

Tom Schmid

ENAKOST IN PRAVIČNOST

MED SEBOJ POVEZANA POJMA?

UVOD

»Revolucije namreč potrebujejo pozitivne elemente, materialno podlago. Teorija se v narodu uresničuje le toliko, kolikor predstavlja uresničevanje njegovih potreb. [...] Ne zadošča, da sama misel sili k uresničevanju, temveč mora resničnost sama siliti v misel.« Ta citat iz Marxovih (1983: 386) zgodnjih del, ki je bil napisan že leta 1844, naj spomni, da lahko filozofska razmišljanja uspešno posežejo v družbeno dogajanje le, če ustrezajo potrebam prebivalcev. Torej ne velja, da »z znanjem prizadete izpolnjujemo z njihovo prizadetostjo«, temveč da prepoznamo prizadetost, navsezadnje torej *interesse*. V tem pa se zdi tudi odgovor na vprašanje glede naloge, torej političnega mandata odgovornih za spremembe. Tega odgovora ni mogoče najti v kakšni določeni politični nalogi – od kogar koli že je in četudi je to naš lasten poklic – temveč v uresničevanju interesov (prim. Schmid 2004). Zato ne more biti moralna naloga posameznikov (»poklicanik«), da uveljavijo več ali manj enakosti, temveč mora to postati etično načelo demokratične družbe. V prispevku bomo razpravljali o tem, koliko so s tem povezane politične strategije tudi *pravične*.

Če na vprašanje: »Zakaj izenačevati?« odgovorimo: »Ker je pravično!«, se porodijo nova vprašanja: Kaj je »pravično«? Ali »pravičnost« sploh zahteva enakost, in če jo, koliko je mogoče »upravičeno« utemeljiti tudi neenakost? Z drugimi besedami, ali med pojmi »enako« in »pravično« stoji besedica »je«, »in« ali »ali«?

Pri tem velja za teorije pravičnosti to, kar velja za etiko nasploh, namreč, »da obstaja več

teorij, sistemov ali ,pristopov', ki se med seboj razlikujejo, ignorirajo, kritizirajo ali si celo nasprotujejo, o katerih pa je treba posredovati informacije in jim zadostiti« (Suda 2005: 16).

TEORIJE PRAVIČNOSTI V ZGODOVINI

Tako kot ni »pravičnosti«, tudi ni »prave« teorije pravičnosti. V filozofskem in etičnem diskurzu je na voljo cela vrsta različnih, delno nasprotujočih si teorij pravičnosti. Razlikujemo med tremi skupinami:

- moralne teorije pravičnosti, kot denimo svetopisemski oz. cerkveni pogled na pravičnost pri Aristotelu, Machiavelliju, Kantu, Smithu, Marxu;
- utilitarizem kot »statistično« teorijo pravičnosti
- antiutilitaristične teorije pravičnosti, kot so denimo teorija poštenosti pri Rawlsu, egalitaristične in neegalitaristične teorije, komunitarizem, teorije pravičnosti in priznanja.

MORALNE TEORIJE PRAVIČNOSTI

V nasprotju z etiko, ki se kot strukturna kategorija navezuje na družbe in postavlja družbene norme, gre pri moralni za osebno kategorijo. Postavlja norme, kako se naj vedejo ljudje, da bodo ustvarili »dobre« družbe. Morala zahteva osebno odgovornost in vključuje osebni kategoriji »krivda« in »pokora«.

PRAVIČNOST S SVETOPISEMSKEGA OZ. CERKVENEGA VIDIKA

Sveto pismo in njegove interpretacije so bistveno oblikovale zahodni način razmišljanja in predstave o morali našega kulturnega prostora. To velja tudi za predstave o pravičnosti, ki so močnejše povezane s pojmom *dobrote* kot s pojmom *enakosti*.

V »delavcih v vinogradu« (Mat 20) je zapisano, da je nebeško kraljestvo podobno hišnemu gospodarju, ki je šel zgodaj zjutraj najemat delavce za svoj vinograd in se z njimi pogodil za denar na dan. Okrog tretje ure je šel ven, videl druge na trgu postajati brez dela in je tudi te poslal delat v vinograd z besedami: »in kar je prav, vam bom dal« (Mat 20, 4). Enako je storil okrog šeste, devete in končno še enajste ure, torej tik pred koncem delovnega dne. Zvečer je poslal svojega oskrbniku vinograda, da plača delavcem dogovorjeno plačilo. Ta je dal vsakemu po en denar. Tedaj so godrnjali tisti delavci, ki so delali dlje in so menili, da je to nepravično, da so prejeli za krajši delovni čas enako kot za cel delovni dan. Gospodar vinograda je odgovoril: »Prijatelj, ne delam ti krivice. Se nisi pogodil z menoj za en denar? Vzemi, kar je tvojega, in pojdi! Hočem pa tudi temu zadnjemu dati kakor tebi. Ne smem storiti s svojim, kar hočem?« (Mat 20, 13-15). Evangelij se na tem mestu sklene takole: »Tako bodo zadnji prvi in prvi zadnji« (Mat 20, 16).

Pravičnost se tukaj, in to je tipično mesto za novo zavezo, ne razume kot »enako«, temveč kot »dobro«, kajti v govoru gospodarja vinograda je v zaključku zapisano: »Je tvoje oko hudobno, ker sem jaz dober?« (Mat 20, 15). Takega razumevanja pravičnosti kot dobrote ne najdemo le v svetem pismu, temveč tudi v mnogih krščanskih, zlasti katoliških legendah. Tako tudi v legendi o svetem Martinu, ki je nekoč na čelu vojske prijezdil v mesto in na tleh videl berača. Brez besed je vzel svoj plašč, potegnil svoj meč, razrezal plašč na dvoje in dal polovico beraču. To je slika pravične, dobre delitve – ki pa je povezana s težavo, saj zdaj noben od njiju ni imel celega plašča. Ne bi Martin bolj pomagal, če bi se

bil z beračem pogovoril o anamnezi? Morebiti je bil beračev težak položaj utemeljen s tem, da ni imel poštene obleke in si zato ni mogel poiskati nobenega dela. Ne bi bilo v tem primeru pravičnejše, da bi mu bil Martin posodil svoj (celi) plašč za tri dni, da bi se lahko berač dostojno oblečen predstavil na pogovorih za delovno mesto? (Prim. Holl 1985: 8, Schmid 2000: 39 sq.)

Ta tradicionalna podoba pravičnosti, ljubezni do bližnjega kot dobrotelosti, se lahko pojavi brez pojma enakosti. Neenako se pojmuje kot enako, pa naj si gre za plačilo delavcev v vinogradu ali delitev plašča pri Martinu. Tudi Tomaž Akvinski, veliki moralni filozof katoliške cerkve, ne pozna pojma enakosti. Tomaž tako kot Aristotel razlikuje med splošno pravičnostjo in pravičnostjo posameznika. Drugače kot pri Aristotelu pa je »treba pri splošni pravičnosti razumeti, da se vsi, ki sodijo v kakšno skupnost, do nje vedejo kot deli do celote. Del kot tak pa je nekaj, kar sodi k celoti. Zato je mogoče dobro ravnati po dobrem celote.« Predmet splošne pravičnosti je torej javni blagor.« (Hakel 2005: 16, notranji citat Tomaž Akvinski, *Summa Theologica*.)

Tradicionalno krščansko razumevanje pravičnosti se giblje med dobrotelostjo in javnim blagrom. *Socialna pravičnost* kot splošni pojem v krščanskem (dejansko: katoliškem) pojmovanju pravičnosti je bila vpeljana šele v 19. stoletju v okviru krščanskega socialnega nauka. Bistvena podlaga za to novo pojmovanje je bila papeška enciklika *Rerum Novarum* (1891) Leona XIII. Vendar je pojem »socialna pravičnost« izrecno omenjen šele v naslednji encikliki *Quadrogesimo Anno* (1931) Pija XI. (prim. Hakel 2005: 53). V teh enciklikah se katoliška cerkev jasno postavi na stran revnih. Toda istočasno se želi s tem omejiti od socializma, pa tudi od liberalnega tržnega razmišljanja. Tukaj se razvija katoliško razumevanje solidarnosti, usmiljenosti in pravičnosti.

Z osrednjim pojmom *subsidiarnosti* sta odgovornost in obveznost za rešitev socialnih problemov položeni v roke posameznikov. Nacelo je pomoč do samopomoči, ki je povezana

s solidarno pomočjo sosedov in družine. Odgovornost višjih ravni, zlasti države, je v tej zvezi subsidiarna, torej podrejena. Država mora ukrepati le tam, kjer je posameznik in njegova lokalna mreža prešibka, da bi sam rešil težave. Solidarnost je tukaj razumljena le kot »solidarnost med bližnjimi« (Brunkhorst (1997: 79 sq.). Socialna pravičnost je v tem delu (v *Quadrogesimo Anno*) implicitno izenačena s socialno ljubeznijo; njena predpostavka je: če bi »vsi kristjani delovali socialno, bi se socialna vprašanja rešila samostojno« (Hakel 2005: 56).

Socialna pravičnost v okviru krščanskega socialnega nauka razumejo kot pravico vseh ljudi do eksistenčnega minimuma. To pravico jim mora zagotoviti družba s solidarnostjo bližnjih ali država kot nosilka solidarnosti med tujci, torej na podlagi »socialne ljubezni« (bližnji) ali »socialne pravičnosti« (država). Pri tem je socialna pravičnost v subsidiarnem položaju do socialne ljubezni. Tri načela krščanskega socialnega nauka so:

- načelo osebnosti (človek je v središču),
- načelo solidarnosti (recipročna odgovornost ljudi za družbo in družbe za ljudi)
- načelo subsidiarnosti (pomen »spodnje« v primerjavi z »višjo« ravno) (prim. Hakel 2005: 58 sq.).

Medtem ko katoliški miselni tradiciji daje bolj pečat »pravičnost kot dobrota«, najdemo v protestantskem načinu razmišljanja že v osnovi pojmovanje pravičnosti v smislu stremljenja k največji sreči, ki ga pozneje kot temelj prevzame klasična politična ekonomija (prim. Weber 1993), in sicer kot stremljenje za transcendentno srečo v »boljšem svetu«. Pred tem mora biti nujno dober položaj v tostranstvu (nauk o predestinaciji po Zwingliju). Cilj protestantske pravičnosti ni enakost ali neenakost, temveč »dober položaj«.

PRAVIČNOST PO ARISTOTELU

Poleg krščanskega razumevanja pravičnosti oz. katoliškega socialnega nauka in pred njim (evropske evangeličanske cerkve so v tem času razvile podobno razumevanje pravičnosti in

solidarnosti kot katoliški socialni nauk) je Aristotelovo razumevanje pravičnosti oblikovalo zahodno miselno tradicijo, kot je zapisano v peti knjigi Nikomahove etike (Aristotel 1983: 119-152). Ta nadgrajuje Platona (gl. Platonovo delo *Država*), ki pojmuje pravičnost kot eno (in sicer največjo) od štirih glavnih kreposti. Kajti krepost pravičnosti določa pri Platonu druge tri glavne kreposti (*temperantia*, *fortitudo* in *prudentia*). Kdor sledi tem štirim krepostim, je po Platonu zmeren, pogumen in pameten in hkrati pravičen (prim. Brandt 1997: 427). Na podlagi Platona lahko Aristotelovo pravičnost, »četudi ne z zadostno natančnostjo in jasnostjo za današnje razumevanje« (Schöne-Seifert 1994: 18), razdelimo na komunikativno pravičnost menjave in distributivno pravičnost.

Izhodišče razmišljanja pri Aristotelu je splošen pojem pravičnosti (*iustitia universalis*), ki ga enačijo z zvestobo do zakonov skupnosti (pravičnost pravil). Ti pa so ponovno do svoje stopnje popolnosti glede na naravnopravne univerzalne norme (vprašanje pa je, katere so te) ovrednoteni bolj ali manj pravično (prim. Ritsert 1997: 21). Temelj je formalno načelo enakega obravnavanja. Podlaga slednjega je »Aristotelovo načelo formalne pravičnosti, v skladu s katerim pomeni ‚enakost‘, da enako obravnavamo kot enako in neenako kot neenako« (Pauer-Studer 2000: 27). Pauer-Studer izpelje iz tega aksiom pravičnosti: »Z osebami je treba glede na standard X ravnati enako, če ni razlogov za neenako ravnanje, ki jih ni mogoče pametno zavriniti« (*ibid.*).

