalised anew, the source of moral act is man as a creature of freedom and reason. In loving and taking care of the fellow man the distance based on monadologic individualism, pragmatism and egoistic self-will is surpassed. It is replaced by closeness, interpersonality and decentralisation of a subject which signifies quality of life, transcendence, i.e. being born in a free decision to live for others.

Bibliografija

- Ackerman B., *Political Liberalism*, v: *The Journal of Philosophy*, 91 (1994), 364-386.
- Appelbaum D., *The Vision of Kant*, Element Books Limited, Shaftesbury, Dorset 1995.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1995.
- Aristotel, *Politika II*, Oxford 1887-1902.
- Arneson R., *Introduction to a Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent Developments*, v: *Ethics* 99 (1989), 695-710.
- Audard C., *Rawlova kantovska strategija*, v: *Nova revija* 136-137 (1993), 1104-1106.
- Avineri S., *Hegel's Theory of Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- Ayer A., *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London 1946.
- Baier K., *Egoism*, v: *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 197-205.
- Barber B., *Justifying Justice: Problems of Psychology, Politics and Measurement in Rawls*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 292-318.
- Barcalow E., *Moral Philosophy* (theory and issues), Wadsworth Publishing Company, Belmont, California 1994.
- Barker E., *Social contract, essays by Locke, Hume and Rousseau*, Oxford University Press, London - Oxford - New York 1960.
- Barrett C., *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell, Oxford 1991.
- Barret W., *Irrational Man*, Anchor Books, Doubleday, New York 1958.
- Barry B., *The Liberal Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1973.
- Bauman Z., *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford 1994.
- Bauman Z., *Life in Fragments, Essays in Postmodern Morality*, Blackwell, Oxford 1995.
- Bell D., *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York 1973.
- Benhabib S., *Situating the Self, Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, London 1992.
- Bentham J., *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation*, v: *The Collected Works of Jeremy Bentham, I*, The Atlone Press, University of London 1970.
- Bentham J., *Happiness As Pleasure and No Pain*, Macmillan Publishing Company and Collier Macmillan Publisher, New York - London 1990, 41 - 48,
- Berlin I., *The Crooked Timber of Humanity*, Knof, New York 1991.
- Berlin I., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969.
- Best S. & Kellner D., *Postmodern Theory, Critical Interrogations*, Macmillan, London 1991.
- Blanchot M., *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969
- Blockner H.G., *An Explanation of Postmodernism*, v: *An Introduction of Modern Philosophy, Examining the Human Condition* (ed. Alburey Castell, Donald M. Boreherth in Arthur Zucker), Macmillan College Publishing Comapany, New York, Oxford, Singapore, Sydney 1994, 674-683.
- Brink D., *Rawlsian Constructivism in Moral Theory*, v: *Canadian Journal of Philosophy* 17 (1987), 71-70.

- Brower B.W., *The Limits of Public Reason*, v: *The Journal of Philosophy* 91 (1994), 5-26.
- Brown A., *Modern Political Philosophy, Theories of The Just Society*, Penguin Books, London 1986.
- Buber M., *Princip dialoga*, Revija 2000, Ljubljana 1982.
- Buchanan A., *Justice as Reciprocity versu Subject-Centered Justice*, v: *Philosophy & Public Affairs* 19 (1990), 227-252.
- Buchanan J., *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, Chicago 1975.
- Buchanan A.E., *Assessing The Communitarian Critique of Liberalism*, v: *Ethics* 99 (1989), 852- 882.
- Buckle S., *Natural law*, v: *A Companion to Ethics* (ed. Pater Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 161-175.
- Bučar F., *Naš liberalizem*, v: *Nova revija XIII* (1994), 1-10.
- Cahoone L.E., *Introduction*, v: *From Modernism to Postmodernism*, An Anthology, Blackwell 1996, 1-29.
- Cicero, *De Legibus* and *De Re Publica*, Loeb Clasical Library, London:Heinemann 1928.
- Clark B. & Gintis H., *Rawlsian Justice and Economic Systems*, v: *Philosophy & Public Affairs* 7 (1977-78), 302-325.
- Copelston F., *A History of Philosophy*, The Newman Press, Westminster, Maryland 1966.
- Dancy J., *Intuitionism*, v: *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 411-421.
- Darwall S., *Is There Kantian Foundation for Rawlsian Justice?*, v: *Rawls' Theory of Social Justice* (ed. Gene Blocker and Elizabeth Smith), Ohio University Press, Athens 1980, 311-343.
- Davis A.D., *Contemporary deontology*, v: *A Companion to Ethics* (Peter Singer), Blackwell Publisher, Oxford 1993, 205-218.
- Daniels N., *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 253-282.
- Derrida J., *Afterword: Towards an Ethic of Discussion*, Northwestern University Press, Evanston 1988.
- Derrida J., *The End of the Book and the Beginning of Writing*, v: *From Modernism to Postmodernism*, An Anthology (ed. Lawrence Cahoone), Blackwell, Oxford 1996, 336-360.
- Dewey J., *Individualism Old and New* (1931), Southern Illinois University Press, Carbondale 1984.
- Diggins J. P., *The Promise of Pragmatism (Modernism and Crisis of Knowledge and Authority)*, The University of Chicago Press, Cicago and London 1994.
- Diggs B.J., *A Contractarian view of Respect of for Persons*, v: *American Philosophical Quarterly* 18 (1981) 273-281.
- Docherty T., *Postmodernism: An Introduction*, v: *Postmodernism, A Reader*, Harvester Wheatsheaf, New York 1993, 1-33.
- Donagan A., *The Theory of Morality*, University of Chichago Press, Chichago 1977.
- Doppelt G., *Rawl's Kantian Ideal and The Viability of Modern Liberalism*, v: *Inquiry* 31 (1988), 413-449.
- Doppelt G., *Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible*, v: *Ethics* 99 (1989), 815-851.

