

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Jasmina Jerant

**Pojmovanje socialne pravičnosti in
predlog univerzalnega temeljnega dohodka**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Jasmina Jerant

Mentor: doc. dr. Igor Pribac
Somentor: izr. prof. dr. Andrej A. Lukšič

**Pojmovanje socialne pravičnosti in
predlog univerzalnega temeljnega dohodka**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

Diplomsko delo z naslovom
Pojmovanje socialne pravičnosti in
predlog univerzalnega temeljnega
dohodka je izdelano s soglasjem
obeh fakultet in urejeno po
pravilniku matične fakultete.

Diplomsko nalogo posvečam moji univerzalni mami.

Zahvala

Za dragocene strokovne nasvete in pomoč pri izdelavi diplomske naloge se zahvaljujem mentorju doc. dr. Igorju Pribcu ter somentorju izr. prof. dr. Andreju A. Lukšiču. Tylerju Derheimu se zahvaljujem za pomoč pri razumevanju angleških besedil. Za podporo ter neizmerno potrpežljivost se zahvaljujem svoji družini Jerant-Ličen. In nenazadnje „hvala!“ vsem tistim ljudem, ki v idealizmu ne vidijo žaljivke, temveč vrednoto: zaradi njih vendarle ostaja še nekaj upanja za ta svet.

Pojmovanje socialne pravičnosti in predlog univerzalnega temeljnega dohodka

Moderno pojmovanje socialne pravičnosti zahteva vzpostavitev družbenih institucij, ki bi najbolj sledile zahtevam pravičnosti. Predlog univerzalnega temeljnega dohodka (UTD) predstavlja eno od možnih institucionalnih implikacij tega ideala. Skozi zgodovinski prerez pojmovanja socialne pravičnosti avtorica najprej dokazuje, kako moderno pojmovanje socialne pravičnosti, v nasprotju s splošnim mnenjem, predstavlja v politično filozofski govorici noviteto. Socialno pravičnost je najbolj konceptualno definirala John Rawls šele leta 1971. Zato je prikazana njegova teorija pravičnosti – pravičnosti kot nepristranskosti, ter pretreseni termini, kot so: osnovna družbena struktura, izhodiščni položaj, tančica nevednosti, načeli pravičnosti ter načelo razlike. Philippe Van Parijs, glavni zagovornik predloga UTD svoje utemeljevanje naslanja med drugim tudi na Rawlsovo teorijo. Iz tega razloga po pregledu Rawlsovega liberalnega-egalitarizma sledi predstavitev predloga UTD ter z njim povezane teorije socialne pravičnosti - Van Parijsovega dejanskega-libertarizma. Avtorica prikaže, zakaj UTD pomeni izpolnitev ideala pravične družbe. V zadnjem delu razprave je izpostavljena primerjava med Rawlsovim liberalnim-egalitarizmom in Van Parijsovim dejanskim-libertarizmom z namenom razjasnitve njunih odnosov.

Ključne besede: teorija, socialna pravičnost, univerzalni temeljni dohodek, libertarizem, egalitarizem

A Theory of Social Justice And The Proposal of Universal Basic Income

A modern conception of social justice demands the establishment of institutions which would be capable of administering claims of justice. The proposal of Universal Basic Income (UBI) represents one possible institutional embodiment of that ideal. Through a historical examination of the theory of social justice, the author shows first how the modern conception of social justice is novel in political philosophy, as best defined by John Rawls. The text then deals with his theories and concepts, including: the basic structure of society, the original position, the veil of ignorance, the principles of justice and the difference principle. Philippe Van Parijs, the main advocate of UBI, leans his arguments on Rawls's theory. For this reason, the author examines the proposal of UBI and its relationship to Van Parijs' real-libertarianism theory of social justice. The author shows why UBI fits the ideal of a just society. In the last part of the discussion, the author compares Rawls' liberal-egalitarianism and Van Parijs' real-libertarianism with the goal of clarifying the relations between them.

Keywords: theory, social justice, universal basic income, libertarianism, egalitarianism

KAZALO

Seznam uporabljenih kratic	
8	
1 UVOD	10
1.1 Namen naloge	11
1.2 Zgradba naloge	13
2 KRATKA ZGODOVINA SOCIALNE PRAVIČNOSTI	16
2.1 Osnovni razkorak med »staro in novo« socialno pravičnostjo	16
2.2 Teorija socialne pravičnosti od antike pa vse do 18.stoletja	18
2.2.1 Antika: Platon in Aristotel	18
2.2.1.1 Platon (427-347 pr.n.št.)	19
2.2.1.2 Aristotel (384-322 pr.n.št.)	21
2.2.2 Krščanska tradicija: Tomaž Akvinski (1225-1274)	23
2.2.3 17. in 18. stoletje: Locke, Rousseau in Hume	24
2.2.3.1 John Locke (1632-1704)	24
2.2.3.2 Jean Jacques Rousseau (1712-1778)	25
2.2.3.3 David Hume (1711-1776)	27
2.2.4 Pozno 18.stoletje: Smith in Kant	29
2.2.4.1 Adam Smith (1723-1790)	29
2.2.4.2 Immanuel Kant (1724-1804)	31
3 NAJBOLJ ZANIMIV POLITIČNI FILOZOF PREJŠNJEGA STOLETJA – John Rawls	35
3.1 Dva temeljna kamna Rawlsove teorije pravičnosti	35
3.1.1 Kantove sledi v Rawlsovi teoriji	36
3.1.2 Utilitarizem, kot se mu Rawls zoperstavi	36
3.2 Rawlsova teorija pravičnosti – »pravičnosti kot nepristranskosti«	38
3.2.1 Osnovna struktura družbe	38

3.2.2 Izhodiščni položaj	39
3.2.2.1 Prvi del teorije pravičnosti kot nepristranskosti: interpretacija začetne situacije in načela na izbiro	39
3.2.2.2 Tančica nevednosti	41
3.2.2.3 Racionalnost udeležениh	42
3.3 Dve načeli pravičnosti	43
3.3.1 Osnovna forma načel pravičnosti kot nepristranskosti	44
3.3.2 Problem prednosti	44
3.3.3 Končna forma dveh načel pravičnosti	45
3.3.4 Prednost svobode	46
3.4 Drugo načelo in načelo razlike	47
3.4.1 Zakaj bi izbrale Rawlsova načela pravičnosti?	49
3.4.2 Pa bi res izbrale Rawlsova načela?	51
3.5 Zaključek o Rawlsu	55

4 UNIVERZALNI TEMELJNI DOHODEK (UTD)	58
4.1 Univerzalni temeljni dohodek – osnove	59
4.1.1 Kratka zgodovina predloga UTD	60
4.1.1.1 Ideja zajamčenega minimalnega dohodka	60
4.1.1.2 Ideja osnovne dotacije	61
4.1.1.3 Temeljni dohodek	61
4.1.1.4 Dejanski interes za UTD	62
4.1.2 Uveljavljeni socialni transferji in socialni minimum	63
4.1.3 UTD versus uveljavljeni socialni transferji	65
4.2 Uvajanje UTD	67
4.3 UTD in dejanski-libertarizem	68
4.3.1 Dejanska-svoboda-za-vse	69
4.4 Pravičnost in UTD	73
4.5 UTD in izzivi enaindvajsetega stoletja	76
5 JOHN RAWLS VERSUS PHILIPPE VAN PARIJS	83
5.1 Tradicionalni libertarizem in levi-libertarizem	83
5.1.1 Pravičnost in svoboda v tradicionalnem libertarizmu	83
5.1.2 Samolastništvo in posest naravnih virov v tradicionalnem libertarizmu	84
5.1.3 Levi-libertarizem: samolastništvo in posest naravnih virov	85
5.2 Egalitarizem in liberalni-egalitarizem	86
5.2.1 Liberalni-egalitarizem	87
5.2.1.1 Moralno načelo enakosti	88

5.3 Levi-libertarizem kot oblika liberalnega-egalitarizma	89
5.4 Van Parijsev dejanski-libertarizem in Rawlsov liberalni-egalitarizem	91
5.4.1 Liberalna nevtralnost	92
5.4.2 Rawlsovski primer za UTD	93
5.4.3 Dejanski-libertarizem kot tretja pot oblikovanja socialne pravičnosti znotraj liberalnega-egalitarizma	98
5.4.3.1 Levi-libertarizem in Philippe Van Parijs	99
5.4.3.2 Glavne razlike med Rawlsom in Van Parijsem	99
5.4.3.3 Liberalni-egalitarizem proti Dworkinu in Rawlsu	100

6 ZAKLJUČEK

103

7 BIBLIOGRAFIJA

107

Seznam uporabljenih kratic

BIEN – Basic Income Earth Network;

IP – kratica za Rawlsov *izhodiščni položaj*; uporabim ob pogostejšem zaporednem navajanju;

LE – liberalni-egalitarizem;

LL – levi-libertarizem;

RFFA – kratico uporabljam ob pogostejšem zaporednem navajanju iz besedila *Real Freedom For All. What (If Anything?) Can Justify Capitalism*, Philippe Van Parijs (1995);

SHDJ – kratico uporabljam ob pogostejšem zaporednem navajanju iz besedila *A Short History of Distributive Justice*, Samuel Fleischaker (2004a);

TJ – kratico uporabljam ob pogostejšem zaporednem navajanju iz besedila *A Theory of Justice*, John Rawls (1971);

UBI – Universal Basic Income; angleška različica kratice za univerzalni temeljni dohodek;

UTD – univerzalni temeljni dohodek;

USBIG – The U.S. Basic Income Guarantee Network;

ZN – Združeni narodi.

Socialna pravičnost je osnovana na vrednotah poštenosti, enakosti, spoštovanja do različnosti, dostopa do socialne varnosti, ter aplikaciji človekovih pravic na vse sfere življenja, vključno z delovnim mestom. Ko se soočamo s posledicami globalne finančne in ekonomske krize, ki nas je privedla do razsežnih povečanj brezposelnosti in revščine ter obremenitve družbene integracije, so ta načela bolj pomembna kot kdajkoli prej. (Združeni narodi 2010)

1 UVOD

Za raziskavo v okviru pričujočega diplomskega dela sem se odločila že pred štirimi leti. Veliko časa je vmes preteklo, veliko branja, pisanja, pa vendar se zdi, kot da si boljšega trenutka za dejanski zaključek ne bi mogla izbrati. Menim, da nam pred štirimi leti še na misel ni prišlo, kaj se ima zgoditi s svetovno finančno realnostjo. V trenutni obširni krizi, ki kar ne pojenja, še vedno najkrajšo vleče navadna državljanka.¹ Smo v obdobju, ko se je rastoča stopnja revščine zažrla tudi v zavest zahodnjaške posameznice. Če smo prej o revščini govorile in verjele, da obstaja na neki ravni obvladljivega, se zdi, da temu ni več tako. Oči analitičark so se z držav tretjega sveta nenadoma v skrbi obrnile na države prvega. Tako, na primer, Evropska komisija opozarja: »Evropska unija je ena od najbogatejših regij na svetu, a kljub temu 17 % Evropejcev nima dovolj sredstev za preživetje in si ne more privoščiti osnovnih dobrin« (Evropska komisija 2010).

Pomembno pa je izpostaviti še eno dejstvo. In sicer to, da letos obeležujemo *Evropsko leto boja proti revščini in socialni izključenosti*. Leta 2008 sta ga določila Evropski parlament in Svet Evropske unije. V Uradnem listu, ki je sklep objavil, med drugim beremo: »Velik del prebivalstva še vedno živi v pomanjkanju ali ima omejen in neenak dostop do storitev ali je izključen iz družbe. Skupno poročilo o socialni zaščiti in socialni vključenosti za leto 2008 opozarja na dejstvo, da 78 milijonov ljudi v Evropski uniji živi na robu revščine, od tega je 19 milijonov otrok« (Sklep 1098/2008, 7.čl.). Isto kot o revščini, bi lahko dejale o terminu (ne)enakosti, (ne)enakopravnosti. Če smo prej na njiju večinoma opozarjali v primerih marginaliziranih skupin, je sedaj širša javnost veliko bolj pozorna na razlike v monetarni sposobnosti na splošno: »Neenakost v bogastvu in huda revščina [sta] vprašanji, ki zbudjata vse večjo skrb v Uniji« (ibid., 8.člen).