Na podlagi tega razlikovanja vzpostavi Aristotel povezavo med pravičnostjo in enakostjo, kajti »[č]e nepravično pomeni neenakost, potem pravično pomeni enakost« (Aristotel 1983: 126). Vendar tukaj enakost ne pomeni enakega položaja, kajti »pravično je nekaj proporcionalnega [...] če osebe niso enake, potem ne morejo imeti enakih deležev, temveč iz tega nastajajo spori in razdori, če imajo enake osebe neenake deleže ali imajo oz. dobijo neenake osebe enake deleže. To lahko naprej pojasnimo iz pojma ‚primernosti‘. Pravično se mora namreč pri distribuciji pokazati v določeni primernosti.« (*Op. cit.*: 127.) Zato se tako pravičnost menjave

kot tudi distributivna pravičnost ne nanašata na enake, temveč na primerne odnose.

Cilj komunikativne pravičnosti ali pravičnosti menjave, znane tudi kot »pogodbena pravičnost«, je po Aristotelu pogodbeno dogovorjena pravična menjava blaga in storitev. Tukaj govori Aristotel o izravnani pravičnosti, kajti v tem primeru gre vedno za izravnavo med osebami, ki trgujejo. »Dam ti nekaj, da bom od tebe dobil nazaj enako vrednost« (Hakel 2005: 15). Pravičnost menjave je pravičnost med partnerji v menjavi. Uresničujejo jo lahko bližnji ali tujci (denimo pri vzajemnem zavarovanju) in je predmet pogodbenega prava. Zahteva enak položaj pri distribuciji, kajti tisto, kar se deli, bo razdeljeno po enakih delih. Vendar pogojuje recipročen odnos izmenjave – recipročna menjava izpolnjuje zahteve pravičnosti menjave. Komunikativna pravičnost terja aritmetično enakost (prim. Ritsert 1997: 23).

Cilj distributivne pravičnosti pa je po Aristotelu primerna razdelitev spoštovanja, varnosti ali denarja (prim. Detel 2005: 101). Distributivna pravičnost je razumljena kot sorazmerje, torej kot srednja aritmetična vrednost med enakostjo in neenakostjo. »Enakost nastane s priznanjem različnosti posameznih državljanov. Pravičnost je tako sredina med ekstremoma manj in več« (Hakel 2005: 15). Storitve, ki jih prejmem, naj bodo v razumljivem in sprejemljivem razmerju do mojega prispevka. To pravičnost praviloma omogoči država. Država (ali kakšen enakovreden gremij) določa, kaj je enako in s tem gonilna sila te enakosti, ki jo dosežemo z distribucijo. Vendar vedno obstaja tudi težava pri oceni, kaj lahko razumemo kot »enako«. Detel zato meni, da »je več kot očitno, da se Aristotelova ideja o distributivni pravičnosti ravna po pogojeni etični hierarhiji, ki ljudem glede na njihovo etično popolnost pripisuje različno vrednost. Ker je to etično hierarhijo po svoje težko operacionalizirati, bi lahko Aristotelovo teorijo distributivne pravičnosti enostavno izkoristili, da bi racionalizirali obstoječe socialne neenakosti; zato skoraj ne vsebuje emancipacijskega potenciala« (Detel 2005: 102).

Distributivna pravičnost se torej ravna po inkluziji, ne pa po hierarhičnem enakem

položaju vseh. Minimalna materialna varnost za vse bi zato zadostila zahtevam distributivne pravičnosti, a bi imela učinek enakosti le za določeno skupino ljudi. To praviloma ne pomeni hierarhično enakega položaja, ker enakost menjave določa ali celo krepi že prej obstoječo hierarhijo. Tako lahko pokojninski sistem, ki si prizadeva za zavarovalniško matematično enakost med vplačanimi prispevki in izplačili pokojnin, zaradi kombinacije neenakih izhodiščnih položajev za moške in ženske, namreč »število let plačevanja prispevkov« in »plače«, celo še poveča stopnjo neenakosti v razmerju pokojnine do preteklega plačila za delo.

»Pravično je torej nekaj sorazmernega, kjer pa še naprej manjka pravilo enakosti: ‚Proporc je namreč enakost razmerij‘ med zaslužkom in dodelitvijo« (Ritsert 1997: 26). »Aristotel torej ne tematizira naših odnosov do drugih ljudi z gesli pravičnosti in prijateljstva, kot je to običajno za novodobno razmišljanje, pod premiso načelne etične enakopravnosti individualnih oseb brez upoštevanja njihovega značaja in njihovih zmogljivosti, čeprav – kot povsem jasno vidi – sta značaj in zmogljivost posameznih ljudi v veliki meri odvisna od obstoječih socialnih pogojev, kot sta vzgoja in blaginja« (Detel 2005: 105).

Že pri Aristotelu se torej lahko poučimo, da ni *ene in edine* pravičnosti, temveč da je »pravično« vedno *odvisno od konteksta*, in torej zahteva vprašanja, kot je, denimo: »Pravično glede na kaj?« Kot »pravično« lahko torej po Aristotelu označimo odločitev ali odnos, če hkrati opredelimo, ali gre za pravičnost menjave ali za distributivno pravičnost.

Moderni nadaljnji razvoj Aristotelovega razmišljanja najdemo pri Marthi C. Nussbaum, ki se zlasti opira na moralno stran filozofije velikih Grkov, natančneje, na tezo o človeški morali. »S tem bi bila skicirana objektivna človeška narava, ki temelji na ideji krepostnega delovanja – to pomeni, pravilnega ravnanja na vsakem človeškem področju. Aristotel trdi, da se pri nadaljnjem razvoju tega pogleda na eni strani kot izhodiščni temelj ohrani realna človeška izkušnja, kar oblikuje moč etike kreposti, medtem kot na

drugi strani omogoči, da kritiziramo lokalne in tradicionalne predstave o morali na podlagi obsežnejšega pojmovanja človeških življenjskih okoliščin in človeškega delovanja, na katerega so te okoliščine vplivale« (Nussbaum 1999: 239). Na tem mestu dobi diferenciacija med obema Aristotelovima vidikoma pravičnosti jasno moralno dimenzijo – njen cilj je razvoj »dobrega življenja«.

KANT MED PRAVIČNOSTJO IN MORALO

Kant izhaja iz pojma morale, pri katerem (empirično dokazane) premise oz. maksime, ki so se razvile v splošno veljavni zakon, veljajo kot moralno dobre. V zadnji redakciji je Kant ta kategorični imperativ podal v *Kritiki praktičnega uma*, kjer pravi: »Deluj tako, kot da naj maksima tvojega dejanja s pomočjo tvoje volje postane obči naravni zakon. [...] Sklep: Čisti um je praktičen sam zase in daje (človeku) splošni zakon, ki ga imenujemo *moralni zakon*.« (Kant 2003: 521 *sq.*, poudarek v izvorniku). Ta imperativ je kategoričen, ker ne ostaja hipotetična možnost, temveč naj bi ga bilo mogoče empirično meriti. Vendar se zdi, da se Kant ni zanimal za konceptualno razumevanje »pravičnosti«. »V Kantovih etičnih spisih ni razprav niti o pravičnem človeku niti o pravičnem delovanju. Kategorični imperativ tako očitno ni načelo pravičnosti; tistega, ki iz spoštovanja zakona izvrši določena ravnanja ali jih opusti, zato še ne imenujemo pravičnega. [...] V utemeljitvi metafizike nravi naletimo na stavek: ‚Kar je pravično po zunanjih zakonih, je pravično (*iustum*), kar ni, je nepravično (*iniustum*).‘« (Brandt 1997: 425.)

Kategorični imperativ je načelo preprečevanja nenravnih in oblikovanja nraavnih dejanj. Le do te mere je v njem impliciten pojem pravičnosti. Kantova filozofija pravičnosti je filozofija *metode* za razvoj pravičnih dejanj, »zanjo je bistveno, da ni metode predhodnih vsebinskih vrednosti, ki bi jo kot tako spoznali in jo nato morali uresničiti« (*op. cit.*: 428). Kant si ne postavlja vprašanja po »pravičnem« ali »nepravičnem« ravnanju, temveč moralno

vprašanje o »dobrem« ali »slabem« ravnanju. »Kantovo zanimanje se je od pravičnosti obrnilo v smer pravice; odločilen ni manevrski prostor med pravičnim in nepravičnim, temveč položaj, v katerem je vsakemu določeno in zagotovljeno njegovo kot njegova pravica.« (*Op. cit.*: 460). V Kantovi etiki »je besedna družina ‚pravičen‘ praktično eliminirana; tudi pravična dodelitev sreče, katere se nadejamo, se pojavlja pod pojmom primernosti, sorazmernosti, in jo je treba kot ‚pravično‘ šele odkriti« (*ibid.*). Pogled je torej usmerjen na postopek, postopanje – in to mora biti pravično. Kajti ta »sistem moralnosti, ki hvali samo sebe, je le ideja, katere razlaga temelji na pogoju, da vsak dela to, kar bi naj, to je, da se vsa dejanja razumnih bitij dogajajo, kot bi izhajala iz najvišje volje, ki zajema vso privatno samovoljo« (Kant po *op. cit.*: 434).

Pogoj pri Kantu je racionalni pogoj, torej, da se vsi člani družbe vedejo razumno. Če pri Kantu obstaja pravičnost le v pravičnosti pravi, v ujemanju s posebnimi pravili posebnih kultur (prim. Ritsert 1997: 11), potem je nujno potreben pravičen zakonodajalec. V tem smislu se pri Kantu povezujejo etični in moralni ukrepi, odgovornost pravičnosti (hierarhično mislečih) družb in pravičnost oseb(e).

ADAM SMITH IN (KLASIČNA) EKONOMIJA: TRG JE TISTI, KI IZENAČUJE

Adam Smith in z njim (klasična) ekonomija opredeljujeta trg kot veliko uravnilovko. Svobodna igra trga vodi do največje možne pravičnosti in ustvarja zeleno socialno ravnovesje, ker trg – tako ga razume klasika – vedno vodi do ravnovesja. Vendar so pogoji za to, (a) da so vsi tržni subjekti popolnoma informirani o celotnem trgu, (b) da se vsi tržni subjekti ravnaajo racionalno in (c) da trg ni voden ali da nanj ne vpliva kaj od zunaj, denimo država. »Dobro« pri ravnanju tržnih subjektov je njihovo »razumno« ravnanje. Temelj je razum kot morala razsvetljenstva.

Edino vlogo, ki jo Smith in z njim ekonomska klasika do Marxa pripisuje državi, je ta, da

stremi k temu, da lahko trg nemoteno deluje in da so upoštevana vsa tržna pravila (»država kot nočni čuvaj«). Tako razumevanje države najdemo denimo pri Charlesu Davenantu (po Kuczynski 1960: 121): »Modrost zakonodaje je v tem, da je nepristranska in da enako spodbuja vse panoge, zlasti pa tiste, ki povečujejo narodno premoženje in množijo bogastvo države, če na to gledamo kot na enotno gospodarsko telo. Trgovina je po svoji naravi svobodna, sama najbolje najde svojo pravo pot; vsi zakoni, ki opredeljujejo pravila in navodila in ki jo želijo omejiti, morebiti služijo zasebnim ciljem posameznikov, vendar le redko prinašajo prednosti za skupnost. Vlade naj si glede trgovine vzamejo k srcu skrb za celoto in naj sekundarne razloge prepustijo samim sebi. Spričo obstoječih povezav lahko trdimo, da je kakršen koli promet navadno prednost za državo.«

Smith in z njim celotna ekonomija pred Marxom oz. Keynesom vidita v prostem trgu velikega pobudnika pravičnosti in blaginje. Pravičnost je pogoj, enakost je rezultat: »Če torej povsem odpravimo vse sisteme ugodnosti in omejitev, se jasen in enostaven sistem naravne svobode vzpostavi sam po sebi. Vsak človek ima, dokler ne krši zakonov pravičnosti, popolno svobodo, da svoj lastni interes uresničuje na svoj način in da tako s svojo podjetno marljivostjo kot s svojim kapitalom vzpostavi konkurenco s podjetno marljivostjo in kapitalom drugih ljudi ali drugih razredov ljudi. Državni voditelj se tako v celoti odveže od obveznosti [...], namreč, da nadzira podjetno marljivost privatnih ljudi in jo usmerja glede na zaposlovanje, ki je najbolj primerno za interes družbe. V skladu s sistemom naravne svobode mora državni voditelj opazovati le tri obveznosti [...]: prvič, obveznost, da varuje družbo pred nasiljem in napadi drugih neodvisnih družb, drugič, obveznost, da kar se da varuje vsakega posameznega člana družbe pred nepravilnostjo ali zatiranjem vsakega drugega člana iste družbe, kar pomeni obveznost ohranjanja natančnega pravosodja, in tretjič, obveznost, da ustanovi in vzdržuje določena javna podjetja in ustanove, katerih ustanovitev in vzdrževanje ne more nikoli biti v interesu

zasebnika ali manjšega števila zasebnikov, ker dobiček iz tega zasebniku ali manjšemu številu zasebnikov nikoli ne bi poplačal stroškov.« (Smith po *op. cit.*: 122 *sq.*).