- Droit R.P., *Interview with Emmanuel Levinas*, Le Monde, 2 June 1992.
- Dupre L., *Passage to Modernity, An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, Yale University Press, New Haven and London 1993.
- Dworkin G., *Non-Neutral Principles*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 124-140.
- Dworkin R., *Liberalism*, v: *Public and Private Morality* (ed. S. Hampshire), Cambridge University Press, Cambridge 1978, 113-143.
- Dworkin R., *The Original Position*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 16-52.
- Dworkin R., *Taking Rights Seriously*, Duckworth Press, London 1980.
- Dworkin R., *Liberalism, A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge Mass 1985, 181-204.
- Eco U., *The Name of the Rose*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1980.
- Fabian J., *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York 1983.
- Feinberg J., *Rawls and Intuitionism*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 108-123.
- Finnis J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1980.
- Fisk M., *History and Reason in Rawls' Moral Theory*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 53-81.
- Foshay T., *Resentment and apophysis: the trace of the other in Levinas, Derrida and Gans*, v: *Shadow of Spirit, Postmodernism and Religion* (ed. Philippa Berry and Andrew Wernick), Routledge, London and New York 1992, 81-93.
- Freeman S., *Reason and Agreement in Social Contract Views*, v: *Philosophy & Public Affairs* 19 (1990), 122-157.
- Freeman S., *Utilitarianism, Deontology, and The Priority of Right*, v: *Philosophy & Public Affairs* 23 (1994), 313-349.
- Fried C., *Right and Wrong*, Harvard University Press, Cambridge, Mass 1978.
- Fromm E., *The Fear of Freedom*, Routledge, London 1960.
- Furrow D., *Against Theory, Continental and Analytic Challenges in Moral Philosophy*, Routledge, New York and London 1995.
- Gaus G.F., *The Modern Liberal Theory of Man*, St. Martin Press, New York 1983.
- Gauthier D., *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Gewirth A., *Human Rights: Essays on Justifications and Applications*, University of Chicago Press, Chicago 1982.
- Gewirth A., *Is Cultural Pluralism Relevant to Moral Knowledge?*, v: *Cultural Pluralism and Moral Knowledge* (ed. E. F. Paul, F.D. Miller, J. Paul), Cambridge University Press, Cambridge 1994, 22-44.
- Gewirth A., *Reason and Morality*, Chicago University Press, Chicago & London 1978.
- Gibbard A., *Constructing Justice*, v: *Philosophy & Public Affairs*, 23 (1994), 264-279.
- Goodin R.E., *The Political theories of choice and dignity*, v: *American Philosophical Quarterly* 18 (1981), 91-100.
- Goodin R.E., *Utility and the good*, v: *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 241-249.

- Gough J.W., *The Social Contract*, Oxford University Press, Oxford 1957.
- Graham G., *Contemporary Social Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1988.
- Grotius H., *De Jure Belli ac Pacis* (1625) trans.as *On The Law of War and Peace*, New York: Wildy and Sons 1964.
- Gutmann A., *Communitarian Critics of Liberalism*, v: *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985), 308-322.
- Habermas J., *Autonomy and Solidarity: Interviews* (ed. Peter Dews), Verso, London 1986.
- Hadot P., *Philosophy as a way of life*, Blackwell, Oxford 1995.
- Hampton J., *Contracts and Choices: Does Rawls have a social contract theory*, v: *The Journal of Philosophy* 77 (1980), 315-338.
- Hampton J., *Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?*, v: *Ethics* 99 (1989), 791-814.
- Hare R.M., *Rawls' Theory of Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 81-107.
- Hare R.M., *Universal Prescriptivism*, v: *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993
- Hare R.M., *Moral Thinking*, Oxford University Press, Oxford 1981.
- Hare R. M., *Essays in ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- Harman G., *The Nature of Morality, An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, New York 1977.
- Harre R. And M. Krausz, *Varieties of Relativism*, Blackwell, Oxford 1996.
- Hart H.L.A., *Rawls on Liberty and its Priority*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 230-252.
- Hassan I., *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*, University of Wisconsin Press, Madison 1971.
- Hayek F.A., *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London 1960.
- Hayek F. A., *Usodna domišljavost*, Knjižna zbirka Krt, Ljubljana 1992.
- Heller A., *A Philosophy of History in Fragments*, Blackwell, Oxford 1993.
- Hill Jr.T.E., *Autonomy and self-respect*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Hobbes T., *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Hobhouse L.T., *Liberalism* (1911), Oxford University Press, New York 1964.
- Hubin D.C., *The Scope of Justice*, v: *Philosophy & Public Affairs*, 9 (1979-80), 3-24.
- Hudson W.D., *A Century of Moral Philosophy*, Lutterworth Press, Guildford and London 1980.
- Hudson W.D., *Modern Moral Philosophy*, MacMillan, London 1993.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature*, II, 3, Clarendon, Oxford 1960.
- Hurley S. L., *Natural reasons (Personality and Polity)*, Oxford University Press, New York - Oxford 1989.
- Jackson M., *Matters of Justice*, Croom Helm, London 1986.
- Jacobs J., *The Death and Life of Great American Cities*, Vintage, New York 1961.
- Jančar D., *Egiptovski lonci mesa*, Mihelač, Ljubljana 1995.
- Janez Pavel II., *Govori v Sloveniji* (Cerkveni dokumenti 64), Družina, Ljubljana 1996.
- Jeske D., *Persons, Compensation, and Utilitarianism*, v: *The Philosophical Review* 102 (1993), 541-575.

