

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Luka Lubi

**INDIVIDUALIZEM IN DRUŽBENA
STABILNOST**

diplomsko delo

Ljubljana 2007

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Luka Lubi

Mentor:izr.prof.dr.Andrej Lukšič

Somentorica: doc.dr.Alenka Krašovec

**INDIVIDUALIZEM IN DRUŽBENA
STABILNOST**

diplomsko delo

Ljubljana 2007

Iskreno se zahvaljujem mentorju izr.prof.dr.Andreju Lukšiču in somentorici doc.dr.Alenki Krašovec za vso pomoč pri mojem delu. Za lektorsko delo gre zahvala gospe Tanji Gregorič, za vsestransko podporo in potrpežljivost pa mojim staršem.

INDIVIDUALIZEM IN DRUŽBENA STABILNOST

Naloga obravnava politično misel Johnna Rawlsa in sociološko misel Georga Simmla. Povzema Simmlovo delitev na dva tipa individualizma in primerja njuno kompatibilnost z Rawlsovo teorijo pravičnosti, ki naj bi bila porok družbene stabilnosti. Primerjava kaže, da daje Rawls prednost enemu od dveh zgodovinsko razvitih tipov individualizma, s čimer pa ne obrani svoje teorije pred nevarnostmi individualizma drugega tipa. Izkaže se tudi, da podreja Rawls svoj individualizem posameznikovi družabnosti, ki je bila v Simmlovih očeh najvišje razvita oblika posameznikove socializacije, vendar ne bistvena za njegovo samouresničitev. Na ta način se zdi verjetno, da Rawls ne uspe odgovoriti na potrebe pristnega individualizma, ki posamezniku ne omogoča le proceduralne svobode, temveč individualno kvaliteto. Če skupaj s Simmlom privzamemo, da je posameznikova samouresničitev zanj edino pomembna, na način kot ga določa njegova sociološka teorija, potem Rawlsova pravična družba ne more biti sredstvo, ki bi k tej samouresnitvi primerno prispevalo. Rawlsova družbena stabilnost, ki temelji na kongruenci med tistim, kar je dobro za posameznika in tistim, kar je dobro za družbo, je s tem ogrožena.

Ključne besede: John Rawls, Georg Simmel, individualizem, pravičnost, družbena stabilnost.

INDIVIDUALISM AND SOCIAL STABILITY

This work deals with political thought of John Rawls and social thought of Georg Simmel. It sums up Simml's division of two types of individualism and compares its compatibility with Rawls's theory of justice, treated as a guarantee of social stability. The comparison shows that Rawls gives a priority to one of the two according to Simml's historically most developed types of individualism which, however, does not prevent his theory from taking risks of the other type. Rawls subjects his individualism to individual's sociability, which has been by Simml's opinion the most developed form of an individual's socialisation, which is not necessary essential for person's personal fulfillment. Thus it seems probable that Rawls could not answer the needs of the genuine individualism, which do not make a process kind of freedom feasible, but furthermore, a quality of each individual. If we assume like Simmel that a personal fulfillment as described by his social theory is the only good for a person, than Rawls's theory could not be the appropriate device to help that person. Rawls's social stability, based on a congruence between the person's good and social good is thus in risk.

Key words: John Rawls, Georg Simmel, individualism, justice, social stability

KAZALO

UVOD	6
1. POJEM INDIVIDUALIZMA IN DRUŽBENE STABILNOSTI	8
1.1 INDIVIDUALIZEM.....	8
1.2 DRUŽBENA STABILNOST.....	11
2. POMEN TEME.....	15
3. TEORETSKO VPRAŠANJE	15
4. HIPOTEZE.....	15
5. METODE.....	15
6. NAMEN	16
7. STRUKTURA ANALIZE.....	16
PRVO POGLAVJE	17
<i>TEORIJA SEBSTVA</i>	
1.1 UTILITARIZEM KOT NAPAČNO IZHODIŠČE	17
1.2 SUVERENOST SEBSTVA.....	18
1.3 KONFLIKT MED POSAMEZNIKOM IN DRUŽBO	21
DRUGO POGLAVJE	28
<i>TEMELJI RAWLSOVE TEORIJE PRAVIČNOSTI</i>	
2.1 ENAKOST KOT DRUŽBENA PLATFORMA	28
2.1.1 Ideja družbene pogodbe.....	29
2.1.2 Razlogi za socialno enakost.....	32
2.1.3 Enotnost sebstva in socialna enotnost	36
2.2 STABILNOST DOBRO UREJENE DRUŽBE	39
TRETJE POGLAVJE	44
<i>POLITIČNA PRAVIČNOST</i>	
3.1 NAČELA PRAVIČNOSTI	44
3.2 PROCEDURALNA VLOGA PRAVIČNOSTI.....	46
3.3 STRPNOST DO NESTRPNEGA.....	50
SKLEP	53
LITERATURA	59
INTERNETNI VIRI	65

UVOD

Pričujoča naloga je v določeni meri povezana z diplomskim delom, ki sem ga v okviru dvopredmetnega študija opravil na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Ne morem reči, da je nadgradnja te naloge, saj to spričo obravnave različnih področij ne bi bilo v celoti mogoče. Je poizkus politološke nadgradnje določenega segmenta opravljene naloge.

Moja prva naloga obravnava metafiziko nemškega filozofa Georga Simmla (1858–1918) in se v enem od treh poglavij dotika vprašanja *eksistence družbe*. Simmel je bil eden prvih zagovornikov sociološke znanosti. Njegova vprašanja so fundamentalna, zaradi česar ostaja v prvi vrsti filozof. Bil je torej filozofski utemeljitelj sociološke znanosti, natančneje, sociologiji je dal tisto, kar je kot znanost potrebovala; njen predmet. Predmet, ki ga obravnava sociologija, je seveda družba (latinsko *societas*), toda za konstituiranje znanosti je treba dokazati, da je tak predmet v skladu z legitimno spoznavno teorijo sploh mogoč. Skratka, šlo je za vprašanje legitimiranja predmeta znanosti in to je bilo, na kratko, delo, ki ga je opravil Simmel (glej Frisby 1984: 49–50). Njegova filozofska provenienca pri tem ni nepomembna. Sledil je filozofski tradiciji Immanuela Kanta, ga skušal nadgraditi, predvsem pa v temelju ohranil njegovo sociološko držo, ki zagovarja primat posameznika pred družbo.

Tema, ki jo nameravam obravnavati, je družbena stabilnost z vidika individualizma kot etične pozicije, ki pravi, da je uveljavitev individuuma in njegove nranosti poglavitni vidik uresničevanja morale (glej Sruk 1995a: 152–153). Zanima me, *kako je družbena stabilnost na podlagi takšnega prepričanja mogoča*. Seveda je to vprašanje pogojeno z razumevanjem (pojma) individuuma, na katerega se individualizem kot moralno verjetje nanaša. Zelo malo pravzaprav povemo o individualizmu, če ne povemo ničesar o tem, kako razumemo individualnost človeškega bitja. Simmel je svoje razumevanje podal, vendar ne kot odgovor na vprašanje, *kaj je individuum*, temveč skozi obravnavo pojma družbe. Pojem individuuma je namreč predmet njegove sociološke teorije. To se zdi morda nenavadno, vendar je povsem pogojeno z njegovim epistemološkim

stališčem, ki je oprto na *relativizem*. V skladu z njim išče pojasnilo za predmet v njenem nasprotju, ki ni izključujoče nasprotje, temveč šele skupaj s tem nasprotjem išče pravo bistvo predmeta ali nekaj, kar je na poti k pravemu bistvu predmeta (glej Simmel 2005: 72). V takšnem nasprotju sta npr. posameznik in družba, le da družba za Simmla ni tisto bistveno nasprotje, v katerem bi posameznik lahko našel svojo samouresničitev, in sicer zato, ker mu ne uspe zajeti resnične posameznikove individualnosti (glej Simmel 1993: 46).

Svoje razumevanje družbene eksistence začne Simmel zelo preprosto: »*Družba obstaja tam, kjer so posamezniki v interakciji*« (Simmel 2000e: 257). Toda že ta navidezno preprosta definicija skriva v sebi vsaj dve bolj zapleteni vprašanji. Prvič; kako razumemo te posameznike? In drugič; kako razumemo njihovo medsebojno interakcijo? To sta metodološki podvprašanji, če si želimo odgovoriti na tretje vprašanje; kako je mogoče, da je neka družba stabilna? Še preden vzamem resno omenjeni podvprašanji, lahko odgovorim tudi na tretje. Simmel pravi; *družba je stabilna, če si posamezniki v njej zaupajo* (glej Simmel v Frisby 1984: 100). Pod katerimi pogoji je to mogoče, pa zahteva odgovor na tisto, kar smo preskočili; naše *razumevanje posameznika in njegove interakcije z drugimi*.

Ti dve vprašanji lahko obravnavamo na vsaj dva načina, kot vprašanji sociologije ali politični vprašanji. V prvem primeru gre za odkrivanje nekih dejstev, v drugem za praktično urejanje naših skupnih odnosov, iz takšnega ali drugačnega praktičnega razloga, ki v temelju ni povezano z dejstvi, temveč z moralnimi verjetji, katere lahko ne glede na ta znanstveni temelj uredimo v sistematična načela in jih presojava kot rivalske teorije. Kot meni Will Kymlicka, temelji politična filozofija na slednjem in kulminira v posvečanju tistim obveznostim: »/.../ ki upravičujejo uporabo javnih institucij« (Kymlicka 2005: 26). Seveda je mogoče obravnavati sociološka in politična vprašanja vsako posebej, vendar uporabljam v svoji nalogi združevalni pristop, kajti ugotoviti želim sociološko relevantnost določene politične teorije.

To pomeni, da moram, če želim pojasnjevati politične rešitve na vprašanje družbene stabilnosti, svojo pozornost usmeriti tudi na ti dve podvprašanji, ki strogo vzeto nista politološki, temveč sociološki. Izbiri Georga Simmla dodajam Johna Rawlsa (1921–

2002), ameriškega političnega filozofa in avtorja dveh monumentalnih del; *Teorije pravičnosti* iz leta 1971, *Političnega liberalizma* iz leta 1993. Odločitev za Rawlsa upravičujem z izjavo Willa Kymlicke (eminentnega kanadskega političnega filozofa), ki pripisuje Rawlsovi *Teoriji pravičnosti* znotraj politične filozofije centralni pomen, in sicer: »/.../ ne tako, da bi drugim zapovedala soglasje, saj se le malokdo strinja z njo v celoti, ampak tako, da so poznejši teoretiki svoja stališča vzpostavljali skozi nasprotovanje Rawlsovim« (Kymlicka 2005: 93). Kako naj pojasnim odločitev za Georga Simmla? Simmel je moja, recimo, bolj osebna izbira. Njegov pristop je dokaj specifičen (relativističen)¹ in ga bom zelo na kratko predstavil skozi opredelitev dveh ključnih pojmov, ki sledita iz naslova obravnavane teme; individualizma in družbene stabilnosti.

1. Pojem individualizma in družbene stabilnosti

1.1 Individualizem

Simmlav individualizem gradi na sledeči sociološki tezi, ki pravi:

Zdi se, kot da bi vsak človek imel v sebi neko najglobljo točko individualnosti, ki je drugi, pri katerem je ta točka kvalitativno različna, notranje ne more preoblikovati /.../ spreminjajoče se stopnje tega manjka pogojujejo vse medčloveške odnose (Simmel 2000a: 237-238).

Simmlav individualizem v tem citatu ni *etičnega* tipa, kar pomeni, da ne govori o tem, ali naj bo uveljavitev individuuma in njegove npravnosti tako ali drugače glavni vidik uresničevanja morale (glej Srak 1994: 152). Simmel izhaja iz individualizma kot *ontološke* pozicije, vendar ne tako, da bi bili individuumi izključno realne entitete nasproti drugim imaginarnim entitetam (npr. družbi). Nasprotno, njihova realnost se razvija šele s participacijo v drugih entitetah. Z drugimi besedami; njihova realnost je

¹ Za ta termin glej Srak 1995a: 287. Simmlav relativizem ni skepticizem. Bližje je Heraklitovi filozofski tradiciji, iz katere izhaja, da spoznanje *je* mogoče, čeprav ne kot absolutno. V Simmlavem primeru to pomeni neko začasno *coincidentio oppositorum* (avtor izraza je srednjeveški filozof Nikolaj Kuzanski (1401-1464)). Sicer pa je tovrstna Simmlava metafizika v slovenskih prevodih najboljše dostopna preko njegovega spisa *Most in vrata* (glej Simmel 2000c: 335-340) in v zadnjem delu njegove *Filozofije denarja* (Simmel: 2005).

po Simmlu opredeljena relativno. Za primer se lahko omejimo na neko resnično lastnost posameznika, recimo to, da je socialno bitje. Simmel pravi tako:

Dejstvo, da posameznik v določenih vidikih ni element družbe, je /.../ pozitiven pogoj, da je element družbe v drugih vidikih svojega bistva: način njegove socializacije je določen ali sodoločen z načinom njegove nesocializacije (Simmel 2000a: 241).

Vendar pa družba po Simmlu ni skrajni korelativni pojem posameznika. Simmlova sociološka ugotovitev je, da družba oblikuje posameznika le posredno, zato pravi takole:

Posameznikov obstoj in delovanje morata seveda potekati v eni teh oblik, ki predstavljajo tehniko ali vmesni člen, prek katerega lahko individualnost postane praktično delujoč element človeštva. Toda kljub vsej nedvomni nujnosti teh posameznih oblik, med katerimi je socializacija v samem vrhu, človeštvo in posameznik (podčrtal p.) vendarle ostajata metodološka pola pri obravnavanju človekovega življenja (Simmel 2000b: 254).

Nad družbo obstaja torej splošnejša enotnost oz. splošnejši korelativni pojem; *človeštvo*. In posameznikova resničnost se v skladu z relativistično epistemološko paradigmo realizira znotraj te polarne enotnosti. Iz Simmlove ontološke pozicije individualizma, ki jo moramo razumeti relativistično, pa sledi naslednja njegova ugotovitev:

Vsa razmerja do drugih so tako konec koncev samo vmesne postaje na poti, po kateri jaz prihaja k sebi, bodisi da se čuti v bistvu enakega z drugimi, ker zaradi odvisnosti od samega sebe in svojih moči še potrebuje to podporno zavest, bodisi da je dovolj močan, da prenaša osamljenost svoje posebnosti in drugi obstajajo pravzaprav le zato, da lahko vsak posameznik v njih meri svojo neprimerljivost in individualnost svojega sveta (Simmel 2000d: 178).

Tak ontološki individualizem je intuitivno že zelo blizu etični poziciji, čeprav dejansko še ne moremo reči, da to tudi je. Kljub temu Simmlov individualizem dobi svojo etično konotacijo. Preden to praktično pokažem, bi želel spregovoriti o njegovi delitvi na dve vrsti individualizma v etičnem pomenu besede; *kvantitativni* in *kvalitativni* individualizem (glej Simmel 2000d: 179).

Prvi tip gradi na ideji svobodne in enake osebe. Izhaja iz 18. stoletja in se je razvil na podlagi družbenopolitičnega okolja, ki so ga določali npr. privilegiji višjih slojev, despotski nadzor nad vsem življenjem, paternalizem v življenju države, najrazličnejša omejevanja mestnih ureditev itd. (glej Simmel 2000d: 174). Na tej empirični podlagi naj bi po Simmlu nastala ideja *svobodne* in *enake* osebe, ki se skriva pod tančico teh nevzdržnih empiričnih danosti (glej Simmel 2000d: 175). Filozofsko sublimacijo je ta ideja doživela npr. pri Kantu in Rousseauju, svojo empirično kulminacijo pa v francoski revoluciji (glej Simmel 2000d: 176–177). Kakorkoli, to samo po sebi ne pojasnjuje tega, zakaj bi bil prvi tip individualizma *kvantitativen*. Razlog je v tem, da stavi prvi tip ne le na množico ljudi, ki so medsebojno enaki, temveč na vse človeštvo. Ta individualizem stavi na prepričanje, da se pod empiričnim zgodovinskim posameznikom skriva bistvo človeka, ki je kljub kvantiteti dozdevno različnih empiričnih posameznikov enako. Z drugimi besedami; *individualno bistvo* človeka je pri vsakomur enako (glej Simmel 2000d: 176).

Simmlova razlaga prehoda med enim in drugim tipom individualizmom skuša biti povsem empirična. Takole pravi:

Svoboda je bila še vedno skupni imenovalc, in sicer kljub nasprotnosti svojih korelatov. Brž ko se je jaz v občutku enakosti in splošnosti dovolj okreplil, je znova iskal neenakost, vendar tokrat le od znotraj navzven postavljeno neenakost. Potem ko je bila opravljena načelna osvoboditev posameznika /.../ se je to osvobajanje nadaljevalo tako, da so se na ta način osamosvojeni posamezniki hoteli tudi medsebojno razlikovati (Simmel 2000d: 178).

To je porodilo kvalitativni tip individualizma. Simmel pravi, da se empirično soočamo s sinergijo obeh tipov, čeprav bi: »Na splošno (bi) lahko rekli, da individualizem absolutno svobodnih osebnosti, ki so mišljene kot načeloma enake, določa francoski in angleški racionalistični liberalizem, medtem ko je individualizem, ki temelji na kvalitativni enkratnosti in nezamenljivosti, bolj stvar germanskega duha« (Simmel 2000d: 180). Sam poda svoje stališče, ki se nagiba k drugi (kvalitativni) različici, saj upa, da bo v prihodnosti na delu vedno večja raznolikost individuov, toda tako, da njihovo: »/.../protislovje in boj ne bosta več le ovira temu delu, temveč ga bosta spodbujala k razvijanju novih sil in vodila v nove stvaritve« (Simmel 2000d: 181). To je

etična implikacija njegovega individualizma, kajti ne govori o stanju, ki je (ontološka pozicija), temveč o stanju, kakršno naj bi bilo.