Vendar pa vidi Smith (v nasprotju z današnjim neoliberalizmom) prepoved vmešavanja države v gospodarstvo povsem fleksibilno; tukaj se pojavljajo »pogledi takrat porajajočega se utilitarizma [...]. Z njim je mogoče legitimirati javne ukrepe, če imajo za posledico večjo srečo za večje število ljudi« (Rothschild 2004: 44).

Ustvarjanje prostih trgov, kjer se lahko cene blaga brez omejitev in pravil oblikujejo z izmenjavo prosto glede na ponudbo in povpraševanje, povzroča po teorijah ekonomskih klasikov vedno ravnovesje, ki skrbi za red na trgu. »Naravni egoizem ljudi‘ bi se moral na ta način voditi v določenih okvirih, ki bi bili v prid celotnemu gospodarstvu in celotni družbi: nenehno tekmovanje posameznih podjetij na trgu za doseganje največjih možnih dobičkov – za uresničevanje egoističnih interesov in istočasno za blagor vseh. Med pogoji, ki jih je navedel Smith, se zdi, da med individualnimi in družbenimi interesi ni nobenega nasprotja, temveč harmonija.« (Senf 2004: 44.) Po tem načinu razmišljanja situacije pravičnosti, v kateri se sreča vseh le maksimira, ne povzroči delovanje znanih ljudi, ki si morebiti niti niso blizu, temveč prosti trg kot anonimni trg tujcev, »opremljen s popolno konkurenco in fleksibilnimi cenami. Povzroči, da kljub sebičnemu ravnanju proizvajalcev in kljub anonimnim odnosom (ki omejujejo dobrohotno ravnanje) nastane zmogljivo upoštevanje želja finančno močnih potrošnikov.« (Rothschild 2004: 38.)

V ekonomski klasiki je pravičnost pojmovana v smislu svobode in ustvarjanja največje možne sreče za največje možno število, in sicer z delovanjem tujcev z njihovimi lastnimi interesi (in v tem smislu moralno) na anonimnih trgih. Potem se ta sreča vzpostavi sama po sebi, s pomočjo Smithove »nevidne roke«. Te poglede ponovno povzamejo neoklasiki – v nasprotju z usmeritvijo k narodnemu gospodarstvu v Keynesovi ekonomiji.

Tako denimo Hayek v navezavi na Aristotela razlikuje med distributivno pravičnostjo, ki ji subsumira stremljenje po »socialni pravičnosti« in jo ima – zaradi svojega striktnega odklanjanja posegov države na trg – za neželjeno, in komutativno pravičnostjo, ki jo označuje kot »enostavno« in tisto, za katero si je treba prizadevati. Le slednja bi ustrezala svobodni družbi, v kateri se vsi srečujejo kot enaki med enakimi, namreč na trgu, medtem ko distributivna pravičnost pogojuje razmerje od »zgoraj« in »spodaj« (gl. Hakel 2005: 85). Da bi namreč lahko izterjali socialne pravice, »kot je to pri sklicevanju na socialno pravičnost, bi bilo treba *kozmos* trga [...] zamenjati s *taxis*, katere člani bi morali izvrševati dodeljena jim navodila, ker se lahko namreč pravice uveljavljajo le do druge osebe (v civilnopravnem smislu) ali do organizacije (protoliberalna država z vlado z neomejenimi pooblastili)« (op. cit.: 86). S tem pa bi občutno prekršili zahteve po pravičnosti, ki so osrednjega pomena za pravičnost po svetovnem nazoru v klasiki (kot tudi pozneje v neoklasiki).

Ideja, da lahko edino trg poskrbi za pravično distribucijo, se v ekonomskem razmišljanju vleče kot rdeča nit vse do danes. Tukaj lahko denimo opozorimo na čikaškega ekonomista Richarda Posnerja, ki želi tudi distribucijo omejenih dobrin (npr. v zdravstvu) rešiti le prek trga – strategija reševanja ravnanja z omejenimi darovanimi organi, ki je v nasprotju z utilitarističnim pogledom: »V današnji situaciji, ko nam primanjkuje darovanih organov, igra pomembno vlogo medicinska odvisnost. Toda ali je pacient, ki je v tako slabem stanju, da bi mu presaditev organov podaljšala življenje le za nekaj mesecev, bolj potreben te presaditve kot pacient, ki mu gre zdaj še bolje, a bi lahko s transplantacijo pridobil ne le mesece, temveč leta dodatnega življenja in ki bi brez presaditve prav tako umrl? Pri takih vprašanjih je težko najti pravo odločitev. Zato dodeljevanje glede na potrebo ni niti posebej praktično niti na noben utemeljen način učinkovito. Trg je veliko bolj primeren instrument za distribucijo.« (Posner po Grötter 2006: 41.) Vendar tukaj preživi le tisti, ki si to lahko privoščijo in ki tudi še »razumno« deluje na tem

trgu. Posner previdno omeji svoje razmišljanje z opozorilom, da bi dodelil organ tistemu, ki ga je bolj potreben, »toda ne tako, da bi manipulirali s tržno ceno, temveč tako, da bi mu sistem javnega zdravstva omogočil kupiti zdravila. [...] Moja težava je le v tem, da nisem vedel, kako naj o tem prepričam drugega, ki je drugačnega mnenja.« (Ibid.)

PRAVIČNOST PRI MARXU

Glede pravičnosti Marx, denimo v Kritiki gothskega programa socialistične delavske stranke Nemčije iz leta 1875, razvija modificirano zahtevo enakosti. Izhajajoč iz analize, da ljudje živijo v različnih življenjskih položajih (razredih), torej so neenaki, lahko povzroči le neenako obravnavanje višje ravni hierarhične (pri Marxu torej povezano z vsakokratnim položajem glede na proizvodna sredstva) enakosti. Kajti »ta enaka pravica je neenaka pravica za neenako delo [...]. Je torej po svoji vsebini pravica neenakosti kakor vsaka pravica. Pravica lahko po svoji naravi obstaja samo v uporabljanju enakega merila; toda neenaki individui (in ti bi ne bili različni individui, če bi ne bili neenaki) se dajo meriti z enakim merilom samo, kolikor jih gledamo z enakega stališča, samo z določene strani, v tem primeru npr. samo kot delavce in v njih ne vidimo nič drugega, vse drugo odmislimo. [...] Da bi pa vse te pomanjkljivosti odpravili, bi pravica ne smela biti enaka, temveč [bi morala biti] neenaka.« (Marx 1978: 21.)

V socialistični prehodni družbi (na prehodu v komunizem) je po Marxu plačilo posamezniku nadomestilo »glede na njegov porabljeni čas in po normah in pravilih distributivne pravičnosti« (Ritsert 1997: 29). Distribucija je sorazmerna glede na prispevek, ki ga doprinese družbi, pri čemer se meri po »enakem« merilu danega (povprečnega) delovnega časa. Egalitarizem »striktno enakosti«, za katerim stremi Marx, na tej (v Marxovem smislu) družbeni razvojni stopnji še ni dosegljiv. Tudi tukaj je temelj »racionalno ravnanje« iz razsvetljenske morale.

Striktne enakost bo po Marxu dosežena šele na naslednji pričakovani družbeni stopnji, v

komunizmu. O tem pravi Marx: »V višji fazi komunistične družbe, ko izgine zaslužujoče podrejanje posameznikov delitvi dela in s tem tudi nasprotje med umskim in telesnim delom, ko delo ni več le sredstvo za življenje, temveč je samo prva življenjska potreba, ko se z vsestranskim razvojem posameznikov povečajo tudi njihove produktivne sile in ko vsi viri kolektivnega bogastva obilneje pritekajo – šele tedaj bo mogoče popolnoma prestopiti ozko obzorje buržoazne pravice in bo lahko družba napisala na svojo zastavo: Vsak po svojih sposobnostih, vsakomur po njegovih potrebah!« (Marx 1978: 21.)

Medtem ko Aristotel priznava obema vidikoma pravičnosti – distribucije in enakosti – v vsakokratnem zgodovinskem trenutku mesto drugemu poleg drugega v sočasnem bivanju, najdemo pri Marxu »striktno enakost« šele v prihodnjem, utopičnem svetu, medtem kot se je treba tukaj in danes bojevati za distributivno pravičnost. Da, enakost možnosti, izenačen položaj pa (še) ne.

Namreč, »socialne pravičnosti ni mogoče vedno in povsod doseči po načelu striktno enakosti v vseh dimenzijah, ki se zdijo relevantne. Politiki, ki bi merila le v to smer, bi se veliko bolj ponujal teror izenačevanja s pomočjo dobrodelnih odborov ali visoko privilegiranih centralnih komitejev.« (Ritsert 1997: 31.) Različnost potreb in ciljev ljudi, tako Marx, upravičuje in zahteva neenako obravnavanje.

To misel je naprej razvijal Lenin zlasti v svojem leta 1917 napisanem delu *Država in revolucija* (gl. Lenin 1972: 470 sq.) in je bila temelj politiki komunističnih strank in »real-socialističnih« držav – distributivna pravičnost, ki se ravna po položaju posameznikov v proizvodnem procesu, v sedanjosti, absolutni egalitarizem v (utopični) prihodnosti. Zlasti Lenin je uporabil to idejo tudi pri državnem nauku, po katerem bo država odmrla šele v komunizmu, medtem ko socializem potrebuje močno »revolucionarno« državo, ker se smejo interesi skupnosti (oz. razredov) uveljavljati tudi proti interesom posameznih individuov. Šele v utopični fazi komunizma bo nastala popolna enakost vseh, ki se oblikuje na

podlagi odprave pravičnosti prisvojitve. »Pri Marxu torej ne moremo govoriti o razumni oz. pravični distribuciji ločeno od razmišljanja o odpravi pravičnosti prisvojitve (apropriacije) v proizvodni sferi« (Ritsert 1997: 30).

Realna politika, ki je nastala iz tega, ni bila egalitarna, temveč kvečjemu *utilitaristična* – vsak, vsaka dobi to, kar si zasluži. Družba pa mora poskrbeti le, da bodo potrebne možnosti in pogoji enako razdeljeni (ali enako dostopni). Tako lahko Marx velja tudi za utemeljitelja utilitaristične miselne tradicije.

UTILITARISTIČNA PRAVIČNOST

Verjetno ni pogleda na pravičnost, ki bi zahodnemu mišljenju zadnjih stoletij vtisnil tako trajni pečat kot utilitaristično razmišljanje. Vsi veliki »izmi« mislijo v svojem bistvu utilitaristično, torej delijo prepričanje, da je pravično, kar prinaša največjo korist za največ ljudi. Tehnično rečeno, pravičnost je maksimiranje vsote (oz. povprečne vrednosti) koristi. Posameznik se v teh filozofijah pravičnosti pojavlja le ob robu, bodisi kot del tiste večine, za katero je maksimiranje koristi pravično, bodisi kot del tistih, ki se morajo podrediti računu koristi večine. S tem je mogoče filozofsko utemeljiti oblast enega razreda ali ene skupine nad drugimi, pa tudi nacionalizem, sovražstvo do tujcev ali izključevanje manjšin.