- Jonas H., *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1974.
- Jonas H., *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Juhant J., *Cerkev in politika*, v: *Za svet zavzeto krščanstvo* (Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah) 11 (1986-1987), Ljubljana 1987, 8-21.
- Juhant J., *Politična kultura med osebo in strategijo*, v: *Demokracija in politična kultura*, Enajsta univerza, Ljubljana 1992, 37-44.
- Juhant J., *Gosar in naš čas* (Uvod), v: A. Gosar, *Sodobna socialna etika*, Rokus, Ljubljana 1994, 7-14.
- Juhant J., *Sto let katoliškega družbenega nauka*, v: *Družbeni nauk Cerkve* (urd. Janez Juhant in Rafko Valenčič), Mohorjeva družba, Celje 1994, 9-35.
- Kant I., *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Kant I., *Political Writings* (ed. Hans Reiss), Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Kaufmann A., *Uvod v filozofijo prava*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1994.
- Kearney R., *Modern Movements In European Philosophy, Phenomenology, Critical Theory, Structuralism*, Manchester University Press, Manchester & New York 1994.
- Kekes J., *The Incompatibility of Liberalism and Pluralism*, v: *American Philosophical Quarterly* 29 (1992), 141-150.
- Kellenberger J., *Relationship Morality*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 1995.
- Kierkegaard S., *The Last Years: Journals 1853-1855*, Collins, London 1968.
- Kukathas C. in Pettit P., *Rawls - A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, Cambridge 1992.
- Kukathas C., *Explaining Moral Variety*, v: *Cultural Pluralism and Moral Knowledge* (ed. E. Frankel Paul, F.D. Miller & J. Paul), Cambridge University Press, Cambridge 1994, 1-22-
- Kuklick B., *Does American Philosophy Rest on a Mistake*, v: *American Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 188-189.
- Kymlicka W., *Liberalism and Communitarianism*, v: *Canadian Journal of Philosophy* 18 (1988), 181-204.
- Kymlicka W., *Rawls on Teleology and Deontology*, v: *Philosophy & Public Affairs* 17 (1988), 173-190.
- Kymlicka W., *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, v: *Ethics* 99 (1989), 883- 905.
- Kymlicka W., *The social contract tradition*, v: *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell, Oxford 1993, 186-196.
- Kymlicka W., *Contemporary Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1990.
- Laden A., *Games, Fairness, and Rawls's A Theory of Justice*, v: *Philosophy & Public Affairs* 20 (1991), 189-222.
- Lafollette H., *Love, Identity, and Morality*, Blackwell, Oxford & Cambridge 1996.
- Larmore C., *Pluralism and Reasonable Disagreement*, v: *Cultural Pluralism and Moral Knowledge* (ed. E.F. Paul, F.D. Miller & J. Paul), Cambridge University Press, Cambridge 1994, 61-80.