Iz moje naloge bo razvidno, da je John Rawls, ameriški politični filozof, dajal prednost kvantitativni različici individualizma. Državljeni v konceptu politične skupnosti, ki ga predlaga, vselej ohranijo možnost individualnega zasledovanja lastnega dobrega, kar je emblem *svobode*, ki pa po Rawlsu ni nezdržljiva s socialno enakostjo. Pravzaprav posveti Rawls posebno pozornost temu, da to združljivost dokaže. Videli smo, da je koncept, ki združuje individualno svobodo z individualno enakostjo, po Simmlu le predstopnja kvalitativnega tipa individualizma, ki da enostranski poudarek individualni svobodi. Mislili bi lahko, da je razmerje med obema različicama individualizma pri Rawlsu komplementarno, toda to je mogoče le ob dokazu, da je individualna svoboda res združljiva z individualno enakostjo. Menim, da se da s Simmlovimi sociološkimi izsledki pokazati, da ni tako.

1.2 Družbena stabilnost

Koncept pravičnosti, ki ga zagovarja Rawls, je povezan s problemom zagotavljanja družbene stabilnosti (glej Rawls 1972: 6). Simmel in Rawls ugotavljata, da je slednja neizogibno povezana z zaupanjem med člani družbe (glej Rawls 1972: 6 in Simmel v Frisby 1984: 100). Simmel žal ni podal političnega koncepta, ki bi ponudil odgovor na to, kako lahko to zaupanje okrepimo. Kljub temu je vsaj na dveh mestih globoko podprl raziskovanja v tej smeri. Navedel bom dva citata. Razloge zanj bom pojasnil sproti. Prvi pravi takole:

/.../ prav tisto, kar človeka na povsem dejstveni in psihološki ravni ločuje od živalske vrste, namreč sposobnost za objektivno opazovanje, neupoštevanje jaza z njegovimi impulzi in stanji v prid čisti objektivnosti, prispeva k najplemenitejšemu in najžlahtnejšemu dosežku v zgodovinskem procesu: h graditvi sveta, ki si ga je mogoče prilastiti brez sporov in medsebojnega zatiranja, k pridobivanju in uživanju vrednosti, pri katerih ne izključujemo drugega, pač pa mu tisočkrat odpremo pot k njim (Simmel, 2005: 295).

Ta citat močno asociira na Rawlsovo stališče, da je koncept pravičnosti odvisen od naše izbire v objektivnem *izhodiščnem položaju*² (glej Rawls 1972: 17). Rawls ga določi na svoj način in temu načinu je seveda mogoče oporekati ravno iz objektivnih razlogov. Kot rečeno, Simmel sam ni zgradil nekega pozitivnega koncepta v tej smeri, je pa navedel svojo intenco. Na koncu svojega prikaza dveh vrst individualizmov se je opredelil takole:

/.../ raje verjamem, da ideja absolutno svobodne osebnosti in ideja absolutno enkratne osebnosti še nista zadnji izraz individualizma, temveč da bo, nasprotno, nedogledno delo človeštva proizvajalo vedno več in čedalje bolj raznolike oblike (individualizma, op. p.), ki bodo potrjevale osebnost in dokazovale vrednost njenega bivanja. In ko se bodo te raznolikosti v srečnih obdobjih združile v skladnost, tudi njihovo protislovje in boj ne bosta več le ovira temu delu, temveč ga bosta spodbujala k razvijanju novih sil in vodila v nove stvaritve (Simmel 2000d: 181).

Simmel torej vidi neki boj med obema vrstama individualizma in upa, da se bodo razvile nove oblike individualizma, ki, kratko rečeno, ne bodo destruktivne. Rawlsov projekt lahko razumemo kot iskanje skladnosti dveh vrst individualizma. Na eni strani imamo ideal svobodnega in enakega posameznika, na drugi strani ideal enkratne osebnosti, ki ji ne gre toliko za svobodo, kolikor ji gre za sledenje temu, v čemer se ta posameznik razlikuje od vseh ostalih posameznikov. Toda prej kot iskanje neke nove oblike individualizma ali skladnosti obeh tipov je Rawlsov projekt manevriranje s prvo, to je liberalno ali kvantitativno obliko individualizma. To je toliko bolj očitno ob dejstvu, da je njegova pravičnost, kot sam pove, derivat Kantovega individualizma (glej Rawls 1972: 251). Za slednjega pa je značilna prav sinteza *svobode* in *enakosti* (glej Simmel 1993: 69). Rawls najpogosteje ni bil grajan zaradi napačne vrste individualizma, temveč zaradi individualizma nasploh (glej Avineri in De-Shalit 2004: 1–10) Za to kritiko se je uveljavil skupni izraz individualizem, ki pa na svoj način kljub temu zagovarja neko individualno enkratnost. Razlog, da se zaradi tega nimajo za individualiste, je npr. ta, da poroštvo nad posameznikovo enkratnostjo pogosto prevzema skupnost in ne posameznik sam ali pa je skupnost tako ali drugače rešitev za posameznikovo kvalitativno določeno individualnost, kajti komunitarci prav tako zagovarjajo neko enkratno individualnost, le da je to tako ali drugače povezano s

² Podrobnejšo interpretacijo tega termina predstavljam v nalogi.

posameznikovo skupnostjo (glej Kymlicka 2005: 324–325). Vendar *skupnost* z vidika posameznikove samouresničitve v kvalitativnem tipu individualizma sploh ni nujna. Ta kvalitativno posebno individualnost lahko (kot bom pokazal) zagovarja posameznik sam, brez avtoritete skupnosti, temveč z vidika lastne samouresničitve, zavoljo katere se ima: »/.../ za naključen predmet ali izpolnjevalca naročila v imenu Stvari; strast do nje nič bolj ne sprašuje po meni, po tebi, po družbi kot taki /.../« (Simmel 1993: 59). Takšen tip individualizma ne potrebuje svobode zaradi enakosti ali enakosti zaradi svobode, temveč vsakega posebej le toliko, da dovrši lastno enkratnost, kar je mogoče le skozi kvalitativna določila neke Stvari, v imenu katere deluje. Morda lahko to Stvar določa skupnost, ni pa nujno.

Očitno je, da kritiki in komentatorji Rawlsa pogosto niso videli problema v tej luči, saj so njegov teoretski obrat k političnemu liberalizmu najpogosteje razumeli zgolj kot odgovor na komunitarizem (glej Freeman 2003: 28). Vendar Rawls ni dejal, da je politični liberalizem njegov odgovor na komunitarizem, in vprašanje ostaja, ali je iz njegovih poznejših argumentov res mogoče razbrati le komunitaristično kritiko, k čemur se nagiba Kymlicka (glej Kymlicka 2005: 333). Vprašanje, kaj je imel v mislih Rawls, ko je spreminjal svojo teorijo, puščam ob strani. Za mojo nalogo ni toliko bistveno, kajti s svojim prikazom kvalitativnega individualizma kot možnega oponenta Rawlsovemu individualizmu se želim postaviti na stališče, ki v temelju nasprotuje njegovemu prvemu in tudi drugemu temeljnemu delu. Razlog je v tem, da obe deli sprejemata kantovski koncept samouresničitve individuuma, ki povezuje svobodo z enakostjo, kar je po Simmlu filozofska sublimacija kvantitativnega tipa individualizma (glej Simmel 1993: 69 in razdelek o metodi pričujoče naloge). Torej se osredotočam na temelj Rawlsove teorije, ki je ostal nespremenjen.³

Freeman tako priznava, da obstajajo razlike v razumevanju individualne samouresničitve in da vse razlike ne bodo ustrezale kantovskemu konstruktivizmu, celo če privzemajo Rawlsova načela pravičnosti, ki iz njega izhajajo. Daje naslednji primer:

³ Konceptualni konstrukt, ki temelji na tej kantovski podlagi, je Rawls pozneje v *Političnem liberalizmu* imenoval *kantovski konstruktivizem* in z ozirom na njegovo poznejšo omejitev na politično sfero življenja *politični konstruktivizem* (glej Rawls 1993b: 89-129).

Predstavljajte si liberalnega katolika, ki sprejema principe in obveznosti pravičnosti kot poštenosti (to je pravičnost dveh temeljnih principov, ki jih določa Rawlsova teorija, op. p.), vendar jih vidi kot naravne zakone, kot del božanskih zakonov, izvoljenih od Boga, da bi omogočil racionalnim bitjem, da dosežejo summum bonum (najvišje dobro, op. p.), kontemplacijo in povečanje od Boga (Freeman 2003a: 29).

Takšno stališče ni v skladu z načelom svobodne volje, saj se podreja božji volji. Avtorji zakonov nismo sami, temveč Bog (glej Freeman 2003a: 29). Motiv delovanja nista svoboda in enakost, temveč kvalitativno opredeljen koncept božanskega, v imenu katerega delujemo. Tudi če se kvalitativno sklada z Rawlsovim konceptom pravičnosti, ne bo deloval tako, kot bi želel Rawls, saj se npr. ne bo mogel omejiti na to, da veljajo ti zakoni zgolj v politični sferi, kot to zahteva Rawlsov politični liberalizem (glej Freeman 2003a: 30). Lahko si tudi predstavljamo, da tak individuum tudi ne bo mogel gojiti strpnosti do drugače mislečih v zasebni sferi, kar pomeni, da tak posameznik niti ne bo spoštoval Kantovega načela enakosti, ki zahteva, da ravnaj tako, kot bi lahko deloval (enako) vsak.⁴ To dokazuje, da Rawls pravzaprav ne zagovarja kvalitativnega tipa individualizma, kajti pred samo vsebino njegovih temeljnih principov, ki bodo razloženi pozneje, stojijo formalna določila Kantovega zakona, ki so izražena v dveh povsem formalnih pojmih *svobode* in *enakosti*.⁵ Pokazal bom, kako te zahteve čiste formalnosti pronicajo tudi skozi Rawlsovo teorijo pravičnosti in kako stojijo pred zahtevami kvalitativnega tipa individualizma, katerega primer sem navedel tukaj. Na tem mestu še ne morem razložiti, kakšen pomen ima ta prioriteta formalne svobode in enakosti za družbeno stabilnost, vendar se zdi, da je povezana s Freemanovo ugotovitvijo, da za Kanta družbena stabilnost sama po sebi ni tako pomembna, kot je pomembna pravičnost socialne kooperacije, to pa določajo (empirično ali kvalitativno) neodvisni moralni pogoji (glej Freeman 2003b: 279). Ne glede na to je dajal Rawls družbeni stabilnosti velik pomen, o čemer priča (že omenjena) revizija njegovega prvega dela. Ker je vztrajal na kantovski podlagi, bom poskušal iskati nevarnosti, grozeče s strani individualizma, ki postavlja pred vse posameznikovo samouresničitev, odvisno od kvalitativnih določil.

⁴ To je pravzaprav pomen Kantovega kategoričnega imperativa, ki ga podrobneje interpretiram v nalogi, glej *Drugo poglavje*, podpoglavje *Razlogi za socialno enakost*.

⁵ Da je temeljni praktični zakon (kategorični imperativ) čista formalnost, je bistvo Kantovega dokaza, da je lahko čisti um praktičen, to je da lahko sam določa voljo (glej Kant 2003: 19 in 56).

2. Pomen teme

Pomen teme je v zagotavljanju družbene stabilnosti z vidika upoštevanja dveh tipov individualizma.

3. Teoretsko vprašanje

Kako lahko s političnimi sredstvi zagotovimo družbeno stabilnost, ki bo ustrezno upoštevala posameznikovo individualnost?

4. Hipoteze

H1 Družbo sestavljajo posamezniki, ki ne morejo biti v celoti socializirani, temveč je družba le sredstvo njihove samouresničitve, kar zahteva celovito upoštevanje zahtev individuuma.

H2 Obstaja oblika politične pravičnosti, ki zagotavlja družbeno stabilnost ob zasledovanju individualno dobrega za slehernega posameznika.

5. Metode

Moja naloga bo temeljila na primerjavi obeh hipotez. Predpostavil bom, da je H1 veljavna. Privzeto hipotezo bom tako primerjal s H2, ki jo bo zastopala politična teorija Johna Rawlsa s temeljem v njegovem delu *A theory of justice* in njegovem prvem kriteriju družbene stabilnosti, ki pravi, da mora v dobro urejeni družbi: »/.../vsakdo sprejemati in vedeti, da tudi drugi sprejemajo enake principe pravičnosti« (Rawls 1972: 454). Metodi komparacije bom sledil z metodo deskripcije in konceptualne analize, kot sem to deloma storil že v uvodni predstavitvi osnovnih pojmov.

Obeh Rawlsovih temeljnih del ne bom mogel obravnavati v vsej njuni kompleksnosti. V glavnem se bom osredotočil na *Teorijo pravičnosti* in nekatere poznejše Rawlsove opazke k temu delu in izhajal iz dejstva, da tudi poznejša Rawlsova različica liberalizma (politični liberalizem) vztraja pri kantovskem individualizmu svobode in enakosti (glej Rawls 1972: 251 in Rawls 1993b: 126). Ne glede na to, kako dobro uspe Rawlsu morebiti pomiriti nekatere empirične predstave posameznikove samouresničitve, se bo moje raziskovanje osredotočalo na to dejstvo.

6. Namen

Namen moje naloge je ugotoviti, kako dobro oz. kako slabo je v Rawlsovi teoriji pravičnosti zastopan (Simmlov) kvalitativni tip individualizma. Pokazati želim, da zastopa Rawls nepopoln koncept individualizma in kakšne posledice lahko ima takšna teoretska kompatibilnost med individualizmom in sociabilnostjo za empirično družbeno stabilnost.

7. Struktura analize

Struktura analize je sestavljena iz treh delov po poglavjih:

- 1) Konceptualna analiza sebstva; teoretska izhodišča liberalnega sebstva, njegova opredelitev s komunitaristično kritiko in primerjava z Georgom Simmlom
- 2) Konceptualna analiza temeljev Rawlsove teorije pravičnosti
- 3) Predstavitev in razlaga političnega koncepta pravičnosti

PRVO POGLAVJE

Teorija sebstva

1.1 Utilitarizem kot napačno izhodišče

Rawlsova teorija pravičnosti temelji na odnosu do politične teorije utilitarizma. Kakor pravi Kymlicka, gradi slednji svojo teorijo pravičnosti na tezi, da je: »/.../ moralno pravilno dejanje ali politika tisto ali tista, ki proizvede največjo srečo članov družbe. /.../ S tega zornega kota se utilitaristična načela nanašajo na to, kar Rawls imenuje *osnovna struktura družbe*, ne pa na osebno ravnanje posameznikov«⁶ (Kymlicka 2005: 33). Na tej osnovi naj bi utilitarizem nekako spregledal tisto intrinzično bistvo človeka, ki ga od drugih razlikuje. Očitek, ki ga nameni Rawls klasičnemu utilitarizmu, je namreč ta, da: »/.../ razširja na družbo princip enega človeka«. Na ta način pa: »/.../ ne vzame resno razlike med ljudmi« (Rawls 1972: 27).

Takšne posplošitve po Rawlsu niso upravičene, in sicer iz podobnih, če ne celo istih razlogov kot pri Georgu Simmlu. Zdi se namreč, da očita Rawls utilitarizmu prav to, da ne spoštuje tega, da ima vsak človek: »/.../ v sebi neko najglobljo točko individualnosti, ki je drugi, pri katerem je ta točka kvalitativno različna, notranje ne more preoblikovati /.../« (Simmel 2000a: 237–238). Na način kvalitativno opredeljuje, kaj je dobro za vsakega posameznika, kar je po Rawlsu značilnost *teleoloških doktrin* (glej Rawls 1972: 25). Toda v utilitarizmu po Rawlsu ne pride do izraza le zanikanje individualnega razumevanja koristi, temveč do zanikanja pomembnosti posameznikove individualitete nasploh, kajti: »/.../ v skladu s tem stališčem prva pozornost utilitarizma ne velja osebam, ampak stanju stvari« (Kymlicka 2005: 66). *Teleološki* utilitarizem je torej

⁶ *Osnovna družbena struktura* je po Rawlsu: »/.../ način, na katerega glavne socialne institucije razporejajo osnovne pravice in obveznosti in določajo delitev koristi socialne kooperacije. Z glavnimi institucijami mislim na politične institucije in temeljne ekonomske in družbene ureditve. Primeri (le nekateri od mnogih; op. p.) teh glavnih družbenih institucij so zakonska zaščita svobode mišljenja in svobode vesti, konkurenčni trgi, privatna lastnina v smislu produkcije in monogamna družina« (Rawls 1972: 7).

čudne vrste morala, saj človeka dojema kot sredstvo, ne kot cilj, toda niti kot sredstvo sočloveka, temveč kot sredstvo *neke* (namreč družbene) koristi. Takšna korist, ločena od vsakega posameznika, pa je nekaj povsem abstraktnega, saj se korist vendarle meri glede na preferenco, ki jo postavljajo konkretni posamezniki. Rawlsova podmena je očitno ta, da imajo posamezniki pravico do individualne izbire koristi, saj očita utilitarizmu to, da opredeljuje korist neodvisno od pravičnosti in da (nasprotno) definira pravičnost kot maksimiziranje koristi (glej Rawls 1972: 24). Zanimivo je torej, da je utilitaristično razumevanje pravičnosti za Rawlsa preveč kvalitativno opredeljeno, kvalitativno pa pomeni v skladu z individualno izbiro ene osebe. To je Rawlsov način približevanja kvantitativnemu tipu individualizma, ki osvobaja posameznika tako, da dela njegovo izbiro tega, kar je koristno, enako pomembno izbiri vseh drugih posameznikov. Toda to po svoje izzove tudi odstopanje od individualizma. Ne le da omogoča posamezniku, da se opredeli za *lastno* izbiro, ta izbira mora biti združljiva z izbiro vseh drugih tako, kot da bi tem izbiram bila enaka. To doseže Rawls s tem, da posameznikovo izbiro (kot bom pokazal) pogoji z določeno pripravo, ki pomeni določeno abstrakcijo od empiričnega posameznika in ga naredi enakega vsem drugim. Toda preden pokažem na omejitve svobode, ki jo povzroča ideja enakosti, moram prikazati, kako je zastopana ideja svobode in kako predstavlja skupni imenovalec s tipom kvalitativnega individualizma, ki ne predpostavlja enakosti.