MACHIAVELLI IN FILOZOFIJA NEENAKOSTI

Machiavelli je eden največjih predhodnikov utilitarizma. Iskati pri njem pravičnost bi na prvi pogled koga začudilo, saj navadno velja za ciničnega izumitelja upravičevanja hierarhije in nepravičnosti, za katerega so v politiki dovoljena vsa sredstva (prim. Machiavelli 1984: 15). Toda Machiavelli je kot tipičen renesančni raziskovalec bolj oblikoval naše razumevanje politike, kot domnevamo. Njegovi jedrni temi sta »dober vladar« in vodenje države. Izhaja iz »patosa dejanskosti« (Deppe 1987: 22), to je, na meta ravni odločitev zavrača empirično nepotrjene moralne vrednote. Na

podlagi »znanosti dejanskosti«, ki sprejema le, kar je »dejansko«, postane »močna država« merilo vseh politik in urejenega človeškega življenja sploh. »Etika prepričanja«, torej ravnanje po vrednotah, ki stojijo za dejanskim, mora kot usmeritev ravnanja v tem pogledu odpovedati. Možnost uveljavljanja, smisel za pravna pravila in razmerja moči, racionalnost in razsodno preračunavanje so lastnosti, ki po Machiavelliju pomenijo »dobro« ravnanje, ker obljublajo uspeh. »Dobro« v primerjavi s »slabim« definira edino uspeh, ne pa uveljavljanje določenih vrednot. Merili, ki odločata od uspehu in neuspehu (političnega) delovanja, sta individualna spretnost (*virtu*) in naključna sreča (*fortuna*) (prim. Machiavelli 1984). V izhodišču so delujoči enaki, o njihovi (prihodnji) neenakosti (hierarhičnem napredovanju) bo odločila optimalna kombinacija *virtu* in *fortuna*. Frank Deppe primerja ta pogled z »dobrim« igranjem šaha, »ki ne more dopustiti namernih kršitev pravil. Poleg tega se šahovska igra začne iz položaja formalne enakosti; oba igralca imata na voljo enako število figur. O zmagi nazadnje odločijo moč intelekta, obvladovanje pravil, primeri in kombinacije potez, seveda tudi sposobnost taktičnih fines, ki lahko nasprotnika zmedejo in zavedejo. [...] V politiki pa pomeni konflikt in boj za oblast vedno tudi razpolaganje z neenakimi viri.« (Deppe 1987: 30.)

Gre torej za vodenje do neenakega položaja, pri kateri je seveda poleg osebnostnih dejavnikov *virtu* in *fortuna* odločilnega pomena za dosego rezultata tudi (različen) dostop do virov. Tukaj torej ni substančnih vrednot, temveč le funkcijske, ni niti dobrega niti zlega (čepprav Machiavelli uporablja ta pojma), so le primerna in neprimerna sredstva. Morala kot osebna vrednota »dobrega« pri Machiavelliju sicer ni odpravljena, vendar ne vpliva na uspešnost dejanj.

Te »teorije aktivne neenakosti« sicer ne moremo označiti kot teorije pravičnosti, pa je vendarle pomembna v našem kontekstu. Veliko njenih načel je prodrlo v miselnost utilitarizma. Machiavellijeva zasluga je, da je vpeljal svetovanje politiki na podlagi znanja

in poskusil razviti splošno veljavni sistem navodil za pravilno oz. učinkovito delovanje »dobrega vladarja«. Ta prijem sta pozneje prevzeli tako (klasična) politična ekonomija kot tudi politologija.

UTILITARISTIČNA TEORIJA

Utilitarizem trdi, da se korist od posledic dejanja meri po količini sreče, ki jo to dejanje povzroči. Pri tem je treba upoštevati maksimo zahteve po enakopravnosti ob varstvu pravic, seveda ob upoštevanju največje koristnosti za vse. Za pomembnejše avtorje kot utemeljitelje utilitarizma veljajo David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill – vsi vodilni misleci ekonomske klasike in ekonomskega liberalizma.

Prvotno je mogoče utilitarizem povezati z Epikurjem. Epikur je pravičnost in pravico pojmoval v luči koristnega, ki ju je sposobno ustvariti na poti do srečnega življenja: »Pravičnost pri Epikurju s tem ni razumljena kot samostojen (ireduktibilen) sistem norm in pravil, [kot] ‚kaj samo po sebi bivajočega‘, temveč temelji na *pogodbi*, ki jo ljudje sklenejo na različnih mestih v medsebojnem interesu (z namenom medsebojne koristi) z osnovno mislijo, ‚da ne bodo škodovali drug drugemu in ne bodo dovolili škodovati drug drugemu‘« (Ritsert 1997: 35, poudarek v izvirniku). Utilitaristično načelo ustvarjanja optimalne koristi za večino članov družbe torej zahteva neke vrste »družbeno pogodbo« (ki jo je sicer dosti pozneje vpeljal Rousseau), po kateri je to načelo povprečne koristi pogodbeni sestavni del družbe. V skladu s tem prepričanjem – in to je utemeljitev utilitarizma v zgodnjem obdobju – temelji etika na načelu koristnosti, ki v primeru izbire daje prednost tisti odločitvi, ki lahko skupno zagotovi največjo korist udeležnim, tudi tedaj, ko je to mogoče le na račun posameznih udeležnih. »Osebo dobro se pri tem meri po koristi za posameznika, družbeno najboljše [...] po največji doseženi vrednosti *vsote* vseh individualnih delov koristi, ki jo povzroča izbrana smer javne politike. Politično si je torej treba prizadevati za najvišjo srečo kar

največjega števila ljudi z usmerjenimi ukrepi.« (Ritsert 1997: 38, poudarek v izvorniku.)

Kot vse »velike« filozofije je tudi utilitarizem protisloven. John Stuart Mill poskuša zgodnji utilitarizem pomiriti s pravičnostjo. »Njegov namen v tem spisu v obrambo utilitarizmu je pomiriti utilitarizem z mišljenjem pravičnosti in s tem, da bi ovrigel stari očitek proti utilitaristični etiki, da ne zna pojasniti načel pravičnosti.« (Hakel 2005: 35.) Po Humu ni največja *lastna* sreča – s tem se želi Hume razmejiti od idej Adama Smitha, po katerem stremljenje posameznikov po najvišji osebni sreči na trgih ustvarja ravnovesje, ki je odgovorno za največjo srečo vseh –, temveč je cilj utilitarističnega človeka *največja sreča vseh*. »Utilitaristična norma morale in istočasno njen najvišji cilj se lahko ,zato opredelita kot celota pravil in predpisov o ravnanju, z upoštevanjem katerih je dosegljivo življenje na dan način za celotno človeštvo v največjem možnem obsegu; in ne zgolj zanj, temveč, če okoliščine dopuščajo, za celotno čutečo naravo‘. Uresničevanje tega načela pa je mogoče le, če med vsemi ljudmi vlada absolutna pravna pravičnost. Pri tem ,med vsemi ljudmi‘ pomeni tudi med moškimi in ženskami« (*op. cit.*: 36). Enakost je položaj, kjer gre dejansko za enakost možnosti, »pravičnost možnosti« in pravičnost zmogljivosti. Iz ideje o enakih pravicah vseh, ki jih je treba varovati, »se oblikuje moralna dolžnost enakega obravnavanja ,neposredno iz najvišjega moralnega načela; je del pomena načela koristnosti ali načela največje sreče‘. Kot meja individualne največje sreče in pravice do enakega obravnavanja velja torej le interes skupnosti – od tod ,socialna‘ koristnost.« (*Op. cit.*: 37.)

Utilitarizem ne izhaja iz cilja pravičnosti, temveč iz cilja *koristi* oz. *koristnosti*. Pravičnost je po Millu le sekundarno načelo, izpeljano iz koristnosti. Poleg tega ne obstajajo, tako Mill, pravila za pravičnost (razen načela koristnosti), med katerimi bi se bilo treba v posameznem primeru odločati. »Če si torej dve ali več teh pravil ravnanja – torej pravil za pravičnost – med seboj nasprotujejo, odloča merilo socialne koristnosti. Pravičnost je [...]

po Millu derivat socialne koristnosti. Načelo koristnosti ostaja najvišje načelo, ki vodi pravičnost.« (*Op. cit.*: 37.)

V moderni ekonomiji blaginje se načelo koristi, ki pomeni temelj utilitarizma, razvija naprej in doseže vrhunec v konceptu »pareto optimum«, imenovanem po sociologu in ekonomistu Vilfredu Paretu (1848–1923), ki velja za utemeljitelja ekonomske znanosti kot *phisque sociale*. Ta opisuje stanja optimalne koristi za družbo, ki jih ni mogoče več izboljšati. »Socialno stanje (celotno stanje) je pareto optimalno, če – in samo če – se ne more povečevati korist nobene posamezne osebe, ne da bi se pri tem zmanjšala korist (najmanj) ene druge osebe. Socialni ukrep (ali socialni proces) je pareto optimalen, če posledice tega ukrepa (ali poteka) ne dovoljujejo povečevanja koristi, ne da bi pri tem za (vsaj) eno drugo osebo nastala škoda (ali bi se zmanjšala korist). Formulacija, ki se bolj dotika dejanja izmenjave, se glasi: ,Socialno stanje je pareto optimalno tedaj in le tedaj, če je zaradi vsake nadaljnje izmenjave lastnikov [...] med individi vsaj en individuum v slabšem položaju« (Ritsert 1997: 52). S to formulacijo odkrije utilitaristična pravičnost svoje najvišji izraz v »ravnovesju pareto«, torej v distribuciji, ki je ni mogoče več izboljšati – in je s tem že vmesnik do pomembne antiutilitaristične filozofije o pravičnosti kot poštenosti.

Izjav o položajih posameznih članov »pareto optimalne« družbe in o stanju vsakokratne enakosti ali neenakosti ni mogoče sprejeti. Družba je torej lahko tudi na stopnji velike neenakosti »pareto optimalna« in s tem v smislu utilitarizma pravična.

UTILITARIZEM V ZDRAVSTVENI EKONOMIJI

Utilitaristični pojem pravičnosti najdemo v številnih ekonomskih stališčih, zlasti v zdravstveni ekonomiji, ki ponuja rešitev v racioniranem teoremu. Pri racioniranju gre za nekaj drugega kakor pri povečevanju učinkovitosti z racionalizacijo. »Pri racioniranju ne posegamo v obliko zagotavljanja storitve,

temveč prilagajamo storitve razpoložljivim virom. S tem povzroči racioniranje – v primerjavi z racionalizacijo – veliko bolj daljnosežne posledice v oskrbi. Že več desetletij je racioniranje sestavni del mednarodne zdravstvenopolitične razprave.« (Schmidt-Wilke 2004: 4.) Pri etičnem utemeljevanju odločitev o racioniranju v zdravstvenopolitični razpravi praviloma posegajo po utilitaristični utemeljitvi, ki se ravna po načelu koristnosti. »Dejanje je v skladu s tem moralno, če ima kar največ koristnih posledic, tako da nastane maksimum sreče in minimum trpljenja. Glede na krog prizadetih oseb razlikujemo med individualnim in socialnim utilitarizmom. Pri tem – v nasprotju s hedonizmom – na splošno velja, da ima korist za skupnost večjo težo kakor krist za individuum.« (*Op. cit.*: 11.) Pri tem naj bi se zlasti pri distribuciji – načelno omejenih – zdravstvenih dobrin »alokacija dobrin opravila kar se da namensko in bi kot pomoč pri odločanju k temu doprinesle raziskave koristnosti. To postopanje je usklajeno z utilitaristično etiko, kajti učinkovito razpolaganje z viri dokazuje visoko koristnost.« (*Op. cit.*: 15.)

