

# FILOZOFSKO RAZMATRANJE POJMA PRAVEDNOSTI

## Kratak povijesni pregled od Hesioda do Rawlsa

DUŠAN TRAVAR  
Filozofski fakultet u Zadru  
*Faculty of Philosophy in Zadar*

UDK/UDC: 172  
Izvorni znanstveni članak  
*Original scientific paper*

Primljeno  
: 1998-10-28  
*Received*

Autor povijesno problemski razmatra poimanje pravednosti počevši od starogrčkog mitskog shvaćanja (Hesiod), da bi orisao platonско određenje pravednosti kao ideala državnog uređenja i aristotelsko imanentiziranje pravednosti kao *mjere* unutar iskustveno postojećih državnih uređenja te odmjerivosti diobene i ispravljačke pravednosti. Kršćanski okret ka dodijeljenosti pravednosti pojedincu razvija se iz okrenutosti ka Bogu theonomno shvaćenoj. Leibnizovsko se poimanje pravednosti određuje unutar univerzalističko-filozofijske teorije kao najvišu čudorednu normu. Nadalje autor ukratko izlaže ključna tematska mjesta iz Wolffa, Humea, Lockeja, poslije čega elaborira formalnu strukturu pojma pravednosti kao pripremu za završno razmatranje "Teorije pravednosti" J. Rawlsa i njegova središnjeg načela *maximin*.

**KLJUČNE RIJEČI:** pravednost, etičke vrline, theonomija, opće dobro, *maximin*

U povijesti je europske filozofije pojam pravednosti najprije povezan s etikom kao djelomičnom oblasti filozofije, i odatle postaje vodećom misli teorijskog odnosa zakonodavstva i sudstva, a s druge strane svojom uskom povezanošću s pojmom društva u novije doba dobiva važnost kao temeljni pojam društvenih znanosti. Prevladavajućoj ulozi toga pojma pravednosti u

antičkoj tradiciji etike odgovara središnje mjesto koje mu pripada u današnjoj etičkoj raspravi, naročito anglosaksonskoga kova. Vidjet ćemo da pojam pravednosti, usprkos promijenjenu naglašavanju, pokazuje bitno istovrsni sadržaj značenja u različitim stadijima svoga teorijskog razvoja.

Osvrnimo se na tradiciju toga pojma.<sup>1</sup> Grčki izraz za to, *dikaio syne*, dolazi relativno kasno u povijesti književnosti. U Hesioda, u opijevanju nastanka svijeta i podrijetla bogova, peto - suvremeno, željezno razdoblje puno je beskrajne brige i muke. Moćnici sprovode grubu silu (priča o jastrebu i slavuju), pravednost plaćući luta gradovima i jada se Zeusu, koji čestitima daje oprost a zlima muku.<sup>2</sup> Grci su se najprije, s pogledom na kasniji sadržaj značenja toga pojma, služili drugim izrazima, tako izrazom *themis* i *dike*. Boginju Themidu srećemo kao urediteljicu međuljudskih odnosa, kao boginju nepisanog ćudorednog pravnog poretka. Iz njene veze sa Zeusom rađa se *Dike*, boginja presude i sestra istine a isto tako ćerka Zeusa.<sup>3</sup> Parmenid opijeva *Dike* od koje onaj tko teži spoznaji na putu prema svjetlu u carstvo istine dobija nauk (parmenidovska teza).<sup>3a</sup> Tek s Platonovom filozofijom stupa izraz "pravednost" u središte etičkog tvorenja pojma. Pravednost je "razmjernost, primjerenost i razmjer", koji obilježava državni sklop idealne države koju on razvija i služi kao mjerilo ponašanja pojedinca. Ona se očituje u tome, da svatko na svojem mjestu ispunjava njemu dodijeljenu službu. Poznata formula Platonova jest, da "svatko kao građanin polisa obnaša samo jedan poziv" i "čini svoje te se ne miješa u sve moguće", što mu je naloženo u svrhu zajedničkog dobra.<sup>4</sup> Kao takva pravednost je obuhvatna vrлина, koja obuhvaća sve druge vrline. Razboritost, hrabrost i mudrost samo su vidovi vrline pravednosti, koje Platon dovodi u vezu s tri staleža koja on razlikuje u idealnoj državi. Pojam "pravedno" nudi strukturu koja se dodjeljuje nekoj društvenoj cjelini. On je time ključni pojam platonске filozofije općenito jer je Platonova cijela zgrada sustava određena posvemašnjim analogiziranjem istovrsnih struktura. Trima staležima u državi odgovaraju tri dijela duše, i upravo se u tim odnosima između nauka o državi i psihologije kod Platona u idealu države javlja makroskopski razvijeni pojam pravednosti također kao vrлина prenosiva na ponašanje pojedinca. Ovdje razvijena komponenta pojma pravednosti kao

<sup>1</sup> Za povijest pojma pravednosti u novokantovskom duhu usp. Giorgio del Vecchio, *La giustizia*, Roma, 1946.