- Larmore C., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Larmore C., *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Lasch Christopher, *The True and Only Heaven: Progress and its Critics*, Norton, New York 1991.
- Lechte J., *Fifty key Contemporary Thinkers, from Structuralism to Postmodernity*, Routledge, London & New York 1994.
- Levinas E., *No Identity*, v: *Collected Philosophical Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague 1987.
- Levinas E., *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1985.
- Locke J., *An Essay Concerning Toleration (1667)*, v: J. Locke, *Political Writings*, London 1993.
- Locke J., *A Letter on Toleration, in Second Treatise on Government (1689)*, Blackwell, Oxford 1956.
- Locke J., *Two Treatise of Government (1690)*, ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Logstrup K.E., *The Ethical Demand*, Fortress Press, Philadelphia 1971.
- Lomasky L. E., *Persons, Rights, and the Moral Community*, Oxford University Press, New York - Oxford 1987.
- Lukes S., *Moral Conflict and Politics*, Oxford University Press, Oxford 1991.
- Luntley M., *Reason, Truth and Self in Postmodern Reconditioned*, London and New York 1995.
- Lyons D., *Nature and Soundness of The Contract and Coherence Arguments*, v: *Reading Rawls (Norman Daniels)*, Stanford University Press, Stanford, California 1989, 141-168.
- Liotard J.F., *The Inhuman: Reflections on Time*, Polity Press, Cambridge 1991.
- Liotard J.F., *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984.
- Mackie J.L., *Can There Be a Right-Based Moral Theory?*, v: *Midwest Studies in Philosophy*, 3 (1978), 354-255.
- Mackie J.L. *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, London 1977.
- MacIntyre A., *What Morality is Not*, v: *Philosophy* 35 (1957), 325-335.
- MacIntyre A., *After Virtue: a study in moral theory*, Duckworth, London 1981.
- MacIntyre A., *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988.
- MacIntyre A., *Kratka zgodovina etike*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1993.
- Macmurray J., *Persons in Relation*, Faber and faber, London 1961.
- Macpherson C.B., *The Political Theory of Possesive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962.
- Madison J., *The Federalist*, Penguin Books, Harmondsworth 1987.
- Matthews E., *Twentieth-Century French Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York 1996.
- Matson W. I., *The Expiration of Morality*, v: *Cultural Pluralism and Moral Knowledge* (ed. E.F. Paul, F.D. Miller & J. Paul), Cambridge University Press, Cambridge 1994, 159-179.

- McCarthy G.E., *Eclipse of Justice*, Orbis Books, New York 1992.
- McClellenn E.F., *Justice and The Problem of Stability*, v: *Philosophy & Public Affairs* 18 (1989), 3-30.
- Michelman F., *Constitutional Welfare Rights and A Theory of Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 319-347.
- Middleton J. R. & Walsh B. J., *Truth is stranger than it used to be*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1995.
- Milbank J., *Problematizing the secular: the post-postmodern agenda*, v: *Shadow of Spirit, Postmodernism and Religion* (ed. Philippa Berry and Andrew Wernick), Routledge, London and New York 1992, 30-45.
- Milbank J., *Theology and Social Theory*, Blackwell, Oxford 1990.
- Mill J.S., *Utilitarianism*, Everyman, J.M. Dent, London 1993.
- Mill J.S., *Utilitarianism on Liberty Considerations on Representative Government Remarks on Bentham's Philosophy*, Everyman's Library, London 1910.
- Mill J.S., *On Liberty* (1861), Penguin Books, Harmondsworth 1987.
- Mill J.S., *Principles of Political Economy* (1848), University of Toronto Press, Toronto 1965.
- Miller R., *Rawls and Marxism*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 206-229.
- Miller R. W., *Moral Differences, Truth, Justice, and Conscience in a World of Conflict*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1992.
- Miščević N., *Na prizorišču sodobne etike*, v: *Kratka zgodovina etike* (A. MacIntrye), Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1993.
- Montaigne de M., *The Essayes of Montaigne* (Florio translation), Modern Library, New York 1993.
- Moran G., *A Grammar of Responsibility*, The Crossroad Publishing Company, New York 1996.
- Mulhall S. & Swift A., *Liberals & Communitarians*, Blackwell Publishers, Oxford 1996.
- Murdoch I., *The Sovereignty of Good*, Routledge, London & New York 1970.
- Murdoch I., *Metaphysics as a Guide to morals*, Penguin books, London 1992.
- Nagel T., *Rawls on Justice*, v: *Philosophical Review* 82 (1973), 220-234.
- Nagel T., *Rawls on Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 1-15.
- Nagel T., *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York-Oxford 1986.
- Nagel T., *Moral Conflict and Political Legitimacy*, v: *Philosophy & Public Affairs* 16 (1987), 215-240.
- Nagel T., *Equality and Partiality*, Oxford University Press, Oxford 1991.
- Novak M., *Free Persons and the Common Good*, Madison Books Lanham, London 1989.
- Nozick R., *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford 1974.
- O'Neill O., *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- O'Neill O., *Kantian Ethics*, v: *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 174-185.
- O'Neill O., *Towards justice and virtue (A constructive account of practical reasoning)*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