Znan zgled iz zdravstvene ekonomije je primer Oregon. Tukaj gre za cilj, da se omejeni viri državnih zdravstvenih sredstev uporabijo pravično in učinkovito. Medicaid je leta 1987 v ameriški zvezni državi Oregon dosegel, da so črtali financiranje presaditve organov za otroke upravičencev socialne pomoči in s tem sprostili sredstva, da so lahko opravili preventivne preiskave za 1.500 otrok in nosečih žensk. To je imelo tragično posledico: sedemletnemu Cobyju Howardu, ki je zbolel za levkemijo, so pri Medicaid zavrnili transplantacijo kostnega mozga – čeprav so starši s pomočjo darovalcev zbrali že 80 tisoč od potrebnih sto tisoč dolarjev – z utemeljitvijo, da mora država svoje omejene vire prihraniti za druga, stroškovno učinkovitejša zdravljenja (gl. Kühn 1991: 7). Javne razprave o tej utilitaristični odločitvi o se osredotočile na vprašanje, ali naj bodo na račun skupnosti (davkoplačevalcev) financirane dražje presaditve za nekatere nasproti cenejšim

preventivnim preiskavam za *mnoge*. Država Oregon se je povsem jasno odločila za drugo. Coby Howard je moral – očitno utilitaristično pravično – umreti. Jedro te racionirane razprave je, da je zavrnitev zdravljenja, ki bi bilo z medicinskega stališča učinkovito, ekonomsko in utilitaristično *pravična*.

Prav tako znana v zdravstveni politiki je tako imenovana »razprava Singer«. Avstralski moralni filozof Peter Singer se pod določenimi pogoji zavzema za splav zarodkov, če grozi huda invalidnost, pa tudi za usmrnitev novorojenčkov s hudo prizadetostjo. Če smrt prizadetega novorojenčka vodi v rojstvo drugega otroka z boljšimi možnostmi za srečno življenje, potem je skupni rezultat sreče večji, če se prizadetega novorojenčka usmrti. Usmrtitev je moralno pravična in zato upravičena (prim. Singer 1994). Tudi pri Singerju gre – seveda pri posebej občutljivi temi zahodnih vrednot – za odločitev oz. upravičevanje odločitev, katerih cilj je maksimalno doseganje največje možne sreče za največje število ljudi. Vendar mu moramo šteti v dobro, da se ne zavzema lahkomišlno za »lažjo pot«, temveč si dejansko prizadeva za »maksimalno doseganje koristi«. Pravi namreč tudi to: »Če je v naši moči, da preprečimo kaj strašnega, ne da bi pri tem žrtvovali kaj s primerljivim moralnim pomenom, potem moramo to storiti.« (Singer 1995: 247.)

Pojem triaže izvira iz vojaške medicine, pomeni pa nalogo, da se pri velikem številu ranjenih ali bolnih odločimo, kako bi mednje razdelili omejena sredstva (osebne in materialne vire). Danes splošno veljavna pravila za triažo pri velikem številu ranjenih ali bolnih gredo v to smer, da kar največ oseb preživi s kar se da majhno škodo. Poskušamo torej doseči najboljši možni rezultat za kolektiv poškodovanih, pri čemer je interes posameznika, posameznice v določenih okoliščinah v ozadju. Intenzivni ukrepi pri manj poškodovanih bi lahko namreč zahtevali kapacitete, ki bi jih lahko uporabili za oskrbo mnogih drugih. Zato tistih, katerih situacija je že na prvi pogled brezizhodna, niti ne bi oskrbeli ali bi jim v okviru nujne medicinske pomoči

olajšali bolečine, dokler niso oskrbljeni tisti z boljšo prognozo. Lažje poškodovani so sploh prepuščeni sami sebi, dokler niso oskrbljeni hudo poškodovani.

Ta (začasna) naloga individualne medicine in razvrstitev prioritete zdravljenja ali tudi kategorij kritičnega pretresa je utilitaristični odgovor na etično težak izziv racioniranja zdravstvenih storitev v primeru omejenih pogojev (gl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Triage>).

POVZETEK

Utilitaristična pravičnost nima za cilj enakost, prav narobe, v tej šoli mišljenja velja neenakost ali zapostavljanje posameznikov za pravično, kadar je potrebno za interes večine oz. za povečanje sreče mnogih.

ANTIUTILITARISTIČNE TEORIJE PRAVIČNOSTI

Obstaja cela vrsta novih teorij pravičnosti, ki so se razvile na podlagi kritike utilitarizma ali posameznih utilitarističnih pogledov. V nadaljevanju bodo predstavljene najpomembnejše miselne struje.

PRAVIČNOST KOT POŠTENOST

Liberalni ameriški filozof John Rawls je poskušal odgovoriti na probleme glede pravičnosti utilitarizma s konceptom *poštenosti*, ki ga je razvil v zavestni ogradi do utilitarizma in kantovske tradicije. Njegova osrednja teza je, da temeljnih svoboščin in pravic posameznikov ni mogoče omejevati z razlogi skupne koristi. Vendar moralne norme ne morejo varovati enakih pravic in svoboščin posameznika brez blaginje bližnjega in skupnosti, ki ji pripada (prim. Rawls 1979).

Načela pravičnosti so pri Rawlsu: »1. Vsakdo ima enako pravico do popolnoma primerne sistema enakih temeljnih pravic in svoboščin, ki je za vse združljiv z ustreznim sistemom svoboščin. 2. Družbene in ekonomske neenakosti morajo biti oblikovane tako, (a) da je razumno pričakovati, da prinašajo prednosti vsem in (b)

da so povezane s funkcijami in položaji, ki so vsem na voljo.« (*Op. cit.*: 81.) Ti načeli veljata *leksikalno*, to pomeni, da mora biti izpolnjeno prvo, da lahko začne veljati drugo.

To osnovno načelo pravičnosti razlikuje še naprej. Za ustanove je oblikoval ti načeli pravičnosti:

Prvo načelo. Vsakdo ima enako pravico do popolnoma primerne sistema enakih temeljnih pravic in svoboščin, ki je mogoč za vse.

Drugo načelo. Družbene in ekonomske neenakosti morajo zadostiti dvema pogojema: (a) prinašati morajo največ prednosti najšibkejšim članom družbe in (b) povezane morajo biti s funkcijami in položaji, ki so na voljo vsem s pogojem poštene enakosti možnosti.

Prvo prednostno pravilo (prioriteta svobode). Načela pravičnosti so v leksikalnem odnosu; svobodo je tako mogoče omejiti samo zaradi svobode, in sicer na dva načina: (a) pri manj razširjeni svobodi se mora z njo utrditi celoten sistem, ki mu pripada ta svoboda, (b) manj kot enaka svoboda mora biti sprejemljiva tudi za tiste z manj svobode.

Drugo prednostno pravilo (prednost pravičnosti pred učinkovitostjo in blaginjo). Drugo načelo pravičnosti ima torej leksikalno prednost pred načelom učinkovitosti in največjim doseganjem koristi; poštena enakost možnosti je pred načelom razlike, in tudi tukaj sta dve možnosti: (a) neenakost možnosti mora povečati stopnjo možnosti tistim z manj možnosti; (b) čezmerna stopnja prihrankov mora na tehtnici olajšati breme tistih, ki nosijo njegovo breme. (*Op. cit.*: 336 sq.)

Tudi Rawls se sklicuje na »pareto optimum« (prim. *op. cit.*: 87 sq.), vendar ga v nasprotju z utilitarizmom ne pojmuje kot absolutnega. »Pravičnost je torej opredeljena tako, da je združljiva s pareto optimalnostjo, vendar le, če sta obe načeli [pravičnosti] izpolnjeni v celoti. Če je temeljna struktura nepravična, potem ti načeli seveda dovoljujeta spremembe, ki lahko spremenijo možnosti nekaterih s prednostmi; zato demokratično mišljenje ni združljivo s pareto optimalnostjo, ki dovoli spremembe

le, če nihče ni v slabšem položaju. Pravičnost ima torej prednost pred pareto optimalnostjo in zahteva določene neoptimalne spremembe. Šele popolnoma pravično stanje je tudi pareto optimalno.« (*Op. cit.*: 100.)

Potemtakem zastopa Rawls egalitarizem, ki ga označuje »ublažitev načela enakosti z načelom razlikovanja, ki neenakosti, ki zvišujejo absolutni položaj tistih na najslabših mestih, izkazuje kot pravične.« (Krebs 2000: 13.) Težišče njegove argumentacije pa je usmerjeno zoper utilitarizem, čigar načelo pravičnosti za Rawlsa ne utemeljuje pravičnosti, temveč nepravičnost, ker dopušča, da so lahko posamezniki v imenu pravičnosti vseh (ali večine) postavljeni v slabši položaj.

Martha Nussbaum, izhajajoč iz moralno-teoretskega vidika, kritizira pri Rawlsovem načelu oziroma pri liberalni teoriji pravičnosti »šibkost« te teorije. V njej je mogoče najti (v skladu z realnostjo družbe z več vrednotami) le strinjanje z minimalnim obstojem načel pravice oz. pravega načina uveljavljanja interesov, ne gre pa za oceno tega, kaj je dobro in kaj ne. Vprašanje »dobrega življenja«, tako Nussbaum kritizira Rawlsa, mora ostati prepuščeno posameznikom in ne sme biti določeno od zunaj ali objektivno. Rawlsov cilj je, da se to, kar posameznik, posameznica vidi kot »dobro«, ne uveljavi na račun »dobre dimenzije« drugih (gl. Pauer-Studer 1999: 17). Nussbaum kritizira Rawlsa in komunizem, vendar išče »teorijo dobrega, ki ni verodostojna le z vidika pravičnosti obeh spolov, ki ga Rawls popolnoma ignorira, temveč ponuja tudi alternativo lestvici vrednot, ki se ravna po modelu strateškega maksimiranja koristi in prevladuje v veliki večini sodobnih ekonomij ter jo lahko delno zasledimo tudi v etiki.« (*Op. cit.*: 19.)

EGALITARISTIČNA NAČELA PRAVIČNOSTI

Rawlsovo stališče lahko (omejeno) vzamemo kot posebno obliko egalitarizma, katerega cilj je vzpostavitev kar se da visoke stopnje enakosti v družbi kot izraza razvitega

socialnega skrbstva. *Relacijski standardi* (vsi naj dobijo enako velik kos pogače ipd.) stremijo za enakostjo v smislu »zgoraj–spodaj«. *Absolutni standardi* (vsakdo naj dobi vsaj kos) izhajajo iz načelnih življenjskih zahtev (enake prostorske možnosti v smislu »znotraj–zunaj«), ne pa iz zahtev po enakosti (iz enakosti kot rezultata). Glavni tok (politične) filozofije pravičnosti razume danes pravičnost kot ustvarjanje enakih življenjskih možnosti za vse, pravi Krebs (2000: 7). Vendar obstaja pisana množica različnih pogledov na to, kaj sploh je »enakost življenjskih možnosti«.

Za Krebsa obstaja vzorec egalitaristične pravičnosti v kombinaciji načel enakosti in socialnega skrbstva: »Egalitarizem kot pluralistični egalitarizem sreče praviloma kombinira načelo enakosti glede nezasluženih življenjskih možnosti z načelom socialnega skrbstva in se na zmeren način v konfliktni situaciji ‚enakost proti socialnemu skrbstvu‘ sprijazni z določenimi izgubami enakosti v prid večjemu socialnemu skrbstvu.« (*Op. cit.*: 14.) To načelo mnogi zastopniki še izboljšujejo, denimo z načelom »svoboda pred blaginjo«. Od časa do časa se dodatno uvajajo nadaljnja načela pravičnosti, kot denimo *priznanje* (gl. spodaj). Vsem egalitarističnim pogledom pa je skupno odklanjanje utilitarističnega razumevanja pravičnosti.

Morebiti pa bi moral biti pluralistični egalitarizem dodatno še zmeren in bi celo neenakosti, ki *ne* povzdigujejo absolutnega položaja tistih s slabšim položajem, splošno razumel kot pravične, če bi bila edina alternativa v tem, da se tiste z boljšim položajem potisne navzdol na raven tistih na najslabših položajih, ne da bi tisti na najslabših položajih (ali kdor koli drug) od tega kaj imel. Tak zmeren egalitarizem bi bil imun do tako imenovanega ugovora »prilaganja navzdol«, po katerem pravičnost ne more zahtevati uničenja predsodkov, od katerih nima nihče nič. (*Op. cit.*: 13, poudarek v izvorniku.)

Egalitaristične moralne teorije lahko opišemo tudi kot zahteve po nepristranskem delovanju. »Skoraj vsaka moralna teorija

»vključuje idejo o nepristranskosti« (Rachels po Ritsert 1997: 13). »Nepristranskost« obstaja v tem razumevanju v zapovedi, da nobene osebe ne obravnavamo drugače – razen kadar obstajajo dobri razlogi, da odstopimo od tega načela (prim. Ritsert 1997: 13).