<sup>2</sup> Hesiod, *Postanak bogova*, prev. B. Glavičić, Sarajevo, 1975.

<sup>3</sup> Usp. Otto Hiltbrunner, *Kleines Lexikon der Antike*, Francke Verlag, Bern 1950 (1946), odgovarajuća natuknica Gerchtigkeit.

<sup>3a</sup> *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I 229, 9. "Parmenid", B 1, 14; Griechisch und deutsch von H. Diels, Erster Band, Berlin 1961. Hrv. verzija: Hermann Diels, PREDOKRATOVCI, Fragmenti I, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 207.

<sup>4</sup> Platonis RES PUBLICA, (ed. I. Burnet), 1958 (1902), 433 a dalje. Kratica D.

društvene funkcije poretka ima značenje za cijelu budućnost, pri čemu su dvije temeljne pretpostavke koje su odlučujuće pri razmatranju toga pojma uvelike zadržane: teorijsko razmatranje toga pojma predstavlja se kao umsko razlaganje racionalno nastajućeg nacрта društvoavnog poretka mišljenog kao ideal, kao što se s druge strane ozbiljenje takvog jednog nacрта čini ovisnim o konsenzusu članova te zajednice.

Kao i Platon tako se i Aristotel, a s njime i tradicija na koju utječe, pridržava središnjeg mjesta pravednosti za teoriju i nauk o vrlinama. Njegova koncepcija etičkih vrлина, tj. etički pozitivno procijenjenih dispozicija našega ponašanja koje se tiču društvoavne sfere - kao što je poznato - shvaća vrline kao sredinu između dviju krajnosti koje se na njih odnose. Jedino pravednosti ne pripada nikakvo sadržinsko određenje te vrste. Naprotiv, Aristotel je definira kao sredinu između "previše" i "premalu", i time strukturno općenito karakterizira svoj etički pojam vrline (N.E: 1133 b 32). Kao već i kod Platona, za koga pravednost u polisu kao i u pojedinačnom čovjeku počiva na sudjelovanju triju staleža i njihovih vrлина, triju dijelova duše i njihovih vrлина (D. 427 d; 434 e), etičke vrline kao pozitivne dispozicije našega društvoavnog ponašanja tvore u neku ruku samo vidove jedne cijele vrline pravednosti. Pored toga formalnog odnosa, koji pravednost ima za aristotelski pojam vrline uopće, Aristotel je njezinu odnošajnost doveo u vezu s našim ponašanjem prema drugima, pri čemu se on daleko jače od Platona okreće empirijski danoj zbiljnosti društvoavnog života. Njena posebna uloga kod uređivanja pravnih odnosa vodi kod Aristotela njegovom poznatom razlikovanju diobene (raspodjeljujuće - distributivne) i ispravljajuće (poravnavajuće - korektivne) pravednosti.<sup>5</sup> Time Aristotel stoji na početku meritokratske koncepcije društvoavnog problema razdiobe koja se tiče djelovanja, učinak koje još traje. Već je za aristotelsko shvaćanje pravednosti kao univerzalne vrline bila važna misao jednakosti: pravednost a time i svaka vrлина stoji na jednaku odstojanju između dviju krajnosti. Za diobenu se pravednost jednakost održava na način da se za jednako djelovanje stječe jednaka društvoavna prednost. Okvir vrednovanja društvoavne zasluge, opće korisnosti učinkovitog ponašanja pojedinca, temelji se u postojećim konvencijama, kako se čak i aristotelsko shvaćanje države pretežito razumijeva kao empirijska analiza postojećih država te niti ne nastoji oko kakve idealne konstrukcije neke državne utopije.

Drugi jedan vid aristotelskog razmatranja načela jednakosti pokazuje se kod njegova shvaćanja ispravljajuće pravednosti, dakle pravednosti koja nalazi

<sup>5</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, V, 5-6, 1132 b 23 dalje, Hrv. Sv. Nakl., Zagreb, 1992. Prijevod, bilješke i rječnik nazivlja Tomislav Ladan. Kratica N.E.