¹ V svojem besedilu se, ko govorim o nedefiniranih osebah, poslužujem tako moških kot ženskih oblik samostalnikov, glagolov in pridevnikov in sicer čisto naključno in izmenjaje. S tem najprej sledim na eni strani svoji želji po univerzalizaciji splošnega navajanja subjektov v teoretskem diskurzu, na drugi pa tudi mnogim avtorjem sodobne šole politične filozofije. Skoraj brez razlike namreč v svojih angleških besedilih prevzemajo žensko obliko zaimkov. Tako David Miller, Samuel Fleischacker, Brian Barry, Peter Vallentyne in nenazadnje Philippe Van Parijs, (če omenim samo nekatere od njih), večinoma govorijo o »she« in »her«.

Prav tu pride v poštev fokus moje diplomske naloge. V svoji nalogi posvečam pozornost socialni pravičnosti v navezavi na predlog univerzalnega temeljnega dohodka (UTD). Glavni zagovornik predloga Philippe Van Parijs namreč meni, da lahko univerzalni temeljni dohodek pomaga »pri reševanju političnih dilem glede revščine in brezposelnosti« (Van Parijs 2004, 19) oziroma predstavlja eno od institucij, ki jih zahteva družbena pravičnost (ibid., 27). V času, ki terja odgovore, kako svet izviti iz kremljev finančne krize in posledično s tem, kako in katere nove mehanizme vzpostaviti za model, ki bi najbolje služil svetovni družbi, se predlog univerzalnega temeljnega dohodka zdi ena od možnih rešitev. Ena od tistih rešitev, ki bo odgovorila tudi na vprašanje, kako »olajšati revščino in zmanjšati neenakosti« (Wright 2006b, 5)². Vprašanje, ki ima v tem času še veliko večjo težo, kot jo je imelo v preteklosti. Tu se ob bok postavi, tudi že omenjena, socialna pravičnost. Brian Barry (1989, 3) pravi, da je »glavna točka katerekoli teorije pravičnosti branljivost neenakopravnih odnosov med ljudmi [...] povsod okrog nas, v naših družbenih sistemih, opazamo velike neenakosti v politični moči, družbenih položajih ter upravljanju z ekonomskimi resursi«.

Na podlagi vseh zgoraj opisanih dejstev verjamem, da je debata o socialni pravičnosti in predlogu UTD trenutno na najbolj plodnih tleh.

1.1 Namen naloge

Moj namen je, predvsem prek serije teoretskih razlag, prikazati povezavo med socialno pravičnostjo in predlogom univerzalnega temeljnega dohodka.

V današnjem smislu pomeni socialna pravičnost posledico delovanja glavnih družbenih institucij, ki upoštevajo načelo razdeljevanja koristi in bremen v družbi (Miller D. 1999, 22). Takšna koncepcija socialne pravičnosti predstavlja enega pomembnejših idealov politične misli ter svežo noviteto današnjega političnega besedišča (Jackson 2005, 356). V modernem pomenu se torej termin socialne pravičnosti navezuje na obvezo države, da družbeno lastnino razdeli na način, ki vsem omogoča prejeti določeno raven materialnih sredstev oziroma kot

² Vsa navajanja iz angleških izvirnih besedil so plod mojih prevodov. Le v nekaterih primerih si

razdeljevanje lastnine s strani države tistim, ki so je potrebni (Fleischacker 2004a, 4-5). Ob tem pomislimo, kako si vsi zaslužijo na primer streho nad glavo, zdravstveno oskrbo, izobrazbo³, in tako dalje. »Sodobne debate o distributivni⁴ pravičnosti so predvsem skoncentrirane na količino zagotovljenih sredstev in na stopnjo, do katere je državna intervencija potrebna, da so ta sredstva razdeljena« (ibid., 4). Toda starejše oziroma predmoderne koncepcije socialne pravičnosti si niso delile istih konceptov z njenim sodobnim pojmovanjem. Sicer je res, da je termin distributivne pravičnosti prisoten skozi precejšnjo zgodovino človeške misli in politične filozofije, a v svoji nalogi želim dokazati, da se je termin prek različnih načinov dojemanja družbe preobračal in šele nedolgo nazaj dosegel današnji pomen oziroma, da v predmodernih koncepcijah distributivne pravičnosti ne moremo najti današnjih okvirov razumevanja pojma socialne pravičnosti.

Ko bom tako pregledala zgodovino pojmovanja socialne pravičnosti in prikazala, kako se razločuje od sodobnega pojmovanja, se bom obrnila k Johnu Rawlsu. Z dvema razlogoma: prvi je ta, da je Rawls s svojo koncepcijo socialne pravičnosti v delu *A Theory of Justice* (1971), storil veliki preobrat v zgodovini filozofije in politične misli. Podal je izjemno celovito formulacijo pojma socialne pravičnosti, ob tem da je vanjo vključil utemeljevanje *neenakosti*. Brez Johna Rawlsa sploh ni mogoča nikakršna obravnava teorije pravičnosti. Drugi razlog pa je ta, da je Rawls s svojim liberalnim-egalitarizmom postavil temeljni kamen tudi za real-libertarno misel Philippa Van Parijsa ter njegov predlog univerzalnega temeljnega dohodka. Torej, če želimo govoriti na eni strani o socialni pravičnosti ali na drugi o univerzalnem temeljnem dohodku, je v obeh primerih, pa četudi bi o njiju

izposojam že prevedene različice. Ko je temu tako, na to tudi ustrezno opomnim.

³ V Splošni deklaraciji človekovih pravic na primer beremo: »Vsakdo ima pravico do takšne življenjske ravni, ki zagotavlja njemu in njegovi družini zdravje in blaginjo, vključno s hrano, obleko, stanovanjem, zdravniško oskrbo in potrebnimi socialnimi storitvami; pravico do varstva v primeru brezposlenosti, bolezni, delovne nezmožnosti, vdovstva ter starosti ali druge nezmožnosti pridobivanja življenjskih sredstev zaradi okoliščin, neodvisnih od njegove volje« (Splošna deklaracija človekovih pravic 1948, 25.čl.).

⁴ Nema lokrat je termin distributivne pravičnosti sinonim za socialno pravičnost: »V teorijah mnogih sodobnih političnih filozofov je socialna pravičnost razumljena kot aspekt distributivne pravičnosti, in zares, oba koncepta sta pogosto izmenjaje uporabljena« (Miller D. 1999, 2). Jackson (2005, 371): »Termina 'distributivna pravičnost' in 'socialna pravičnost' sta pogosto razumljena kot sinonima in sta kot taka, tudi s strani političnih filozofov, pogosto izmenjaje uporabljena«. Tudi sama sledim tej liniji izključevanja kategoričnega razlikovanja med terminoma in ju obravnavam kot sopomenki.

razglabljali ločeno, umestitev teorije Johna Rawlsa v razpravo ne samo primerna, ampak celo zelo nujna.

Tako lahko začnem razpirati debato o socialni pravičnosti in univerzalnem temeljnem dohodku. S predstavitvijo slednjega ter s predstavitvijo Van Parijsovega realnega-libertarizma, dobim koščke sestavljanke za prikaz povezave med socialno pravičnostjo in univerzalnim temeljnim dohodkom. In navsezadnje, za še enega od ciljev moje raziskovalne naloge, ki je primerjava med liberal-egalitarno teorijo pravičnosti Johna Rawlsa ter real-libertarno teorijo Philippa Van Parijsa. Namreč, odnosi med njima so pogosto nejasni, zato skušam v nalogi oba koncepta postaviti na os in potegniti vzporednice. Drugače rečeno, moj namen je najprej poiskati, kje na osi med levim-libertarizmom ter liberalnim-egalitarizmom Johna Rawlsa je mesto Van Parijsovega real-libertarizma, ter nato te relacije razčistiti.

1.2 Zgradba naloge

V uvodnem poglavju pregledujem zgodovino ideje socialne pravičnosti in s pomočjo Samuela Fleischackerja (2004a) ugotavljam, da o distributivni pravičnosti v smislu socialnega egalitarizma govorimo šele zadnjih dvesto let. Da bi to dosegla, se osredotočim na nekaj najpomembnejših nosilcev obdobja od antične pa do moderne misli, kot so: Platon, Aristotel, Tomaž Akvinski, John Locke, Jean Jacques Rousseau, Adam Smith in Immanuel Kant. Pri Kantu končam prav z namenom, da lahko preidem na Rawlsa.

Kantova moralna filozofija je namreč pomembno vplivala na Rawlsovo. Zato v poglavju o Rawlsu najprej predstavim Kantov vpliv nanj na eni ter utilitaristični vpliv nanj na drugi strani. Na nasprotovanju utilitarizmu je Rawls vkoličil svojo teorijo, ki jo predstavim ter skoznjo obrazložim pojme osnovne družbene strukture, izhodiščnega položaja, tančice nevednosti ter postopka racionalnih udeleženih pri izbiri načel pravičnosti. Pri slednjih izpostavim njuno osnovno formo, končno formo ter problem prednosti s poudarkom na prednosti svobode. Posebej se posvetim drugemu načelu, z vključenim načelom razlike – najbolj slavnim in obravnavanim Rawlsovim konceptom.

Rawlsovemu prerezu sledi prerez predloga univerzalnega temeljnega dohodka: v osnovah prikažem kratko zgodovino predloga oziroma pregled preteklih nagibov (teoretskih in dejanskih) v smeri UTD, nato obravnavam sodobne uveljavljene socialne transfere in socialni minimum v primerjavi z UTD. Se na kratko ustavim pri možnem uvajanju ter od tam vstopim v Van Parijsov dejanski-libertarizem, nakar predstavim koncept dejanske-svobode-za-vse v povezavi z UTD ter pravičnostjo. V zadnjem delu poglavja o UTD namenjam pozornost predlogu ter izzivom enaindvajsetega stoletja.

V zadnjem poglavju se posvetim primerjavi Rawlsovega liberalnega-egalitarizma z Van Parijsovimi realnim-libertarizmom. Zastavljene naloge se lotim tako, da najprej obrazložim podobnosti ter razlike med desnim- in levim-libertarizmom prek pojmov samolastništva in posesti naravnih virov. Nato obravnavam liberalni-egalitarizem ter načelo enakosti ter liberalni-egalitarizem soočim z desnim libertarizmom. Predstavim tudi prepodstavko levega-libertarizma kot oblike liberalnega-egalitarizma. V ključnem in hkrati zaključnem delu tega poglavja sledim ugotovitvam iz predhodnih poglavij ter tako Van Parijsov dejanski-libertarizem primerjam z Rawlsovim liberalnim-egalitarizmom prek pojmov: liberalne nevtralnosti, umestitve UTD-ja v sliko načela razlike ter v končni fazi Van Parijsa lociram na platno sodobne politične filozofije, vključujoče libertarizem in liberalni-egalitarizem.

. . . ker sta zanikanje in teptanje človekovih pravic pripeljala do barbarskih dejanj, žaljivih za človeško vest, in ker je bila stvaritev sveta, v katerem bi imeli vsi ljudje svobodo govora in verovanja in v katerem ne bi živeli v strahu in pomanjkanju, spoznana za najvišje prizadevanje človeštva . . .

(Splošna deklaracija človekovih pravic 1948, Preambula)

2 KRATKA ZGODOVINA SOCIALNE PRAVIČNOSTI⁵

2.1 Osnovni razkorak med »staro in novo« socialno pravičnostjo

Splošni pojem *pravičnosti* že tisočletja zaseda pomembno mesto v zgodovini politične filozofije in družbe. »Idejo, da lahko pravičnost ponuja številna različna pojmovanja, najdemo tako v grški kot tudi krščanski misli« (Miller D. 1999, 21). Vsem pa je bilo skupno to, da se je pravičnost navezovalo na posameznika samega, na njegovo stanje duha in na dejanja, ne pa na družbo (Barry 2005, 4).