NEEGALITARNE FILOZOFIJE PRAVIČNOSTI

Neegalitarne filozofije pravičnosti so z egalitarističnimi v soglasju pri odklanjanju oz. premostitvi utilitarizma. Vendar pa razlikujejo med »enakostjo kot ciljem« (egalitarizem) in »enakostjo kot stranskim proizvodom« (neegalitarizem) pri zahtevah pravičnosti (gl. Raz 2000). V razmejitvi do utilitarizma denimo Krebs argumentira:

Privlačnost strogega egalitarizma temelji zlasti v tem, da popravlja očitno glavno napako svoj čas privlačnega utilitarizma. Očitna glavna napaka utilitarizma z njegovim odprtim (neizpolnjenim) in nesprejetim temeljnim načelom doseganja največje vsote veselja ali zadovoljstva je, da je za ceno zviševanja te vsote pripravljen žrtvovati blagor posameznikov ali cele skupine, torej odobrava prav posebej neegalitarne posledice. Strogi egalitarizem sicer daje utilitarizmu manjkajoče načelo distribucije, vendar prevzema njegovo drugo, ne tako očitno glavno napako, namreč napačno opredelitev pravičnosti o odprtem in nesprejetem temeljnem načelu. (Krebs 2000: 35.)

»Egalitarizmu nasprotna pozicija, *neegalitarizem*, [...] zanika, da je enakost osrednji in neizpeljani cilj pravičnosti. Lahko pa neegalitarizem enakosti vendarle prizna pomembno izpeljano vrednoto [...]. Nikoli ni bilo postavljeno, da neegalitarističen položaj pravičnosti v končni posledici pomeni manj enakosti kot egalitarističen.« (*Op. cit.*: 15, poudarek v izvorniku.) Toda neegalitaristične poglede (kot denimo načelo priznanja ali komunitarističen pojem pravičnosti, gl. spodaj) združuje teza, da pravičnosti ne gre razumeti egalitaristično, torej, da njen cilj v bistvu ni enakost (prim. *op. cit.*: 16).

Teoretik ekonomije socialnega skrbstva Amartya Sen prav tako nasprotuje egalitarnim teorijam. »Idealna teorija pravičnosti, ki se ravna po pravilno urejeni družbi, po mnenju Sena ne bi smela identificirati enakosti z enako distribucijo osnovnih dobrin, temveč tudi upoštevati, česa so na podlagi teh dobrin ljudje sposobni in ali v tem ‚prostoru sposobnosti‘ ne prihaja do eklatantnih in moralno nesprejemljivih neenakosti med posameznimi individui.« (Pauer-Studer 1999: 18.)

Glavna poteza antiegalitaristične kritike egalitaristov je v njenem (vsaj kot diskurzivna predpostavka) vztrajanju pri pravičnosti kot enostavni pravičnosti distribucije. »Teorija enostavne enakosti s tem povzdiguje enakost v cilj pravičnosti, je egalitarna. Teorija kompleksne enakosti ne povzdiguje enakosti v cilj. Enakost pričakuje le kot stranski proizvod izpolnjevanja kompleksnih standardov pravičnosti. [...] Egalitarizem pomeni razumevanje pravičnosti, ki pojmuje enakost kot osrednji cilj pravičnosti« (Krebs 2000: 28 *sq.*). Toda za zagovornike in zagovornice neegalitarnih teorij je vprašanje o hierarhični enakosti glede na načelo inkluzije že zastarano: »Splošna teoretska diskusija o neenakosti je osredotočena na vprašanje, kako se tradicionalna socialno-strukturna perspektiva ravna do razmerja od ‚zgoraj‘ in ‚spodaj‘ do perspektive socialne integracije glede na logiko ‚znotraj‘ in ‚zunaj‘.« (Klinger, Knapp 2005: 77.)

Neegalitarne teorije vidijo v neenakosti specifične funkcionalnosti: »Pomemben razlog, da je neenakost funkcionalna, ne da bi jo zaznali kot funkcionalno, je domnevno v protislovju med funkcijskimi zakoni in funkcijskimi mehanizmi sodobne kapitalistične družbe na eni strani in njihovimi vodilnimi idejami in načeli o svobodi, enakosti in solidarnosti na drugi strani. Zdi se, da sodobna družba na eni strani ne vzpostavlja enakosti, na drugi strani pa trajno obstoječih neenakosti ne zapolnjuje s smislom, torej jih ne zna pojasniti – torej ne more niti uresničiti načel, ki so njen temelj, niti na njihovo mesto postaviti drugih načel. Sodobni in družbenoteoretski *mainstream* je moral zgrešiti te povezave, če pojmovno izhaja

iz veljavnosti moderne« (*op. cit.*: 73, poudarki v izvorniku).

Neegalitaristične poglede na pravičnost najdemo v tistih filozofijah, ki nasproti egalitarni enakosti postavljajo kot najvišji cilj pravičnosti *dostojanstvo* (Margalit) ali *priznanje* (Honneth). Priznanje na podlagi (v glavnem) egalitarne enakosti najdemo pri Pauer-Studer, ki se kot predstavnica načela priznavanja kritično spoprijema z antiegalitarno kritiko: »Za antiegalitariste je mogoče pravico človeka do primerne položaja s temeljnimi dobrinami utemeljiti neodvisno od tega, kako so v primerjavi s tem situirani drugi ljudje, ali imajo ti več ali celo veliko več dobrin. [...] To stališče se mi zdi napačno. Koncepta distributivne enakosti ni mogoče nadomestiti z garancijo pravice do dobrin na podlagi nerelacijskih standardov. Problem distributivne enakosti je razumljen kot pristen problem enakosti, ker brez upoštevanja relacijskih ocenjevanj sploh ni mogoče odločiti, ali in v kakšnem obsegu dobrine pripadajo ljudem oz. naj bi vsaj imeli pravico do možnosti dostopa do določenih dobrin.« (Pauer-Studer 2000: 50.) Striktni egalitarizem dodelitve socialnih in ekonomskih dobrin pa se zdi avtorici »neverjeten in enostavno nerealističen standard na strukturnem ozadju sodobnih industrijskih družb z gospodarskim sistemom, ki se ravna po merilih učinkovitosti. Razlikujoči vidiki kot zaslužek, delavnost in dolžina delovnega časa so v določenih okoliščinah dobri razlogi za dopustnost marsikatere neenakosti. [...] Egalitarizem, ki je odprt za diferenciacije, ne stremi za striktno enakostjo, temveč, izhajajoč iz standarda striktnega enake distribucije, zahteva relevantne razloge, če je treba upravičiti neenakosti.« (*Op. cit.*: 51 sq.)

V določenem smislu lahko na egalistične in antiegalistične teorije (stališča) gledamo kot na dve plati ene in iste medalje. Prav tako so v intenzivnem medsebojnem diskurzu.

KOMUNITARISTIČNI POGLEDI NA PRAVIČNOST

Ti pogledi imajo izhodišče v ZDA 80. let prejšnjega stoletja in so ga v Evropi prevzeli v zgodnjih 90. letih. Tukaj znova teče razprava o socialni pravičnosti, in sicer na podlagi kritike liberalne razprave o vrednotah, ki izhaja le iz pravic posameznikov, ne da bi upoštevala pravice skupnosti. Temelj tega razmišljanja je Aristotelova pravičnost menjave. Novim individualizirajočim tveganjem in svoboščinam je postavljena nasproti zveza med individualnim enakopravnim ravnanjem in solidarnostjo. Cilj je povezava pravne države in socialne politike, seveda ob obsežni izključitvi družbene, državne ravni. »Solidarnosti med tujci« kot vodilnemu družbenemu načelu – kakor tudi načelu »najprej jaz« – je izključujoče postavljena nasproti »solidarnost med bližnjimi« (prim. Schmid 1999). »Vsebinsko je cilj ravnovesje med avtonomijo in redom, kar je tretja pot med individualizmom in kolektivizmom.« (Reese-Schäfer 2001: 12.)

Komunitarizem odkrije novo utemeljitev za (družbeno) solidarnost po merilih pravičnosti; dejanski razlog za številne težave, ki so posledica pomoči družbe brez povračila, je v tveganjih, ki nastanejo, kadar kolektivno izkoristimo prednosti naše družbe. Zato predlaga, da namesto *pravice* človeka do pravičnosti postavimo *interes* človeka. Problem socialne pravičnosti je opisan kot:

- dodelitev pravic in dolžnosti v temeljnih ustanovah družbe
- pravilna distribucija rezultatov in bremen družbe.

Temeljni okvirni pogoji so koordinacija, učinkovitost in stabilnost. Pomembna je pri tem postopkovna pravičnost (pravna država). Pri tem se pravičnost navezuje na enakost in skrb za neodvisnost. Novo oblikovanje družbe po komunitarističnem pogledu zahteva razmišljanje v *skupnostih*, ki se najbolje izrazi v povečevanju vpliva civilnodružbenih struktur, etičnem ravnanju, ki temelji na moralnem načelu, in premostitvi egalitarističnih svetovnih nazorov. Po Amitajju Etzioniju so potrebni »obsežen moratorij na formulacijo

novih pravic, novo povezovanje pravic in dolžnosti, spoznanje, da nekatere pravice nimajo za posledico dolžnosti, in (zelo previdno) prilagajanje nekaterih pravic spremenjenim okoliščinam.« (Etzioni 1995: 5.)

Walzerjevo delo *Sfere pravičnosti* (1998) lahko beremo kot »komunistični manifest«. Vključuje hudo kritiko egalitarizma, ki ga predstavi kot antiliberalno razmišljanje. »Namesto da bi pripomogli k raznolikosti svojih socialnih dobrin in ustreznim merilom distribucij pri uveljavljanju, se egalitarizem osredotoči na enako distribucijo zlasti prevladujočih ali tiranskih dobrin, kot je v kapitalizmu denar. Egalitarizem tako postaja sosterilec tiranije.« (Krebs 2000: 37.)

Komunitarizem torej ne razlaga pravičnosti v smislu »enakega«. Zlasti odklanja »izenačujoče« strukture družbe, torej tudi državo blaginje, ki temelji na socialnem ravnovesju in redistribuciji v prid subsidiarni solidarnosti lokalnih skupnosti.

PRAVIČNOST IN PRIZNAVANJE

Antiegalitarne poglede najdemo – različno oblikovane, a precej sorodne – pri Avishaiju Margalitu in Axelu Honnethu. Po njunem je družbeno spoštovanje in priznavanje nadrejeno (materialni) enakosti v družbi. Pravična ni »enakost«, temveč »priznavanje«. To stališče je mogoče, kot dokazuje Ritsert, povezati že s klasično filozofijo Kanta in Hegla. »Vzajemno priznavanje svobodne volje implicira spoštovanje dostojanstva drugih subjektov. Spoštovanje človekovega dostojanstva sodi prav tako k substancialni vsebini tistega elementarnega Heglovega pravnega pojma. Pravičen človek je v skladu tisti, ki spoštuje dostojanstvo druge osebe.« (Ritsert 1997: 57.)

Tudi Pauer-Studer se navsezadnje navezuje na Kanta, ko postulira, da je pravi pogoj (prava paradigma), iz katerega bi bilo treba izpeljati svobodo in enakost in s tem tudi pravičnost, »priznavanje«. »Svoboda in distributivna enakost sta obe ekstrinzični vrednosti. Obe sta v pogojnem odnosu do nadrejenega načela priznavanja. Razlog, zakaj je svoboda vrednost,

je v moralnem statusu priznavanja. Priznati ljudi pomeni obravnavati jih enakopravno, s spoštovanjem in obzirnostjo, pomeni zahtevo, da jim je zagotovljena svoboda in za varstvo te svobode nujno potrebne pravice in ekonomska sredstva. Ekonomska enakost in enakost možnosti sta tako prek vmesnega koraka svobode pogojno povezani z nadrejenim načelom priznavanja. Načelo priznavanja se mora razprostirati na enakost možnosti, kajti za obravnavo ljudi z enakim spoštovanjem in obzirnostjo je pogoj, da imajo enako možnost, da z lastno odločitvijo sledijo svoji konceptiji dobrega življenja.« (Pauer-Studer 2000: 43 sq.) Ko postavimo priznavanje za paradigmo problema svobode in enakosti, pa zanemarimo, da imajo ljudje različne in pogosto nezdružljive materialne interese, ki jih je mogoče rešiti s pomočjo konfliktov distribucije in ne s pomočjo konfliktov priznavanja (gl. Fraser v Fraser, Honneth 2003).