Takoder, Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Uebers. V. Fr. Dirlmeier, Akademie - Verlag, Berlin 1960.

primjenu u zaključivanju ugovora i sudskoj vlasti. Ovdje nagodbi uzajamnih zahtjeva glede predmeta koji su došli na sudsku raspravu odgovara načelni zahtjev jednaka postupanja prema subjektima koji stupaju u pravni odnos. Načelna se jednakost pravnih osoba još ne temelji, kao kasnije pod utjecajem kršćanstva, ukazivanjem na jednakost svih pred Bogom. Ona se također ne motivira, kao u Novom vijeku, u dostojanstvu čovjeka pripisanom svakom pojedincu. Štoviše, ona se za Aristotela izvodi iz toga da zaključenje ugovora svoj objektivni temelj ima u jednakosti vrednota a pritom se nikako ne uzima u obzir posebnost osoba koje stupaju u pravni odnos. Točka motrenja jednakosti je dakle za Aristotela različita, radi li se o diobenoj pravednosti, koja se usmjerava prema zasluži, ili pak o ispravljačkoj, gdje ne treba imati u vidu položaj i djelatnost partnera.

Tako već u aritotelskom pojmu pravednosti nalazimo sabrane njene temeljne značajke skovane na specijalan način. Bitne su to značajke jednakosti, uzajamnosti, nagodbe o djelu, naknadivosti.

Tek s mišlju o zahtjevu za pravednošću, koja je prije svega našla svoj izraz kod Rimljana (*Corpus Iuris Civilis*, Instit. 1,1.), pomiče se odnosni okvir pojma pravednosti: on nije prvenstveno usmjeren prema misli društvovnog i pravnog poretka bića države, već se pomiče u pravcu misli o zaštiti pojedinca naspram zahtjeva drugih. Ovdje počiva klica za misao o slobodi pojedinca naspram neopravdanih društvovnih zahtjeva i presizanja, kao i s time povezana misao o vrijednosti individuuma koja je u njemu samome, kako ona biva obrazovana u kasnijoj koncepciji ljudskih prava.

Nastupanjem kršćanstva dovodenje u vezu individuuma kao onoga kojemu je pravednost dodijeljena doživljuje novo pojačanje. Položaj čovjeka se više ne promatra prvenstveno u funkcionalnoj vezanosti i ovisnosti o državnom i društvovnom poretku. Naprotiv, čovjek kao pojedinac stupa u neposredan, osobni odnos sa svojim božanskim tvorcem. Na pitanje: je li čin pravednosti da se svakome dade ono što mu pripada, za Tomu Akvinca stoji pozitivno. "Pravednost je ona sposobnost u vrlini kojom čovjek čvrste i postojeane volje pripisuje svakome njegovo vlastito pravo" (*S.Th. II, II, 58,1*).<sup>6</sup> Kršćanske vrline: vjera, ufanje i ljubav, koje pristupaju starim stožernim vrlinama, prvenstveno su vrline savjesti koje pripadaju individuumu a tek su u izvedenu smislu društvozne dispozicije ponašanja. One se manje tiču međuljudskih odnosa nego prije svega odnosa pojedinog čovjeka prema Bogu. A to znatno uzrokuje novo vrednovanje ideje pravednosti. Ona je sada u

---

<sup>6</sup> Tomino shvaćanje pravednosti vidi: Joseph Piper, *Sulla giustizia* (tal. pr.), Morcelliana, Brescia, 1975.

velikim filozofijskim sustavima Srednjega vijeka, koje je prožeto kršćanstvom, najprije pravednost Božja u poretku svijeta i ljudske sudbine.

Pod tim novim pretpostavkama nàdaju se i novi problemi za nadalje teologijski orijentiranu filozofiju. U svijetu postojeće zlo i nepravo iziskuju objašnjenje jer svijet kao stvorenje Božje mora odgovarati njegovoj savršenosti kakvim je početno i stvoren. Odatle proizlazi problem teodiceje stran Starome vijeku, kao razumljivo objašnjenje u svijetu postojećeg zla u odnosu na božansku pravednost. Kako će se on u kasnijoj filozofiji Novoga vijeka rješavati mišlju o dvostrukom poravnanju, za što već kod Tertulliana dolazi izraz *compensatio*.<sup>7</sup> S jedne strane, u ovostranosti pretrpljena nepravda nalazi moguće poravnanje u onostranosti, a s druge, ono što se na temelju ograničene perspektive pokazuje kao nesavršenost u pojedinostima ne proturječi savršenosti svijeta kao cjelini. U tom videnju mogućnost naše spoznaje savršenosti Božje pravednosti u neku ruku ovisi o iskustvu nepravednog i nesavršenog. Još je za Descartesa ono savršeno nadređeno po svojem realnom stupnju, tj. ontologijski onome nesavršenomu dok, s druge strane, upravo ono nesavršeno fungira kao sredstvo spoznaje onoga savršenog i utoliko mu je nadređeno spoznajno, tj. gnoseologijski.<sup>8</sup> Još i razdoblje ranog prosvjetiteljstva čuva u svojoj uporabi pojma pravednosti mnogo od ove srednjovjekovne baštine, ali s time povezuje utjecaj renesanse,<sup>9</sup> u kojoj se individuum kao vlastita vrijednost poima također neovisno o njegovoj vezanosti za Boga a, s druge strane, antikna baština doživljava ponovno oživljavanje.