- Parfit D., *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984.
- Pateman C., *The Problem of Political Obligation*, John Wiley & Sons, Chichester 1979.
- Pettit P., *The Freedom of the City: A Republican Ideal*, v: *The Good Polity* (ed. A. Hamlin & P. Pettit), Basil Blackwell, Oxford 1989.
- Pettit P., *Consequentialism*, v: *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 230-241.
- Pitamic L., *Država, Družba sv. Mohorja* 1927.
- Plant R., *Modern Political Thought*, Oxford UK & Cambridge USA, 1992.
- Planton, *Država*, Mihelač, Ljubljana 1995.
- Pogge T.W., *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991.
- Poole R., *Morality and Modernity*, Routledge, London and New York 1991.
- Pritchard M.S., *On Becoming Responsible*, University Press of Kansas, Kansas 1991.
- Quinton A., *Utilitarian Ethics*, Duckworth, London 1989.
- Rachels J., *The Elements of Moral Philosophy*, North Carolina State University (McGraw-Hill, Inc.), New York 1993.
- Raphael D.D., *Problems of Political Philosophy*, Macmillan, London 1990.
- Raschke C., *Fire and roses: or the problem of postmodern religious thinking*, v: *Shadow of Spirit, Postmodernism and Religion* (ed. Philippa Berry and Andrew Wernick), Routledge, London and New York 1992, 93-111.
- Rasmussen D.B., *Liberalism and natural end ethics*, v: *American Philosophical Quarterly* 27 (1990), 153-161.
- Raz J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Belknap - Harvard University Press, Cambridge, Ma. 1971.
- Rawls J., *The Independence of Moral Theory*, v: *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association* 48 (1974), 5-22.
- Rawls J., *A Kantian Conception of Equality*, v: *Cambridge Review* 15 (1975), 14-27.
- Rawls J., *Fairness as Goodness*, v: *Philosophical Review* 84 (1975), 536-554.
- Rawls J., *The Basic Structure as Subject*, v: *American Philosophical Quarterly* 14 (1977), 159-165.
- Rawls J., *A Well-Ordered Society*, v: *Philosophy, Politics and Society* (ed. P. Laslett and J. Fishkin), Yale University Press, New Haven 1979, 94-99.
- Rawls J., *Kantian Constructivism in Moral Theory*, v: *Journal of Philosophy* 88 (1980), 515-572.
- Rawls J., *The Basic Liberties and Their Priority*, v: *The Tanner Lectures on Human Values* (ed. S. MacMurrin), Cambridge University Press, Cambridge 1982, 1-89.
- Rawls J., *Social Unity and Primary Goods*, v: *Utilitarianism and Beyond* (ed. A. Sen and B. Williams), Cambridge University Press, Cambridge 1989, 159-185.
- Rawls J., *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, v: *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985) 223-251.
- Rawls J., *The Idea of an Overlapping Consensus*, v: *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987), 1-25.
- Rawls J., *The Priority of Right and Ideas of The Good*, v: *Philosophy and Public Affairs* 17 (1988), 251-276.

- Rawls J., *The Domain of The Political and Overlapping Consensus*, v: *New York University Law Review* 64 (1989), 233-255.
- Rawls J., *Themes in Kant's Moral Philosophy*, v: *Kant's Transcendental Deductions* (ed. Echart Forster), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 93-105.
- Rawls J., *The »Separateness of Persons« Objection*, v: *Utilitarianism and its Critics* (ed. Jonathan Glover), Macmillan Publishing Company and Collier Macmillan Publishers, New York - London 1990, 91-92.
- Rawls J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993
- Rawls J., *Themes in Kant's Moral Philosophy*, v: *Kant & Political Philosophy* (ed. R. Beiner & W.J. Booth), Yale University Press, New Haven & London 1993, 291-320.
- Reiman J., *Justice & Modern Moral Philosophy*, Yale University Press, New Haven and London 1990.
- Reiman J., *The Labor Theory of the Difference Principle*, v: *Philosophy and Public Affairs* 12 (1983), 133- 159.
- Renaut A., *L'Ere de l'individu*, Gallimard, Paris 1989.
- Rescher N., *Pluralism, against the demand for consensus*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- Rorty R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Rorty R., *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Harvester Press, Brighton 1982.
- Rorty R., *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Rose G., *Diremption of spirit*, v: *Shadow of Spirit, Postmodernism and Religion* (ed. Philippa Berry and Andrew Wernick), Routledge, London and New York 1992, 45-57.
- Rosenau P. M., *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads and Intrusions*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- Rotzer F., *Conversation with French Philosophers*, Humanities Press, New Jersey 1986.
- Eussell B., *History of Western Philosophy*, Routledge, London 1946.
- Sandel M., *Liberalism and The Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Sandel M., *Liberalism and Its Critics*, Blackwell, Oxford 1984.
- Sandel M., *The Political Theory of the Procedural Republic*, v: *Revue de Metaphysique et de Morale* 93 (1983), 57-68.
- Scanlon T.M., *Rawls' Theory of Justice*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 169-205.
- Scarre G., *Utilitarianism*, Routledge, London & New York 1996.
- Scheler M., *Ressentiment*, Free Press, New York 1961.
- Schneewind J.B., *Modern moral philosophy*, v: *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 147-157.
- Schutz A. In Luckmann T., *The Structures of the Life-World*, Heinemann, London 1974.
- Scruton R., *Modern Philosophy - An Introduction and Survey*, Mandarin, London 1996.
- Seidman S., *Liberalism and the Origins of European Social Theory*, Basil Blackwell, Oxford 1983.
- Sen A.K., *Rawls versus Bentham: An Axiomatic Examination of The Pure Distribution Problem*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 283-291.