1.2 Suverenost sebstva

Kaj je sebstvo? Ameriški filozof Georg H. Mead opredeli ta pojem kot: »/.../ tisto, kar je lahko samo sebi objekt /.../« (Mead 1997: 107). Rawls ta pojem opredeli nekoliko drugače, kot tisto, kar je: » /.../ pred cilji, ki jih zagovarja« (Rawls 1971: 560). Kot razloži Kymlicka, to (slednje) pomeni, da se kot sebstva: »/.../ vedno lahko distanciramo od posameznega projekta in se začnemo vpraševati, ali ga hočemo še naprej uresničevati« (Kymlicka 2005: 318). Ko to sebstvo doseže svoj zadovoljivi cilj, oblikuje enotnost (glej Rawls 1972: 561). Ta teza želi povedati več, kot se morda zdi na prvi pogled.

V splošnem se najbrž vsi strinjamo, da lahko svoje *projekte* revidiramo, se pravi, da spremenimo stališče, mnenje, odnos itd. do nekega življenjskega načrta. V čem je razlika med Meadovo in Rawlsovo definicijo? Na prvi pogled se zdi, da sta pravzaprav zelo podobni. Obe se nanašata na objektivni odnos (distanco) do samega sebe, kar med drugim ne pomeni nič drugega kot (tudi) distanco do tistega, kar zagovarjamo. V tem pogledu bi lahko bila Meadova opredelitev sebstva kvečjemu širša od Rawlsove, kar pa ni nič presenetljivega, saj se Meadova definicija nanaša na sebstvo kot tako, Rawlsova pa je omejena na to, da je sredstvo njegove *politične* teorije. Ne glede na to se Mead in Rawls glede nečesa v temelju razlikujeta, namreč v tem, kakšno funkcijo ima socializacija pri nastajanju tega, čemur oba pravita *sebstvo*.

Mead trdi, da:

«.../ nastaja sebstvo v socialnem izkustvu. Potem ko se sebstvo pojavi, si v nekem smislu samo zagotavlja svoja socialna doživljanja in izkustva in zato je mogoče, da si lahko zamislimo povsem osamljeno sebstvo. Vendar pa si ni mogoče zamisliti sebstva, ki bi nastalo (podčrtal p.) zunaj socialnega doživljanja (Mead 1997: 107).

Sebstvo je lahko potemtakem objekt samemu sebi le, ker je socialno. To je razumljivo, če rečemo tako kot Mead, da ima človek, potem ko je rojen v družbi: ».../ vedno samega sebe za tovariša/.../« (Mead 1997: 107). Toda to ni nujno vsa resnica. Videli smo, da je po Simmlovem prepričanju s socialnim povezano tudi tisto, kar je *nesocializirano*. To stališče, ki, kot bom pokazal, izvira iz Kanta kot Rawlsove in Simmlove (deloma) skupne referenčne točke, doživi v Rawlsovi teoriji sebstva posebno manifestacijo. Nesocializirano opravlja svojo vlogo tudi v tistem, kar je (tako kot po Meadovem prepričanju) izključno v domeni socialnega. Za Simmla bi bila potemtakem Meadova interpretacija sebstva preveč izključujoča. Z drugimi besedami; po Simmlu *tisto, kar je objekt samemu sebi*, ni izključno socialno pogojeno. Slednje je, kot se zdi, tudi Rawlsovo stališče. Obema gre za tisto, čemur bi lahko rekli *socialno upoštevanje nesocializiranega*. Kako je to razvidno v Rawlsovi opredelitvi sebstva, ki je navedena zgoraj? Menim, da je iz nje bistveno razumeti ne le to, da se je sebstvo zmožno distancirati od svojih ciljev, kot interpretira Kymlicka (glej zgoraj), temveč to, kar v njej ne sme biti spregledano, in sicer da je sebstvo *pred* svojimi cilji, kar vključuje tiste cilje, ki so socialno pogojeni. Kot je videti, pa Mead tega ne bi mogel podpreti, kolikor so

cilji, o katerih govori Rawls in v odnosu do katerih stoji Rawlsovo sebstvo *pred* njimi, cilji človeka kot socialnega bitja (glej Rawls 1972: 560). Mead bi torej lahko rekel le, da je sebstvo dano hkrati s temi cilji in ne pred njimi. To dokazuje, da razume Rawls izvor sebstva v tistem, kar ni povsem socializirano. Morda se zdi, da temelji ta razlaga na subtilnem izrazu, vendar ima njegov pomen v razpravi sodobne politične filozofije velik pomen (glej komunitaristično kritiko sebstva v nadaljevanju).

Podobnost med Simmlom in Rawlsom torej ni naključna. Oba sta se, do neke mere, navduševala pri razsvetljenskem filozofu Immanuelu Kantu, za katerega velja v politični filozofiji prepričanje, da je bil: »/.../ eden najodločnejših zagovornikov stališča, da je sebstvo pred svojimi družbeno danimi vlogami in odnosi« (Kymlicka 2005: 318). Iz tega naj bi sledilo, da je to sebstvo svobodno le: »/.../ če se je zmožno distancirati od svojega družbenega položaja in ga presojeti v skladu z nareki uma« (Kymlicka 2005: 318). Ali kot opiše kantovsko sebstvo (jaz)⁷ tudi Simmel: »Iz vseh prepletenosti z naravo, drugim, z družbo, si je jaz tu priboril svojo absolutno suverenost, tako zelo se opira na samega sebe, da lahko na njem stoji še cel svet« (Simmel 1993: 67). To stališče se v temelju svoje teorije pravičnosti uporablja tudi Rawls in za izhodišče svoje teorije uporabi stališče, ki ga lahko po Kymlicki imenujemo tudi stališče o *neoviranem sebstvu* (glej Kymlicka 2005: 317).

Iz tega sledi moralna ideja, ki pravi, da morajo tak jaz: »/.../ dopustiti vse zgodovinske sile, saj nima ničesar ne nad seboj ne ob sebi in v skladu s svojim pojmom ne more ubrati nobene druge poti razen tiste, ki mu jo predpisuje njegova lastna forma bistva« (Simmel 1993: 67).

S termini politične retorike je takšno sebstvo torej *suvereno*, kar pomeni, da ga takšna ali drugačna socialnopolitična tvorba ne določa v celoti in:

/.../ da se lahko posamezniki svobodno vprašujejo o svojem sodelovanju v obstoječih družbenih praksah in zavrnejo udeležbo v njih, kadar menijo, da si ni več vredno prizadevati zanje. Zato posameznikov ne določa več njihova udeležbenost v ekonomskih, verskih, spolnih ali rekreacijskih

⁷ »Jaz« je lahko in tudi je v Simmlovem primeru sinonim za sebstvo, kajti reči »jaz« pomeni obravnavati samega sebe kot objekt. Razlogi za filozofsko sublimacijo pomena tega izraza so bili po Simmlu ravno v sporu med posameznikom in družbo (glej Simmel 1993:62).

razmerjih, saj lahko o vsakem posameznem razmerju svobodno podvomijo in ga zavrnejo (Kymlicka 2005: 318).

Tovrstna avtonomija sebstva pred družbenimi vlogami in skupnostjo nasploh dobi svojo oznako s pojmom *liberalizem* (glej Rizman 1992: 16). Kot opozarja Kymlicka, ta avtonomija sebstva pred družbenim za Rawlsa ne pomeni sociološkega dejstva, temveč moralno dejstvo (glej Kymlicka 2005: 353). Puščam ob strani, ali so lahko naša moralna prepričanja sploh ločena od naših socioloških predpostavk, se pravi od tega, kako razumemo nastanek in razvoj družbe itd. Ne glede na to sem prepričan, da družbene stabilnosti empirično ne moremo zagotoviti, če izhajamo iz napačnih sociološki dejstev. Stališče o neoviranem sebstvu lahko zato obravnavamo z ontološke in etične pozicije. Ker predstavlja samo po sebi skupni imenovalec obeh tipov individualizma, sem ga brez dvoma privzel v svoji prvi hipotezi. Kljub temu bom navedel nekatere možne očitke in pomisleke zoper Rawlsovo različico zagovarjanja neoviranega sebstva, a le zato, da jo postopoma preciziram in ločim od Simmlovega načina zagovarjanja svobode, ki vodi dalje h kvalitativnemu tipu svobode.

1.3 Konflikt med posameznikom in družbo

Doslej sem obravnaval Rawlsov individualizem v njegovem zavzemanju za svobodo kot skupno točko s Simmlovim kvalitativnim individualizmom. Zdaj velja omeniti neko ključno predpostavko Simmlovega individualizma, ki je običajno ne prištevamo med vrste individualizma, kolikor ga asociiramo s sebičnostjo. Simmel predpostavlja, da je najvišja enotnost avtonomnega sebstva dosežena onkraj postavk egoizma in altruizma, ali kot pravi:

Sleherni višji človek si neštetokrat poželi stanj in dogajanj, spoznanj in del, v katerih tako biti in bivanju odkriva dokončno zadovoljiv cilj. Občasno je lahko taka vsebina volje zahteva ali počutje drugih; ni pa to nujno, saj je zelena stvar sama, zgolj zaradi svoje lastne uresničitve, za kaj takega pa ni previsoka cena niti žrtvovanje drugih in sebe. /.../ Dejavni subjekt se ima pravzaprav za naključen predmet ali izpolnjevalca naročila v imenu Stvari; strast do nje nič bolj ne sprašuje po meni, po tebi, po družbi kot taki /.../ (Simmel 1993: 59).

V takšnem stanju je dosežena enotnost sebstva, kajti subjekt očitno preneha biti samemu sebi objekt in je onkraj (sebičnih) preferenc, ki lahko do tega stanja vodijo. Če je to najvišje stanje človeka kot sebe ustvarjajoče enotnosti (sebstva), potem je to premisleka vredno dejstvo, kajti potemtakem je v skladu s človeško naravo, da teži k nečemu, za kar se zdi, da s socialnega vidika ni nujno sprejemljivo, in to kljub temu da ni stvar sebične preference. Simmel daje primer: »/.../ umetnik, ki ob dovrstitvi svojega dela zaradi fanatizma pozabi na vse tako sebične kot tudi altruistične pomisleke, ali politični idealist, ki je v svojem navdušenju nad ustavno formo povsem ravnodušen do tega, kako se ob tem počutijo drugi individuumi – vse to so zgledi za tisto čisto objektivno oceno, ki se spušča do povsem neuglednih vsebin« (Simmel 1993: 59).

S tovrstnim individualizmom sega Simmel onkraj npr. Hobbovega (predpogodbenegega) *naravnega stanja* individualne sebičnosti kot tudi onkraj Rawlsovega stanja pravične družbe, v kateri je lahko osebna korist pravično pridobljena. Kljub temu gre za individualizem v bistvenem pomenu besede, kajti tisto, čemur pravimo individuum, postane skozi Simmlov koncept delovanja v *imenu Stvari* še nekaj bolj individualnega. To vrsto kvalitativnega tipa individualizma imenuje Simmel *individualna samodovršitev* in jo ločuje od *individualnega egoizma* (glej Simmel 1993: 58). Toda razumevanje, da sta individuum in družba izključujoča pojma, ni samoumevna predpostavka niti ene niti druge vrste individualizma. Nasprotno, Simmel dopušča, da je njegova različica kvalitativnega individualizma (nesebično delovanje v imenu Stvari) združljiva s socialnimi zahtevami, ni pa to več nujno, tako kot v primeru kvantitativne različice.

Rawls lahko na primer uspešno odgovarja na komunitaristične kritike, ker se dejansko ne odpove združljivosti svojega tipa individualizma z naravo socialnega. Na kratko bom pokazal, kako lahko Rawls samega sebe obvaruje pred očitkom socialne nekompatibilnosti. Poanta moje naloge je namreč prav ta, da zamajem socialno kompatibilnost z individualizmom kot takim in ne z Rawlsovim tipom individualizma. Menim torej, da Rawlsovi kritiki niso uvideli njegovega nepopolnega individualizma, njegovo teorijo so obravnavali tako, kot da zastopa celovit individualizem. Če naj ima moj namen smisel, moram Rawlsa obraniti pred temi očitki, saj letijo na to, kar po mojem mnenju ravno ni lastnost njegove teorije.

Kymlicka obravnava tri tipe komunitaristične kritike Rawlsovega liberalnega sebstva, ki pravijo:

- 1) da je to stališče prazno
- 2) da nasprotuje našemu samodojemanju
- 3) da prezre našo vpetost v skupne prakse (glej Kymlicka 2005: 318).

Vsi trije argumenti želijo z dotikanjem najgloblje liberalne predpostavke, njegovim konceptom sebstva, opraviti z možnostjo racionalnega revidiranja družbenih praks, ciljev itd. S tem želijo vplivati na primat skupnosti nad posameznikom, v čemer so si t. i. *komunitarci* enotni (glej Kymlicka 2005: 301).

Prvi argument je podal Charles Taylor. Konceptu neoviranega sebstva očita, da implicira pojem negativne svobode oz. da pozitivnega pojma svobode sploh ne premore, saj pravi: »Sebstvo, ki je prišlo do svobode tako, da je odstranilo vse zunanje ovire in prepreke, je povsem brezoblično in torej brez določenega cilja« (Taylor 1979: 157). Zato zagovarja koncept *vpetega sebstva*, kar pomeni, da mora biti svoboda sebstva (v skladu s pozitivnim konceptom svobode) mišljena kot prizadevanje za obstoječe družbene prakse, kajti če jih zavržemo, ostane le *volja do moči*⁸ (glej Taylor 1979: 159).

Po Kymlicki je to Taylorjevo stališče precej zmotno, če se nanaša na Rawlsa, kajti liberalci (med katere sodi tudi Rawls) ne pravijo:

./.../ da moramo imeti svobodo izbora svojih projektov zaradi svobode same, ker da je svoboda najdragocenejša stvar na svetu, temveč da so v našem življenju najpomembnejši naši projekti in naloge. In prav zato, ker so tako pomembni, bi morali imeti vso svobodo, da o njih vnovič presojava, kadar v njihovo vrednost ne verjamemo več. Naši projekti so najpomembnejši v življenju, ker pa moramo to življenje živeti od znotraj, v skladu z našim prepričanjem o

⁸ Taylor pravi dobesedno tako: »Vsa avtoritativna obzorja življenja, krščanska in humanistična, drugo za drugim zavržemo kot okove volje. Ostane le volja do moči« (Taylor 1979: 159). Uporablja torej ničejansko sintagmo *volje do moči*. Kljub temu se mi zdi jasno, ne da bi to želel na tem mestu dokazovati, da filozofija Friedricha Nietzscheja že sama usmerja k odvrnitvi od nihilističnega stanja gole *volje do moči* na antireakcionaren način. Zanimivo je torej, da se Taylor ob uporabi njegove sintagme nagiba k (vsaj glede na Nietzscheja) reakcionarnemu stališču vpetega sebstva, saj je očitno, da to ni edina ali izključno možna pot rešitve iz nihilističnega stanja.

vrednotah, bi morali življenjske načrte svobodno oblikovati, spreminjati in se ravnati po njih. Za svobodno izbiro si ne prizadevamo zaradi nje same, ta nam le omogoča, da si prizadevamo za projekte, ki so pomembni sami po sebi (Kymlicka 2005: 320).

Vsa komparacija med Rawlsom in Simmlom je usmerjena prav v konsistentnost zasledovanja tega stališča in Rawls si s svojim stališčem o sebstvu v nasprotju s Simmlom prizadeva za *družbeno* formo, znotraj katere bi bili naši pozitivni koncepti svobodnega delovanja najboljše izvedljivi. Še več, pravi, da naj bi bilo v družbi, ki jo ureja njegov koncept pravičnosti, to je v *dobro urejeni družbi (well-ordered society)* biti dobra oseba:« /.../ resnično dobro za to osebo /.../« (Rawls 1972: 577). Taylorjev očitek bi lahko letel na Simmla, kolikor meri na to, da je individualizem socialno nekompatibilen. Vendar je argument o tem, da premore individualizem le negativni koncept svobode, tudi tokrat neveljaven, saj upravičuje Simmla kvalitativni individualizem le toliko negativne svobode, kolikor je potrebuje za delovanje *v imenu Stvari*.⁹ To pomeni, da tudi Simmla zahteve po negativnem konceptu svobode (v tem primeru svobode *od* družbenih spon) ne izključujejo pozitivnega koncepta svobode (v tem primeru *za* delovanje v imenu neke Stvari).

Drugi in tretji argument proti Rawlsovemu konceptu sebstva je podal Michael Sandel. Prvi argument govori o tem, da način sebstva, kot ga je podal Rawls, ni v skladu z našim samodojemanjem. Liberalno sebstvo naj bi po Sandlovem mnenju predstavljalo nekakšen večno distanciran *jaz*, substrat, vendar brez lastnosti. To pa po Sandlovem mnenju ni način, na katerega bi se dojemali (glej Kymlicka 2005: 323).

Ne glede na to, ali se tako dojemamo ali ne, pravi Kymlicka, da je Sandlov argument zavajajoč, saj: »Za liberalno stališče ni odločilno to, da lahko dojemamo sebstvo, ki je pred svojimi cilji, temveč da smo pred svojimi cilji v tem smislu, da lahko vnovič preučimo vsak cilj ali namen« (Kymlicka 2005: 323). Sandel naj bi torej dodal preveč; neko brezoblično bistvo posameznika, ki naj bi predstavljal liberalni jaz.¹⁰

⁹ Za opredelitev pozitivnega in negativnega koncepta svobode glej Berlin 1992: 69-89.

¹⁰ Postavlja se mi vprašanje, ali je Sandel res tako napačno razumel Rawlsa. Pri Rawlsovem konceptu sebstva je nemara treba izhajati iz Kanta, slednjega pa tudi Simmel povezuje s konceptom čistega jaza, ki je prav zato, ker je *čist* (se pravi brez lastnosti, brezobličen itd.), pri vsakomur enak. Ta koncept čistega jaza je po Simmlu ravno Kantov argument temeljne enakosti med ljudmi (glej Simmel 1993: 67).