DOSTOJANSTVO NAMESTO PRAVIČNOSTI – AVISHAI MARGALIT

Margalit svoje izhodiščno vprašanje: »Zakaj je enakost dobra?« za boljše razumevanje preoblikuje v vprašanje, ki se mu zdi enostavnejše: »Zakaj je neenakost slaba?« Sklene, da je najslabša stran neenakosti v tem, da so lahko prikazi neenakosti paradigmatični primeri poniževanja. Vendar niso vsi primeri neenakosti ponižujoči. Margalitova usmeritev ne gre v smeri »pravične« družbe, temveč v smeri »poštene« družbe: »Poštena družba je torej družba, v kateri ni ponižujoče institucionalne neenakosti. Poštena družba lahko tolerira neenakost, dokler ta ni ponižujoča, četudi je nepravilna in je zato pravična družba ne more tolerirati.« (Margalit 2000: 108.)

Toda ponižujoča neenakost je simbolično dejanje, katerega pomen je odvisen od vsakokratne kulture in razlaganja. »Ni vsaka neenakost ponižujoča. Pomembno je raziskati kulturne, religiozne in simbolične povezave neenakosti, ugotoviti, ali gre za sekularne ustreznice nedotakljivosti. Oblika socialne

neenakosti, ki onemogoči vsako socialno napredovanje, morebiti povzroči ‚stanje izključenosti‘, ki je prej trajno kot začasno, zlasti če je povezano s predstavo o nečistosti. Če je kadilcem prepovedan dostop do ameriških univerz, gre pogosto za veliko več kot zgolj za preprečevanje cigaretne dima. Kljub temu se kadilci nahajajo v izredno začasnem stanju kvazi nedotakljivosti.« (*Op. cit.*: 112.)

Margalitov sklep je, da poštena družba zahteva odpravo vsake oblike neenakosti, ki pelje v ponižanje. Tudi (trajno) izključevanje je treba preprečiti le tedaj, če ga (lahko) doživljamo kot ponižujočega. Margalitovo načelo torej ni enakost, temveč socialna pripadnost.

POLITIKA PRIZNAVANJA – AXEL HONNETH

Za Honnetha je pojem priznavanja oz. vodilna razlika med priznavanjem in pomanjkanjem priznavanja jedrno vprašanje v analizi bojev za identiteto in razliko. Ustrezni pojem »pravičnosti« je treba zato za Honnetha razviti zlasti v diskurzu o priznavanju. Nasproti temu so cilji egalitarne politike distribucije za pomen »pravičnosti« v največji meri že prediskutirani. »Novejša emancipacijska gibanja, kot jih zastopajo feminizem, etnične manjšine, homoseksualne ali lezbične strukture, se pretežno ne borijo več za ekonomski enaki položaj ali materialno redistribucijo, temveč za upoštevanje tistih lastnosti, na podlagi katerih se vidijo kulturno povezana.« (Honneth 2003: 132 sq.)

Za Honnetha je dejstvo, da prizadeti tisto, kar v teoretskem jeziku imenujemo »nepravičnost«, doživljajo kot socialno kršenje utemeljenih pravic do priznavanja. To pomeni, »da je treba tudi distributivne nepravičnosti razumeti kot institucionalni izraz socialnega neupoštevanja ali, bolje povedano, kot neupravičena razmerja priznavanja.« (*Op. cit.*: 135.)

KRITIKA TEGA STALIŠČA – NANCY FRASER

Fraser (prim. Fraser, Honneth 2003) argumentira, da mora prehod ključnih pojmov kritične družbene teorije k terminom teorije priznavanja peljati k zapostavljanju tistih ekonomskih zahtev po redistribuciji, ki so značilne za tradicijo teorije po Marxu. Argumentira, da ima izključevanje vedno tudi – navsezadnje ekonomsko – dimenzijo distribucije materialnih dobrin. Ker Fraser argumentira s feminističnega stališča, opozarja, da ima izključevanje žensk iz družbe (iz družbenih funkcij odločanja) vedno zlasti distributivno politično plat, ki ji je element (pomanjkljivega) priznavanja podrejen. S tem Fraser ne nasprotuje le Honnethovi ali Pauer-Studerini teoriji priznavanja, temveč implicitno tudi Margalitovi jedrni tezi, da je osrednje vprašanje poniževanje. Vztraja, da je bistvena funkcija razprave o distribuciji določitev vodilne razlike »enako–neenako«. Nazadnje pa predlaga dvodimenzionalno koncepcijo pravičnosti, ki vključuje tako problem distribucije kot problem priznavanja (prim. *op. cit.*: 229).

PRAVIČNO IN PRAVICA

Protislovne teorije pravičnosti dopuščajo nekaj sklepov. Osrednji je pač ta, da gre pri pojmu pravičnosti za *odprt pojem*, ki ima temelj v po svoje prav tako odprti, torej ne splošnoveljavno opredeljeni etiki. Da bi našli za pravičnost operacionaliziran, jasno opredeljen pojem, ga je treba postaviti v ustrezen in interesno utemeljen kontekst. Preden pa lahko o tem razpravljamo naprej, moramo postaviti pojmovno ločnico med »pravičnostjo« in »pravico«.

Pojem pravice ima glede na pojem pravičnosti poseben položaj. Obstajajo norme ali skupki norm, ki veljajo za legitimne, ne da bi jih zato avtomatično razumeli kot pravične. So pa tudi načini ravnanja, ki so lahko *tako* legitimni *kot tudi* nepravični. Max Weber razlikuje med konvencijami in pravico (prim. Weber 1956: 24). Kot konvencije razume običajne družbene načine vedenja in implicitne norme, ki so vedno zelo blizu pojma pravičnosti,

medtem ko se pravica drži pravnih aktov. Ti so morali nastati legitimno (torej v skladu z veljavnimi procesnimi pravili), vendar niso nujno »pravični«.

Po Kantu ima teorija prava »metafizično podlago«, kajti država, ki uresničuje pravo, ni nič drugega kot stanje distributivne družbe, čeprav je noben del kot tak ne napoveduje, prav narobe, govora je le o pravu (prim. Brandt 1997: 429). Zato po Kantu velja: »Ni pravega [...] prava brez sodstva, brez javne pravičnosti, ki dosodi sporno pravico s pomočjo zakonodaje, vlade in sodstva, jo varuje in s tem uresničuje. To pomeni: Načelo ‚*suum cuique*‘, ki pri Kantu opredeljuje pravico, je na enak način povezano s pravičnostjo kot Platonovo ‚*suum cuiusque*‘« (op. cit.: 429 sq.). To je seveda naravnopravno stališče. Določa obstoječo naravnopravno (torej »pravično«) utemeljeno pravico in zahteva od zakonodajnih institucij in institucij pravnega varstva (zakonodaje, izvršne oblasti, sodstva) zlasti pravično ravnanje, torej »pravično« metodiko, ne pa etičnih vrednot po vsebini. To stališče je v jasnem nasprotju s sodobnimi teorijami pravičnosti, denimo z Rawlsovo teorijo poštenosti, kjer je težišče na pravičnih vsebinah in ne na pravičnem delovanju.

Derrida pojasnjuje, da je bistvena značilnost razlikovanja med »pravico« in »pravičnostjo« oblast. Ta »je v bistvu bolj vključena v pojem pravičnosti kot pravice: v pojmu pravičnosti, ki postane pravica, v pojmu zakona kot pravice« (Derrida 1991: 12), vendar »je pravica vedno oblast, ki smo jo odobrili, jo avtorizirali, odobrena, upravičena oblast, oblast, ki se upravičuje s svojo uporabo ali jo upravičuje njena uporaba, čeprav je ta upravičenost po sebi neupravičena ali jo je nemogoče upravičiti« (*ibid.*). Konec koncev ostane pravica tudi tedaj »pravica«, če je nepravilna ali če jo občutimo kot nepravilno. Zato je treba – če sledimo Montaignovi misli – razlikovati med pravico in pravičnostjo. Ponovno Derrida: »Pravičnost pravice, sodna oblast, pravičnost kot pravica ni [enako kot] pravičnost. [...] Ne sledimo [zakonom] in ne ubogamo jih zato, ker so pravični in ustrezni, temveč zaradi njihovega položaja

in ker jih priznavamo, ker je v njih avtoriteta.« (Op. cit.: 25.)

Še dlje gre Michel Foucault, ki pravico popolnoma izloči iz sfere pravičnosti in jo pripiše področju oblasti; meni, »da bi bilo pod temi pogoji hinavsko ali naivno misliti, da je zakon ustvarjen za vse in v imenu vseh; pametneje je priznati, da ga eni ustvarijo in da se uporablja na drugih, da načelno zavezuje vse državljane, da pa se v prvi vrsti obrača na številčno najmočnejše in najmanj razsvetljene razrede in da so politični in državljanski zakoni sicer enaki za vse, ne pa tudi njihova uporaba.« (Foucault 1994: 355.)

Če v vsakdanjem jeziku težimo k temu, da enačimo »pravico« in »pravično« oz. dopustimo, da se oba pojma zlijeta v eno, potem zabrišemo ali zakrijemo možnost, da je pravica nepravilna (občutena kot nepravilna). Zato je potrebna jasna ločnica med obema pojmom, zlasti prek meja vsakdanjega jezika. Medtem ko je mogoče »pravično« izpeljati iz različnih etičnih paradigem – različno in zato tudi z različnim učinkovanjem –, je »pravica« ustvarjena z zakonodajnim aktom, katerega zakonitost izhaja iz ustave.

Kar je pravica, torej ni nujno pravično, toda morala je nastati iz pravice, konec koncev na podlagi demokratičnih aktov odločanja. Zato je mogoče – v nasprotju s stališči konkretnih teorij pravičnosti, ki izhajajo iz temeljne etike – razmerje zadevne pravice do enakosti izpeljati le normativno. Enaka je pravica tam in zgolj tam, kjer je bila enotno (z namenom zagotavljanja enakosti) normirana. Če naj (javne) ustanove in postopki veljajo za »pravične«, morajo biti urejeni tako, da z njihovim obstojem in delovanjem noben posameznik in nobena posebna skupina nima prednosti pred drugimi ali premoči nad njimi (prim. Ritsert 1997: 7).

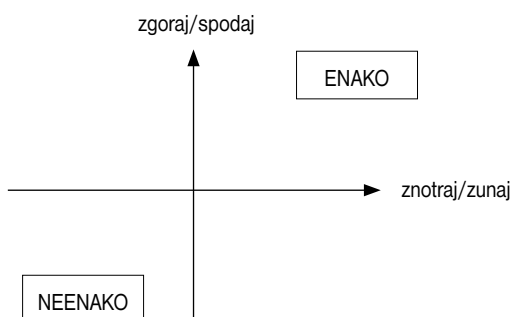
PRAVIČNO IN ENAKO – PRVO PRIBLIŽEVANJE

»Enakega« in »pravičnega« potemtakem ni mogoče med seboj paradigmatško povezati. Prav tako ni mogoče trditi, da je treba »slediti enakopravnosti, ker je pravična«, niti, da

»pravično delovanje pelje k večji enakosti«. »Pravično« ima namreč različne pomenske ravni. Poleg razmerja med »pravičnim« in »enakim« je mogoče povezati »pravičnost« tudi s »pravilnim«. O tem Ritsert: »Tako v nemščini uporabljamo pojem *pravično* denimo tudi v primerih, ko je katera oseba ali dejanje v skladu z X, zlasti v skladu s kakšno normo ali pravilom. Dejanje D je v skladu s pravilom ali pa ni. Tudi Platon pravi v *Državi*, da kot pravično ne priznamo le, kar komu pripada kot ‚njegovo in pripadajoče‘, temveč tudi, kar stori v skladu s svojimi družbenimi nalogami in ‚zahtevami‘« (op. cit.: 8, poudarek v izvirniku).

Zdi se, da je v vsakodnevem razumevanju »pravičnega« vedno mišljeno tudi »enako« oz. da v »pravičnem« zazveni tudi »enako«. Če si natančneje ogledamo teorije pravičnosti, pa ugotovimo, da na videz očitne povezave med »pravičnim« in »enakim« nikakor ni mogoče postulirati. Prav narobe, poli »pravično« – »nepravično« in »enako« – »neenako« sestavljajo kompleksno matriko ali zemljevid, kamor lahko razvrstimo posamezne poglede na »pravičnost« kakor tudi poglede na »enakost« in »neenakost«.