Kot formalna zadeva je bila pravičnost ponavadi razumljena kot posebno *racionalna, izvršljiva in praktična* vrлина. V nasprotju, recimo, z modrostjo in dobrodelnostjo, je bila pravičnost v različnih kulturah in zgodovinskih obdobjih razumljena kot sekularna in racionalna vrлина, katere zahteve so lahko pojasnjene in upravičene brez posebne navezave na politično prepričanje; kot vrлина, ki jo oblast more in mora uveljavljati, in je kot taka tudi dejansko prvo vodilo politične aktivnosti. (Fleischacker 2004a, 5)

Tudi ko pomislimo na *socialno pravičnost*, se nam zdi termin že tako vpet v filozofsko-politično govorico, da se zdi, kot bi ne bilo časov, ko se o njej ni razpravljalo. Pa vendar, koncept socialne pravičnosti se je uveljavljal šele skozi zgodovinske premene, ki so prinesle drugačno politično, ekonomsko, filozofsko realnost in posledično z njimi tudi novo govorico. »Večino zgodovine so se ljudje rojevali in v glavnem ostajali v precej rigidni ekonomski poziciji. Razdeljevanje ekonomskih koristi in bremen so razumeli kot ureditev ali s strani narave ali Boga. Šele, ko so dojeli, da bi lahko na distribucijo koristi in bremen vplivala oblast, je postala socialna pravičnost živa tema« (Lamont in Favor 2007, 1.pogl.).

Na politično-filozofskem polju preteče veliko vode, preden se rodi konkreten predlog ali sploh namig na možnost vsakršne distribucije dobrin vsem človeškim bitjem samo na podlagi njihove lastnosti, da so ravno to – človeška bitja, ljudje (Fleischacker 2004a, 7).⁶ Od meritokratskega pojmovanja distributivne pravičnosti

⁵ Naslov poglavja sem si izposodila od Samuela Fleischackerja in njegove istoimenske knjige *A Short History of Distributive Justice* (2004a).

⁶ Morda ne bi bilo napak poudariti, da ko govorimo tako v naši raziskavi, kot tudi v tistih, na katere se navezujemo, o konceptu socialne pravičnosti, govorimo o zahodni politični filozofiji. »Pojem tega, kar

antičnega Aristotela mineta skoraj dve tisočletji, preden se začne socialno pravičnost razumevati kot razdeljevanje dobrin vsem ljudem, ne samo zaslužnim. Sicer je vedno obstajala ideja metafizično egalitarnega dojemanja človeške skupnosti, ideja o človeški enakosti, o enakosti na podlagi lastnosti *biti človek*. A je potrebno poudariti, da česar ljudje niso dojemali kot enakost, je, ko je šlo za »enako vrednost človeštva na podlagi političnih in družbenih pravic« (Fleischacker 2004a⁷, 9). In ravno to slednje, ta socialni/politični/ekonomski egalitarizem oziroma razumevanje njegovih podmen in zahtev, je tisto, kar sodobno teorijo socialne pravičnosti razločuje od starih teorij. David Miller pravi, kako »imamo morda srečo, da smo izgubili enega od pomenov, ki ga je imel termin za Grke, pomen, po katerem je bila pravičnost ekvivalentna z vrlino na splošno« (Miller D. 1999, 17). Šele zadnjih nekaj stoletij si ljudje ne delijo le vrline, da so ljudje, temveč tudi to, da si zaradi te enakosti zaslužijo tudi enakomerno razdeljen delež socialnih, političnih in ekonomskih pravic. Posebnost modernega pojmovanja socialne pravičnosti se kaže, kot pravi Fleischacker, ravno v različnem razumevanju koncepta socialne pravičnosti. »Skozi večino človeške zgodovine ni imel praktično nihče, niti kot ideala, pogleda, da bi morali vsi imeti zagotovljene osnovne potrebe« (SHDJ 2).

Ali, če zaključim s Fleischackerjevim navedkom in zaokrožim glavno razloko med novim in starim filozofsko-političnim imaginarijem koncepta socialne pravičnosti:

Individualist, ki verjame v socialno pravičnost, vidi revne kot tiste, ki si zaslužijo enak socialni in ekonomski položaj kot vsi ostali; in vidi družbo kot tisto, ki je odgovorna za situacijo revnih in sposobna njihovo situacijo spremeniti ter je, navsezadnje, sposobna svoje utemeljitve naslanjati na sekularno, ne pa na religiozno, podstat (SHDJ 125).

današnja večina ljudi imenuje 'distributivna pravičnost', kjerkoli živijo in katerikoli kulturi pripadajo, je Zahodnjaški« (Fleischacker 2004a, 136).

⁷ Zaradi pogostega navajanja, od tu dalje navajam Fleischackerjevo delo *A Short History of Distributive Justice* v krajšavi naslova. To pomeni, da namesto »Fleischacker 2004a«, uporabljam verzijo »SHDJ«.

2.2 Teorija socialne pravičnosti od antike pa vse do 18.stoletja

John Roemer na prvi strani svoje knjige *Theories of Distributive Justice* trdi, da je teorija distributivne pravičnosti, »kako naj bi družba dodeljevala svoja pičila sredstva ali družbeni proizvod med posameznike z različnimi potrebami ali zahtevami« (Roemer 1996, 1), stara najmanj dve tisočletji. Navedek je bil očitno dovolj intriganten, da je vzpodbudil podrobnejše raziskave na področju zgodovine socialne pravičnosti. V prav ta citat se namreč, tudi že na prvi strani svoje knjige *SHDJ*, obregne Fleischacker⁸. Fleischacker Roemerjevi ugotovitvi ugovarja ter v celotni svoji razpravi dokazuje, zakaj lahko o socialni pravičnosti govorimo šele zadnjih dvesto, ne pa dva tisoč, let⁹. V pričujočem poglavju o zgodovini socialne pravičnosti se v glavnem naslanjam prav na to Fleischackerjevo razpravo in sem si zato tudi drznila sposoditi naslov njegove knjige.

2.2.1 Antika: Platon in Aristotel

Kot že rečeno, Fleischacker ugovarja Roemerju glede vprašanja starosti teorije distributivne pravičnosti. Roemer v svojem navedku omenja tudi Platona in Aristotela, na kar Fleischacker priznava, da teorija sicer ni popolnoma napačna, saj sta tako Platon kot Aristotel res omenjala socialno pravičnost, a v čisto drugem aspektu (SHDJ 1). Platon je vprašanju pravičnosti največ pozornosti posvetil v *Državi*, a njegovo lastno pojmovanje pravičnosti še zdaleč ne posega v sfero vprašanja distributivne/socialne pravičnosti v današnjem pomenu besede. Najprej, da ne bo pomote: Platon v svojem delu *je* govoril o *socialni pravičnosti*, ni pa uporabil termina *distributivna pravičnost*. O slednji je spregovoril šele Aristotel. Je pa Platon razpravljal tudi o tem, »kako naj bi bila lastnina v idealni družbi razdeljena« (SHDJ 1). Platon sicer je pisal o socialni pravičnosti, ki pa ni kompatibilna z današnjim dojetjem termina socialne pravičnosti: nakazoval je v smeri distribucije dobrin, a »teh skupnih alokacij lastnine ni predlagal za celotno družbo, niti jih ni videl kot nekaj, kar bi pravičnost sama zahtevala« (ibid.).

⁸ Isti citat na prvi strani teksta »The Conceptual History of Social Justice« uporabi tudi Ben Jackson. Glej Jackson 2005, 356.

⁹ Podobne teorije se držita tudi Brian Barry in David Miller. Glej: Jackson 2005.

2.2.1.1 Platon (*427-347 pr.n.št.)

Platonu je pravičnost pomenila vrlino in sicer najpomembnejšo vrlino oziroma krepost, ki predhodi vsem ostalim krepostim.¹⁰ To vrlino je videl v pravilno urejeni duši, ta pa usmerja človekovo delovanje tako, kot se ji pritiče, »kot je na primer držanje obljube in vračanje dolgov« (SHDJ 10). Socialna pravičnost bi bila dosežena samo takrat, ko bi bilo v polis izpolnjeno načelo srečnosti. Rachana Kamtekar navaja, da je za Platona socialna pravičnost »delati to, kar nekemu pritiče« (Kamtekar 2001). Vsak prebivalec mesta izvaja to, v čemer je najboljši. Gre za razdeljevanje družbenih dolžnosti. »Ukvarjanje treh razredov z mnogimi stvarmi in to, da se (ti razredi) spreminjajo drug v drugega, je [...] največja škoda za polis in se nadvse pravilno imenuje to, kar je v največji meri zločin« (Platon 2004, 1096). In največji zločin proti polis je krivičnost (Platon 2004, 1096). Načelo 'delati to, kar nekemu pritiče', ne namiguje v smeri distribucije dobrin, čeprav naj bi se običajno pod pravičnostjo, kamor to načelo tudi spada, poleg razdaljevanja družbenih dolžnosti uvrščalo tudi distribucijo dobrin (Kamtekar 2001, 189-190). Platon sicer ponuja nekakšen predlog skupnega lastništva - to naj bi med drugim »pomagalo umirjati materialne želje ljudi, preprečevalo politično korupcijo in oblikovalo prijateljske vezi« (SHDJ 20), a Platon s tem predlogom še ni meril na distributivno pravičnost, ki predvideva distribucijo materialnih dobrin v enakem deležu. Ne, Platon ni niti namignil, da bi vsa človeška bitja »zaslužila kakršenkoli delež dobrin sploh« (ibid.). Skupno lastništvo, o katerem beremo v *Državi*, je bilo predpostavljeno zgolj za vodilno kasto – kasto filozofov. Privatna lastnina naj bi namreč v ljudeh vzpodbujala egoizem, kar pa bi škodilo skupnosti v celoti. Je pa predvidel, da bi lastnina in nekatere neenakosti še vedno ostale v nižjih kastah. Platonu ni šlo za to, da bi družbena pravičnost manjšala razkorak med revnimi in bogatimi; njegova naperjenost na zmanjševanje neenakosti ne vidi kot cilja ekonomsko, socialno pravičnost, temveč, ko omenja zmanjšanje neenakosti v bogastvu/imetju, pravzaprav govori o doseganju družbene harmonije, ne pa pravičnosti. »Oboje, revščina in bogastvo, slabša tako izdelke veščin kot same (rokodelce)« (Platon 2004, 1084), „Prvo namreč ustvarja razkošje, nedejavnost in

¹⁰ Razlika med Platonom in današnjo pravičnostjo: »Platon v *Državi* obravnava pravičnost kot vseobsežno krepost posameznikov (in družb), kar pomeni, da bi skoraj vsako vprašanje, ki bi ga on (ali mi) dojemal kot etično, prišlo pod pojem pravičnosti (dikaiosune). Vendar v moderni rabi

novotarstvo, revščina pa poleg novotarstva še nesvobodnost in zločinskost« (ibid., 1085). Idealna polis je pravična in da vsakomur, kar mu pripada, v toliko, kolikor še vedno postavlja ljudi v pripadajoče jim kaste v družbeni ureditvi (SHDJ 42). Kastni sistem naj bi namreč prinašal harmonijo, urejenost, usklajen organizem. In tu je za Platona pravičnost.

Tako je za Platona idealna polis, ki je tudi pravična, tista, kjer gre za distribucijo dolžnosti in ne distribucijo dobrin. Sreča posameznih razredov prinaša srečo celotne družbe. »Načelo srečnosti zahteva, da polis maksimira srečo meščanov in sicer tako, da vsakemu da tiste dobrine, od katerih ima lahko koristi« (Kamtekar 2001, 217). Tu se sicer nakaže distribucija dobrin, a ta je umišljena le zato, ker vsakemu posamezniku v vsakem posameznem razredu pripomore pri njegovi nalogi, ki mu je bila določena/dodeljena. Torej, na primer, mizar dobi dleto, stražar sulico in filozof oblast. »[...] je treba čuvarjem prebivališče in druge reči urediti [...] in to bomo opredelili z zakoni [...]« (Platon 2004, 1082). Vsakemu je že določeno njegovo mesto in njegov delež, prispevek. Platon predvideva, da so tovrstni posamezniki v svojih pozicijah srečni in ker so srečni, bodo delovali najboljše v želji, da bi bili tudi ostali srečni. In ko so vsi srečni, je vsa polis srečna. Gre za prispevek k srečnosti v celoti. (Kamtekar 2001, 215).