Če zdaj ta argument primerjamo s Simmlom in se vprašamo, ali je Sandlov argument mogoče obrniti proti njemu, je odgovor prav tako nikalen. Simmel je sicer bil metafizik, med drugim tudi zaradi epistemoloških razlogov (glej Simmel 2005: 9). Tista točka individualnosti, o kateri govori, da je drugemu permanentno nedosegljiva, je dejansko vsaj na meji nečesa metafizičnega, toda to še ne pomeni, da ne predstavlja nič kvalitativnega. Če smo njegov citat zgoraj, ki pravi, da ima vsak človek v sebi neko najglobljo točko individualnosti, razumeli kot čisti substrat, potem smo ga razumeli napačno, kajti temu nasproti govori nadaljevanje citata, ki pravi, da drugi: »/.../ pri katerem je ta točka kvalitativno (podčrtal p.) različna, notranje ne more preoblikovati« (Simmel 2000a: 237–238). Razlika dveh individuuumov je kvalitativna, kar pomeni, da ta substrat individualnosti ni nič brezobličnega, kajti tisto, kar ima neko kvaliteto, ne more biti brezoblično. Kljub temu ta točka individualnosti preprečuje vsakokratnemu *drugemu* njeno preoblikovanje, kar pomeni, da ne more biti socializirana, kaj šele da bi bila družba zanj konstitutivna.

Tretji, prav tako Sandlov argument proti liberalnemu sebstvu je najbolj neposredno usmerjen v poglavitno točko vseh komunitarističnih namenov, namreč v možnost izbire življenjskih ciljev, ki implicira *racionalno revizijo* teh ciljev. Sandel pravi:

Svojih ciljev ne pridobimo tako, da jih izberemo, temveč z njihovim odkrivanjem, ne tako, da izberemo, kar je že dano (kaj takega bi bilo nepojmljivo), ampak da premišljujemo o sebi, raziskujemo svojo naravo, odkrivamo svoje zakone in zapovedi ter jih priznamo za svoje cilje (Sandel v Kymlicka 2005: 324).

Kymlicka zelo preprosto pokaže, da je tokrat Sandlov argument tisti, ki ni v skladu z našim samodojemanjem, saj ne mislimo: »/.../ da to samoodkrivanje nadomešča ali onemogoča sodbe o tem, kako naj živimo« (Kymlicka 2005: 325). Kot zatrjuje Kymlicka, je Sandel prisiljen postopoma priznavati nepopolnost samoodkrivanja vse do stopnje možnosti izbire ciljev, s tem pa, kot pravi, ni več jasno, ali se razlika med njim in Rawlsom ne izniči (glej Kymlicka 2005: 325).

Tako sem s Kymlickovo *Sodobno politično filozofijo* preletel nekatere argumente proti liberalnemu sebstvu z vidika sociabilnosti in pokazal, da so po njegovem mnenju neplavzibilni. Še manj kot Rawls bi se z njimi strinjal Simmel, ki je družbo odkrito

priznaval kot sredstvo za dvig kvalitete neke druge celote, *človeštva*. Človeštvo je za Simmla podobna ideja kot družba, v katero je posameznik nekako *vpjet*, saj: »/.../ se lahko za vsako človekovo stanje, vsako njegovo lastnost in vsako njegovo delovanje vprašamo, kakšne predpogoje je dala celotna človeška vrsta, preden je to postalo mogoče, in kakšno vrednost je človeštvo kot biološki, etični ali duševni tip s tem pridobilo ali izgubilo« (Simmel 2000b: 253). Pri tem vztraja, da je človeštvo različna in širša kategorija od družbe, čeprav se lahko z njo v določenih segmentih tudi prekriva oz. ima družbo za medij, preko katerega se razvija. Razlika med družbo in človeštvom je predvsem v tem, da za človeštvo interakcija med posamezniki kot bistveno socialna forma ni potrebna (glej Simmel 2000b: 254). Ne glede na to, ali uspe Simmlu posebej dokazati, da ima kategorija *človeštva* resnično takšen pomen, kot mu ga pripisuje (na tem mestu se v to ne morem poglobljati), ima, če se izkaže za resnično, za disputacije med Rawlsom in komunitarci izjemen (in še neraziskan) pomen. Simmlove sugestije segajo ali vsaj želijo seči preko njih. Toda če ima Simmel prav, potem je konflikt med posameznikom in družbo neizogiben, kajti oba, družba in človeštvo, si lastita enega samega posameznika, Simmel pa vendarle trdi, da se človeškega ne da povsem aplicirati na družbeno ali nasprotno. Ker se en in isti posameznik nujno bojuje zase in za tisto celoto, katere radikalni korelat je, je konflikt z družbo neizogiben, in sicer ne v smislu omejenega konflikta, temveč tako, da je neomejen. Prav to pa je tudi drugi razlog (poleg nagibanja h kvalitativnemu individualizmu), zakaj se mora Simmlov kvalitativni tip individualizma raziti z Rawlsovim sociabilnim tipom. Simmel pravi namreč takole:

Posameznikov obstoj in delovanje morata seveda potekati v eni teh oblik (kot je družba, op. p.), ki predstavljajo tehniko ali vmesni člen, prek katerega lahko individualnost postane praktično delujoč element človeštva. Toda kljub vsej nedvomni nujnosti teh posameznih oblik, med katerimi je socializacija v samem vrhu, človeštvo in posameznik vendarle ostajata metodološka pola pri obravnavanju človekovega življenja (Simmel: 2000b: 254).

Simmlova teza o posamezniku in človeštvu je teza, ki govori v prid temu, da je družba le medij človekovega delovanja, da sebstvo v komunitarističnem pomenu ni *vpeto* vanjo, temveč nastaja iz neke posameznikove (nesocializirane) individualne točke, o kateri govori, in da teži ta točka k neki drugi, nadsocialni celovitosti, to je k ideji delovanja za *človeštvo*, in (kot smo videli predhodno) ne iz sebičnih razlogov, temveč v imenu delovanja za *stvar samo*, torej z vidika objektivne distance, ki je močnejša od

zahtev družbe, kajti za posameznike kot take: »/.../ je le postranskega pomena, če njihove aktivnosti prispevajo k stanju in razvoju človeštva v obliki socializacije ali v obliki zgolj osebne aktivnosti v mišljenju, prepričanju in umetniškem ustvarjanju, v obliki biološkega izboljšanja oziroma poslabšanja rase ali v obliki religioznega odnosa do bogov in malikov« (Simmel 2000b: 254).

Ne glede na to, za koliko ljudi ta asocialni ideal velja, se pokaže, da bi moral biti predmet Rawlsovega *političnega liberalizma*, kajti v ta koncept je sprejel prav tako ali morda manj plavzibilno kritiko *komunitarizma*, čeprav so prepričanja slednjega Simmlovim tezam diametralno nasprotna. Če je namreč za nekatere ljudi v neki družbi ideja o *vpetem* sebstvu edini način samodojemanja, potem je to za Rawlsa dovolj dober razlog, da svojo teorijo socialne pravičnosti revidira z omejitvijo na politični koncept pravičnosti (glej Kymlicka 2005: 328 in razliko med celovitim in političnim liberalizmom: 330). Skratka, upoštevanje tega, da je sebstvo pred svojimi cilji, vodi po Rawlsu do tega, da je tudi neki koncept sebstva lahko izbran in legitimen cilj, ki ga mora ideja pravičnosti upoštevati. Graditi socialno pravičnost na Rawlsovi teoriji sebstva pomeni vključiti različne ali pluralne izbire glede lastne samoopredelitve, kot bo razvidno tudi v nadaljevanju.

DRUGO POGlavJE

Temelji Rawlsove teorije pravičnosti

2.1 Enakost kot družbena platforma

/.../ principi pravičnosti imajo opraviti s konfliktnimi težnjami po koristi, pridobljeni s socialno kooperacijo; nanašajo se na odnose med številnimi osebami in skupinami. Beseda pogodba kaže na to pluralnost prav tako kot na pogoj, da morajo biti sredstva koristi v skladu s principi, sprejemljivimi za vse stranke (Rawls, 1972: 16).

Toda ta svet družabnosti, edini svet, v katerem je demokracija enakopravnih mogoča brez trenj, je umeten svet, zgrajen iz bitij, ki želijo vzpostaviti izključno popolnoma čisto, tako rekoč z nobenim materialnim elementom porušeno ravnotežje medsebojnega vzajemnega učinkovanja (Simmel, 1993: 48).

Tema tega poglavja je povezana z vsebino dveh citatov, ki sta en proti drugemu postavljena zgoraj. Rawlsov citat teži k odpravi konfliktnih teženj s ponudbo pogodbenih principov, ki ta konflikt odpravljajo tako, da ga sprejemajo vse pogodbene stranke. Kot se bo izkazalo, je to mogoče le na temelju neke *enakosti* med strankami. Na drugi strani imamo Simmlovo sociološko tezo, ki pravi, da je to izvedljivo le v formi *družabnosti*. Kaj lahko takšna forma pomeni za vsebino teženj, ki so predmet sporazuma, bo razvidno v nadaljevanju.

2.1.1 Ideja družbene pogodbe

Kot pravi Igor Pribac v svoji spremni besedi k zgodovinski študiji razvoja pogodbene teorije, avtorja Johna Gougha, je nesporni izsledek Goughove raziskave ta: »/.../ da se je zgodovinski razvoj moderne politične uporabe pogodbe začel v srednjem veku z uveljavljanjem zahteve po pristanku vladanih na vladavino svojih voditeljev (pogodba o oblasti)« (Pribac v Gough 2001: 306). To na svoj način tudi pojasnjuje, kaj družbena pogodba je; pogodba med tistimi, ki vladajo, in tistimi, ki jim vladajo oz. v obrnjenem vrstnem redu, če upoštevamo, s katere smeri je iniciativa prišla. Gre torej za sklenitev sporazuma v empirično konfliktnem stanju med obema stranema in iniciativa pride (kot zmeraj) s strani šibkejšega, ki pa mora biti očitno dovolj močan, da računa na sklenitev sporazuma. Ne glede na te empirične okoliščine pa nosi ideja družbene pogodbe neko empirično manj evidentirano sporočilo, sporočilo univerzalne enakosti, ki je skrita v njenem pojmu, kajti tisti, ki sklepajo pogodbo, morajo biti v nekem (vsaj minimalnem, vendar ključnem) pomenu enaki, saj so kot pogodbeniki v enakem položaju:« /.../ in s prvim skupnim dejanjem, sklenitvijo pogodbe, to enakost tudi potrdijo /.../« (Pribac 2001: 309).

Kljub temu zgodovinskemu razvoju ideje, ki je očitno sledil želji in potrebi vladanih po političnem participiranju, pa je šele razvoj ideje odgovoril na tisto, kar ima v vprašanju družbene pogodbe analitično prednost; od kod sploh družba? »Razvita oblika političnega kontraktualizma se torej glasi: družbena pogodba + pogodba o oblasti. Paradoks tega obrazca razvite pogodbene teorije političnega, ki kaže na njegovo analitično proizvedenost, pa je v tem, da čiste dvostopenjske oblike ne zastopa nobeden od najbolj reprezentativnih avtorjev političnega kontraktualizma /.../« (Pribac 2001: 306). Na tem mestu navaja klasične politične mislece kontraktualizma (Hobbsa, Rousseauja, Locka ...).

Ta zadnja (analitično prva) oblika pogodbe, ki si po pomenu edina zasluži ime *družbena pogodba*: »/.../ privolitev, vsebovano v pogodbi o oblasti, razčleni še korak dlje in ga zasidra v posamezniku, ki s tem postane temeljna enota družbenega kozmosa, tisto

počelo, ki s svojimi pogodbenimi dejanji ustvari družbo in oblast v njej in v katero je mogoče kolektivna dejanja tudi analitično razčleniti« (Pribac 2001: 308)¹¹.

Pravzaprav šele ta zadnja različica pogodbene teorije utemelji individualizem. Ker je pri Rawlsu ideja pogodbe hipotetična, začne graditi na individuumu in njegovi odločitvi glede pogojev socialne kooperacije, ki se potem razvije v svojevrstno pogodbo o delovanju oblasti ali z Rawlsovimi besedami: »/.../ ti principi urejajo vsa nadaljnja soglasja; določajo načine socialne kooperacije, ki so lahko zastopani, in oblike vlad, ki so lahko ustanovljene« (Rawls 1972: 11).

Idejo enakosti zagotovi Rawls torej že na individualni ravni. Namesto dejanskega *naravnega stanja* kot predpogodbene stanja neenakosti uporablja zanj hipotetični substitut; *izhodiščni položaj* (glej Rawls 1972: 12). Empiričnih političnih posledic uporabe takšne pogodbe ne legitimira dejanski dogovor, temveč razumnost, ki je skupna vsem, kajti dogovori, ki iz Rawlsove hipotetične pogodbe sledijo, so tisti, ki bi jih sprejele: »/.../ svobodne in racionalne osebe, zavezane v zasledovanju svojega lastnega interesa /.../ v izhodiščnem položaju enakosti, določujoče temeljne pogoje njihovega združenja« (Rawls 1972: 11). Izpostaviti je mogoče torej štiri bistvene attribute pogodbenih participantov v izhodiščnem položaju:

1. svoboda
2. racionalnost
3. zasledovanje lastnega interesa
4. enakost

Očitno je, da naj bi vsi štirje atributi skupaj omogočali izbiro pravičnih načel družbene kooperacije. Če si jih dobro ogledamo, ugotovimo, da prvi trije atributi povzemajo tisto, kar je vsebovano v Rawlsovi ideji sebstva. Participantni so svobodni, ker jih ne omejujejo družbene spona, porok generiranja te svobode je njihova racionalnost, ki ima kot zmožnost *racionalne revizije* spet svojo vlogo pred družbenimi določili. Participantni zasledujejo tudi lastni interes, kajti to je pravzaprav v skladu s svobodo in racionalnostjo, ki je ne pogojujejo podreditve načelom enakosti, katera je za družbeno

¹¹ Takšna utemeljitev družbenega se imenuje *konstrukcijsko načelo* (glej Pribac 2001: 308).

delovanje nujna. Skratka, vsi trije atributi so v skladu z Rawlsovimi konceptom sebstva zato, ker jih z njim družijo, da so družbenim sponam izvzeti. Zato je element *enakosti* na prvi pogled tujek v tej koncepciji, saj je izrazit socialni element, medtem ko se za ostale to ne zdi. Če je za svobodo, racionalnost in zasledovanje lastnega interesa, kolikor niso implicirani eden v drugem, jasno, da ne nastajajo nujno v družbi, je za enakost jasno, da je socialna kategorija, saj je mišljena enakost med posamezniki, torej socialna enakost. Rawls jo doseže z miselno pripravo, ki se imenuje *tančica nevednosti*, katera povzroča, da:

./.../ nihče ne pozna svojega položaja v družbi, svojega razrednega položaja ali družbenega statusa, prav tako nihče ne pozna sreče, ki jo je imel pri razdelitvi naravnih danosti in sposobnosti, svoje inteligence, moči in podobnega. ./.../ podmena bo celo, da strani ne poznajo svojega razumevanja dobrega ali svojih posebnih psiholoških nagnjenj (Rawls 1972: 12).

Rawls meni, da njegov izhodiščni položaj označujeta posameznikova *avtonomnost* in *objektivnost*, ki naj bi jo zagotavljala (glej Rawls 1972: 516). Toda Simmel govori o tem, da v empiričnem življenju objektivnost ni nujno socialna kategorija, temveč je lahko z njo tudi v izključujočem položaju. Rawlsov *višji posameznik* ne deluje objektivno, ker bi bil drugim enak, temveč ravno zato, ker to ni; objektivno deluje, ker se ne posveča svojim sebičnim preferencam, temveč deluje povsem v skladu z objektivnimi določili stvari. Z drugimi besedami, objektivnosti in avtonomnosti po Simmlu ne predstavlja enakost (to, kar je skupno), temveč nesebičnost in individualnost. Nasprotno pa je postavljena z enakostjo pred nas kategorija, za katero se sprva zdi, da ni združljiva s principom individuacije, temveč s postopkom abstrakcije.¹²

Vsiljuje Rawls potemtakem posamezniku v izhodiščnem položaju neko družbeno vlogo, ki pravzaprav ni v skladu z objektivnostjo in avtonomnostjo? Ali ni bilo bistvo njegovega koncepta sebstva prav v tem, da je posameznik pred družbeno danimi vlogami? Zdi se, da je vloga enakosti družbena vloga a priori, saj si težko predstavljamo družbo, za katero ne bi veljala vsaj določena mera enakosti med posamezniki. Toda ali je to legitimno glede na Rawlsov koncept sebstva?

¹² Podobno nedoslednost je očital tudi Simmel Kantovemu kategoričnemu imperativu (glej Simmel 1993: 69).

2.1.2 Razlogi za socialno enakost

Razloge za to, da je treba posameznike obravnavati kot enake, lahko iščemo v Rawlsovem razumevanju dejanskega *naravnega stanja*. Rawls ga ne razume kot stanje, v katerem bi bili ljudje med seboj enaki, temveč kot stanje neenakosti, v katerem :«/.../ imajo nekateri ljudje večjo pogajalsko moč kakor drugi – več naravnih talentov, začetnih sredstev ali čisto fizične moči – in so sposobni dlje vztrajati za sklenitev boljšega dogovora, medtem ko so manj močni ali talentirani prisiljeni popuščati» (Kymlicka 2005: 103). Na ta način je očitno, da prihajajo ljudje v naravnem stanju v konfliktni položaj, ki onemogoča družbeno stabilnost. To je toliko bolj očitno, ker se Rawls v svojem delu sklicuje na Thomasa Hobbsa in pravi, da kljub veličini del klasičnih teoretikov družbene pogodbe (navaja Locka, Rousseauja in Kanta) »poraja Hobbsov *Leviathan* posebne probleme« (Rawls 1972: 11). Znano je, da je Hobbes opredelil medčloveška razmerja v naravnem stanju s sintagmo *homo homini lupus* (človek človeku volk) (Hobbes: 2006). Rawlsova tančica nevednosti in tisto, kar iz nje sledi (to pa je praktično ves njegov sistem pravil), je torej sredstvo za omejitev družbenega konflikta, saj omogoča enakost kot podlago za dosego dogovora, to je enakost, ki je po Rawlsu v naravnem stanju ni. Enakost naj bi bila podlaga tega, da se posamezniki sploh začnejo vzajemno delovati.