- Shaftesbury H., *An Inquiry concerning Virtue or Merit* (London 1711), v: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, Bobbs-Merrill, New York 1964.
- Shaw W.H., *Intuition and Moral Philosophy*, v: *American Philosophical Quarterly* 17 (1980), 127-134.
- Singer P., *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1979
- Singer M.G., *American Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Smart J.J.C. & Williams B., *Utilitarianism for & against*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.
- Smith J. E., *The Spirit of American Philosophy*, Oxford University Press, New York 1963.
- Smith J. E., *America's Philosophical Vision*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1992.
- Smith A., *The Wealth of Nations* (1775), The Clarendon Press, Oxford 1976
- Smith M., *Realism*, v: *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 399-411.
- Sorge B., *Kristjan in politika*, Župnijski urad Lj-Dravljje, Ljubljana 1994.
- Sprigge T.L.S., *The Rational Foundations of Ethics*, Routledge, London & New York 1988.
- Stout J., *Ethics after Babel (The Language of Morals and their Discontents)*, James Clarke & Co, Cambridge 1988.
- Strauss L. and Cropsey J., *History of Political Philosophy* (third edition), The University of Chicago Press, Chicago & London 1987.
- Strawson P.F., *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, London 1974.
- Sterba J.P., *Recent Work on Alternative Conception of Justice*, v: *American Philosophical Quarterly* 23 (1986), 1-22.
- Stres A., *Med besedami in dejanji*, Družina, Ljubljana 1986.
- Stres A., *Med Bogom in cesarjem*, Družina, Ljubljana 1989.
- Stres A., *Oseba in družba*, Mohorjeva družba, Celje 1991.
- Stres A., *Strpnost med skepto in spoštovanjem: v: Strpnost iz ljubezni* (ur. Milan Knep), Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1995-96, Skupnost katoliške mladine, Ljubljana 1996, 9-32.
- Stres A., *Svoboda in pravičnost*, Mohorjeva družba, Celje 1996.
- Stres A., *Med marksizmom in liberalizmom*, v: *Tretji dan XXV* (1996), 29 - 34.
- Sullivan R.J., *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Sullivan R. J., *Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Taylor C., *Interpretation and The Sciences of Man*, v: *The Review of Metaphysics* 1 (1971), 3-51 in v *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Taylor C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Taylor C., *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Taylor C., *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Taylor C., *The Motivation behind a Procedural Ethics*, v: *Kant & Political Philosophy* (ed. R. Beiner & W.J. Booth), Yale University Press, New Haven & London 1993, 337-360
- Taylor C., *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994.

- Taylor C., *Philosophical Argument*, Harvard University Press, Cambridge 1995.
- Taylor C., *Atomism (Philosophical Papers, 2)*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 187-210.
- Taylor C., *The Politics of Recognition, v: Multiculturalism (Examining the politics of recognition)*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994, 25-75.
- Taylor M.C., *Erring, A Postmodern A/theology*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1984.
- Taylor M.C., *Reframing postmodernisms, v: Shadow of Spirit, Postmodernism and Religion* (ed. Philippa Berry and Andrew Wernick), Routledge, London and New York 1992, 11-30.
- Thompson J., *Justice and World Order, A Philosophical Inquiry*, Routledge, London & New York 1992.
- Tillich P., *Love, Power, and Justice Ontological analyses and ethical applications*, London - Oxford - New York 1960.
- Tillich P., *The Courage to Be*, Collins Clear-Type Press, London - Glasgow 1967.
- Tillich P., *Systematic Theology 1 - 3*, SCM Press Ltd, London 1984.
- Vardy P. & Grosch P., *The Puzzle of Ethics*, Fount, London 1994.
- Vorlender K., *Zgodovina filozofije I*, Slovenska matica, Ljubljana 1977.
- Zemach E.M., *Not Good, just Just, v: American Philosophical Quarterly* 26 (1989), 321-331.
- Zulehner P.M., *Cerkev v postkomunističnih družbah*, Družina, Ljubljana 1996.
- Waddington C.H., *The Ethical Animal*, Allen & Unwin, London 1960.
- Wallace R. J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 1994.
- Walzer M., *Philosophy and Democracy, v: Political Theory* 9, 3 (1981), 379-399.
- Walzer M., *Spheres of Justice*, Basil Blackwell, Oxford 1983.
- Walzer M., *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge 1987.
- Walzer M., *The Company of Criticism*, Peter Halban, London 1989.
- Walzer M., *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994.
- Weber M., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, George Allen & Unwin, London 1976.
- Weinreb L., *Natural Law and Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1987.
- Wernick A., *Post-Marx: theological themes in Baudrillard's America, v: Shadow of Spirit, Postmodernism and religion* (ed. Philippa Berry and Andrew Wernick), Routledge, London and New York 1992, 57-72.
- Williams B., *Ethics, v: Philosophy - a guide through the subject* (ed. A.C. Grayling), Oxford University Press, Oxford 1996, 546-579.
- Williams B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, London 1985.
- Williams R., *Hegel and the gods of postmodernity, v: Shadow of Spirit, Religion and Postmodernism* (ed. Philippa Berry and Andrew Wernick), Routledge, London and New York 1992, 72-81.
- Wittgenstein L., *Culture and Value*, Basil Blackwell, Oxford 1980.
- Wittgenstein L., *Zettel*, 2. izd, Blackwell, Oxford 1981.
- Wittgenstein L., *O etiki, v: Filozofija na maturi* 4 (1995), Republiški izpitni center Ljubljana, 18-22.