Za raspravljanje pojma pravednosti u ranom prosvjetiteljstvu prije svega je karakterističan uski odnos u kojem taj pojam stoji prema pojmu uma. Tako odsada dosljedno nastupa prije svega mudrost kao odredbena značajka pravednosti. Npr. Leibniz definira pravednost kao *caritas sapientis* usmjerenu na božansku savršenost, kao s mudrošću združenu ljubav prema bližnjemu i prema Bogu, a Chr. Wolff u njoj vidi "dobrotu združenu s mudrošću", pri čemu on pod *dobrotom* razumije doprinos koji svatko vrši za usavršavanje stanja drugih, tj. za njihovo blaženstvo. Biti obvezan na međuljudsku pravednost u tim teorijama ranog prosvjetiteljstva ima svoj temelj u biti i naravi čovjeka, a povratak na ljudsku narav apstrahiranu od svake individualne posebnosti dopušta, barem u načelu, racionalno opravdanje značaja važenja društvenih normi. Etika i nauka o društvu podliježu prirodnopravnom utemeljenju, koje se utemeljuje iz biti i naravi čovjeka, pozivajući se na institucije i običaje

<sup>7</sup> PAULYS REALENCYCLOPAEDIE DER ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN, natuknica *Tertullianus*, Zweite Reihe, Neunter Halbband, 1934, stupac 822-845.

<sup>8</sup> Descartes, *Méditations métaphisiques*, F. Khodoss (izd.), PUF, Paris 1966, str. 68-69.

<sup>9</sup> B. P. Copenhaver and Ch. B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, Oxford 1992, str. 149, 270-273. Općenito Erna Banić-Pajnić, *Filozofija renesanse*, ŠK, Zagreb, 1966.

istovrsne u svim ljudskim društvima, i nastoji uspostaviti pravedne norme za društvo i život. Tako se za Leibniza obvezatnost pravednih društvenih normi temelji u prirodnom poretku koji je stvorio Bog, a sama država se ima izjednačiti s idealom "cité de Dieu", a za njena najvišeg suverena treba smatrati samoga Boga.<sup>10</sup> Pritom naglasak stoji na određenju pojma pravednosti kao *aequitas*, koja se ovdje u proširenju aristotelskog pojma diobene pravednosti razumijeva kao "poštenje", kao "dobrotvornost prema bližnjemu". Pravednost nije drugo doli "milosrđe mudraca". Leibniz snažno odbija teoriju koja pravednost svodi na izvanjske odnose osoba (Puffendorf). Ipak, i on je prisiljen prihvatiti razliku između prava u pravom smislu i moralnosti.

Prirodno pravo, prema njemu, obuhvaća tri stupnja: 1. *Ius strictum*, koje se sastoji u komutativnoj pravednosti. Pravilo toga prava jest: *neminem laedere* (nikome ne škoditi). 2. *Aequitas* ili *charitas* u strogom smislu riječi, a koja se sastoji u diobenoj pravednosti. Pravilo toga prava jest: *suum cuique tribuere* (svakomu dati ono što mu pripada). 3. *Pietas* ili *probitas*, a sastoji se u univerzalnoj pravednosti. Pravilo toga prava jest: *honeste* ili čak *pie vivere* (časno - pobožno živjeti), tj. slijediti bezuvjetno u svim životnim okolnostima prirodne zakone utemeljene na božanskom poretku. Ovaj treći stupanj prava pretpostavlja vjerovanje u providnost i ima buduću naknadu. Nesumnjivo, moralnost općenito bila bi moguća bez vjere u besmrtnost. Zasnivano na religijskom vjerovanju - pravo, moralnost i religija napokon se miješaju.<sup>11</sup>

Dok nam pravednost kao ispravljačka (poravnavajuća), prema Leibnizu, samo zabranjuje da drugima škodimo, kao diobena (razdjeljujuća) ona sadrži i to da drugima koristimo i pomažemo. Tako i Leibniz pravednost kao najvišu čudorednu normu određuje istodobno s obzirom na društvo i korist i opće dobro. Što je korisno u smislu dobra za sve ne određuje se ipak samo s obzirom na blagostanje stvarno postojećih država, već se mora shvatiti s obzirom na ljudskost i cjelokupni svijet pod jurisdikcijom Božjom. Na odgovarajući način Leibniz cijeli pravni nauk dijeli na *iurisprudentia divina, humana, civilis*. S Leibnizom stoji tako pojam pravednosti u još uvijek čvrsto teologijski određenoj univerzalističko-filozofijskoj teoriji, koja nastoji u sebi ujediniti sve prethodne koncepcije.