Toda ta enakost je pravzaprav že *dogovor*. Kajti očitno je, da odstopa od Rawlsovega razumevanja naravnega stanja. Po Kantu bi bila enakost nekaj nedogovorjenega, toda po Rawlsu to preprosto ni, zato ni razumljivo, da se kar naenkrat nahaja med njegovimi pogoji, ki določajo avtonomijo in objektivnost. To posledično pomeni, da Rawls predpostavlja neki atribut socialnosti, preden določi (s hipotetično pogodbo) pogoje pravičnosti. Vendar je to nekonsistentno glede na njegovo razumevanje predpogodbene stanja. Ker participante v izhodiščnem položaju določa idealni pogoj socialnosti (enakost), še preden se odločijo za izbiro načel, se zdi Rawlsov dokaz o tem, katera načela bi v takem izhodiščnem položaju izbrali, krožen; predpostavlja to, kar želi dokazati. Če sprejmemo Rawlsovo opredelitev naravnega stanja kot stanja neenakosti, potem težimo za smislom našega bivanja, kot ga opredeljuje Simmel, tako, da smo hkrati socialni, vendar ne tako, da družba omogoča našo samouresničitev v celoti, temveč tako, da naša težnja po samouresničitvi omogoča *tudi* družbo, ki potem *deloma*

prispeva k posameznikovi samouresničitvi ali pa jo celo negira. Med posameznikom in družbo po Simmlu namreč ni recipročnega odnosa (glej Simmel 1993: 60). Zaradi tega dojema Simmel družbo kot sredstvo naše samouresničitve in ne bistveno formo v kateri ta samouresničitev poteka. Kljub vsem komunitarističnim kritikam Rawlsovega individualizma pa se zdi, da je družba tista bistvena oblika, v kateri individuum po Rawlsu (kot bo razvidno v naslednjih dveh podpoglavjih) svoj končno zadovoljivi cilj tudi doseže.

Kako si lahko Simmel dovoli trditi, da družba ni ključna za to, da doseže posameznik svoj končno zadovoljivi cilj? Zato, ker je v najboljšem primeru (to je, če posameznikove samouresničitve ne ogroža) forma *družabnosti* tista, ki:

.../ vzpostavlja, če želite, idealen sociološki svet: v njem je namreč – to izrekajo omenjena načela – radost posameznika vseskozi vezana na to, da so tudi drugi radostni, tu ne more v načelu nihče najti svoje zadovoljitve na račun povsem nasprotnih občutij drugega /.../ (Simmel 1993: 48).

Toda če je res, da je družabnost najvišja forma socializacijskega procesa, potem sledijo iz tega za Rawlsa določeni problemi. Iz Rawlsovega projekta je namreč razvidno, da ne gre za dosego takšnega idealnega stanja, ki bi v celoti obsegalo formo družabnosti, kajti slaba stran te je, da: »/.../ pripelje resnost v svoj senčni svet, v katerem ni trenj, saj se sence ne morejo zadevati druga v drugo« (Simmel 2000f: 373). Rawlsu gre vendarle za to, da postavi sprejemljiv (pravičen) politični okvir, ki naj vpliva na življenjske izbire ljudi, katere so pogosto predmet medsebojnega in dovolj resnega konflikta. In takšen okvir naj bi dosegel tisto, kar zmore po Simmlu pravzaprav le *družabnost*? Torej moramo, sledeč Simmlu in Rawlsu hkrati, postaviti vprašanje tako; ali moramo, če želimo uresničevati svoje življenjske načrte v skladu z moralno dolžnostjo, prvoliti v *senčni svet* družabnosti, v katerem so naše izbire pogojene z družabnostjo? Kateri so sploh pogoji, ki jih postavlja družabnost?

To je vprašanje, ki vodi do Kanta, torej tja, od koder je Rawls svojo idejo pravičnosti tudi črpal (glej Rawls 1972: 251-257)¹³. Pokazal bom, da je forma družabnosti po

¹³ Rawls eksplicitno pravi: »Na tej točki se zdi primerno omeniti, da ta princip (princip enake svobode, op. p.) derivira iz Kantove interpretacije pojma pravičnosti.« (Rawls 1972: 251)

Simmlu tista družbena forma, ki najbolj ugaja Kantovemu *kategoričnemu imperativu*. To je pomembno, kajti na temelju Kantovega kategoričnega imperativa stoji tudi Simmlova teorija pravičnosti, ki ji, kot rečeno, gre bržkone za nekaj drugega, kot je lahko izraženo v tej formi družabnosti. Simmel torej pravi, da je pogoj družabnosti modifikacija Kantovega kategoričnega imperativa (glej Simmel 1993b: 47-48). Ta se glasi takole:

»Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje« (Kant 2003: 37).

K temu podaja dva različna derivata tega zakona, ki sta že pogoja družabnosti. Najprej z vidika *svobode*, ki je ekvivalent Rawlsovega prvega principa pravičnosti:

»/.../ vsakomur naj pripade toliko svobode, kolikor je je mogoče združiti s svobodo vsakogar drugega« (Simmel 1993: 47).

Oziroma z Rawlsovimi besedami:

»Vsak mora imeti enako pravico do najobsežnejšega celovitega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki je združljiv s podobnim sistemom svoboščin za vse« (Rawls 1972: 302).

Iz česar je po Simmlu derivirana družabnost kot čista (idealna) družbena forma, katere pogoj pravi:

»/.../ vsakomur naj pripade toliko zadovoljitve tega (družabnostnega; op. p.) gona, kolikor je je mogoče združiti z zadovoljitvijo istega gona pri vseh ostalih« (Simmel 1993: 48).

Oziroma v svoji povsem vsebinski različici:

»/.../ vsakdo mora zagotoviti drugemu maksimum družbenih vrednot (veselja, razbremenitve, živahnosti), ki je še združljiv z maksimumom vrednosti, ki jih prejema sam« (Simmel 1993: 48).

Po Simmlu je to empirična vsebina, ki najbolje ustreza Kantovemu (formalnemu) kategoričnemu imperativu, kajti: »Če je moralna dolžnost združevanja to, da iz zblíževanja in ločevanja svojih sestavnih delov izoblikuje točen in pravičen odraz njihovih notranjih razmerij, ki jih določa celost njihovih življenj, se znotraj družabnosti ta svoboda in skladnost otreseta svojih neposrednih in resnično najglobljih omejitev« (Simmel 2000f: 373).

Torej bi moral Rawls spričo Simmlovih tez pokazati, da zmorejo njegovi principi pravičnosti pripraviti takšno družbeno okolje (družbeno formo), ki ne bo zapadlo v trivializacijo vsebine življenjskih ciljev, kot to zahteva družabnost. Z drugimi besedami; to pomeni ustvariti takšno družbenopolitično okolje, ki po vsebini sledi formi družabnosti, a ne zapade njenim posledicam. To pomeni, na kratko, dokazati, da družabnost ni najvišja oblika socialnosti, temveč je to (v Rawlsovem primeru) neka politična oblika. Le če se to dokaže, obstaja način, po katerem neka socialna oblika najvišjih človekovih ciljev ne bo ovirala. Da teži Rawlsov politični koncept, kolikor je utemeljen na Kantovem kategoričnem imperativu, v najboljšem primeru k takšni idealni formi, ki ni drugačna od *družabnosti*, najbrž ne morem dovolj primerno dokazati.

Kljub temu napeljuje k temu ugotovitev, da Rawlsova teorija že na samem začetku, v ideji *izhodiščnega položaja*, ovira Simmlovo pojmovanje kvalitativno določene individualne dovršitve sebstva, saj pravi, da: »Takšni kot smo že, lahko vstopimo v ta položaj kadarkoli, enostavno z razumsko opredelitvijo za načela pravičnosti v skladu z naštetimi omejitvami« (Rawls 2004: 193). Toda ta trditev je s Simmlovega vidika protislovna, kajti tak, kot sem (delujoč v imenu Stvari z vsemi kvalitativnimi določili), ravno ne morem vstopiti v ta položaj, ne da bi tvegali tistega, kar nam je najdražje, to je, kvalitativnih določil svojega sebstva za katera nam gre.

2.1.3 Enotnost sestva in socialna enotnost

Kot smo videli, Simmlova kvalitativno pogojena enotnost sestva na podlagi delovanja v imenu Stvari ne predpostavlja recipročnosti oz. kot lahko to povemo še jasneje z njegovimi besedami:

Dejavni subjekt se ima pravzaprav za naključen predmet ali izpolnjevalca tega naročila v imenu Stvari; strast do nje nič bolj ne sprašuje po meni, po tebi, po družbi kot taki, kot pa je mogoče, recimo, vrednost stanja sveta izmeriti izključno (četudi seveda delno) s količino ugodja ali trpljenja v njem (Simmel 1993: 59).

To je razlog, zakaj ne more biti recipročnega odnosa s posameznikove strani. Obstaja pa tudi argument, ki pove, zakaj to ni mogoče s strani družbe:

/.../ na dlani je, da iz oseb in celot izhajajoče zahteve, kolikor se imajo te osebe in celote za poslednje instance vrednotenja, niso brez dvoma združljive z objektivnimi (družbenimi) vrednotami. Posebno tam, kjer si prizadeva posameznik tako objektivno vrednoto najti v sebi samem ali v kakšnem družbeno podcenjenem delu, je družbi kaj malo mar, ali ravna ob tem nadvse nesebično. Družba ga zahteva zase in ga želi spraviti v svoji celostnosti ustrezno obliko, ki je često tako zelo neskladna z obliko, ki si jo posameznik sam nalaga kot objektivno vrednoto /.../ (Simmel 1993: 59-60).

Iz tega sledi, da je lahko Simmel prepoznaval naravo družbenega nasproti posamezniku le v teleološkem pomenu, kajti: »Družba hoče biti celota in organska enotnost, v kateri bo sleherni izmed njenih individuov le člen; v posebno funkcijo, ki jo je kot tak dolžan opravljati, mora, če je le mogoče, vložiti vse svoje sile, mora se preoblikovati, vse dokler ne postane najustreznejši nosilec te funkcije« (Simmel 1993: 58). Iz tega pa sledi, da je družbi lasten tudi njen neizogibni notranji konflikt, saj se posameznikov gon po enotnosti in celoti upira tej družbeni enotnosti: »Želi biti zaokrožen v sebi, ne pa pomagati zaokrožiti celotne družbe, celoto svojih zmožnosti želi razviti ne glede na to, kakšne premike med njimi zahteva interes družbe« (Simmel 1993: 58). Z drugimi besedami; Simmlova socialna teorija postavlja nasproti teleološko naravnemu posamezniku teleološko naravnano družbo.

Kako je torej mogoče, da Simmel, ki ga z Rawlsom družijo neutilitarna razlaga sebstva, ne dovoljuje, da bi lahko bilo to sebstvo povsem sociabilno? Na podlagi zgornjega citata je odgovor jasen; Simmlova teleološka razlaga enotnosti sebstva ne izključuje teleološke razlage zahtev družbe. Razlog tega je v tem, da kljub recipročnemu delovanju članov družbe, ki s tem zagotavljajo njeno enotnost na način zagotavljanja lastne koristi, družba kot vzpostavljena celota v odnosu do posameznika (po Simmlovem prepričanju) ne more delovati recipročno.

Nasprotno pa Rawls vse svoje sile usmeri v to, da bi utemeljil prav neteleološko obliko odnosa med *družbo* kot celoto na eni strani in *posameznikom* kot svojo celoto na drugi. To počne tako, da kooperativne odnose med posamezniki prenese na odnos posameznik–družba, in to s tem, ko pravi, da je: »Bistvena enotnost sebstva (je) že določena s konceptom pravičnosti« (Rawls 1972: 563). Pravičnost pa predstavlja tisto, kar participant izberejo v *izhodiščnem položaju*, saj je ravno njihov namen: »/.../ustanoviti pravične in ugodne okoliščine, da bi lahko vsakdo po svoje oblikoval svojo enotnost«. Rawls torej ne ločuje med družbo, ki teži k svoji enovitosti, in odnosi med posamezniki. Družba je pri njem le neteleološki skupek teh odnosov. Tisto, kar zastopa družbo, je *osnovna družbena struktura* oz. način, po katerem delujejo *glavne družbene institucije* (glej Rawls 1972: 7). Te pa ne delujejo po drugačnih principih kot posamezniki med seboj. Zato je odnos med posameznikom in družbo podobno recipročen kot med posamezniki. Posameznik, ki želi doseči enotnost svojega sebstva (dovršitev tega, da je samemu sebi objekt), to doseže s pomočjo družbe, atribut družbe, ki to omogoča, pa je *pravičnost*, saj je ta del *njihovega* dobrega (glej Rawls 1972: 569). Povedano bolj jedrnato; celotna družba ponuja posamezniku enotnost sebstva, če se ta (v zameno) podreja principom pravičnosti. Za Simmla bi bila to le naivna predpostavka, saj je enotnost sebstva po njem povezana s cilji, ki segajo izven dometa pravičnosti. Toda Rawls meni drugače in gleda na enotnost sebstva z vidika recipročnosti¹⁴:

/.../ člani družbe participirajo v naravi drug drugega: cenimo, kar počnejo drugi, kot nekaj, kar bi lahko storili mi, vendar oni storijo za nas, in kar počnemo mi, je enako, kar oni počnejo nam. Ker je sebstvo realizirano v aktivnosti mnogih sebstev, so odnosi pravičnosti, prilagojeni

¹⁴ Ideja recipročnosti oz. vzajemnega delovanja je (kot sem pokazal pri ideji družbene pogodbe) le derivat ideje o enakosti, ki jo mora predpostavljati.

principoma, ki bosta sprejeta s strani vseh, najbolj primerni, da izražajo naravo vsakogar (podčrtal p.).

Rawlsovo sporočilo je hkrati v tem, da prihajata na ta način do realizacije sebstvo in družba hkrati (recipročno). Tako kot je uresničitev mojega sebstva odvisna od tvoje oblike uresničitve sebstva, je moje sebstvo odvisno od delovanja družbe in družba od moje oblike uresničevanja sebstva. To je posledica tega, da je odnos družba-posameznik le razširitev odnosa posameznik-posameznik.

Toda zakaj bi moral biti pravičen, da bi zagotovil enotnost svojega sebstva? Če je odgovor ta, da je pravično delovanje edino kompatibilno s stabilnostjo družbe, potem je pravičnost s tega zornega kota povsem teleološki smoter, Rawlsova tanka teorija dobrega pa poljubna teleološka teorija dobrega. Če pravičnost ni izključni garant enotnosti mojega sebstva, potem med mano in družbo, ki je njen garant, ni potrebne recipročne vezi in po Simmlovem prepričanju je dejansko nikdar ne more biti.

Rawls priznava svojevrsten paradoks med zahtevami sebstva in zahtevami družbe oziroma med dvema vrstama celovitosti, ki ju omenja Simmel (glej zgoraj). Toda meni, da je mogoče ta paradoks razrešiti. Pravi takole:

Lahko bi se mislilo, da je, potem ko sta dana principa pravičnosti, dan dominanten smoter, ki navsezadnje organizira naše življenje. Kljub temu temelji ta ideja na nesporazumu. Principi pravičnosti imajo leksikalno prednost pred principi učinkovitosti in prvi princip (pravičnosti, op. p.) ima precedens pred drugim. To pomeni, da je zgrajen idealen koncept socialnega reda, ki naj regulira smernice sprememb in napore reform. Toda principi individualne obveze in prepovedi so tisti, ki definirajo zahtevo tega ideala za ljudi, in ti principi nimajo vloge celovitega usmerjanja (Rawls 1972: 565).

V čem je smernica rešitve paradoksa? Rešitev vidi Rawls v tem, da je pravičnost pred učinkovitostjo in *princip enake svobode* pred *principom razlike*. Razlog tega je, da je ta argument usmerjen proti utilitarizmu, ki v splošnem ne more zadovoljiti potreb slehernega posameznika. Ali to Rawlsa ubrani pred argumentom, ki pravi, da je njegova teorija pravičnosti (posledično tudi pravična družba; glej zgoraj) teleološka doktrina, ker je pravičnost le eden od možnih načinov zadovoljitve enotnosti sebstva? Mislim, da ne, kajti izkazalo se je, da je pravičnost le eden od načinov zagotovitve osebnega smotra, ne

pa več *tanka teorija dobrega*, ki, v nasprotju s teleološkimi doktrinami, pokriva pluralna razumevanja tega, kar je za nekoga dobro in torej njegov osebni smoter (za to značilnost *tanke teorije dobrega* glej Rawls 1972: 396). Pravičnost torej ni najobjektivnejši ideal, kot je Rawls to predpostavil iz izbire v *izhodiščnem* položaju. Razlog tega je seveda v subjektivni določitvi izhodiščnega položaja in pokazal sem, da je lahko enakost zelo arbitrarna izbira. V izvornem položaju za *tančico nevednosti* naj bi vsa svoja socialna določila pozabili (glej Rawls 1972: 137). Toda bistvenega pogoja socialnosti, *enakosti*, ne pozabimo. Rawls jo dobi z abstrakcijo vseh empiričnih kvalitete posameznika povsem v skladu s prepričanjem, ki velja za liberalno idejo 18. stoletja in pravi, da je *osvobojen* posameznik *enak* posameznik. To pomeni, da pretijo temu posamezniku vse nevarnosti, ki sledijo iz tega, da je sredstvo intersubjektivne *enakosti* le prehodnega značaja (glej Simmel 2000d: 178).

2.2 Stabilnost dobro urejene družbe

Najprej lahko rečemo, da pomeni biti v dobro urejeni družbi dobra oseba (in še posebno takšna z učinkovitim čutom za pravičnost) prav tako dobro za to osebo: in drugič, da je ta oblika družbe dobra oblika družbe (Rawls 1972: 577).