V resnici nam torej Platon ne ponuja teorije socialne pravičnosti, temveč želi s trditvijo, da „narava vsakemu od razredov da njegov del srečnosti, upravičiti njegovo inegalitarnostno distribucijo dobrin in dela“ (ibid., 213).

V mnogih družbah človeške zgodovine je bilo uveljavljeno prepričanje, da si vsa človeška bitja v nekem smislu zaslužijo enako dobro življenje (SHDJ 9). Kot smo videli zgoraj, »celo Platon delno upravičuje njegovo hierarhično državo na dejstvu, da bo hierarhija dobra za tiste v njeni najnižji stopnji« (ibid.). Tudi njegov učenec Aristotel na podoben način trdi, da bo suženjstvo dobro za sužnje. A »pri takih argumentih je možno vsakršno, tudi najbolj neenakopravno družbo, predstavljati kot služeko egalitarnim idealom« (ibid.).

pravičnost pokriva le del individualne morale [...] Na kar individualna pravičnost [...] napotuje, so moralna vprašanja v navezavi na dobrino ali lastnino“ (Slote 2002, Uvod).

2.2.1.2 Aristotel (*384-322 pr.n.št.)

Teorija pravičnosti predstavlja jedro Aristotelove politične filozofije (Morgenthau 2004, 125), v kateri je med drugim omenjal tudi socialno pravičnost oziroma je celo pisal »o nečem, kar je poimenoval distributivna pravičnost« (SHDJ 1), a ni nikdar razpravljal, kako naj bi se materialna sredstva pod okriljem distributivne pravičnosti dodeljevala oziroma ni niti predvidel kakršnekoli zahteve po lastnini (ibid.). Kar Aristotelu predstavlja distributivno pravičnost, je razdeljevanje političnih pravic tistim, ki so do njih upravičeni. Ti pa morajo najprej biti državljani. Državljan oziroma meščan starogrške polis pa je lahko samo nekdo, ki za ta naziv poseduje dovoljšnjo mero vrlin ali kreposti. Namreč, etične vrline kot so pravičnost, pogum, zmernost in podobne, Aristotel razume kot osnovo za dobro življenje in na ta način zvesto sledi Platonu (Kraut 2001, Uvod). Vrline oziroma kreposti, ki jih posameznik poseduje, predstavljajo za člana neke skupnosti podstat možnosti prejema državljanskih pravic. In šele, ko je bil nekdo po nazivu državljan, je lahko padel v skupino tistih, na katere se Aristotelova razprava o distributivni pravičnosti sploh navezuje. Pod terminom distributivne pravičnosti je namreč Platonov učenec pojmoval zgolj nagrajevanje ljudi v skladu z njihovimi zaslugami. Slednje pa so se še posebej nanašale na politični status nagrajenih (SHDJ 2). In to je tudi bilo glavno vodilo aristotelovski distributivni pravičnosti, torej sklicevanje izključno na »distribucijo političnega statusa in ni bilo niti slučajno obravnavano kot relevantno za vprašanje lastninskih pravic« (ibid., 5). Še več, politični status¹¹ se je razdeljeval samo v skladu s socialnim ali moralnim statusom (ibid.). Tako, na primer, sužnji in tujci niso imeli nikakršnih pravic do političnega statusa, ker je bil njihov socialni nezadostni. Ravno tako ženske. In na drugi strani se je postavljala nekakšna vrednostna lestvica med moškimi domačini, ki pa je temeljila na njihovem socialnem (revnejši so bili, manj pravic so imeli) in moralnem statusu (vrednost/prispevek njihovih dejanj/moralna (ne)oporečnost). Meritokratsko načelo je bilo torej glavno vodilo aristotelovskemu konceptu distributivne pravičnosti.

»Zasluga je bila javno pripoznana in nagrajena samo med tistimi, ki so naseljevali družbeni plato, dostop do katerega je bil skoraj izključno odvisen od rojstva, spola

in drugih pripisanih jim kvalitet« (Miller D. 1999, 127). Še dlje, za »Aristotela je bila distributivna pravičnost koncept, ki se nanaša na dobrine, ki si jih posamezniki *zaslužijo*, ne na dobrine, ki jih posamezniki *potrebujejo*«¹² (Jackson 2005, 361). Aristotelsko pojmovanje distributivne pravičnosti se od današnjega ključno razlikuje ravno v pomembnosti zasluge: če so bili prej posamezniki upravičeni do dobrin na podlagi zaslug, pa so danes do njih upravičeni ne glede na kakršnakoli dejanja, ki so jih izvedli in ne glede na kakršnekoli značajske poteze posedujejo (SHDJ 13).¹³

»Pravičnost v ožjem pomenu in pravično, ki ji ustreza, imata dve obliki. Ena oblika je v razdelitvi časti, bogastva in drugih dobrin, ki so jih deležni člani neke skupnosti [...], druga oblika pa je v korektnem upoštevanju medsebojnih odnosov« (Aristotel 2002, 159). Prvo obliko je Aristotel poimenoval »razdeljujoče pravično«, to pa najdemo tam, »kjer se izvaja delitev skupnih dobrin v skladu [s] sorazmerjem« (Aristotel 2002, 162). To sorazmerje je nakazal s primerom geometričnega sorazmerja, pri katerem mora biti razmerje med deleži enako razmerju med osebami, kar pomeni, da »če si osebe niso enake, ne smejo dobiti enakih deležev« (Aristotel 2002, 160). Razdelitev potemtakem poteka po zaslugah: »Vsi soglašajo, da je pravično, če se neka stvar razdeli 'po zasluženju'« (Aristotel 2002, 161). Aristotel usmeri dodeljevanje političnih koristi tistim, ki so krepostni (polno prispevajo k dobrobiti politične skupnosti) in na drugi strani tistim, ki so premožni oziroma svobodni člani družbe (Miller F. 2002, 3.pogl.). Posebej pa še poudarja, da so med temi izbranimi člani družbe še vedno razlike: vrlina, krepost oziroma prispevek k politični skupnosti, je vendarle zaslužnejši od samega posedovanja bogastva ali rojstva (Miller D. 1999, 125-126). Kakorkoli že, dejstvo je, da Aristotel svoji politični filozofiji, ko govori o distributivni pravičnosti, nikakor ne upodobuje termina po današnjem razumevanju.¹⁴

¹¹ Državlani so imeli pravico sodelovanja pri deliberativnih ali pri sodnih funkcijah (Aristotel 1981, 123).

¹² Oba poudarka v izvirnem besedilu.

¹³ S tem se ne strinja David Miller, ki pravi: »Moderna doba ni priča zmanjšanju vrednosti pojma zasluge, temveč je kvečjemu priča njeni apoteozii« (Miller D. 1999, 125). Glej: Miller D. 1999, 124-127.

¹⁴ David Miller gre še dlje in razpravlja o problemu angleških pomenov »merit« in »desert« - pri Aristotelu naj bi vse zasluge (tako tistih krepostnih, kot tistih, ki so bogati in svobodni) bile razumljene pod pojmom »merit« ali po starogrško »axia«. Pojem »desert«, ki je v mnogih sodobnih delih navajan skupaj ali celo razumljen kot sinonim, pravi Miller, pa da je šele novejši in da Aristotel

2.2.2 Krščanska tradicija: Tomaž Akvinski (*1225-1274)

Sholastični filozof in teolog Tomaž Akvinski pravičnost umesti med štiri kardinalne vrline, ki jih je privzel po Platonu in Aristotelu (Finnis 2005, pogl.4.4). Vrlina pravičnosti vlada človeškemu pravu in „v skladu s tem se ukvarja izključno z našim odnosom do drugih človeških bitij, ne z našim odnosom do nas samih ali do Boga“ (Akvinski v SHDJ 12). Sledeč dolgotrajni tradiciji, Akvinski definira pravičnost kot navado, »po kateri človek do vsakogar izpolnjuje svojo dolžnost prek stalne in večne volje« (Akvinski v Miller D. 1999, 128). Pravičnost nadalje razdeli na občo, poistoveteno z legalno, ter na partikularno, razdeljeno na komutativno in distributivno pravičnost (Miller D. 1999, 128). Slednjo pojmuje kot dobro presojo glede poštenega razdeljevanja ter dodeljevanja koristi in bremen (Finnis 2005, pogl.4.4.2). Fleischacker trdi, da Akvinski praktično nedotaknjeno povzame Aristotelov koncept distributivne pravičnosti, kjer se dobrine razdeljujejo po proporcionalnem principu zasluge: prav tako kot Aristotelu, je tudi Akvinskemu najbolj pomemben vidik distributivne pravičnosti nanašajoč se na distribucijo političnih, ne materialnih dobrin, in navsezadnje se tudi pri Akvinskem distributivna pravičnost nikakor ne navezuje na neko občo skrb za revne (SHDJ 21-22). Skrb za revne se pokaže kvečjemu pri vprašanju dobrodelnosti.

A o konceptu dobrodelnosti kasneje. Za zdaj se ustavimo pri edini hipotetični situaciji, ko naj bi si bili ljudje upravičeni privzeti lastnino/premoženje/posest drugega. Uporaba premoženja drugega je možna samo v primerih, ko je potreba nujna, torej samo takrat, ko je nemogoče najti drug način rešitve oziroma zadovoljitve potrebe, ki bi rešila življenje. A Fleischacker pravi, da Akvinski nič ne spregovori o tem, kako bi tovrstne primere obravnavalo človeško pravo in sodišča in zato Akvinski »zagotovo ne prevaja teh marginalnih primerov v splošni poziv človeškemu pravu za distribucijo posesti v skladu s potrebami revnih« (SHDJ 30). Problem revnih se pojavi samo pri konceptu dobrodelnosti. Ta pa je dobra zaradi samega zveličanja tistega, ki pomaga. Prvič, kot smo že prej povedali, Akvinski sicer razpravlja o nujnostni pravici, ko si lahko revež nekaj vzame od bogatega, a je ta koncept zgolj naključen (ibid., 35-36), ne gre za to, da bi se revnega pojmovalo

še zdaleč ni razumeval tega tako, kot se razume pojem »desert« dandanašnji. Miller pravi, da je napaka, da se pojma »merit« in »desert« daje v isti koš. Podrobneje glej Miller D. 1999, 125-126.

kot enakopravnega člana skupnosti. Nujnostna pravica je za Akvinskega izključno izjema, ne pa pravilo in »zagotovo je ni vključeval pod domeno distributivne pravičnosti« (SHDJ 146). In drugič, ko nastopi razprava o dobrodelnosti, se ta kaže zgolj skozi teološki diskurz. Božje pravo namreč dovoljuje pravico do privatne lastnine in sicer zato, da si, kdor ima nekaj v posesti, pomaga sebi in hkrati drugim. Gre za nekakšen dolg do drugih, tudi revnih, »ta 'dolg' pa ne spada pod obvezo pravičnosti« (ibid., 143). Edina dolžnost premožnih je „dolžnost dobrodelnosti, h kateri je nekdo pozvan s strani Boga in Božjega zakona in ne s strani človeških bitij in njihovega zakona“ (ibid.). Potemtakem gre kvečjemu za teološki in ne človeški koncept pomoči; na podlagi zahteve Boga, religije, zveličanja in ne na podlagi človeške zahteve.

Pomembno je izpostaviti še to, da je bilo po tradiciji srednjeveškega krščanstva najpomembneje obvarovati pravice posameznikov v premosorazmerju z njihovim položajem na hierarhični lestvici (Miller D. 1976 , 277). In če so se revni uprli bogatim, so se zato, ker se jim je zdelo, da višjim slojem ni uspevalo pri izvajanju obče prepoznanih dolžnosti pravičnosti, ne pa zato, ker bi miselno že dojemali konceptualni okvir ideala socialne pravičnosti (ibid., 282-283).