Toda tudi razprava o teoriji enakosti ima dve dimenziji, ki potekata vzdolž linij »zgoraj–spodaj« in »znotraj–zunaj« (npr. »inkluzija–ekskluzija«). Vprašanje po razmerju med horizontalnimi in vertikalnimi razlikami se zdi vprašanje po razlikah med hierarhičnim enakim položajem in inkluzijo. To je mogoče pojasniti s pomočjo skice (zemljevida):



Toda Klinger in Knapp opozarjata, da ni smiselno primerjati teh strategij, ker gre sicer

res za različne strategije, toda v istem prostoru. Upoštevati je namreč treba, »da stare in nove, nacionalne in mednarodne, vertikalne in nevertikalne neenakosti potrebujejo skupno pojmovno in teoretsko streho, ker gre danes pri tem za povezan problem. [...] V teh razpravah postaja jasno, da in zakaj ni mogoče razumeti neenakosti onstran družbenoteoretskega horizonta. Zato povezava analize neenakosti in družbene teorije ni po naključju ena od osrednjih osi, okoli katere se vrtila ocena teoretskih dezideratov.« (Klinger, Knapp 2006: 78.)

PRAVIČNOST – ODPRT POJEM

Pravičnost je »odprt pojem«, odprt v tem smislu, da ni mogoče jasno in splošno določiti, kaj je »pravično«. Na to opozarja Derrida, ko pravi, »da ne moremo govoriti *neposredno*, na *direkten način* o pravičnosti: pravičnosti ne moremo tematizirati ali objektivirati, ne moremo reči, ‚to je pravično‘, in še manj, ‚jaz sem pravičen‘, ne da bi že izdali pravičnost ali celo pravico.« (Derrida 1991: 21, poudarek v izvirniku.)

ZAHTEVE PO UPORABNI TEORIJI PRAVIČNOSTI

Na podlagi povedanega lahko le poskusimo oblikovati nekaj *mejnikov*, ki bi jih morala izpolnjevati teorija pravičnosti, da bi bila uporabna:

- Kako se loteva vprašanj hierarhije in/ali inkluzije?
- Kakšen pomen ima »enako« v obeh dimenzijah (hierarhija in inkluzija)?
- Kako so predstavljeni interesi (tudi antagonistični)?
- Kakšen odgovor daje konkretna teorija glede problema distribucije omejenih virov?
- Kakšen pomen ima avtonomija posameznika, posameznice v vsaki teoriji pravičnosti?
- So neenakosti (neenak položaj) upravičene in kako so (po potrebi) utemeljene?
- Kakšen pomen imajo živi kompromisi kot ravnjanje z različnimi interesi in kakšen

pomen ima demokracija kot instrument (političnega) kompromisa v vsaki teoriji?

- In končno, ali so ljudje, za katerih pravičnost gre, vključeni kot subjekti v ustvarjanje pravičnosti ali se odloča *za* njih in *o* njih, kaj naj bi bilo pravično?
- Se pravi, kako demokratična (oz. demokraciji ustrežna) je vsakokratna teorija pravičnosti?

Po teh merilih – ki bi jih po potrebi razširili v diskurzu – bi lahko preverili in ocenili posamezne teorije pravičnosti, a le v razmeroma ozkih mejah, saj je v temelju še vedno fikcija, da obstaja objektivno merilo pravičnosti, ki abstrahira interese posameznika in posameznike same. Če pa ne obstaja, potem tudi po tej poti ni mogoče izpeljati splošno veljavne teorije pravičnosti.

PRAVIČNO DELOVATI – DEMOKRATIČNI PROBLEM

Če želi večina in lahko tudi demokratično uveljavi na določen način ali v določeni smeri »pravično« delovanje, potem tako tudi bo, sicer pa ne. Etika kot normativna družbena sila oblikuje ozadje, na katerem potekajo vsakokratne razprave o odločitvah večine oz. politično učinkovitih odločitvah o tem, kaj naj bi bilo »pravično«. »Pravičnost« pa se praviloma ne uveljavlja prek morale, ki jo tukaj razumemo kot transcendentalno usmeritev posameznikov in skupin, temveč na podlagi – vedno različnih, včasih tudi antagonističnih – *interesov*. Morebiti se zato niti ni smiselno spraševati, koliko je zahteva po enakosti in s tem po enakem položaju »pravična«, temveč moramo poiskati odgovor, kako vzpostaviti demokracijo kot obliko vladanja, ki vedno pomaga uveljaviti interese večine ob upoštevanju interesov manjšine.

Zahvaljujem se delovni skupini za pravičnost partnerstva Equal za številne pobude in konkretne predloge.

Prevod Andreja Pignar

VIRI

- ARISTOTEL (1983), *Die Nikomachische Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- BRANDT (1997), *Gerechtigkeit und Strafgerechtigkeit bei Kant*. V: Schönrich, Gerhard, Kato, Yasushi (ur.), *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp (425–463).
- BRUNKHORST, HAUKE (1997), *Solidarität unter Fremden*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- DEPPE, FRANK (1987), *Niccolo Machiavelli: Zur Kritik der reinen Politik*. Köln: Pajl Rugenstein.
- DERRIDA, JACQUES (1991), *Gesetzeskraft: Der »mystische Grund der Autorität«*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- DETEL, WOLFGANG (2005), *Aristoteles*. Leipzig: Reclam Leipzig.
- Deutsche Bibelgesellschaft (1985), *Die Bibel: Lutherbibel, Taschenausgabe ohne Apokryphen*. Stuttgart: Verlag der Deutschen Bibelgesellschaft.
- ETZIONI, AMITAI (1995), *Die Entdeckung des Gemeinwesens*. Stuttgart: Schäffer/Poeschl.
- FOUCAULT, MICHEL (1994), *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- FRASER, NANCY, HONNETH, AXEL (2003), *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- GRÖTKER, RALF (2000), *Wohlfahrtsmaximierung: Amoralisch und für alle gut*. Hamburg: Brand Eins Verlag.
- HAKEL, CHRISTINA (2005), *Soziale Gerechtigkeit: Eine begriffshistorische Analyse*. Wien: ÖGB Verlag.
- HOLL, ADOLF (1985), *Mitleid im Winter*. Reinbek: Rowohlt.
- HONNETH, AXEL (1992), *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/Main (Suhrkamp)
- HONNETH, AXEL (2000), *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- KANT, IMMANUEL (2003), *Kritik der reinen Vernunft: Kritik der praktischen Vernunft: Kritik der Urteils-kraft*. Ungekürzte Sonderausgabe zum Kantjahr 2004. Wiesbaden: Fourier Verlag.
- KLINGER, CORNELIA, KNAPP, GUDRUN-AXELI (2005), *Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz. Verhältnisbestimmung von Klasse, Geschlecht, »Rasse« / Ethnizität. Transit-Europäische Revue*, 29: 72–95.
- KREBS, ANGELIKA (ur.) (2000), *Gleichheit oder Gerechtigkeit: Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- KÜHN, HAGEN** (1991), *Rationierung im Gesundheitswesen: Politische Ökonomie einer internationalen Ethikdebatte*. Berlin: Eigenverlag Wissenschaftszentrum Berlin.
- KUCKZYNSKI, JÜRGEN** (1960), *Zur Geschichte der bürgerlichen politischen Ökonomie*. Berlin: deb-Verlag.
- LENIN, WLADIMIR I.** (1972), Staat und Revolution. V: Lenin, *Werke: Band 25*. Berlin: Dietz (393–507).
- MACHIAVELLI, NICCOLO** (1984), *Der Fürst*. Stuttgart: Reclam.
- MARGALIT, AVISHAI** (1999), *Politik der Würde: Über Achtung und Verachtung*. Frankfurt/Main: Fischer.
- MARGALIT, AVISHAI** (2000), Menschenwürdige Gleichheit. V: Krebs, Angelika (ur.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit: Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp (107–116).
- MARX, KARL** (1978), Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei. Kritik am Gothaer Programm. V: Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Gesammelte Werke: Band 19* (MEW 19). Berlin: Dietz (15–32).
- MARX, KARL** (1983), Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. V Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Gesammelte Werke: Band 1* (MEW 1). Berlin: Dietz (378–391).
- NUSSBAUM, MARTHA C.** (1999), *Gerechtigkeit oder das gute Leben: Gender Studies*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- PAUER-STUDER, HERLINDE** (1999), Einleitung. V: Nussbaum, Martha C. (ur.), *Gerechtigkeit oder das gute Leben: Gender Studies*. Frankfurt/Main: Suhrkamp (7–23).
- PAUER-STUDER, HERLINDE** (2000), *Autonom leben: Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- RAZ, JOSEPH** (2000), Strenger und rhetorischer Egalitarismus. V: Krebs, Angelika (ur.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit: Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp (50–80).
- REESE-SCHÄFER, WALTER** (2001), *Kommunitarismus: Einführung*. Frankfurt/Main–New York: Campus.
- RITSERT, JÜRGEN** (1997), *Gerechtigkeit und Gleichheit*. Münster: Westphälisches Dampfboot.
- ROTHSCHILD, KURT W.** (2004), *Die politischen Visionen großer Ökonomen*. Bern–Göttingen: Stämpfli–Wallstein.
- SCHMID, TOM** (1999), Solidarität und Gerechtigkeit. V: Pantucek, Peter, Vyslouzil, Monika (ur.), *Die moralische Profession*. St. Pölten: Edition Sozaktiv (87–106).
- SCHMID, TOM** (2000), Zwischen Einkommensersatz und Armutsvermeidung–die doppelte Aufgabe der Sozialpolitik. V: Sallmutter, Hans (ur.), *Mut zum Träumen*. Wien: ÖGB Verlag (39–58).
- SCHMID, TOM** (2004), Eulen nach Athen tragen. Oder: Gibt es eine besondere politische Verantwortung der Sozialarbeit? V: Knapp, Gerald (ur.), *Soziale Arbeit und Gesellschaft. Entwicklungen und Perspektiven in Österreich*. Klagenfurt/Celovec: Hermagoras, Mohorjeva (241–262).
- SCHMID, TOM** (2006), Verteilungsgerechtigkeit – Gibt es das? V: Fischer, Michael / Dimmel, Nikolaus (ur.), *Sozialethik und Sozialpolitik*. Frankfurt/Main: Lang.
- SCHMIDT-WILKE, JULIA** (2004), *Nutzenmessung im Gesundheitswesen: Analyse der Instrumente vor dem Hintergrund zieleffektivitätsabhängiger Informationsverwendung*. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.
- SCHÖNE-SEIFFERT, BETTINA** (1994), Fairness und Rationierung im Gesundheitswesen? V: Theurl, Engelbert (ur.), *Tödliche Grenzen: Rationierungen im Gesundheitswesen*. Bolzano–Bozen: Alfred & Söhne Verlag.
- SENF, BERND** (2004), *Die blinden Flecken der Ökonomie*. München: Gaucke Verlag.
- SINGER, PETER** (1994), *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- SINGER, PETER** (1995), Arm und Reich. V: Nunner-Winkler, Gertrud (ur.), *Weibliche Moral: Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*. München: dtv (239–256).
- SMITH, ADAM** (1979), Vom Wesen der Ansammlung und der Verwendung des Kapitals. V: Diehl, Karl, Mombert, Paul (ur.), *Ausgewählte Lesestücke zum Studium der politischen Ökonomie: Kapital und Kapitalismus*. Frankfurt/Main, Wien, Berlin: Ullstein (31–64).
- SMITH, ADAM** (2005), *Der Wohlstand der Nationen*. München: dtv.
- SUDA, MAX JOSEF** (2005), *Ethik: Ein Überblick über die Theorien vom richtigen Leben*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.
- WALZER, MICHAEL** (1998), *Sphären der Gerechtigkeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- WEBER, MAX** (1956), *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundrisse der verstehenden Soziologie*. Studienausgabe herausgegeben von J. Winkelmann. Köln, Berlin: Mohr–Siebeck.
- WEBER, MAX** (1993), *Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*. Bodenheim: Neue Wissenschaftliche Bibliothek.