Kot pravi Samuel Freeman, je vprašanje stabilnosti osrednjega pomena za Rawlsovo teorijo pravičnosti. Pomeni preizkus tega, ali je moralna koncepcija pravičnosti združljiva s psihološko in socialno teorijo (glej Freeman 2003a: 21). Z drugimi besedami; vprašanje družbene stabilnosti je vprašanje empirične vzdržljivosti njegove teorije. In ravno to je tisto, kar je bistvenega pomena za mojo nalogo, če vzamemo za podlago Simmlovo socialno teorijo.

Rawls je prepričan, da ostajajo principi pravičnosti v družbi stabilni, če ta deluje pod pogoji t.i. *dobro urejene družbe* (glej Freeman 2003a: 21). Te pogoje povzema Freeman na sledeč način:

1. vsakdo sprejema enak javni koncept pravičnosti in ta splošna sprejetost je javno znana
2. družba konsistentno udejanja ta splošno sprejeti koncept v svojih institucijah
3. vsakdo ima učinkovit čut za pravičnost, ki ga vodi pri tem, da želi početi to, kar pravičnost od njega zahteva (Freeman 2003a: 21).

Rawlsov argument za stabilnost tako uravnane družbe podajam s strnjenim prikazom Samuela Freemana.¹⁵ Po njem ima Rawlsov argument za stabilnost dva dela, ki odgovarjata na dve vprašanji:

1. ali so principi pravičnosti združljivi s človeško naravo?
(vprašanje moralne psihologije)
2. ali je čut za pravičnost združljiv s posameznikovim osebnim konceptom dobrega?
(vprašanje kongruence)

Obe vprašanji sem povzel po Freemanu (glej Freeman 2003a: 24–25).

Rawlsova moralna psihologija predpostavlja, da je človeška narava opredeljena z moralnimi motivi, ki niso utemeljeni v lastnem interesu. Naša narava naj bi se odlikovala po tem, da upoštevamo in gojimo pristne stike nasproti ljudem in institucijam, ki potrjujejo naš koncept dobrega življenjskega načrta. V skladu s tem je Rawlsov tretji *princip recipročnosti*, ki pravi, da vzbudijo medsebojna ljubezen, zaupanje in prijateljstvo v nas hkrati *čut za pravičnost* (glej Freeman 2003a: 24 in Rawls 1972: 473–474). Čut za pravičnost je pravzaprav porok družbene stabilnosti¹⁶ in predstavlja t. i. *tanko teorijo dobrega*. S to *tanko* teorijo dobrega želi Rawls meriti predvsem na univerzalnost tega dobrega, ki ni enaka posameznim osebnim razumevanjem tega, kar je dobro, temveč jih prekriva (glej Rawls 1972: 398).

¹⁵ Rawlsov argument za stabilnost je povezan s celotno *Teorijo pravičnosti*, zato prikazujem le nekatere centralne argumente.

¹⁶ Tezo, da je čut za pravičnost konstruktivni element družbene stabilnosti, je mogoče najti v Rawls 1972: 497.

Menim, da Simmlova teorija delovanja v *imenu stvari* krši predpostavke, na osnovi katerih pride Rawls do čuta za pravičnost. Čeprav prav tako temelji v motivih, ki niso utemeljeni v lastnem interesu, ne predpostavlja, da so to *moralni* motivi, saj pravi, kot že rečeno, da za delovanje, v katerem je smoter Stvar sama, ni previsoka cena niti žrtvovanje drugih in sebe (glej Simmel 1993: 59 in citat zgoraj). Skratka, moralno delovanje kot sociabilno delovanje ni a priori v skladu s človeško naravo, kajti morala je le *sredstvo* neke višje etike, etike delovanja v *imenu stvari*. S tem pa se (s Simmlovega vidika) zruši Rawlsova psihološka hipoteza. Simmel, tega, kar je zgrajeno na njej, ne bo zanikal z vidika eksistence. Nasprotno, vse to eksistira, in sicer po njegovem prepričanju najbolje v formi *družabnosti*, vendar tisto, kar je predmet konflikta, odpelje proč od resne obravnave, kajti čeprav lahko v družabnosti: »/.../ sicer pride do oblike skupnega iskanja resnice, do oblike razprave, vendar ne sme dopustiti, da bi resnost trenutne vsebine postala njen smoter /.../« (Simmel 2000f: 372). Ker je družabnost po Simmlu vrhunec delovanja Kantovega moralnega imperativa, na katerega prisega Rawls, moramo reči, da je tudi vrhunec recipročnosti. Zato po Simmlu ni predstavljlivo, da bi lahko o idealni družbi, ki jo obvladuje recipročni moralni imperativ, govorili znotraj družbe, ki jo sicer obvladujejo resni konflikti, torej takšni, ki lahko sprožijo tudi razpad družbe oz. vsakršne recipročnosti.

Drugi argument (*argument kongruence*) temelji na naslednjih dveh predpostavkah; *osebno dobrem* in *čutu za pravičnost*. Pot, ki vodi do slednjega, je bila pravkar predstavljena in s Simmlovega vidika demantirana v svoji psihološki predpostavki. Za razlago naslednjega argumenta, ki sicer izhaja iz prvega, moram razložiti pojem osebnega dobra (*person's good*).

Osebno dobro je za Rawlsa tisto, kar je za neko osebo racionalno, da želi, ob predpostavki, da ima on ali ona popolne in točne informacije in je kritično reflektirala o njenih ali njegovih smotrih, jih naredila konsistentne in jih želi z učinkovitimi namerami uresničiti (glej Freeman 2003a: 24).

To je za Simmlovega posameznika sprejemljiva definicija pod pogojem, da razčistimo, kaj Rawls misli z *racionalnostjo*.

Kar je za osebo racionalno, je tisto, kar je v skladu z *aristotelskim principom*. Ta pravi, da ljudje uživajo v realizaciji svojih zmožnosti in da ta užitek naraste, bolj ko je zmožnost realizirana ali večja ko je kompleksnost tega, v čemer je realizirana (glej Rawls 1972: 426). Bistvo principa je v tem, da naš užitek narašča s kompleksnostjo aktivnosti, dokler to kompleksnost naše zmožnosti še dohajajo (glej Freeman 2003a: 25). Za ljudi je torej racionalno, da izberejo *višje aktivnosti* kot del svojih življenjskih načrtov (glej Rawls 1972: 428).

Zanimivo je, da tudi to, kar se skriva za t. i. racionalnostjo dobrega oz. aristotelskim principom, ni nezdružljivo s tem, kar pravi Simmel o posameznikovim delovanjem v *imenu stvari*. Nasprotno, Simmlova kvalitativna različica individualizma bo zagovarjala samo sebe ravno z vidika tega principa, saj smo dejali, da v imenu individualne samouresničitve žrtvuje celo svobodo in enakost. Ključno je to, kar očitno spregleda Rawls, da je delovanje v skladu z aristotelskim principom indiferentno do pravičnosti oz. ne implicira čuta za pravičnost, kajti, če ponovim že omenjeni Simmlov citat:

Sleherni višji človek si neštokrat poželi stanj in dogajanj, spoznanj in del, v katerih tako biti in bivanju odkriva dokončno zadovoljiv cilj. Občasno je lahko taka vsebina volje zahteva ali počutje drugih; ni pa to nujno, saj je želena stvar sama, zgolj zaradi svoje lastne uresničitve, za kaj takega pa ni previsoka cena niti žrtvovanje drugih in sebe (Simmel 1993: 59).

Kljub temu Rawls verjame, da pomeni biti v dobro urejeni družbi, to je takšni, ki jo obvladuje njegov koncept pravičnosti, dobro te družbe tudi dobro za posameznika, ki je opredeljeno z aristotelskim principom (glej Rawls 1972: 414 in 577). Še več, meni celo, da bo pravičnost s posameznikovim dobrim tako združljiva, da ne bo več iskal svojega dobrega zunaj nje. Na ta način Rawls združuje dva koncepta racionalnega; racionalno dobro za posameznika in racionalno dobro za družbo. Dober posameznik je namreč tisti, v katerem se obe vrsti racionalno dobrega združita pod pokroviteljstvom principov pravičnosti (glej Rawls 1972: 424).

Rawls svoj argument kongruence podkrepi še z argumentom participiranja v skupnosti, ki pravzaprav kaže na upravičenost potrebe po participaciji kot delovanju za drugega oz. za skupnost. Zavzame se za družbo: »/.../ v kateri ne bi bilo treba nikomur biti servilno odvisen od drugega in izbirati med monotonimi in rutinskimi dejavnostmi, ki so

uničujoče za človeško mišljenje in občutenje« (Rawls 1972: 529). Vsakdo najbolje poskrbi za interes vseh tako, da poskrbi za svoj interes pod pogoji pravičnosti (glej Rawls 1972: 520–521). Celotna politična skupnost naj bi zato delovala kot *skupnost vseh skupnosti*, kar je argument, ki ga bom obravnaval v sklepnem delu naloge.

TRETJE POGLAVJE

Politična pravičnost

3.1 Načela pravičnosti

V svojem poznejšem spisu iz leta 1985 Rawls pojasni, da je njegov koncept pravičnosti v *Teoriji pravičnosti* politični koncept, in sicer zato, ker je namenjen: »/.../ uporabi v t. i. temeljni strukturi moderne ustavne demokracije (podčrtal p.)« (Rawls 2004: 178–179). To temeljno strukturo sem pojasnil v prejšnjem poglavju naloge. Glede družbene stabilnosti, ki naj bi jo zagotavljal, pravi, da mora dopuščati: »/.../ raznolikost doktrin in pluralnost nasprotnih, celo nezdružljivih pojmovanj dobrega, ki jih sprejmejo člani obstoječih demokratičnih družb« (Rawls 2004: 179). Pravzaprav izraža naravo demokratičnosti že prvi pogoj družbene stabilnosti v zadnjem razdelku prejšnjega poglavja.

Rawlsov koncept pravičnosti temelji na dveh načelih, ki bi ju omenjeni participanti v *izhodiščnem položaju* izbrali za *tančico nevednosti*. Celotni razlog zanj temelji na odnosu do utilitarizma oz. na vprašanju: »/.../ kako naj pravzaprav najdemo racionalen življenjski načrt, če ne obstaja en sam smoter, ki določa ustrezen vzorec namenov« (Rawls 1972: 561)? Glede na to *dejstvo pluralizma* stavi Rawls na to, da lahko poišče neteleološko doktrino socialne pravičnosti, ki temelji na teh dveh načelih:

Prvo načelo (načelo enake svobode) – Vsak mora imeti enako pravico do najboljšejšega celovitega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki je združljiv s podobnim sistemom svoboščin za vse.

Drugo načelo (načelo razlike) – Družbene in ekonomske neenakosti morajo biti urejene tako, da so hkrati:

- a) v največjo korist tistim, ki so v najslabšem položaju, in
- b) povezane z javnimi službami in položaji, ki so dostopni vsem pod pogoji nepristranske enakosti možnosti (Rawls 1972: 302–3).

Kot pravi Kymlicka, sta ti dve načeli: »/.../ Rawlsov odgovor na vprašanje pravičnosti« (Kymlicka 2005: 95). K tema dvema načeloma sodita še dve prednostni pravili, ki se nanašata na prednost uporabe načel v posameznih situacijah:

Prvo prednostno pravilo (prednost svobode) – Načela pravičnosti morajo biti razvrščena leksikalno in zato je svoboda lahko omejena le v imenu svobode.

Drugo prednostno pravilo (prednost pravičnosti pred učinkovitostjo in blaginjo) – Drugo načelo pravičnosti je v leksikalnem redu pred učinkovitostjo in pred načelom maksimiranja vsote koristi; in enakost možnosti je pred načelom razlike (Rawls 1972: 303).

Pravzaprav pa utemeljujeta obe načeli združljivost enakosti in svobode (glej Rawls 2004: 182). Načelo razlike dejansko le natančneje določa enakost med ljudmi s tem, da pove, kako je treba ravnati tam, kjer so neenakosti neizogibne. Izbiro teh načel opravičujejo okoliščine hipotetičnega izhodiščnega položaja, izbiro samo in njen temeljni socialni značaj pa imenuje Rawls pravičnost kot poštenost (*justice as fairness*) (glej Rawls 1972: 11).

Glavni argument za obe načeli je torej Rawlsova ideja družbene pogodbe (glej Rawls 1972: 75). Ta argument poskrbi za to, da Rawlsa ne povezujemo le z liberalizmom, temveč slednjemu dodamo prilastek *egalitarni liberalizem*. Njegovo povezavo z individualizmom je treba iskati iz slabosti proceduralnih ustavnih sistemov.

3.2 Proceduralna vloga pravičnosti

V skrajnem primeru na neki točki bo prioriteta pravil odpovedala; in morda res ne bomo mogli najti zadovoljivega odgovora nasploh. Toda moramo se potruditi, da preložimo sodni dan, kot je le mogoče. in organizirati družbo tako, da ne bo nikdar prišel (John Rawls 1972: 303).

Tudi Rawlsovo razumevanje politične pravičnosti v njegovem prvem delu je proceduralno, kar pomeni, da ni vezano na sprotno poznavanje konkretnih posameznikov, njihovih potreb in želja. Vse mora biti pričakovano vnaprej. To omogoča proceduralni pristop (glej Rawls 1972: 88).

Proceduralna pravičnost se v prvi vrsti ne nanaša na posameznike, temveč na *osnovno družbeno strukturo* ali kot pravi Rawls:

Za nas je primarni subjekt pravičnosti osnovna družbena struktura (podčrtal p.) ali, bolj določno, način, na katerega glavne socialne institucije razporejajo osnovne pravice in obveznosti in določajo delitev koristi socialne kooperacije. Z glavnimi institucijami mislim na politične institucije in temeljne ekonomske in družbene ureditve. Primeri (le nekateri od mnogih; op. p.) teh glavnih družbenih institucij so zakonska zaščita svobode mišljenja in svobode vesti, konkurenčni trgi, privatna lastnina v smislu produkcije in monogamna družina. Vzete v enotno shemo določajo glavne institucije človekove pravice in obveznosti ter vplivajo na njegova življenjska pričakovanja, na to, kaj lahko pričakujejo glede samih sebe in na (njihovo, op. p.) upanje glede tega, kako dobro bodo lahko delovali (Rawls 1972: 7).

Toda ena od bistvenih potez Rawlsove teorije je prav v tem, da ne ostane pri tem primarnem subjektu pravičnosti. Rawlsa zanima učinkovanje *družbene strukture* na posameznika. To je tisto bistveno, v čemer vidi, kot že rečeno, lastno distanco do utilitarizma. Toda tudi to pozornost je mogoče urediti proceduralno. To je pravzaprav še ena manifestacija ideje o tem, da moramo svobodo ljudi obravnavati enako, kajti kot pravi Rawls: »Ko enkrat realiziramo določeno strukturo za institucije, smo svobodni, da določimo in zasledujemo naše dobro znotraj omejitev, ki ga (ta struktura, op. p.)

dovoljuje« (Rawls 1972: 566). Ali z drugimi besedami: »Če je življenjski načrt osebe prikladen tem kriterijem in če jih tej uspe izvršiti in pri tem ugotovi, da so vredni truda, potem ni podlage, da bi rekli, da bi bilo bolje, če bi počeli nekaj drugega« (Rawls 1972: 564). Skratka, procedura zahteva, da ne presojujemo individualnih odločitev, če so te v skladu s proceduralnimi načeli enakosti.

To je izrazito liberalistično stališče, kajti kot pravi Kymlicka:

Številni klasični liberalci so verjeli, da lahko liberalna demokracija učinkovito deluje tudi brez posebno krepostnih državljanov, če poskrbi za nastanek sistema varoval in protiuteži. Ustavni in proceduralni mehanizmi, kakršni so ločitev vej oblasti, dvodomna zakonodaja in federalizem, naj bi ustavili tiste z zatiralskimi ambicijami. Tudi če bi vsi ljudje delovali samo v svojem interesu in se ne bi ozirali na skupno dobro, bi posamezne zvrsti zasebnih interesov nadzorovale druga drugo (Kymlicka 2005: 400).

Temu idealu sledi tudi Rawls. Kar predlaga, je le *popolnejša* procedura. Sam priznava, da želi s svojo opredelitvijo izhodiščnega položaja proizvesti teorijo pravičnosti, ki bi ustrezala naključnim pogojem eksistirajoče družbe¹⁷ (glej Rawls 1972: 566–567). Da je imel pri tem v mislih relativno precejšno zadostnost politične procedure, dokazuje to, da v svoji *Teoriji pravičnosti* ni videl potrebe po širši politični participaciji, kar pomeni, da naj bi bila politična ureditev tako dobra, da bo le: »/.../ majhen del ljudi lahko posvetil večino svojega časa politiki« (Rawls 1972: 228).

Popolnoma pravična procedura bo po Rawlsu izvedena iz dveh zahtev:

1. principi pravičnosti morajo predstavljati neodvisen kriterij za določitev *procedure* in njenih rezultatov
2. *procedura* mora biti politični proces, določen z *ustavo*, njen rezultat pa izbrana *zakonodaja* (glej Rawls 1972: 197).

¹⁷ Rawls tudi v tem pogledu sledi kantovski socialni teoriji, saj naj bi Kant menil, da je mogoče dobro oblast ustvariti tudi za rod hudičev (glej Kymlicka 2005: 400).

Prvo točko precizira demokratični *princip participacije*, ki pravi: »/.../ da imajo vsi državljani enako pravico, da so udeleženi v ustavnem procesu in da določijo rezultat ustavnega procesa, ki uvaja zakone, katerim se podrejajo« (Rawls 1972: 222).