2.2.3 17. in 18. stoletje: Locke, Rousseau in Hume

2.2.3.1 John Locke (*1632-1704)

Locke je v svoji teoriji pozornost med drugim posvečal vprašanju upravičenosti do premoženja. To je, po njegovem mnenju, predstavljalo način za povečanje 'življenjskega ugodja' (SHDJ 36). Premoženjske pravice pa so izhajale iz Lockovega najpomembnejšega jedra obravnave: in sicer, pomembnosti dela. Slednje je Locke videl kot primarni vir 'zasluge' (ibid., 25) oziroma kot izvorno in prvotno osnovo za vse zahteve do lastnine (ibid., 140). »Locke je trdil, da imajo ljudje naravno pravico do sadežev svojega dela« (Fink 1981, 44). Torej, kdor je delal, je bil upravičen do nekih materialnih dobrin ali drugače povedano, kdor je želel prejeti materialne dobrine in hkrati kdor jih je prejel, je bil do njih upravičen samo na podlagi svoje sposobnosti do dela (oziroma če je z njimi pomešal svoje delo) in v tem je Locke videl tudi nekakšno rešitev problema revščine, a rešitev slednje zgolj do stopnje, ko so ljudje sposobno delati (SHDJ, 140). Materialne nagrade naj bi ljudje zaslužili zgolj za njihov trud (Lamont in Favor 2007, 6.pogl.). Njegov cilj je bil

med drugim »angleške zakone glede revnih poostriti in jih narediti še bolj kaznovalne kot so že bili, z namenom vzpostavitve institucij, ki bi zagotavljale, da bi vsi, ki prejemajo podporo, delali, tudi otroci, starejši od treh let« (ibid.). Lockova upravičenost do premoženjskih pravic je bila tako ultimativno odvisna od dela (SHDJ 36). Locke je sicer revnemu delavstvu priznaval možnost zahteve do določenega deleža materialnih dobrin (ibid., 141), a pri tem ni šlo, kot bi lahko zmotno sklepali, za to, da bi Locke razmišljal o distribuciji na podlagi pravičnosti, katere del naj bi bili tudi reveži, temveč mu je šlo bolj za prikaz izjemne proizvodne moči dela (ibid., 37). Termin nujnostne pravice smo že srečali pri Akvinskem in tudi Locke podobno razmišlja. Na ta način vidimo, da gre pri Locku v končni fazi bolj za dobrodelnost do revnih delavcev, kot pa za resnično institucionalno vzpostavljeno materialno pomoč oziroma za a priori pravico revnih delavcev do materialnih dobrin (ibid., 141).

Razvidno je torej, da tudi pri Locku še ne stopimo na polje, kjer bi si lahko vsakdo, samo na podlagi lastnosti 'biti človek', zaslužil materialno podporo; še več, kot bomo videli tudi v naslednjih poglavjih (in kot smo tudi že v minulih), ta ideja je bila širše sprejeta šele v dvajsetem stoletju in šele slednje je otrokom, hendikepiranim in nezaposlenim omogočilo pravico do pomoči (ibid.).

2.2.3.2 Jean Jacques Rousseau (*1712-1778)

Leta 1762 je Jean Jacques Rousseau s svojim najpomembnejšim delom *Družbeno pogodbo* postavil odgovor stanju takratne družbe. Zdelo se mu je, da je človeštvo zašlo na stranpota, zato je nasproti takratni civilizaciji, po njegovem mnenju razbrzdani in nepravični, postavil ideal narave, zato *nazaj k naravi* kot poziv k življenju v enakosti,¹⁵ v resnični svobodi in preprosti skupnosti, ta pa bi bila vzpostavljena prek družbene pogodbe, ki ponuja višjo obliko svobode (Rousseau 1960). Posameznik bi z družbeno pogodbo prejel svobodo državljana, ta pa bi bila omejena zgolj z 'občo voljo'; 'obča volja' se kaže v želji skupnosti izražati obče interese skupnosti, a zanimivo je, da se v končni fazi zdi, kot bi imel za normalno in naravno, da so bili vsi, razen manjšega dela moških, izključeni iz dejanskega političnega vpliva (Fink 1981, 48-50). Kakorkoli že, pogledjmo natančneje

Rousseujevo razpravo o pravicah revnih, (če naj nam te predstavljajo podlago za diskusijo o socialni pravičnosti) in o lastnini. Rousseau privatne lastnine in njenih posledic, kot so razlikovanja v imetju in bogastvu, ne navaja kot nepravilne (SHDJ 45). Sicer je res, da je s svojim delom izjemno spodbujal k uveljavljanju političnih programov za revne in ravno tako učinkovito prispeval k pojmovanju in analiziranju družbenih neenakosti, a, kot pravi Fleischacker, se Rousseaujev fokus revnih ni dotikal v spektru socialne pravičnosti (ibid., 55). Rousseau *hudih*¹⁶ neenakosti ni videl toliko problematičnih zato, ker bi onemogočale revnim doseganje istih ciljev kot bogatim, temveč se je njegova kritika, sicer standardni državljanski republikanski pogled, bolj nanašala na to, kako velike neenakosti v bogastvu vodijo k pokvarjenim in podkupljivim politikam, poleg tega pa njegov namen tudi ni bil radikalno, revolucionarno, predrugačenje družbe, ki bi jo vrnila v predružbeno stanje; še manj pa bi Rousseau kaj takega razumeval kot zahtevo pravičnosti same (ibid., 57-59). Republikanski argument je skrb glede visokih koncentracij bogastva izražal bolj na podlagi vpliva teh neenakosti na politično življenje, ni jih pa videl, za razliko od današnjega pojmovanja socialne pravičnosti, kot izhodišče krivic, negativno vplivajočih na življenjske priložnosti in ugodja revnih (Jackson 2005, 364).

Rousseauju je pomemben demokratični politični sistem, saj ta skozi proces oblikovanja zakonov vzpostavlja enakopravnost državljanov ter tako omogoča vznik poštenega sistema pravičnosti, in čeprav Rousseau v nekih sekvencah sicer namiguje v smeri, da je ekonomska neenakost ovira do resnične demokracije, se vendarle zdi, da je njegova osrednja in najpomembnejša misel odnos med svobodo in državljanstvom (SHDJ 61).

Hkrati je pomembno poudariti, da Rousseau zamišljenega paradiža, ki sicer premaguje tako lastnino kot tudi pravičnost, ne vidi kot družbe, za katero si lahko realno prizadevamo, ampak mu zgolj služi kot zamisel raja¹⁷ (ibid., 58). Torej,

¹⁵ Ta pa ne vključuje enakosti spolov (Fink 1981, 50). Za več na temo enakosti pri Rousseauju v povezavi na vlogo žensk, glej tudi: Wollstonecraft 1993.

¹⁶ Poudarek v izvirnem besedilu.

¹⁷ Fleischacker pa se takole kritično izrazi glede poetičnih zastavitev rešitev družbenih sistemov pri vprašanju pravičnosti: »Medtem ko avtorjem pesniška svoboščina sicer dovoljuje prikaz odsotnosti omejitev v njihovih domišljjskih svetovih, pa naslanjanje na pesniške svoboščine zagotavlja, da ostajajo domišljije zgolj in samo to – domišljije, namesto nekaj, k čemur bi lahko pravičnost stremela« (SHDJ 46).

summa summarum, Rousseauja je skrbela družbena neenakost, ki je izvirala iz institucije lastnine, a je to skrb redko povezoval s skrbjo za slab položaj revnih in tako ga ni zadevalo privatno življenje posameznikov, stisnjenih v kot zaradi družbenega stanja, temveč mu je bil, podobno kot Platonu in Aristotelu, pomembnejši vidik neenakosti in revščine kot tistih dveh, ki škodujeta sami politiki (SHDJ 59). Fleischacker dodaja, da se Rousseaujeva pojmovanja privatnega življenja revnih »ne razširijo na nič bolj kot *izključno*¹⁸ na njihov socialni status - malo ali sploh nič ne omenja stiske sprožene preprosto iz življenja v revščini, iz preveč dela, iz nezadostne izobrazbe, in tako dalje« (ibid., 155).

2.2.3.3 David Hume (*1711-1776)

Humov koncept pravičnosti je povezan s konceptom lastnine. V svoji razpravi o pravičnosti ponudi *pravila* pravičnosti kot »konvencije, po katerih so materialne dobrine (bogastvo, zemlja, imetje, itd.) dodeljene določenemu posamezniku; in *vrlina* pravičnosti sestoji iz spoštovanja te dodelitve« (Miller D. 1976, 158). Vse se začne pri koristoljubju, iz tega se namreč dvignejo pravila pravičnosti in takrat, ko so ta postavljena, se vzpostavi tudi spoštovanje le-teh in to spoštovanje pravil pravičnosti pomeni vrlino (Barry 1989, 153). Pravila so bila sprejeta zaradi lastnega interesa oziroma na podlagi prepoznanja posameznikov, da jim pravila lahko koristijo pri njihovih posebnih interesih (Miller D. 1976, 162). Torej, spoštovanje drugih oziroma njihovih pravic, vzpostavljenih s strani konvencionalnih pravil. To pomeni Humu pravičnost. Vendar Hume »odklanja diskusijo o vprašanju, ali so te pravice same po sebi in iz njih izhajajoča distribucija pravic, sploh pravične« (ibid., 166).

Tako kot Akvinski, tudi »Hume razlikuje nujnostno pravico od običajnega pojmovanja pravičnosti, po kateri lahko revni prosijo samo za dobrodelnost bogatih« (SHDJ 32). Poudarja pa tudi pomembnost morale, ta je namreč tista, ki od nas zahteva dejanja pomoči revnim: tako navaja, da so bogati moralno obvezani deliti svoje presežke z revnimi, a hkrati v primeru neupoštevanja ali nedoseganja življenja po tej obvezi, bogati še ne kršijo pravičnosti (ibid.). Humu se zdi, da bi poskusi vzpostavljanja popolne enakopravnosti v družbi lahko privedli do

¹⁸ Poudarek v izvorniku.

poraznih posledic. Tako navaja, da bi vsa družba zapadla v revščino; da bi svoboda bila izjemno omejena; in da bi se, navsezadnje, spodkopala politična struktura, ki je bila pravzaprav predvidena za zagotavljanje enakosti (SHDJ 37). In je zato »kar se tiče lastnine, družba s pravili, v nasprotju z družbo brez pravil, boljša za vse (tudi za najrevnejše)« (Miller D. 1976, 162).

Fleischacker trdi, da Hume, kljub slavnosti po svoji obrambi pravičnosti in lastninskih pravic, ne ponuja ideje, kako natanko naj bi bile te pravice, glede na človeške potrebe, sploh uveljavljene, ampak se še vedno drži pogleda svojih predhodnikov, ki ponujajo dve plati: na eni strani naj se revni zanesejo na dobrotelost, na drugi pa jim je omogočena nujnostna pravica, ko si lahko nekaj vzamejo v primeru nuje oziroma reševanja življenja (SHDJ 32).

Se pa Hume v svoji obrambi lastninskih pravic vendarle nekoliko razlikuje od svojih predhodnikov in sicer po zavedanju, da je položaj revnih nepravil iz družbenega stališča, predhodniki so namreč položaj revnih upravičevali z Božjo voljo oziroma determiniranostjo, medtem ko Hume pravi, kako nepravilno je, da revni trpijo na račun bogatih - na ta način je Hume, skupaj s Smithom,¹⁹ prvi, ki o problemu revščine razlaga v okviru upravičenja lastninskih pravic (ibid., 39-40). Poudariti je še potrebno Humovo trditev, kako ni potrebe po pravičnosti tam, kjer ni pomanjkanja, in je zato pravičnost tista vrlina, ki se vzpostavi, ko je potrebno v situacijah, kjer ni dovolj sredstev, ki bi lahko zadovoljila vse, natančno določiti lastništvo (ibid., 46). »V svetu obilja nihče ne bi niti razmišljal o pravičnosti« (Hume v Miller D. 1999, 205).

Znanstveniki 18. stoletja niso zavračali »distributivne pravičnosti« na način, po katerem danes razumevamo ta termin, saj ta pojem tedaj sploh še ni obstajal. Ko enkrat dojamemo to dejstvo, bomo bili sposobni uvideti, kako so bili daleč od hladnih amoralistov, navdušenih nad realnostjo, izključujočo državno pomoč revnim, temveč da so pravzaprav pomagali orati ledino za tovrstno pomoč (SHDJ 4).²⁰

¹⁹ Kot bomo videli v nadaljevanju.