- Wolfe A., *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, University of California Press, California 1989.
- Wolff J., *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York 1996.
- Wolff R.P., *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton University Press, Princeton 1977.
- Wong D., *Relativism, v: A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers, Oxford 1993, 442-451.
- Wyschogrod E., *Saints and Postmodernism, Revisioning Moral Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1992.
- Wycshogrod E., *Spirit in Ashes, Hegel, Heidegger and man-made mass death*, Yale University Press, New Haven and London 1985.
- A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Oxford Copanions to Philosophy, Blackwell Publisher Ltd., Oxford 1993.
- A Companion to Contemporary Political Philosophy* (ed. Robert E. Goodin and Philip Pettit), Blackwell PublishersLtd, Oxford 1995.
- The Blackwell Companion to Philosophy* (ed. Nicholas Bunnin and E.P. Tsu-James), Blackwell Publishers Ltd, Oxford 1996.
- The Cambridge Dictionary of Philosophy* (ed. Robert Audi), Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- The Oxford Companion to Philosophy* (edited by Ted Honderich), Oxford University Press, Oxford - New York 1995.
- Philosophy - a guide through the subject* (ed. A.C. Grayling), Oxford University Press, Oxford 1996.
- Encyclopedia Britannica*, Encyclopedia Britannica LTD, Chicago, London, Toronto 1961.
- From Modernism to Postmodernism*, An Anthology, ed. Lawrence E. Cahoon, Blackwell 1996.
- Postmodernism, A Reader* (ed. Thomas Docherty), Harvester Wheatsheaf, New York 1993.
- Political Philosophy* (ed. Anthony Quinton), Oxford University Press, Oxford 1967.
- Utilitarianism and Its Critics* (ed. Jonathan Glover), Macmillan Publishing Company, Collier Macmillan Publisher, New York - London 1990.
- Kant & Political Philosophy, The Contemporary Legacy* (ed. Ronald Beiner & William James Booth), Yale University Press, New Haven & London 1993.
- Key Concepts in Critical Theory, Justice* (ed. Milton Fisk), Humanities Press, New Jersey 1993.
- What is Justice?, Classic and Contemporary Readings* (ed. Robert C. Solomon & Mark C. Murphy), Oxford University Press, New York - Oxford 1990.
- Theories of Ethics* (ed. Philippa Foot), Oxford University Press, Oxford 1967.
- Applied Ethics* (ed. Peter Singer), Oxford University Press, Oxford 1986.
- Consequentialism and its Critics* (ed. Samuel Scheffler), Oxford University Press, Oxford 1988.
- The Levinas Reader* (ed. Sean Hand), Basil Blackwell, Oxford 1989.
- The Good Life and the Human Good* (ed. E. Frankel, F. D. Miller, J. Paul), Cambridge University Press, Cambridge 1992.

KAZALO

Filozofija kot način življenja.....	5
Filozofija kot odkrivanje osebnega dostojanstva.....	6
Filozofija, pot k vedenju, delovanju in graditvi skupnosti.....	8

SODOBNA MORALNA FILOZOFIJA IN LIBERALIZEM 11

1. Avtonomna morala in vrednostni skepticizem.....	12
1.1 Nekaj osnovnih poudarkov sodobne moralne filozofije.....	13
1.2 Od razumske utemeljitve morale k vrednostnemu skepticizmu.....	24
2. Osnovne značilnosti liberalizma.....	29
2.1 Kratek pogled v zgodovino liberalizma.....	29
2.2 Nekaj temeljnih značilnosti liberalizma.....	32
2.3 Liberalistični pogled na posameznika, družbo in državo.....	36
2.4 Liberalizem - zanihanje objektivnih vrednot.....	40
2.5 Racionalni principi - omejitev človekove samovoljne svobode.....	45
2.6 Liberalizem in pluralizem.....	50
2.7 Cilji in naloge političnega liberalizma.....	55
2.8 Sodobna morala med liberalizmom in komunitarnostjo.....	58

JOHN RAWLS IN MODERNE LIBERALNE MORALNE TEORIJE 63

3. Pravičnost, osnova Rawlsove moralne teorije.....	64
3.1 Pomen pravičnosti pri Rawlsu.....	65
3.2 Izhodiščni položaj.....	71
3.3 Tančica nevednosti - zagotovilo poštenosti.....	75
3.4 Racionalnost in preračunljivost partnerjev pri izbiri principov.....	76
3.5 Kakšni naj bodo principi pravičnosti?.....	82
3.6 Nekateri poudarki in vprašanja.....	83