Na temelju svoje teologijske pozadine ipak unaprijed vrijedi kao gotova stvar da je pravedno državno uređenje ekvivalentno državnom uređenju koje

<sup>10</sup> Usp. W. Schneiders, *Leibniz. Das Reich der Vernunft*, u: *Grundprobleme grosser Philosophen*, Neuzcit I, Göttingen 1979.

<sup>11</sup> E. Boutroux, "La philosophie de Leibniz", u: G.W. Leibniz, *La monadologie*, Grasset, Paris 1990, str. 179-307. G. Preti, *Il cristianesimo universale di G.G. Leibniz*, Fratelli Bocca Editori, Milano-Roma, 1953.

najviše unapređuje opće blagostanje. Ta je metafizička pretpostavka djelomično zadržana u sljedećim teorijama. Tako kod Wolffa, koji opće blagostanje čini osnovnim pravilom državnog uređenja. Djelomično se ta pretpostavka ipak ispušta, recimo kod Humea, za koga se svrha pravednosti sastoji upravo u tome da se institucionaliziranjem i održanjem društvenog poretka jamči sigurnost i opće dobro. Lako se daje uvidjeti kako pojam pravednosti na ovome putu napokon dobiva utilitaristički obrat i biva određen posljedicama koje ponašanje čovjeka imaju općenito za sve, za društvo.

Na filozofiju prosvjetiteljstva vraća se dalje povezanost pojma pravednosti s mišlju društvenog ugovora. Posvuda gdje se ljudi društveno povezuju - a to su prema Lockeu i lopovi i razbojnici - u osnovi počivaju predodžbe pravednosti, pomoću kojih se obostrano razdjeljuju dužnosti i prava, u kojima pojedinac nalazi trajnu zaštitu svojih interesa.

Kasno prosvjetiteljstvo i njemački idealizam stoje prije svega pod utjecajem predodžbi pravednosti francuske revolucije, koja do izražaja dolazi svojim trostrukim sloganom slobode, jednakosti i bratstva. U osnovi počivajuća predodžba pravednosti ulazi u ta tri pojma, premda ime "pravednost" samo ovdje ne nastupa. Njegovu ulogu sad preuzima u kantovskoj filozofiji pojam slobode i pojam poštivanja ljudskog dostojanstva u drugome makar na apstraktan, formalan i idealizirajući način.

U trostrukom zahtjevu za slobodom, jednakošću i bratstvom, u kojem svoj izraz nalazi pravednost toga doba, Kant naglašava pojam slobode koji se tiče ljudskog dostojanstva. To se onda nasljeđuje u filozofiji njemačkog idealizma. Tako je prema Hegelovoj poznatoj formulaciji pravna država "zbiljnost konkretne slobode", a pravednost je opaziva u "izgradnji države kao čudorednog života".<sup>12</sup> Za XIX. stoljeće i još za rano XX. stoljeće pojam pravednosti ne stoji više u središtu obuhvatnog filozofijskog obrazovanja teorije. On se, naprotiv, prije svega tiče institucija i koristi kao obilježje državnog ustava, ili se također bez teorijske fiksacije kod uzimanja u obzir društvenih teorija rabi za vršenje društvene moći i utoliko primjenjuje ideologijski.

Sada stoji pitanje, što bi se moglo nazvati formalnom strukturom pravednosti i istodobno raspraviti pragmatičko pitanje, kako dolazi do toga da nešto prosudujemo pravednim ili nepravednim. Za to promotrimo razliku

<sup>12</sup> G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, izd. Hoffmeister 1959, par. 474; hrv. verzija: *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, pr. V.D. Sonnenfeld, Sarajevo, 1965.

U kritici H. Kelsenova pravno-formalističkog stajališta s Hegelove pozicije jedinstva prava, morala i čudorednosti, P. Barišić zastupa "da se ideja pravednosti kao pokretač povijesti i razvoja slobode pokazuje na temelju objektivnoga duha". Pavo Barišić, *Welt und Ethos*, Hegels Stellung zum Untergang des Abendlandes, Würzburg 1992, str. 165. Usp. W. Kuhlmann (Hrsg.), *Moralität und Stilleheit*, Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt a.M. 1986.

između opisnih i procjenjujućih izraza koje srećemo u razgovornome jeziku. Izrazi "pravedan" i "nepravedan" pripadaju vrijednosnim predikatima prirodnih i normalnih jezika.