²⁰ Napotujem tudi na branje spisa »Has Hume A Theory of Social Justice?«, v katerem avtor Robert P. Hiskes preizprašuje Humovo razpravo o načelih, ki naj bi osnovala teorijo socialne pravičnosti ter zaključi, da Hume ni predstavil nikakršne teorije socialne pravičnosti. Tudi Hiskes tako nakazuje, da so bile v času Humea ideje o svetu čisto drugačne od današnjih. Glej: Hiskes 1977, 72-93.

2.2.4 Pozno 18. stoletje: Adam Smith in Immanuel Kant

2.2.4.1 Adam Smith (*1723-1790)

V tem poglavju posvečam pozornost tistemu, za katerega Samuel Fleischacker²¹ trdi, da je v zgodovini pojmovanja socialne pravičnosti naredil prvi konkretnejši korak v smeri njenega modernega pojmovanja. Zakaj se mu zdi Smith tako prelomen?²² Pravi, da zaradi novega, modernega pogleda na revščino (SHDJ 18). A Smithov pomemben prispevek se tu še ne ustavi, saj ni ponudil zgolj novega pripoznanja revnih, temveč je storil še večji korak in sicer v debati o lastnini, saj je prav vanjo tudi vključil problem revščine oziroma vprašanje revnih (ibid., 40).

A pojdimo postopoma z razlago obeh momentov. Najprej se ustavimo pri revščini. Odnos tistega časa do revnih je bil izjemno negativen; revne so označevali kot že po naravi zle, grešne, manj sposobne in zato naj bi bili krivi za svoj položaj oziroma inferiorni, poleg tega pa je krščanska tradicija skoraj brez izjeme revščino razumevala kot integralni del božjega načrta za človeško življenje, in ves ta odnos se je izražal tudi skozi politike, ki so bile tako v jeziku kot dejanjih do revnih zelo restriktivne ter omalovažujoče hkrati, s čimer jim je uspevalo revne ohranjati tam, kjer so bili, v bedi (ibid., 64-65). Smith pa je vso to miselnost najprej spreobrnil, saj je izpostavil škodljiv vpliv revščine na življenje tistih, ki jo trpijo in hkrati poudaril, da tej ljudje niso inferiorni, temveč da imajo že ob rojstvu iste sposobnosti kot vsi ostali²³ (ibid., 62 in 65). Smith je prvič ponudil dostojanstveno sliko revnih in tako »sprevrnil, stoletja nepreizprašan prevladujoč, pogled na revne, po katerem je revščina sovpadala ne samo z razliko v sreči, temveč tudi z vrsto ljudi“ (ibid., 66).

²¹ V spisu *Adam Smith's Concept of Social Justice* Matthew Braham omenja Fleischackerjev doprinos k drugačnemu razumevanju Smitha. Braham namreč izpostavi nek drug Fleischackerjev tekst (pred SHDJ) z naslovom *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*, v katerem Fleischacker pokaže, da je bil Smith v bistvu »moralni egalitarist«, saj je ljudi predstavil kot enake moralne vrednosti. Braham Fleischackerju pripisuje vrednost prikaza, kako Smith vendarle vsebuje, kljub dosedanemu splošnemu drugačnemu mnenju, diskusijo o socialni pravičnosti, saj naj bi se ta pokazala, tako Braham, skozi Smithovo obravnavanje ljudi kot enakih in Braham Smithov koncept socialne pravičnosti poimenuje kot »enakovredna priložnost za človekov uspeh« (Glej: Braham 2006 in Fleischacker 2004b).

²² Prelomnost Smithu pripisuje tudi Stedman, a se v dojetju Smithovega prispevka razlikuje. Že Stedmanov pristop je različen od Fleischackerjevega. Stedman namreč več pozornosti posveča samemu zgodovinskemu momentu oziroma Smithovemu vplivu na kasnejše konkretne politike, medtem ko se Fleischacker bolj posveča Smithu v smislu njegovega teoretskega doprinosa za kasnejše pojmovanje socialne pravičnosti. Tako Stedman med drugim poudarja Smithov prispevek k kasnejšim debatom francoske in ameriške revolucije. (Več v: Jackson 2005, 362-365).

²³ Tu je še potrebno izpostaviti, da Smith vidi večino težav revnih izvirajočih ravno iz neprimerne izobrazbe, ki pa je nimajo, saj jim ni omogočena. (Več o tem v Braham 2006, 16-18; 21-22)

Ko je tako torej Smith prikazal revne kot ljudi, polne dostojanstva, ter poudaril dejstvo, da jim je pač sreča manj naklonjena, se je vprašal, od kod smiselnost nepravičnosti, ki jo sistem privatne lastnine spodbuja s tem, ko revni trpijo, medtem ko zagotavljajo bogatim razkošje (SHDJ 39). Če se zavedamo, kakšen strasten zagovornik pravic do privatne lastnine je Smith bil,²⁴ se nam takoj zazdi, da se tu nekaj prekriva oziroma ne moremo spregledati določenega protislovja; namreč, Smith izpostavi nepravičnost sistema lastnine, ki revne prikrajšuje, hkrati pa v svoji politični ekonomiji²⁵ zagovarja pravico do lastnine. Protislovje je torej očitno in Fleischacker²⁶ ga poimenuje »paradoks pravičnosti« in pravi, da se ga je Smith dobro zavedal, (ne pa na primer skušal prikriti, kot bi morda lahko mislili) in ga tudi jasno izpostavljal (ibid., 39-40). A Smithova rešitev (ali recimo raje smiselnost) paradoksa se nahaja v tem, da navsezadnje »natančno določen sistem lastninskih pravic v celoti varuje svobodo vseh v družbi in na dolgi rok vodi vse do tega, da so na boljšem«, čeprav, kot že rečeno, »revni trpijo, medtem ko imajo premožni svoje imetje obvarovano« (ibid., 39). Smith torej odgovarja, kako prav tak sistem, ne glede na vse, revnim pravzaprav posredno koristi: »Rast industrije in bruto družbenega proizvoda, bogastvo narodov, bi bilo v interesu vseh: posestnikov, kapitalistov in tudi delavcev« (Fink 1981, 66). In tu je ta ključni moment, pri katerem se nam izkristalizira Smithova pomembnost tako glede nadgraditve svojih predhodnikov, kot tudi glede njegove teže pri spodbuditi rojstva modernega pojmovanja socialne pravičnosti: da je diskurz o lastnini postavil v jedro svoje obravnave in hkrati s tem, ko je omenjeni paradoks jasno pokazal, uokviril svojo obrambo pravic do lastnine ter v ta diskurz vključil tudi problem revnih (SHDJ 39-40). No, ko smo ta Smithov moment natančno obrazložili, moramo vendarle še dodati, da pa je Smith še vedno v mnogočem podoben svojim predhodnikom: prvič, tudi on ne uporabi besede *pravica*, ko razlaga o revnih in lastnini, torej, ne gre mu zato, da bi revnim pripisal pravico do lastnine; drugič, distributivno pravičnost tudi on razume kot dolžnost do drugih na podlagi njihovih zaslug (SHDJ 18 in 27; Braham 2006, 1); tretjič, problem lastnine tudi pri njem na nek način še vedno spada pod komutativno pravičnost (SHDJ 26); ter nazadnje,

²⁴ Gotovo ni potrebno posebej pojasnjevati terminov »nevidne roke« in »laissez faire«.

²⁵ Za podrobnejši pregled odnosa pravičnosti z zakonom in vlado, glej Liebermanov izjemno natančen presek, Smithove obravnave zgodovine vzpostavitve tega odnosa in njegove implikacije, v tekstu z naslovom: »Adam Smith on Justice, Rights and Law«. Glej: Lieberman 2006.

pomembnejša mu je odstranitev ovir za svobodo ljudi, kot pa za neposredno zagotavljanje materialnih dobrin (ibid., 63). Pa vendar, Smithov prispevek k rojstvu modernega pojmovanja distributivne pravičnosti ni zanemarljiv, saj sta se šele z njegovim spremenjenim prikazom revnih končno odprli možnosti, »za pravico ne biti reven ter kako bi država, z namenom uveljavljanja človekovih pravic, morala poskušati revščino odpraviti« (ibid., 66).

2.2.4.2 Immanuel Kant (*1724-1804)

Fleischacker predstavi Kanta kot pomembnega za tradicijo razvoja pojmovanja socialne pravičnosti iz dveh razlogov, in sicer; prvič, Immanuel Kant določneje od svojih predhodnikov izpostavi enakovrednost vseh človeških bitij, in drugič, govori o pomembnosti naših potencialov in njihovega razvoja (SHDJ 73-74).

Civilna družba, mišljena izključno kot država zakona, temelji na sledečih a priori načelih:

- 1 *Svoboda* vsakega člana družbe kot *človeškega bitja*.
- 2 *Enakost* vsakogar z vsemi ostalimi kot *subjekta*.
- 3 *Neodvisnost* vsakega člana države kot *državljana*.

Ta načela niso toliko od že vzpostavljene države dani zakoni, kolikor so bolj zakoni, po katerih je lahko sama država vzpostavljena v skladu s čistimi razumskimi načeli zunanjih človekovih pravic (Kant 1998, 143)

Obe točki, enakovrednost človeških bitij ter razvoj potencialov, je obvezana zagotavljati država prek materialnih sredstev (in seveda prek zakonov, a predvsem je potrebno poudariti prav to delitev materialnih sredstev, saj je ta tista, ki je za našo razpravo pomembna). Namreč, materialne dobrine pripomorejo pri izvajanju svobodne volje, ta pa je neke vrste zasluga oziroma vrlina sposobnosti sprejemanja odločitev²⁷ (SHDJ 14). Kant se namreč veliko bolj kot vprašanju družbene sreče, posveča vprašanju pravičnosti posameznikov, in poudarja razvoj človeštva (Verhaegh 2004). »Kant je razpravljal o svobodi, enakosti in neodvisnosti vsake osebe v civilni državi in trdil, da morajo biti zakoni osnovani na varovanju pravic, ne pa na poskusu oblikovanja sreče za državljane« (Boaz 1998, 142).

²⁶ S sklicevanjem na Hont in Ignatieff 1983, 42.

²⁷ »Svoboda odločitve se lahko razume na oba načina, v terminih njene vsebine (partikularne odločitve, ki jih posamezniki sprejmejo) in njene forme (svobodna, neomejena narava odločitve vsakega možnega partikularnega smotra) [...] Pravica bo osnovana na formi svobodne odločitve« (Kant v Rauscher 2007, pogl.2).

Med materialne dobrine spada seveda tudi lastnina in Kant razlaga, kako pravica do obvarovanja lastnine ne dopušča nobenih izjem, niti primer 'nujnostne pravice' ni opravičilo za poseg v lastnino drugega; Kant je namreč lastninske pravice²⁸ določil zelo natančno in njihovo obvarovanje je pojmoval kot primarno povezano s pravičnostjo, namreč, pri drugem moramo upoštevati njegove pravice, ne pa potreb, ter upoštevati njegovo enakopravno, absolutno vrednost, ki jo ima znotraj skupnosti (SHDJ 69-72). Vsi imamo isto pravico do dobrega življenja in tu preidemo na problem dobrodelnosti pri Kantu. Njegov slavni moment kritike dobrodelnosti pravi, kako dobrodelnost ponižuje tiste, ki miloščino prejema in laska tistim, ki jo dajejo. Kant miloščino striktno zavrača ter za reveže oziroma tiste v pomanjkanju ponuja drugačno rešitev, in sicer prek dodeljevanja materialnih sredstev, k čemur je obvezana država, in ta pomoč, ki jo vidi kot zadevo pravičnosti, bi zagotavljala »spoštljivejši odnos med revnimi in bogatimi« (ibid., 72) ter revnim hkrati omogočila to, o čemer smo že govorili – upoštevanje njihovih pravic kot enakopravnih posameznikov absolutne vrednosti in jih ne bi degradirala napram bogatim, kot se to zgodi v primeru miloščine. Nadalje, če se ozremo k že omenjenemu dobremu življenju, – vsako človeško bitje ima »enakopravno pravico do dobrih stvari, ki jih je zagotovila narava« (Kant 1963, 192) in je zato primarna dolžnost, zdaj Kantovsko preobrnjenega koncepta, dobrodelnosti nuditi materialno pomoč kot »odziv na pravice ljudi« (SHDJ 72) in ta pomoč prihaja s strani države tudi prek davkoplačevalcev, ki bi tako podporo naredila »obvezno in ne prostovoljno« (ibid., 70). Tu se nam nakaže pomembnost kategoričnega imperativa, ki kot univerzalni zakon določa moralno ustreznost naših dejanj, motiviranih z dolžnostjo in ne z osebnimi željami, motivi, cilji ali interesi. Skrb za revne torej ne kot privatna, temveč kot državna obveza in na ta način vrlina posameznika, (ki naj bi se prej izkazovala skozi njegovo dobrodelnost) izgubi pomen (ibid., 68 in 73).