4. Principa pravičnosti kot poštenosti	86
4.1 Osnovna principa pravičnosti	86
4.2 Prioriteta enakopravne svobode.....	89
4.3 Princip razlike, poseben izraz pravičnosti.....	93
4.4 Aplikacija principov	96
4.5 Civilna neposlušnost in ugovor vesti.....	100
4.6 Nekateri poudarki in vprašanja.....	103
5. Proceduralna pravičnost brez dobrega	107
5.1 Pomembnost čuta za pravičnost.....	107
5.2 Rawlsovo pojmovanje dobrega	110
5.3 Dobro kot racionalni življenjski načrt.....	114
5.4 Rawlsovo pojmovanje sreče in harmonije bivanja.....	118
5.5 »Sub specie aeternitatis«.....	119
5.6 Rawlsova moralna teorija brez avtentične utemeljitve dobrega - vrednote.....	122
6. Rawls in nekatere značilne teme sodobne etike	131
6.1 Rawls in vprašanje sodobne deontologije.....	131
6.2 Deontološki pristop kot alternativa utilitarizmu	138
6.3 Rawls in pogodbeni tradicija.....	141
6.4 Rawls in etika naravnega zakona.....	154
6.5 Kantovski konstruktivizem pri Rawlsu.....	161
6.6 Dve branji Rawlsove teorije.....	180
6.6.1 Izhodiščni položaj in edenski vrt.....	182
6.6.2 Soglasni konsenz: babilon ali binškošči?.....	185
6.6.3 Načelo razlike in ubogi Lazar.....	189
6.6.4 Kako torej krščanstvo razumeva Rawlsa.....	191

KOMUNITARNA KRITIKA LIBERALIZMA 195

7. Kaj je namen komunitarne kritike?	196
8. Sandel opozarja na meje liberalizma	199
9. Taylorjeva kritika liberalizma	204
10. Walzerjeva kritika liberalizma	216
11. Še nekateri drugi poudarki komunitarnih kritikov	229
12. Podobnosti in specifičnosti komunitarnih kritikov	232

LIBERALIZEM, KOMUNITARIZEM IN NEKATERA DRUGA VPRAŠANJA 236

13. Komunitarni poudarek na dobrem, skupnosti in odgovornosti, kot temelj etike	237
14. Postmoderna etična perspektiva in liberalizem	246
15. Liberalizem in vprašanje človekovega dostojanstva	252
15.1 Človek je predvsem bitje odnosa, občestva	253
15.2 Novoveški individualizem	254
15.3 Vrednostna skepsa – etični relativizem – »Delam, kar hočem, torej (ni)sem«	256
15.4 Liberalistični pragmatizem – »Delam, kar mi koristi, torej (ni)sem«	257
15.5 Pojav »mehke tiranije« na družbenem področju	259

16. Nemoč in protislovnost liberalističnega etičnega poskusa	261
16.1 Proceduralnost brez dobrega, najšibkejša točka liberalistične moralne teorije.....	262
16.2 Principi kot omejitve posameznikove samovolje – razosebljena morala.....	263
16.3 Komunitarna kritika liberalizma: od pragmatičnega individualizma k skupnemu dobremu.....	263
16.4 Vrednostni skepticizem liberalizma vodi v razklanost, razdeljenost in neuresničenost osebe.....	264
16.5 Kako je z liberalizmom na Slovenskem.....	265
 Povzetek	 269
 Summary	 271
 Bibliografija	 275



1. F. Oražem, Krščanska duhovnost, 1980
 2. A. Nadrah, Odrešenik Jezus Kristus, 1984
 3. C. Sorč, Prihodnost sveta in človeka (Eshatologija), 1987
 4. A. Strle, Vem, komu sem veroval, 1988
 5. A. Strle, Živo upanje, 1990
 6. C. Sorč, Živi Bog, 1991
 7. A. Strle, Božja slava živi človek, 1992
 8. F. Oražem, Teologija duhovnosti, 1993
 9. B. Košir, Ustavno pravo Cerkve, 1996, 2013
 10. C. Sorč, Eshatologija - Dovršitev sveta in človeka, 1997
 11. B. Košir, Zakonsko pravo, 1997
 12. A. S. Snoj, Homiletika, 1997
 13. B. Košir, Uvod v kanonsko pravo, 1997
 14. A. Mlinar, Posebna moralna teologija, 1998
 15. A. Stres, Zgodovina novoveške filozofije, 1998
 16. V. Papež, Redovno pravo, 1999
 17. C. Sorč, Živi Bog: nauk o sveti Trojici, 2000
 18. J. Juhant, Zgodovina filozofije, 2001
 19. Z. Zalokar Divjak – I. Rojnik, Pedagoški in didaktični vidiki vzgoje, 2010
 20. M. Ambrožič, Prvih 1000 let krščanstva na Slovenskem, 2010
 21. U. Sešek – S. D. Zabukovec, English for theologian, 2010
 22. R. Cvetek, Raziskujemo medosebne odnose, 2013
 23. M. C. Palmisano, Eksegeza peteroknjžja, 2014
 24. S. Krajnc, Zakramentalna liturgika, 2014
 25. M. Matjaž, Eksegeza evangelijev, 2015
 26. B. Klun, Metafizika, 2018
 27. S. Krajnc, Splošna liturgika, 2019
-
- e1. B. Čop, Salve, urbs æterna!, 2012
 - e2. M. Benedik, In piam memoriam, 2013
 - e3. J. Vodičar, Religijska antropologija, 2016
 - e4. R. Petkovšek, Filozofsko-antropološki pogledi na človeka, 2016
 - e5. A. Jamnik, Liberalizem, komunitarizem in vprašanje etike, 2022



TeoF
e5