Ta princip participacije izhaja iz *načela enakosti možnosti* kot prvega načela pravičnosti. To načelo samo po sebi ne predstavlja nič novega, saj je bilo formalno zagotovljeno tudi v tradiciji ustavnih režimov, katerih elemente predstavljajo, če povzamem le nekatere:

- oblast, ki določa temeljne socialne politike (javne politike), se nahaja v reprezentativnem telesu, izbranem za omejeno obdobje od volivcev, ki jim je brezpogojno odgovorno
- reprezentativno telo je zakonodajno, kar hkrati pomeni, da nima *le* posvetovalne vloge ali vloge izražanja čustev ljudstva
- politične stranke morajo z namenom, da želijo doseči oblastni položaj, predstavljati koncepte javnega dobra, kar pomeni, da ne nastopajo kot interesne skupine, ki se borijo za partikularne interese
- volilno telo lahko doseže amandmaje k ustavi
- pravica vseh duševno zdravih odraslih ljudi, razen splošno znanih izjem, je, da so udeleženi v političnih zadevah
- načelo *en volivec en glas*, ki je spoštovano, kolikor je le mogoče
- volitve, ki so svobodne, poštene in urejene z zakonom
- občasni in nenapovedani testi javnega mnenja s plebiscitom, ki so pogodu vladajočim, ne zadostujejo za potrebe predstavniškega režima
- obstoj trdnih in z ustavo zajamčenih zaščit določenih svoboščin, posebno svobode govora in zborovanja in svobode političnega združevanja

- načelo lojalne opozicije, trčenja političnih prepričanj ter interesov in drž, ki jih spremljajo, sprejeto kot normalni pogoj človeškega življenja
- pomanjkanje soglasja, ki je del okoliščin pravičnosti (glej Rawls 1972: 222–223).

Toda ta sistem je po Rawlsovem prepričanju nezadosten, kajti participacija je politična svoboščina, ki je v skladu s prvim načelom le, če je dostopna za *pravično ceno* ali kot pravi Rawls:

Zgodovinsko je bila ena glavnih pomanjkljivosti ustavnega vladanja zagotovitev poštene cene političnih svoboščin. Popravni koraki, ki bi bili potrebni, niso bili storjeni, zares, zdi se, da niti niso bili nikdar resno premišljeni. Razlike v distribuciji lastnine in bogastva, ki zelo presegajo tisto, kar je združljivo s politično enakostjo, so bile splošno tolerirane s strani pravnega sistema. Javni viri niso bili žrtvovani v obvarovanje institucij, potrebnih za pošteno ceno političnih svoboščin. /.../ ker (politične, op. p.) stranke in volitve niso financirane iz javnih sredstev, temveč iz privatnih prispevkov, je politični forum tako oviran z željami dominantnih interesov, da so osnovna merila, ki so potrebna za postavitev pravičnih ustavnih pravil, le redko zares navzoča (Rawls 1972: 226).

Politična participacija, ki izraža prvo načelo (načelo enake svobode), mora biti zato mišljena skupaj s konceptom politične ekonomije, katerega pravičnost izraža *načelo razlike*. To je način, na katerega temelji politična pravičnost v povezavi obeh načel in ta povezava je zanj tudi bistvena (glej Rawls 1972: 228). Kot sem že povedal, je drugo načelo le korak naprej k socialni enakosti. V tem smislu dopolnjuje prvo načelo in je bistvena lastnost, ki jo Rawlsova teorija doprinese k teoriji ustavnega političnega procesa.

To je način, na katerega politična enakost obravnava posameznike. Rawls očitno meni, da načelo razlike precizira idejo prvega načela (načelo enakih svoboščin). Samo po sebi se zdi, da je Rawlsov načrt povsem elegantno izpeljan. Edina težava, ki ostaja nerazrešena, je, ali bodo posamezniki zmogli podpirati tak koncept proceduralne pravičnosti, torej ali je ta procedura, ki naj bi zagotavljala družbeno kohezijo, stabilna? Da bi to ugotovil, bom najprej predstavil Rawlsov predlog ravnanja s tistimi, ki so lahko za družbeno stabilnost a priori nevarni.

3.3 Strpnost do nestrpnega

V teoriji pravičnosti obravnava Rawls možen primer, ki sledi Simmlovi definiciji posameznika s praktičnega vidika. Opisuje ga na sledeč način:

Nestrpen človek bo zdaj gotovo rekel, da dela v dobri veri in da zase ne zahteva ničesar, kar drugim odreka. Njegovo gledišče je, naj domnevamo, da deluje po načelu, da je treba Boga ubogati in da morajo resnico sprejeti vsi. To načelo je docela splošno, in če deluje v skladu z njim, v svojem lastnem primeru ne dela nobene izjeme (Rawls 1992: 174).

To je praktičen primer posameznika, ki deluje v objektivnem interesu, ne iz sebičnih preferenc. Zase ne zahteva načel, ki jih drugim odreka. Rawls odgovarja, da so državljani dolžni ravnati s takšnim nestrpnežem strpno (v skladu z načeli pravičnosti) vse dotlej, dokler nista v nevarnosti *sama svoboda in njihova lastna svoboda* (glej Rawls 1992: 176). To pa ni preprost kriterij. Rawls ne zagovarja uporabe prisile v imenu izhodiščnega položaja, če takšni posamezniki ne prestopijo določenega praga svojega delovanja, ki je v tem, da mora obstajati precejšnja nevarnost, ki grozi našim lastnim interesom, da bi lahko omejili takšne nestrpne posameznike. Sama nestrpnost torej ni dovolj velik razlog za uporabo prisile v imenu izhodiščnega položaja (glej Rawls 1992: 176).

To praktično pomeni, da je pravična družba vedno potencialno ogrožena. Pravzaprav Rawls računa na to, da takšni nestrpni posamezniki ali skupine ne bodo razvili dovolj moči, preden se bodo spreobrnili k vrednotam pravičnosti oz. bodo drugi v imenu pravičnosti nanje reagirali. Rawlsov sistem je torej občutljiv mehanizem, kajti zahteva dovolj veliko mero nestrpnosti, da je lahko ta omejena (glej Rawls 1992: 177).

Računa pa tudi na to, da bo ostala večina državljanov pravične družbe pravični ustavi zvesta, torej da ne bodo zapadli volji takšnih skupin (glej Rawls 1992: 177). Toda ta zvestoba je neki povsem spekulativni ideal, če Rawlsu ne uspe dovolj precizirati, iz katerih razlogov naj bi bila praktično mogoča. Kongruenca med posameznikovim dobrim in dobrim za skupnost je sicer idealna rešitev, vendar sem pokazal vsaj to, da temelji na dvomljivih predpostavkah, kot je npr. čut za pravičnost, ki izraža njegova

načela pravičnosti. Ni nujno, da bi moral imeti posameznik čut za Rawlsov koncept pravičnosti, če naj doseže svoj ideal samouresničitve. To je morda povsem teleološka predpostavka v tem smislu, da postavlja socialnost kot smoter, ki mu je treba podrediti posameznikovo individualiteto. Če je to tako, je Rawlsova teorija le ena od teleoloških doktrin. Podobno kot utilitarizem obravnava posameznika kot sredstvo in ne kot cilj, povedano drugače; smoter postavlja zunaj njegove samouresničitve ali kot pravi Freeman: »Če ne more biti pokazano, da so državljani /.../ lahko prilagojeno motivirani delovati tako, kot javne institucije zahtevajo, potem je socialni red nestabilen in iz tega razloga utopičen« (Freeman 2003b: 280). Če je npr. Simmlov ideal samouresničitve pravilnejši od Rawlsovega, ki pristaja na združljivost s čutom za pravičnost, potem nimamo garancije, da so posamezniki motivirani spoštovati pravično proceduro.

Motivacija za zahteve institucij je v Rawlsovem političnem konceptu toliko bolj potrebna, ker njegova ideja *strpnosti do nestrpnega* nanjo računa. Z drugimi besedami, ker želi biti Rawlsov politični koncept neavtoritativen, je teža posameznikove motivacije za upoštevanje tega koncepta toliko večja, hkrati pa predstavlja najbolj ranljivo točko Rawlsove teorije.

Pozneje Rawls izrazi upanje, da bo to mogoče doseči: »/.../ s tako imenovanim *prekrivajočim konsenzom*, konsenzom, ki vključuje vse nasprotujoče si filozofske in religijske doktrine, katere se bodo verjetno ohranile in si pridobile privrženca v bolj ali manj pravični ustavni demokratični družbi« (Rawls 2004: 179–180).

Toda Rawls se še vedno ni spraševal o tem, ali so cilji, ki jih želijo doseči pripadniki teh doktrin, povsem združljivi z naravo socialnega kot takega. Če si zamislimo, da je za te cilje treba doseči neko enotnost sebstva, ki se ne ozira na naravo socialnega, temveč zahteva delovanje v *imenu Stvari*, potem bistveno vprašanje ni le, ali lahko dosežemo konsenz med posamezniki, ki tako delujejo, temveč tudi, ali s takšnim konsenzom ti posamezniki ne žrtvujejo vsega, kar je zanje bistveno.

Povsem možno je, da jih konsenz, ki ga predvideva Rawls, obsodi na trivializacijo tega, kar želijo doseči. Ni nujno dogovorjena enakost tista, ki me napravi naklonjenega drugemu, temveč prej skupna ideja, če izvira iz posameznika, ki želi delovati le v

imenu Stvari. To je teleološki koncept, ki ga lahko postavimo skupaj na tehtnico z Rawlsovim. Pravzaprav da Rawls svoj ključni argument sebi v prid ravno tedaj, ko postavi svoj koncept na tehtnico s teleološkim konceptom pravičnosti, toda s tem pravzaprav na neki način priznava, da je njegov koncept merljiv s teleološkim, drugače povedano; približa se stališču, da je njegov koncept *manj* teleološki. Argument bom obravnaval v sklepnem delu.

SKLEP

V svoji nalogi sem pokazal, da Rawlsova teorija pravičnosti ne zastopa primerno Simmlovega (kvalitativnega) koncepta individualizma, čeprav računa na to, da bo bodisi združljiv z njegovo teorijo bodisi v praksi preglasovan. Združljivost (kongruenca) je po Rawlsu eden ključnih argumentov družbene stabilnosti. V zameno za to stabilnost pa Rawls podredi kvalitativno različico individualizma posameznikovi sociabilnosti. To pomeni, da dejansko med obema tipoma individualizma, o katerih sem govoril v uvodu (kvantitativni in kvalitativni), ni skladnosti, čeprav je Rawls govoril o tem, kot da je mogoča. Toda očitno se je tega zavedal že v *Teoriji pravičnosti*, saj ponuja neki zadnji (recimo varovalni) argument za stabilnost svojih principov:

Lahko se celo zgodi, da je veliko takih (posameznikov, op. p.), ki za svoje dobro ne najdejo čuta pravičnosti, toda če je tako, so možnosti za ustvarjanje stabilnosti šibkejše. V takšnih okoliščinah bodo sredstva kaznovanja igrala veliko večjo vlogo v socialnem sistemu. Večje ko bo pomanjkanje kongruence, večja bo verjetnost nestabilnosti z vsemi spremljajočimi težavami. Še vedno nič od tega ne izničuje kolektivne racionalnosti principov pravičnosti; še vedno je v korist vsakogar, da jih (te principe, op. p.) vsakdo spoštuje. To drži vsaj tako dolgo, dokler ni koncept pravičnosti tako nestabilen, da postane neki drug koncept bolj zaželen (Rawls 1972: 576).

Kot rečeno, ta argument drži, čeprav zbija določeno suverenost Rawlsove teorije nad ostalimi teorijami pravičnosti. Z vidika Simmlovega koncepta posameznika ima toliko večjo veljavo, saj niti Simmel niti kdo drug nista podala pozitivne politične teorije na osnovi njegovega koncepta kvalitativnega individualizma. Z drugimi besedami, Simmel ni predlagal pozitivnih političnih mehanizmov, ki naj bi omogočili, da bo čimbolj individualen razvoj posameznika združljiv s povsem različnim razvojem drugega posameznika, torej da tisto, kar je najbolj različno, lahko soobstaja. Poleg tega si je res težko zamisliti koncept individualizma, ki bi brez predpostavk o enakosti imel nekatastrofalne posledice. Formalno bi to moral biti neki popoln sistem dominacije. Toda s Simmlovimi sociološkimi ugotovitvami se da, če so resnične, pokazati, vsaj to, kje so ključne pasti Rawlsove teorije. Ena od teh je trivializacija posameznikovih ciljev v formi družabnosti, ki jo je na neki način podkrepil tudi Rawls sam s svojim žargonom, pri čemer se nemara ni zavedal možnih posledic njegove uporabe.

Rawls namreč pravi, zelo podobno kot Simmel, da ima: »/.../ veliko življenjskih form značilnosti socialne skupnosti, deljene smotre in skupne aktivnosti, ki imajo vrednost na sebi; znanost in umetnost sta pri roki za ilustracije. Prav tako so družine, prijateljstva in druge skupine socialna združenja.« Vsak udeleženec ima v tej igri različne in osebne smotre: »/.../ in potem končno smoter, ki si ga delijo, skupno željo vseh igralcev, da mora biti igra dobro igrana, to pa je mogoče le, če je igra igrana pošteno, glede na pravila /.../« Na ta način je dobra igra kolektivni dosežek, ki zahteva kooperacijo vseh (Rawls 1972: 525–526).

Skratka, Rawls govori o formi družabnosti v Simmlovem pomenu besede. Ostaja nejasno, kako lahko v takšni formi pridejo do izraza najvišji individualni cilji posameznika, kajti kot pravi Simmel:

V družabnost ne vstopa vse tisto, kar pripada osebnosti v njenih objektivnih pomenih /.../ Enako kot vse objektivno, ki obkroža osebnost, pa mora kot element družabnosti učinkovati tudi to, kar je čisto in najgloblje osebno: tudi za tisto najbolj osebno v življenju, značaju, razpoloženju in usodi v okviru družabnosti ni prostora (Simmel 1993: 46).

Kaj ima opraviti Rawlsova *dobro urejena družba* s to družabnostjo? »Dobro urejena družba in kajpada večina družb bo domnevno vsebovala številna združenja najrazličnejših vrst« (Rawls 1972: 527). Toda dobro urejena družba ni le ena od te *večine družb*, temveč je *socialna skupnost vseh socialnih skupnosti* (glej Rawls 1972: 527). S tem pa konceptualno popolnoma ustreza Simmlovi formi družabnosti in potegne za seboj omenjeno težavo, predstavljeno že v nalogi; trivializacijo najbolj individualnih življenjskih ciljev posameznikov.

To je za Rawlsovo teorijo realen problem, kajti sam pravi, da se spornim filozofskim, moralnim in verskim vprašanjem ne izogiba, zato: »/.../ ker bi bila tovrstna vprašanja nepomembna ali bi bili do njih ravnodušni, ampak ker jih imamo za preveč pomembna in se zavedamo, da jih ni mogoče razrešiti politično« (Rawls 2004: 184). Toda če jih ne moremo razrešiti, smo morda vendarle obsojeni na to, da jih *trivializiramo*.

Ne glede na to obstaja iz skupnega vidika zagovora človekove izvorne individualnosti in *socialne skupnosti vseh socialnih skupnosti* še en problem, ki ga Simmel opisuje takole:

Ožji kot je krog, ki mu zaupamo sami sebe, manj individualne svobode imamo; ne glede na to, ta ožji krog je sam nekaj individualnega in se ostro omejuje od ostalih krogov, posebno ker je majhen. Če se v primerjavi s tem krog, v katerem smo aktivni in v katerem delujejo naši interesi, poveča, je več prostora za razvoj naše individualnosti; toda kot deli te celote smo manj izvirni (Simmel 1972: 257).

In prav to se zgodi v Rawlsovi pluralistični *skupnosti vseh skupnosti*. Krog individualne svobode se z eterno formo politike potencialno neznansko poveča, medtem ko se posameznikova *izvirnost* spričo kritrijev pod katerimi lahko ta sfera deluje zmanjša. Iz tega pa bi pričakovali, da mora biti razmerje med posameznikom in največjim krogom (sfero politike) ravno pravšnje, tako da sta zastopani individualna svoboda in izvirnost, vsaj kolikor se zdi, da je to bistvo kvalitativnega individualizma. Če Rawlsu ne uspe zagotoviti, da pride do izraza en pol kongruence (kvalitativni individualizem), potem je njegova kongruenca namišljena, kajti en pol upošteva tako, da drugega izniči, s tem pa tudi družbeno stabilnost, če je ta odvisna od kongruence obeh stališč.

Družbene stabilnosti, kot se je zavedal Rawls, ni mogoče zagotoviti le na načelih enakosti, temveč morajo biti ta soodvisna z načeli individualne različnosti. To spoznanje je Rawls načeloma akceptiral, vendar ga je dejansko zasenčil. Dejansko se izkaže, da pri njem nista v prvi vrsti pomembna družbena stabilnost ali individualizem kot tak, temveč *pravičnost*, kot je tudi sicer značilno za filozofsko linijo, kateri je sledil. Za Locka, Rousseauja in Kanta družbena stabilnost namreč ni najpomembnejše vprašanje politične pravičnosti. Najpomembnejša je pravičnost kot taka (glej Freeman 2003b: 278–279). In to se povsem odraža v Rawlsovi teoriji. Ne gre za skladnost med pravično individualnostjo in individualnostjo kot tako, temveč za primat pravičnega individualizma (kvantitativnega individualizma), ki se zdi Rawlsu primeren zastopnik individualizma kot takega in sicer zato, ker je hkrati socialno najbolj kompatibilen.

Toda, če v politični sferi ne more priti do izraza moja izvirnost, kaj potem zagotavlja, da ne bom padel pod vpliv manipulativnih sil, ki bodo skušale zмести mojo identiteto, ki mi bodo obljubljale izvirnost, ki je sicer ne bi mogel najti. Nacistični rajh je bil, kolikor je znano, manifestacija tega, da je lahko nekdo, ki je veljal leta 1923 za maskoto, postal leta 1933, po demokratični poti (!), kancler z grozljivim in nedemokratičnim slovesom.

Seveda ima Rawls, vsaj en precej močan argument, da se kaj takega ne more ponoviti. Volitve v Nemčiji leta 1933 so bile deloma izraz slabih politično-ekonomskih razmer in njegovo *načelo razlike* to, vsaj navidezno, precej popravlja. Toda kljub temu menim, da sfera politike ne sme biti tako široka, da ne more posameznik v njej razviti svoje izvornosti. Tega pa Rawlsova sintagma sama po sebi ne omogoča in tako so vnovični premisleki utemeljeni, ne le kadar se nostalgичno postavimo na stran družbe, kot to predlaga komunitarizem, temveč (kar je morda le metodološko nasprotje), kadar se postavimo na stran posameznika oziroma njegove *izvirne* individualitete. Karkoli nam ta že predstavlja, prepričan sem, da je le komplementarni pojem temu, kar predstavlja *družba*, kadar ni zgolj politično-tehnični termin vzajemnega sodelovanja. In tisto *nekaj* je nemara prav tako in neločljivo predmet našega medsebojnega zaupanja, kot je pozneje stvar (politične) tehnike sama.