Državna materialna pomoč pa revnim ne omogoča zgolj nujnega preživetja, temveč tudi tisto, v čemer vidi Fleischacker drugi izraz Kantovega prispevka k tradiciji pojmovanja distributivne pravičnosti; namreč, če pogledamo na začetek tega

²⁸ Kantov koncept lastninskih pravic podrobno secira Marcus Verhaegh v članku *The A Priori of Ownership: Kant on Property* (Glej: Verhaegh 2004)

poglavja, smo zapisali, da Kant med drugim govori o razvoju naših potencialov. No, pri tem gre natančneje za to, da vidi »človeško naravo kot tako, da imamo vsi nabor potencialov za polno svobodno akcijo, ki se je lahko zavemo samo, če živimo v ugodnih naravnih in socialnih okoliščinah« (SHDJ 74). To pa prinaša pomembne posledice za distributivno pravičnost, saj z razvojem potencialov in vrednostjo življenja, ki je pogojena z razvojem naših talentov, narašča tudi potreba po materialnih dobrinah in določenih družbenih ustanovah (ibid.). Na ta način Kant raztegne obvezo pomoči revnim, saj ne govori več o dajanju revnim z namenom zagotavljanja nujnih jim sredstev za golo preživetje, temveč se obrne k pomoči revnim, kot k pomoči, ki jim bo zagotavljala tudi proces razvijanja potencialov na najbolj odličen način, in tako ta Kantov koncept v bistvu kaže na zahtevo po dobrem človeškem življenju (ibid., 75).

Naravna distribucija ni niti pravična, niti nepravilna; niti to, da so nekateri ljudje rojeni v družbo na določene pozicije, ni nepravilno. To so preprosta naravna dejstva. Kar je pravično in nepravilno, je način, na katerega se institucije s temi dejstvi spopadajo.

(Rawls 1971, 102)

3 NAJBOLJ IZVIREN IN ZANIMIV POLITIČNI FILOZOF PREJŠNJEGA STOLETJA – John Rawls²⁹

V prejšnjem poglavju sem prikazala, kako se o socialni oziroma distributivni pravičnosti v današnjem pomenu besede še ni govorilo pred dvema tisočletjema, (v nasprotju z mnenjem Roemerja na primer), temveč da se je pojmovanje, podobno današnjemu, začelo razvijati šele pred dobrima dvema stoletjema. Od takrat dalje je socialna pravičnost sicer „igrala izrazito“, pravi Fleischacker (SHDJ 10), „a precej neizoblikovano vlogo“. Šele v dvajsetem stoletju je bila vrzel prejšnjih stoletij, prikrajšanih za natančno definicijo socialne pravičnosti, zapolnjena: in sicer z monumentalnim delom *Teorija pravičnosti* (1971) Johna Rawlsa, v katerem je slednji, s predstavitvijo dveh načel pravičnosti, kot prvi postavil posebno natančno formulacijo distributivne pravičnosti³⁰ v njenem modernem smislu – namreč, s poudarkom na posamezniku je storil ključni premik v tradiciji socialne pravičnosti in se tako značilno razlikoval od paradig moralne in politične filozofije svojega časa (SHDJ 110-114). Leta 1993 je izšlo Rawlsovo drugo pomembnejše delo in sicer *Politični liberalizem*.

John Rawls je predmet zanimanja pričujočega poglavja.

3.1 Dva temeljna kamna Rawlsove teorije pravičnosti: Kant in utilitarizem

Pregled kratke zgodovine socialne pravičnosti sem zaključila s Kantom, a se na tej točki vračam k njemu, namreč njegovo obravnavanje ljudi kot smotrov na sebi ter kot moralno enakih, je kasneje med drugim vplivalo tako na utilitarizem, kot še kasneje tudi na Johna Rawlsa samega (Kymlicka 2005, 165). Rawlsova teorija pravičnosti se je namreč stkala na sledenju Kantovi moralni teoriji in tako Rawls predstavlja »daleč najpomembnejšo sodobno figuro kantovske tradicije« (Barry 1989, 8). Je pa njegova teorija svojo vsebino gradila tudi na negativnem pristopu: in sicer na zanikanju sprejemljivosti utilitaristične misli.

²⁹ Del naslova si izposojam pri Brian Barryu (1989, 146): »[John Rawls] je najbolj izviren in zanimiv politični filozof tega stoletja«.

³⁰ Ni napak poudariti, da Rawls v svojem delu *A Theory of Justice* ne ločuje med termini: pravičnost, distributivna pravičnost in socialna pravičnost.

Oborožen tako s Kantovsko na eni, in utilitaristično dediščino na drugi strani, je Rawls začel graditi svoj sistem: izpostavil je posameznika ter ga postavil nasproti utilitarističnemu čaščenju celotne družbe.

3.1.1 Kantove sledi v Rawlsovi teoriji³¹

Še enkrat glavne Kantove točke: 1) enakovredna vrednost vseh človeških bitij (svoboda vsakega člana družbe kot človeškega bitja; enakost vsakogar z vsemi ostalimi kot subjekta; neodvisnost vsakega člana države kot državljana); 2) pomembnost naših potencialov in njihovega razvoja – svojega nabora potencialov za polno svobodno akcijo se lahko zavemo samo, če živimo v ugodnih naravnih in socialnih okoliščinah; 3) ljudje imajo enakovredno in absolutno vrednost znotraj neke skupnosti; 4) vsi imamo isto pravico do dobrega življenja – vrednost življenja pogojena z razvojem naših talentov; 5) vsako človeško bitje ima enakovredno pravico do dobrih stvari, ki jih je zagotovila narava; 6) država je tista, ki mora zagotavljati materialna sredstva za uresničevanje prvih petih točk; 7) kritika dobrodelnosti; 8) državna podpora za revne je obvezna – davkoplačevalci; 9) kategorični imperativ – ta kot univerzalni zakon določa moralno ustreznost naših dejanj, motiviranih z dolžnostjo in ne z osebnimi željami, motivi, cilji ali interesi; 10) pomembna konsekvence za distributivno pravičnost: z razvojem potencialov narašča potreba po materialnih dobrinah in določenih družbenih ustanovah.

Kantova teorija je šla v smeri, da ljudi k moralnemu ravnanju motivira že samo razumevanje moralnih razlogov za takšno ravnanje, tako dojemanje drugih kot nam v osnovi enakih, (glede na potrebe in cilje), nas napeljuje k sprejetju zahtev nepristranske morale (Kymlicka 2005, 207).

Če strnem: Kant je izpostavil enakopravnost, svobodo, avtonomnost in razumnost posameznikov znotraj družbe.

3.1.2 Utilitarizem, kot se mu Rawls zoperstavi

Pred Rawlsom, od 19. stoletja pa do petdesetih in šestdesetih let prejšnjega stoletja, so vodilni spekter politične filozofije in politične ekonomije predstavljale štiri

³¹ Rawls izdelano komentira kantovsko interpretacijo pravičnosti kot nepristranskosti (1971, 251-257).

glavne šole: reakcionistična, pozitivistična, marksistična ter utilitaristična; in nobena od teh šol, praktično vsa politična filozofija do slavnega leta 1971 je padla v eno od njih, ni resno jemala posameznikove pravice do dobrega življenja oziroma ravno nasprotno, ali so zavračale redistribucijo bogastva ali pa jo načeloma podpirale, a ne navezovale na vprašanje pravičnosti;³² tako je na primer utilitarizem moralnost zreduciral na eno načelo, po katerem naj bi dobro celotne družbe prednjačilo pred dobrim posameznika (SHDJ 83 in 110). Tako torej utilitarizem kot ideologija vidi moralno dejanje kot tisto, ki proizvede največ dobrega za celotno družbo (Driver 2009) oziroma moralno pravilno dejanje ali moralno pravilna politika je tista, ki proizvede največjo srečo članov družbe (Kymlicka 2005, 33). Družba naj bi, po utilitarističnem razumevanju, morala biti torej postavljena tako, da bi maksimirala korist ali blaginjo v celoti. In ravno v tej točki Rawls utilitarizmu nasprotuje in na podlagi tega ugovora razvija svojo teorijo pravičnosti: »Vsaka oseba poseduje na pravičnosti temelječo nedotakljivost, ki je niti celotna družbena blaginja ne more razveljaviti« (Rawls 1971, 3).

Rawls za svojo teorijo pravičnosti, ki jo imenuje *pravičnost kot nepristranskost*,³³ predvideva, da lahko ponudi boljše razumevanje pravičnosti od tistega, ki ga ponuja utilitarizem. Zato je njegov cilj »izdelati teorijo pravičnosti, ki predstavlja alternativo utilitaristični misli na splošno ter vsem njenim različnim verzijam« (Rawls 1971, 22). Svoje predvidevanje dokazuje na primerjavi utilitarističnih načel s svojima dvema načeloma pravičnosti ter dokazuje, da bi osebe v hipotetični družbeni pogodbi izbrale njegovi dve načeli pravičnosti ter zavrnila utilitaristična.

³² Kako natanko se je odmik od socialne pravičnosti kazal? Reakcionizem je na primer nasprotoval državnim pomoči revnim in verjel, da pravičnost ne vsebuje distributivne komponente; pozitivizem je želel moralni jezik očistiti vsakršne družbene znanosti in se z družbenimi problemi spoprijeti, kolikor mogoče prek znanstvene perspektive, ne pa moralne; marksizem je tudi želel odpraviti jezik moralnosti in še posebej pravičnosti, čeprav ne iz znanstvenih razlogov; utilitarizem pa je sicer bil zadovoljen z moralnim jezikom, vendar je vso moralnost zreduciral na eno načelo, po katerem naj bi dobro celotne družbe prednjačilo pred dobrim posameznika (SHDJ 80-110).

³³ V angleškem izvorniku: *justice as fairness*. Opozorila bi, da se prevoda držim po Pinterjevi (2004) opazki, po kateri svojo prevodno rešitev fraze uporablja po Kantetovem predlogu v prevodu Rawlsovega (1992) teksta »Koncept svobode«. Sami mi je sicer bliže prevod »pravičnost kot poštenost«, a žal temu umanjka pomembna značilnost, ki je prav v nepristranskosti izbire načel pravičnosti, zato se prepuščam Pinterjevemu in Kantetovemu predlogu.

3.2 Rawlsova teorija pravičnosti –»pravičnosti kot nepristranskosti«

V *Teoriji pravičnosti* sta predstavljeni načeli *pravičnosti kot nepristranskosti*. Ideja *pravičnosti kot nepristranskosti* je pravzaprav »teorija, ki tradicionalen koncept družbene pogodbe generalizira in ga popelje na višjo raven« (Rawls 1971, 3). Rawls verjame, da so njegova načela edina zadovoljujoča sodobne zahteve po pravični družbi. Želi izdelati, pravi, teorijo pravičnosti kot izvedljivo alternativo doktrinom, dolgo dominirajočim filozofski tradiciji (ibid.).