Jedna posebnost koja odlikuje sadržaj značenja riječi "pravedan" javlja se onda kada imamo u vidu specifično svojstvo vrijednosnih predikata. To je posebnost da njima načinjeni iskazi neposredno nisu ispunjivi. Nije dostatno puko opažanje kao "sivo", "trokutasto" i "suho", niti poznavanje jezika da bi se priznalo nevedenu tvrdnju. Dok tvrdimo da je netko prijateljski raspoložen ili, recimo, da misli ispravno, mi takoreći upućujemo poziv slušatelju da slijedi našu prosudbu, da prizna njenu ispravnost.<sup>13</sup> Kada izričemo vlastitu procjenu u obliku tvrdnje, idemo još i dalje. Mi nagovješćujemo, kako to izražava Kant, ili čak zahtijevamo svačiji pristanak univerzalno postavljenim sudovima. Mi ne pretpostavljamo suglasnost drugih kao u slučaju opisa nečega, već mi pri procjeni to upravo zahtijevamo. Postavljamo neki zahtjev o kojemu mislimo da se daje zastupati prema svakome ili čak, naivno ili imperativistički, da će ga svatko zastupati. Mi to činimo sa svim vrijednosnim predikacijama.<sup>14</sup>

Riječ "pravedan" odnosno "nepravedan" ima tu osobitost da se i po svome značenju odnosi na ispunjenje zahtjeva za koje se čini da se mogu zastupati prema svakome. Drugačije rečeno: mi postupamo u neku ruku tako kao da je vrijednosni predikat "pravedan" odnosno "nepravedan" opisni predikat. To pretpostavljanje pristajanja onoga tko nas sluša u samome procjenjivanju koje poduzimamo tvori dakako razlog za to da uporaba riječi "pravedan" često predstavlja smutnju. U istome smislu fenomen "vlastite pravednosti" također predstavlja imuniziranje od onoga tko unaprijed isključuje da netko ne bi mogao priznati zahtjev za njegovim biti-pravedan, a koje on promatra kao već ispunjeno.

Ali često s uporabom riječi "pravedan" mislimo jedino to da su određenom odlukom ili posredstvom neke društvene institucije očito izbjegnuta nepravedna alternativna rješenja. Nepravednost se daje očitovati

<sup>13</sup> "Emotivno značenje riječi je moć koju stječe riječ zbog njezine povijesti u emocionalnim okolnostima da izazove ili da neposredno izrazi držanje (stavove) kao različite od njihova opisivanja ili označivanja." Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven-London-Oxford, 1945, str. 33. Stevenson je definirao pragmatično značenje kao dispozicijsko svojstvo znakova i sačinio jasan primjer za razlikovanje između deskriptivnog i emotivnog značenja. O Stevensonu vidi: J. O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics*, London, 1971 (1968), pogl. 4-7. Na razini gramatičke teorije navodimo: "Konotativno značenje leksema valja svrstati u dvije grupe: u jednoj postoje takve konotacije leksema koje zauzimaju emocije i stavovi govornog subjekta prema izvanjezičnom predmetu...". DUDEN, *Grammatik der deutschen Gegenwartssprache*, Bd. 4, 5. Aufl., Dudenverlag, 1995, str. 546.

<sup>14</sup> R. Brandt und J. Kim, "Wünsche als Erklärungen von Handlungen", in: *Analytische Handlungstheorie*, B. 2 Handlungserklärungen, A. Beckermann (Hrsg.), Suhrkamp Verlag, 1977, str. 259-274.

svojim proturječjem prema postojećim osnovnim uvjerenjima. To je prije svega slučaj gdje se radi o paradigmatičkoj nepravdi, kao zadiranje u pravo na slobodu nekog čovjeka koje društvo dopušta, kažnjavanje nevinih, ili o pristranoj odluci suda. Da se nekomе pravedno sudi u tim slučajevima znači da su takoreći izbjegnuti slučajevi nepravednosti koji postaju zorni i koji funkcioniraju kao paradigme. Otuda se objašnjava da moderni autori, koji više ne duguju nikakvoj metafizičkoj tradiciji, promatraju pravednost kao puko negativni pojam, koji svoj sadržaj značenja pokriva iz jedino zamjetljive nepravednosti.

U suprotnosti prema tomu mogao bih pristati na moderan pokušaj da se pozitivno odredi pojam pravednosti odgovarajući njegovoj tradiciji i pritom koristi racionalan postupak, provjerljiv pri svakom koraku. Radi se o *Teoriji pravednosti* Johna Rawlsa, koja se pojavila prije više od četvrt stoljeća<sup>15</sup> a koja je oživjela raspravu o pojmu pravednosti u cijeloj zapadnoj filozofiji.