Čeprav je Rawls bil s tega zornega kota pogosto grajan in čeprav je sam neutrudljivo vztrajal pri nemetafizičnem konceptu politike (z zgodovinsko preizkušenimi razlogi), vendarle ni bil tako naiven, da bi metafizičnim potrebam zapiral vrata. Prej se je zavedal, kako nepravilne so lahko te potrebe. Vprašanje ostaja z vidika moje teme le, kako se lahko Rawlsova politična pravičnost izogne trivializaciji tistih življenjskih ciljev posameznika, ki jih zagovarja Simmlova teorija individuuma. Ti cilji dajejo tem posameznikom njihovo *izvirno* identiteto, ki je skozi optiko politične stabilnosti njegovega koncepta pravičnosti varovalo pred njihovo politično manipulacijo.

Rawls se je z združevanjem pojmov politične svobode in politične ekonomije približal določenemu načinu reševanja problema politične stabilnosti, ki pa je z vidika Simmlovih socioloških tez nezadosten. Njegova teorija namreč ne bi smela dopustiti trivializacije identitet posameznikov, kar bi bil glede na te teze najboljši primer, da slednji ne bi bili podvrženi manipulaciji ostalih posameznikov, katerih identitete težijo k formalno istim, to je objektivnim, ciljem.

Kaj torej Rawlsova teorija v *dobri veri* izpušča? Izpušča metafiziko. Politika naj bi bila sfera nemetafizičnega. To je predlog, ki izhaja iz slabih izkušenj z metafiziko, natančneje iz nezmožnosti za ekumenizem in obupa nad tem, da bi bil ta mogoč (glej Rawls 2004: 184). To je seveda zelo upravičena reakcija, dokler premore tudi

samokritično držo. Kakorkoli že, tudi priseganje na politiko, ki je očiščena vsake metafizike, je problematično dejanje, saj ne zmore pokazati, kako bodo posamezniki, za katere so najpomembnejši metafizični koncepti, podpirali takšne politike. Zdi se, da lahko metafizika povzroči prav takšen masaker, kot ga lahko prepreči. Simmel na primer pokaže, kako je morala francoska revolucija poseči po zasilnem metafizičnem izhodu ravno zaradi tega, ker je izhajala iz ideje o svobodnem in enakem posamezniku, ki ga zagovarja Rawls. Pravi tako:

Seveda pa se ne da povsem odpraviti sence, ki leži nad svobodo posameznikov, dejstva namreč, da njihova enakost, s katero upravičujejo svobodo, v stvarnosti še ni popolnoma razvita in da bi se slednjič očitna neenakost v trenutku, ko bi posamezniki dobili neomejeno svobodo, sprevrgla v novo zatiranje, v zatiranje neumnih po pametnih, šibkih po močnih, bojazlivejših po odločnejših. In zdi se mi, da je prav ta instinkt povzročil, da so zahtevi po libert  in egalit  dodali zahtevo po fraternit  (Simmel 2000d: 177).

Bratstvo pa je ideja, ki je ne znamo dovolj pojasniti. Je neke vrste metafizična ideja, ki daje drugemu večjo naklonjenost, kot jo dajeta proceduralni zahtevi svobode in enakosti.

Kar lahko pri tem dodatno spodbija moje izsledke, ki sem jih dobil tako, da sem zasledoval Rawlsov individualizem z njegovo sociološko utemeljitvijo pri Simmlu, je podobno temu, kar je Rawls odgovoril na komunitaristične očitke. Da bi obranil svojo politično teorijo, je dopustil komunitaristične očitke, da je njegovo razumevanje individualizma napačno. Dejal je le, da kljub temu služi kot teoretski pripomoček, s katerim je mogoče doseči konsenz v družbi, znotraj katere je prisotna globoka razdeljenost glede pojmovanja dobrega (glej Avineri in De-Shalit 2004: 5). Ta argument je deloma povezan z zgornjim, ki pravi, da je njegova teorija pravičnosti boljša od vseh, tudi če ni najboljše. Toda po svoje pove še več.

Izzove razliko v obravnavi individualizma na dve vrsti; ontološko in etično (glej Sruc 1995a: 152). Po Rawlsovem mnenju je mogoče obravnavati individualizem kot etično pozicijo, ne da bi se opredelili do njega z vidika ontološke pozicije. Etika in znanost se tukaj ločita. Rawlsov politični koncept ju ločuje in se sprašuje povsem pragmatično; *kaj deluje?* Ne glede na to, da izhaja komunitarizem iz povsem drugačnih predpostavk kot

sociološka teorija Georga Simmla, se zdi, da bi tak argument moral prizadeti tudi kritiko, ki sem jo v tej nalogi izvajal s Simmlovim konceptualnim aparatom. Če je Rawlsov argument, ki izključuje relevantnost individualizma kot ontološke pozicije, pravilen, je bilo moje delo, milo rečeno, nepotrebno. Zastavljeno bi moralo biti empirično, ne glede na to, kako bi bilo to mogoče. Pravzaprav bi lahko preverili nekatere njegove predpostavke koncepta politične pravičnosti, na primer tisto, ki pravi, da bi ljudje v izhodiščnem položaju in za tančico nevednosti izbrali načelo razlike. Nekateri so skušali empirično dokazati nasprotno (glej Kymlicka 2005: 109). Ne glede na to menim, da so lahko takšne delne empirične raziskave same dvomljive. Ne gre npr. za izolirano vprašanje, kaj bi ljudje podprli v nekem imaginarnem položaju, temveč za to, kako bi se resnično počutili v družbi, ki bi jo obvladovali Rawlsovi politični mehanizmi, da bi bila ta družba trajno stabilna. Tega pa s takšnimi delnimi raziskavami ne moremo zanesljivo dokazati. Poleg tega menim, da se Rawlsov argument brez težave opredeli glede nekega težjega vprašanja, namreč o tem, kaj naj oblikuje naša življenja; *konsenz* ali *znanstvena resnica*? Vprašanje puščam odprto. Sam sem v tej nalogi tiho predpostavil, da je ta dilema napačna in da smo kot tvorci politike in tisti, na katere se ta nanaša, skratka kot politični subjekti, občutljivi za oboje.

LITERATURA

1. Avineri, Shlomo in Avner de-Shalit (2004): Uvod. V Avineri, Shlomo in Avner de-Shalit (ur.), *Komunitarizem in individualizem*, 1–10. Ljubljana: Založba Sophia, (Zbirka Sodobna družba).
2. Beck, Ulrich (1993/1997): Subpolitika – individui se vračajo v družbo. V Adolf Bibič (ur.): *Kaj je politika?*, *Kompendij sodobnih teorij politike*, 177–191. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, (Zbirka ALFA).
3. Berlin, Isaiah (1969/1992): Dva koncepta svobode. V Rudi Rizman (ur.): *Zbornik – Sodobni liberalizem*, 69–89. Ljubljana: Krt, (Knjižna zbirka Krt).
4. Bobbio, Norberto (1984/1992): Stari in novi liberalizem. V Rudi Rizman (ur.): *Zbornik – Sodobni liberalizem*, 265–286. Ljubljana: Krt, (Knjižna zbirka Krt).
5. Coser, A.Lewis (1971): *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
6. Dahrendorf, Ralf (1989/1992): Prihodnje naloge liberalizma – politični program. V Rudi Rizman (ur.): *Zbornik – Sodobni liberalizem*, 309–328. Ljubljana: Krt, (Knjižna zbirka Krt).
7. Dworkin, Ronald (1978/1992): Liberalizem. V Rudi Rizman (ur.): *Zbornik – Sodobni liberalizem*, 211–230. Ljubljana: Krt, (Knjižna zbirka Krt).
8. Finley, Moses I. (1999): *Antična in moderna demokracija*. Ljubljana: Krtina (Knjižna zbirka Temeljna dela).
9. Freeman, Samuel (2003a): Introduction, John Rawls-An Overview. V Samuel Freeman (ur.) *The Cambridge Companion to Rawls*, 1–61. Cambridge: Cambridge University Press.

10. Freeman, Samuel (2003b): Congruence and the Good of Justice. V Samuel Freeman (ur.) *The Cambridge Companion to Rawls*, 277–315. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Freund, Julien (1965/1997): Tri predpostavke političnega. V Adolf Bibič (ur.): *Kaj je politika?, Kompendij sodobnih teorij politik*, 100–106. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, (Zbirka ALFA).
12. Frisby, David (1984): *Key sociologists, Georg Simmel*. Chichester: Ellis Horwood.
13. Gauthier, David (1986/2004): Liberalni individuuum. V Shlomo Avineri in Avner de-Shalit (ur.): *Komunitarizem in individualizem*, 144–156. Ljubljana: Založba Sophia, (Zbirka Sodobna družba).
14. Gough, John (2001): *Družbena pogodba, kritična študija njenega razvoja*. Ljubljana Krtina, (Knjižna zbirka Temeljna dela).
15. Gutmann, Amy (1985/2004): Komunitaristična kritika liberalizma. V Shlomo Avineri in Avner de-Shalit (ur.): *Komunitarizem in individualizem*, 114–129. Ljubljana: Založba Sophia, (Zbirka Sodobna družba).
16. Hobbes, Thomas (1651/2006): *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
17. Kant, Immanuel (1788/2003): *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Analecta.
18. Kymlicka, Will (1989/2004): Liberalni individualizem in liberalna nevtralnost. V Shlomo Avineri in Avner de-Shalit (ur.): *Komunitarizem in individualizem*, 157–176. Ljubljana: Založba Sophia, (Zbirka Sodobna družba).
19. Kymlicka, Will (2005): *Sodobna politična filozofija, Uvod*. Ljubljana: Krtina, (Knjižna zbirka Temeljna dela).

20. Leca, Jean (1992/1997): Vprašanja o državljanstvu. V Adolf Bibič (ur.): *Kaj je politika?*, *Kompendij sodobnih teorij politike*, 373–386. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, (Zbirka ALFA).
21. Levine, Donald N. (1971): Introduction; Simmel as Innovator. V Donald N. Levine (ur.): *Georg Simmel, On individuality and social forms*, ix–lxv. Chicago: The University of Chicago Press.
22. Lukšič, Igor (2004): Novodobni komunitarizem. V Shlomo Avineri in Avner de-Shalit (ur.): *Komunitarizem in individualizem*, 219–230. Ljubljana: Založba Sophia, (Zbirka Sodobna družba).
23. Mattern, Mark (2006): *Putting Ideas to Work, A practical introduction to political thought*. Lanham: Rowman & Littlefield.
24. Mead, Georg Herbert (1997): *Um, stvarstvo, družba*. Ljubljana: Krtina, (Knjižna zbirka Temeljna dela).
25. Nietzsche, Friedrich (2004): *Volja do moči: poskus prevrednotenja vseh vrednot*. Ljubljana: Slovenska matica.
26. Pribac, Igor (2001): Vrnitev pogodbe. V John Gough: *Družbena pogodba, kritična študija njenega razvoja*, 301–319. Ljubljana: Krtina, (Knjižna zbirka Temeljna dela).
27. Rawls, John (1971/1972): *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
28. Rawls, John (1971/1992): Koncept svobode. V Rudi Rizman (ur.): *Zbornik – Sodobni liberalizem*, 161–185. Ljubljana: Krt, (Knjižna zbirka Krt).
29. Rawls, John (1971/1997): Teorija pravičnosti. V Adolf Bibič (ur.): *Kaj je politika?*, *Kompendij sodobnih teorij politike*, 347–354. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, (Zbirka ALFA).

30. Rawls, John (1985/2004): Pravičnost kot poštenost: politično, ne metafizično. V Shlomo Avineri in Avner de-Shalit (ur.): *Komunitarizem in individualizem*, 177–194. Ljubljana: Založba Sophia, (Zbirka Sodobna družba).
31. Rawls, John (1993a): *O liberalizmu i pravednosti*. Rijeka: Hrvatski kulturni dom Rijeka.
32. Rawls, John (1993b): *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
33. Rawls, John (1993/2000): *Politički liberalizam*. Zagreb: Kruzak.
34. Rizman, Rudi (1992): Intelektualni temelji liberalizma. V Rudi Rizman (ur.): *Zbornik – Sodobni liberalizem*. 15–27. Ljubljana: Krt, (Knjižna zbirka Krt).
35. Rizman, Rudi (2000): Simmlovi prispevki k teoriji (sociologiji) kulture. V Rudi Rizman (ur.): *Georg Simmel, Izbrani spisi o kulturi*, 399–414. Ljubljana: Studia humanitatis.
36. Sandel, Michael (1984/2004): Proceduralna republika in nevezani jaz. V Shlomo Avineri in Avner de-Shalit (ur.): *Komunitarizem in individualizem*, 11–27. Ljubljana: Založba Sophia, (Zbirka Sodobna družba).
37. Simmel, Georg (1900/2005): *Filozofija denarja*. Ljubljana: Študentska založba.
38. Simmel, Georg (1908/1971a): Conflict. V Donald N. Levine (ur.): *Georg Simmel, On individuality and social forms*, 70–95. Chicago: The University of Chicago Press.
39. Simmel, Georg (1908/1971b): Domination. V Donald N. Levine (ur.): *Georg Simmel, On individuality and social forms*, 96–120. Chicago: The University of Chicago Press.

40. Simmel, Georg (1908/1971c): Group Expansion and the Development of Individuality. V Donald N. Levine (ur.): *Georg Simmel, On individuality and social forms*, 251–293. Chicago: The University of Chicago Press.
41. Simmel, Georg (1908/1971d): Social Forms and Inner Needs. V Donald N. Levine (ur.): *Georg Simmel, On individuality and social forms*, 351–352. Chicago: The University of Chicago Press.
42. Simmel, Georg (1908/1971e): Subordination and Personal Fulfillment. V Donald N. Levine (ur.): *Georg Simmel, On individuality and social forms*, 340–348. Chicago: The University of Chicago Press.
43. Simmel, Georg (1917/1993) : *Temeljna vprašanja sociologije, individuum in družba*. Ljubljana: ŠKUC in Znanstveni inštitut filozofske fakultete (zbirka *Studia humanitatis*).
44. Simmel, Georg (2000a): Kako je mogoča družba. V Rudi Rizman (ur.): *Georg Simmel, Izbrani spisi o kulturi*, 235–249. Ljubljana: *Studia humanitatis*.
45. Simmel, Georg (2000b): Kategorije človekovega izkustva. V Rudi Rizman (ur.): *Georg Simmel, Izbrani spisi o kulturi*, 251–255. Ljubljana: *Studia humanitatis*.
46. Simmel, Georg (2000c): Most in vrata. V Rudi Rizman (ur.): *Georg Simmel, Izbrani spisi o kulturi*, 335–340. Ljubljana: *Studia humanitatis*.
47. Simmel, Georg (2000d): Posameznik in svoboda. V Rudi Rizman (ur.): *Georg Simmel, Izbrani spisi o kulturi*, 173–181. Ljubljana: *Studia humanitatis*.
48. Simmel, Georg (2000e): Problem sociologije. V Rudi Rizman (ur.): *Georg Simmel, Izbrani spisi o kulturi*, 257–268. Ljubljana: *Studia humanitatis*.
49. Simmel, Georg (2000f): Sociologija družabnosti. V Rudi Rizman (ur.): *Georg Simmel, Izbrani spisi o kulturi*, 363–376. Ljubljana: *Studia humanitatis*.

50. Sruk, Vlado (1995a): *Filozofija. Leksikon Cankarjeve založbe*. Ljubljana: Cankarjeva založba, Ljubljana.
51. Sruk, Vlado (1995b): *Leksikon politike*. Maribor: Založba obzorja Maribor
52. Strauss, Leo (1953/1999): *Naravno pravo in zgodovina*. Ljubljana: Študentska založba (zbirka Claritas).
53. Taylor, Charles (1979): *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
54. Taylor, Charles (1979/2004): Atomizem. V Shlomo Avineri in Avner de-Shalit (ur.): *Komunitarizem in individualizem*, 28–48. Ljubljana: Založba Sophia, (Zbirka Sodobna družba).
55. Taylor, Charles (1991/2000): *Nelagodna sodobnost*. Ljubljana: Študentska založba (zbirka Claritas).
56. Tóth, Cvetka (1998): *Metafizika čutnosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, (zbirka Sophia).
57. Tóth, Cvetka (2001): *Spoštovanje življenja*, *Anthropos* 1/3, 149–155.
58. Tóth, Cvetka (2002a): *Biocentrična metafizika filozofije življenja*, *Anthropos* 1/3, 151–160.
59. Tóth, Cvetka (2002b): *Med metafiziko in etiko*. Ljubljana: Pomurska založba in Znanstveni inštitut filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
60. Tóth, Cvetka (2003): *Življenjska modrost filozofije življenja*, *Anthropos* 1/4, 369–378.

61. Walzer, Michael (1993/1997): Kompleksna enakost. V Adolf Bibič (ur.) *Kaj je politika?*, *Kompendij sodobnih teorij politike*, 355–364. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, (Zbirka ALFA).

Internetni viri

1. Geser, Hans; Markus Roth; Nora Zapata (2007): *Georg Simmel Online*. Zurich: Sociology in Switzerland, University of Zurich, Sociology Institute of Zurich. Dostopno na <http://socio.ch/sim/index.htm> (5. september 2007).
2. Nussbaum, Martha (2001): The Enduring Significance of John Rawls. *The Chronicle of Higher Education*, July 20. Dostopno na <http://chronicle.com/free/v47/i45/45b00701.htm> (5. september 2007).
3. Richardson, S.Henry (2005/2007): John Rawls. V James Fieser (ur.): *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Dostopno na <http://www.iep.utm.edu/r/rawls.htm#SH2a> (5. september 2007).