Pojam pravednosti se tu razvija tako što se predočuje grupa osoba koje se okupljaju radi utemeljenja pravednog društva. Te osobe su prihvaćene tako da kod njih treba promatrati kao ispunjene dvije temeljne pretpostavke. Za njih se najprije pretpostavlja da raspoložu najvećim znanjem općih društvenih zakonitosti koje se tiču društvenih povezanosti kao takvih, psihičkih načina ponašanja, privrednih tijekova, itd. One su takoreći sveznajuće s obzirom na sve povezanosti uvjeta koji određuju društveni život. Za tu prirodno sasvim hipotetiziranu postavku, navedenu samo radi konstrukcije pojma pravednosti, može se u starim teorijama prirodnog prava postaviti usporednica s Božjim znanjem o zakonitosti svih prirodnih procesa, koja se također tiče društva.

Druga pretpostavka koju Rawls pravi jest ta da tom maksimumu svršeno racionalnog uviđanja stoji nasuprot minimum znanja o samome sebi i drugim članovima društva. Nitko ne zna ni o sebi a niti o drugima kakva su osobna svojstva, interesi ili/i društveni položaj i djelatnost pojedinih članova. Pretpostavkama apsolutnoga poznavanja svršeno racionalnih, društveno tehnoloških povezanosti svakog ljudskog društva odgovara, prema tomu, apsolutni minimum u znanju individualnih osobitosti članova neke grupe. Nitko ništa ne zna o samome sebi i drugima, za što bi mogao pretpostaviti da ga čini različitim od drugih. S tim "velom neznanja" o kojem govori Rawls<sup>16</sup> u ranijim se teorijama, recimo u Rousseauovu obilježavanju izvornog prirodnog stanja, može usporediti izvorna jednakost među ljudima.

<sup>15</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1971. *Isti*, "Pravednost kao pravičnost, politička, ne metafizička", u *Isti, O liberalizmu i pravednosti*, priredio: Miodir Matulović, Hrvatski kulturni dom, Rijeka, 1993, str. 27-51. O tome vidi: E. Baccarini, "Pravda kao pravičnost: politika bez metafizike?", u *Isti, Moralni sudovi*, Hrvatski kulturni dom, Rijeka, 1994, str. 34-44.

<sup>16</sup> J. Rawls, *nav. dj.*, str. 136 dalje.

Rawls pak drži umnim poći od toga da će svaki član društva težiti za tim da pri raspodjeli društvenih dobara dobije što je moguće veći dio. On dakle pretpostavlja da je svim članovima društva svojstven i izvorni egoizam usmjeren na iste temeljne interese. Svatko će za sebe htjeti u najvećoj mogućoj mjeri slobodu i materijalno blagostanje, te ono što može doprinijeti njegovu samopoštovanju. Jer su upravo to, sloboda, materijalno blagostanje i samopoštovanje, prema Rawlsu, društvena temeljna dobra koja svi žele. A Rawlsov odlučni korak sastoji se u sljedećem razmatranju:

Budući da nitko u grupi koja utemeljuje društvo o sebi ne zna koja će njegova posebna svojstva i okolnosti biti u društvu koje se osniva, on će se potruditi da društvo uredi tako da su njegovi životni uvjeti za njega dobri u velikoj mjeri još i onda kada se posebnim uvjetima njegovih individualnih okolnosti dogodi slučaj da ga dopadnu veoma nepovoljne, možda najnepovoljnije osobne okolnosti. U početnom stanju nitko ne zna koji će položaj konačno zauzeti u društvu, svatko mora računati s time da je to relativno nepovoljan položaj.

U toj okolnosti nekog prethodnog stanja bi se, prema Rawlsu, članovi one grupe koja utemeljuje društvo usmjerili prema dvama temeljnim načelima, po kojima je određen pojam pravednosti koji treba imati važenje u grupi:

1. Treba da svaki član može polagati pravo na što je više moguće temeljne slobode, ukoliko je to pomirljivo s istom mjerom slobode za sve druge. Ovdje se pod slobodom ne shvaća samo politička sloboda, kao što je pravo na slobodne izbore i pravo pristupa svim javnim službama, sloboda govora i dogovora, već i sloboda savjesti, javnog prosvjedovanja, nepovredivost osobe, pravo posjeda, tj. sve slobode koje određuju u bitnom temeljna prava demokratskih društava.

2. Drugo rawlsovsko načelo pravednosti koje bi izabrali članovi grupe koji sačinjavaju društvo ponovno preuzima staru misao jednakosti povezane s pojmom pravednosti. Društvene i privredne nejednakosti prema tome pojmu treba oblikovati tako da je umno očekivati da oni služe svačijoj koristi a da s time povezani društveni položaji načelno ostaju otvoreni svakome.

Za svoje određenje pojma pravednosti Rawls dodatno uvodi svoje tzv. načelo razlike kao ograničavajući uvjet za nejednakost u raspodjeli dobara. Aristotelsko načelo djelovanja pri diobenoj pravednosti podređuje se tako ograničavajućem uvjetu. Motrišna točka djelovanja i zasluge dovode se u odnos s nužnošću da djelovanje pojedinca na uman način koristi svim drugim članovima društva.

Pri razmatranju rawlsovskih odredbi ne smijemo zaboraviti da se radi o racionalnom, teorijskom određenju pojma pravednosti koji se iznosi na temelju

umnog razmatranja i koji svatko treba priznavati. Dakle, radi se unekoliko o postizanju mjerila po kojem svatko može odmjeriti svoj govor o pravednosti.

Ne možemo ulaziti u kritiku korištene metode u pojedinostima. Ona će se prije svega drugoga odnositi na to da ovdje napravljena pretpostavka posvemašnjeg ciljno racionalnog uvida u sklopove uvjeta ljudskoga društva, pretpostavljeno društvo tehnologijsko sveznanje pomažu odrediti pojam pravednosti, ali dovodi u pitanje njegovu operacionalnost. Jer naš uvid o tome koje djelatnosti pojedinačnih članova društva zasigurno koriste svima - u neku je ruku ograničen. To sveznanje se *de facto*, barem u smislu općeg važenja koje ovdje stoji u pitanju, sastoji u više ili manje konvencionalnim zapažanjima pogleda koji u društvu odgovaraju prvenstveno važećoj slici mnijenja.

Usprkos tomu može se reći da u rawlsovske teorije zasnovanoj na velikom modernom pokušaju, koji ujedno do izraza dovodi samorazumljivost slobodnih demokratskih društava našeg vremena, još jedamput su našle sustavan izraz temeljne sastojine pojma pravednosti europske povijesti.

Tako se s obzirom na rečeno konačno daje ustanoviti da je u pojmu pravednosti učvršćeni zahtjev temeljna konstanta ljudskog stvaranja društva i da se upravo u tome vidi i njegova uloga u filozofiji. Čak i zastupnicima utilitarističkih teorija, koji uporabu izraza "pravednost" rado izbjegavaju zbog njegove prošlosti vezane uz metafiziku, jasna je njegova fundamentalna uloga za poredak međuljudskih odnosa. To pokazuju i riječi Johna Stuarta Milla:

"Jesu li se ljudi prevarili kada su mislili da je pravednost nešto uzvišenije od razboritosti a da se razboritost uzima u obzir tek onda kada se pravednosti dostatno udovolji? Nikako. /.../ Pravednost je ime za niz moralnih pravila, koja su za ljudsku dobrobit neposredno odredbena i stoga su bezuvjetnije obvezatna nego sva druga pravila praktičkog djelovanja. /.../ Moralni propisi koji ljudima zabranjuju da jedni drugima nanose štetu, čemu - kako ne smijemo zaboraviti - pripada i nezakonito ograničavanje slobode, od većeg su značenja za ljudsku dobrobit nego sve maksime, ma kako one bile važne, a koje svagda važe za djelomičnu oblast ljudskog života".<sup>17</sup>

<sup>17</sup> J.S. Mill, *Utilitarianism* (1861-3), u: *The Great Legal Philosophers. Selected Readings in Jurisprudence*, Clarence Morris (ed.), Pennsylvania Paperback, Philadelphia, 1979, str. 365-396, ovdje str. 378, stupac desno. O Millovom shvaćanju pravednosti vidi: E. Baccarini, "Pravednost", u: *Isti, Sloboda, demokracija, pravednost. Filozofija politike J.S. Milla*, Hrvatski kulturni dom, Rijeka, 1993, str. 81-104.

*Dušan Travar*: A PHILOSOPHICAL ENQUIRY  
INTO THE CONCEPT OF JUSTICE  
A short historical view from Hesiod to Rawl's

*S u m m a r y*

The author gives a historico-problematical account of the conceptions of justice beginning with the Greek mythic understanding (Hesiod), continuing with Plato's determination of justice as the ideal of setting up a state and through Aristotle's making immanent justice as the *mean* within experientially existing state arrangements and as the measured nature of partitive and corrective justice. The Christian turn towards the attribution of justice to the individual developed out of the theonomously conceived orientation towards God. Leibnitz's understanding of justice is determined within the universalist-philosophical theory as the greatest moral norm. In addition, the author tersely presents the key thematic passages from Wolff, Hume, Locke, after which he elaborates the formal structure of the concept of justice as the preparatory step for the final consideration of J. Rawl's *Theory of justice* and his central principle of the *maximin*.

KEY WORDS: justice, ethical virtues, theonomy, the general good, maximin