3.2.1 Osnovna struktura družbe

V tekstu *Politični liberalizem* leta 1993 Rawls pravi, da, ko govorimo o politični pravičnosti v demokratični družbi, pravzaprav govorimo o najprimernejšem razumevanju pravičnosti, ki naj določa poštene pogoje družbenega sodelovanja med svobodnimi in enakovrednimi državljani (Rawls 1993, 4). Skozi zgodovino je bilo postavljenih veliko nasprotujočih si idej glede vprašanja svobode in enakosti. Po Rawlsovem mnenju nam nobena od teh tradicij ne daje dokončnega odgovora, zato sam ponuja *teorijo pravičnosti kot nepristranskosti*, da bi le-ta med vsemi ponujenimi možnostmi dokončno odločila o tej pereči temi. Meni, da njegovi teoriji to dejansko uspe prek dveh korakov: prvič, »s ponujanjem dveh načel pravičnosti, ki naj služita kot vodili osnovnim institucijam pri udejanjanju vrednot svobode in enakosti«, ter, drugič, »z določanjem vidika, po katerem sta ti dve načeli dokazano primernejši, od drugih podobnih načel pravičnosti, za idejo demokratičnih državljanov kot svobodnih in enakovrednih oseb« (Rawls 1993, 5). Že omenjene osnovne (oziroma glavne družbene institucije) potrebujejo torej, da bi prek svojega delovanja udejanjala svobodo in enakost, neko določeno vodilo.

Kot glavne družbene institucije razumeva politične ustave ter glavne ekonomske in družbene dogovore. *Osnovna struktura družbe* pa je »način, na katerega glavne družbene institucije razdeljujejo temeljne pravice in dolžnosti ter določajo delitev koristi iz družbenega sodelovanja« (Rawls 1971, 7).³⁴ Rawlsu pomeni *osnovna struktura družbe* primaren subjekt pravičnosti.

³⁴ Zaradi pogostega navajanja iz Rawlsovega dela, bom navedke iz *A Theory of Justice* označevala s krajšavo »TJ«, namesto daljše verzije »Rawls 1971«. Na ta način bo tekst, upam, preglednejši ter

Gre torej za poštenost pravil znotraj družbe, namreč, če so institucije postavljene na ta način, potem pač ni dvoma, da lahko vsi uživamo v svoji svobodi in enakosti/enakopravnosti/enakovrednosti. Glavne družbene ustanove imajo prek določanja človekovih pravic in dolžnosti izjemen vpliv na vse človekovo življenje v malodane vseh možnih pogledih, in tako »vplivajo na njihove življenjske obete« ter tudi na njihova pričakovanja v smislu, »koliko lahko upajo, da se bodo njihova pričakovanja uresničevala« (TJ 7). Potemtakem je še toliko bolj pomembno, da je delovanje teh ustanov pošteno, zato se potrebuje za njihovo delovanje določena pravila oziroma načela. Saj je »glavni problem distributivne pravičnosti pravzaprav izbira družbenega sistema« (ibid., 274). Seveda pa je samo od nas samih odvisno, ali bi taka pravila sprejeli, zato Rawls postavi miselni eksperiment, imenovan *izhodiščni položaj*, nekakšen model družbene pogodbe, ki bi pokazal, da bi udeleženske v njem izbrale tovrstna pravila oziroma načela, ki bi družbenim institucijam narekovala, kako naj delujejo, da bi lahko vsi uresničevali svojo svobodo in enakost. To bi bila, po Rawlsovem mnenju, pravična družba oziroma njeno delovanje bi bilo pošteno v smislu, da bi bila načela izbrana na pošten oziroma nepristranski način - zato tudi *pravičnost kot nepristranskost*.

3.2.2 Izhodiščni položaj

Rawls deli svojo teorijo *pravičnosti kot nepristranskosti* na dva dela, in sicer, prvič na »interpretacijo začetne situacije in formulacijo načel, ki so tam na izbiro« ter, drugič, na »argument, izpostavljač, katera od teh načel bi bila dejansko sprejeta« (TJ 54).

3.2.2.1 Prvi del teorije pravičnosti kot nepristranskosti: interpretacija začetne situacije in načela na izbiro

Poglejmo najprej prvi del teorije pravičnosti kot nepristranskosti: interpretacijo začetne situacije oziroma *izhodiščnega položaja*, katerega ideja je »vzpostavitev poštenega procesa na način, da bi vsakršna sprejeta načela bila pravična«; cilj pa »uporaba predstave čiste proceduralne pravičnosti za osnovo teorije« (TJ 136).

hkrati sledeč trendom izraza sodobne teoretske pisave, ki različna dela navaja samo po krajšavah naslovov; namreč, večina tekstov, ki so prišli v moj zorni kot, uporablja krajšane inačice za navajanje virov ter na ta način raje prepušča prostor teoriji.

Pri izhodiščnem položaju³⁵ gre za izključno *hipotetično situacijo* oziroma za *miselni eksperiment* družbene pogodbe, s katerim želi Rawls dokazati upravičenost svojih načel pravičnosti. Ključna točka IP je v vprašanju, katera načela bi bila izbrana, če bi bila v nekem začetnem položaju na delu nepristranskost. Rawls pojmuje kot vodilno oziroma glavno idejo svoje teorije pravičnosti to, da so »načela pravičnosti osnovne strukture družbe predmet izhodiščnega dogovora« (ibid., 28). Načela pravičnosti so načela družbene izbire, izhodiščni dogovor pa se vzpostavi v IP.

Gre pa takole: zamislimo si situacijo, na kupu zbranih oseb, z namenom vzpostavitve družbenega sistema, ki bi bil kar najbolj pravičen za vse člane in članice družbe. Te osebe oziroma udeleženci so neke vrste predstavniki članov družbe. Namen njihovega »zborovanja« je, da v skupnem dogovoru izberejo načela pravičnosti, ki bi se potem aplicirala na osnovne družbene institucije.

Ena od bistvenih lastnosti IP je ta, da predstavlja pravzaprav nek začetni položaj enakosti, saj imajo vsi enake pravice pri izbiri načel. Ta enakost udeležencev izhaja iz dejstva, da nikakršne arbitrarne lastnosti ne vplivajo na njihove dogovore in izbire.³⁶ Predstavlja pa tudi situacijo, v kateri bi svobodne in razumne osebe sprejele določena načela. Ta definirajo njihove pogoje nadaljnjega sodelovanja oziroma »so namenjena regulaciji vseh nadaljnjih dogovorov, [...] določajo vrste družbenega sodelovanja, v katere se lahko vstopi, ter obliko vlade, ki se lahko vzpostavi« (ibid., 11).³⁷ Glavna skrb svobodnih in razumnih oseb pa so njihovi interesi, usmerjeni k posedovanju primarnih dobrin. Osnovna struktura družbe razdeljuje določene primarne dobrine, ki so »stvari, ki naj bi si jih želela vsaka racionalna oseba, ne glede na to, kaj si še želi poleg tega«³⁸ (TJ 62; 92). Primarne dobrine pomagajo posameznikom dosegati življenjske načrte, ne glede na to, kateri so oziroma jim pomagajo dosegati uresničevanje dobrega/kvalitetnega življenja, kot ga vidijo sami. Vsaka oseba potrebuje za ta razvoj dve vrsti primarnih dobrin:

³⁵ Od tu dalje ga navajam s kratico IP.

³⁶ Ta določeneje pojasnujem v nadaljevanju pri obravnavi *tančice nevednosti*.

³⁷ Pravičnost kot nepristranskost: najprej najsplošnejša izbira – izbira prvih načel. Te so namenjene regulaciji vseh poznejših kritik in reform ustanov. Nato izbira ustave in zakonodaje, itd. Vse to pa v skladu z začetno dogovorjenimi načeli pravičnosti (TJ 13).

³⁸ Kodelja (2004, 393) omenja, da Rawls v revidirani izdaji *Teorije pravičnosti* iz leta 1999 »primarnih dobrin ne pojmuje več kot nekaj, kar si vsak razumen človek želi (ne glede na to, katere druge dobrine si še želi in kakšni so njegovi cilji), temveč kot tisto, kar ljudje kot svobodni in enakopravni državljani ter aktivni člani družbe potrebujejo v svojem življenju«. Na isto spremembo definicije primarnih dobrin (definicijo iz leta 1971 v primerjavi z definicijo iz revidirane izdaje leta 1999) večkrat opozori tudi Van Parijs.

družbene - pravice in svoboščine; moči in možnosti; dohodek in bogastvo, ipd. ter naravne - zdravje in življenjski zagon; inteligenco in domišljijo, ipd. (ibid., 62).

Tako je hipotetična situacija IP, v kateri pride do izbire, določujoče načela pravičnosti, situacija liberalne enakosti.³⁹ Kot že rekoč, arbitrarne lastnosti ne vplivajo na izbire in dogovor udeležencev. To pa zato, ker so udeleženske začetne situacije za *tančico nevednosti*, ki zagotavlja, da naravne danosti ali možnosti družbenih okoliščin posameznice ne postavljajo v prednost ali zapostavljenost pri izbiri načel in ker so tako »vsi podobno situirani in ker ni nikomur omogočeno oblikovanje načel za favoriziranje svojih partikularnih okoliščin, so načela pravičnosti rezultat poštenega⁴⁰ dogovora« (TJ 12). Odnosi udeleženih so simetrični, zato je začetna situacija nepristranska. To se kaže tako, da so posamezniki moralne osebe, ki so pravzaprav razumne osebe z lastnimi smotri in s sposobnostjo občutka za pravično. In ker drug za drugega vedo, da posedujejo občutek za pravično, ta občutek kot zmožnost »zagotavlja, da bodo izbrana načela spoštovana« (ibid., 145). IP je torej nek začetni status quo, ki zagotovi, da so temeljni dogovori v njem pošteni oziroma dogovorjeni na nepristranski način (ibid., 120) in bodo kot taki tudi obstali.

3.2.2.2 Tančica nevednosti

Omenila sem tančico nevednosti, za katero so udeleženci IP, ko izbirajo primerna načela pravičnosti. Tančica prekriva vednost udeležencev glede nekaterih dejstev o zastopanih osebah in družbi sami. Njen namen je izničenje naključnosti naravnih danosti ter kontingenc družbenih okoliščin. To izničenje nas pripelje do družbenih načel. Gre za to, da pustimo ob strani kot irelevantne »tiste aspekte družbenega sveta, ki so z moralnega vidika arbitrarni« (TJ 15), na ta način osebe ne morejo izkoriščati naravnih in družbenih naključnih okoliščin v svoj prid (ibid., 136). Udeleženske (oziroma zastopnikce posameznih članov družbe) IP so prikrajšane za mnoge informacije: glede zastopanih oseb ne vedo ničesar o »rasi, etnični pripadnosti, spolu, starosti, dohodku, premoženju, naravnih danostih, itd., ali kateri generaciji v zgodovini družbe ti člani pripadajo«; glede družbe pa ne vedo

³⁹ V izvorniku: *equal liberty*. V prevodu navajam kot liberalna enakost zato, ker sta termina »equal liberty« in »liberal equality« v politični filozofiji pogosto izmenjaje uporabljena in ker, navsezadnje, v naši prevodni, slovenski terminologiji, v glavnem uporabljamo prevod kot »liberalna enakost«, ne pa, kot bi se morda na prvi pogled mislilo, »enake svobode«.

⁴⁰ Oziroma: nepristranskega.

ničesar o »političnem sistemu v družbi, njeni razredni strukturi, ekonomskem sistemu ali ravni ekonomskega razvoja« (Wenar 2008, pogl. 4.6). Vedo pa: da imajo različna verjetja ter različne interese glede primarnih dobrin; vedo tudi, da je družba v razmerah zmerne pomanjkanja – dovolj ima, da lahko deli, a ne dovolj, da bi vsi dobili, kar želijo; in navsezadnje so seznanjene z občimi dejstvi glede človekovega družbenega življenja, z dejstvom zdrave pameti ter z nespornimi splošnimi zaključki znanosti - vključujoč ekonomijo in psihologijo (ibid.).

V tovrstnem položaju enakosti bi razumne osebe, katerih glavna skrb je izpolnitev lastnih interesov, izbrale Rawlsova načela pravičnosti, z namenom vzpostavitve osnovnih pogojev njihovega združevanja (TJ 118). Rawls predvideva, da bi bila v IP izbrana njegova načela pravičnosti na podlagi seštevka določenih dejstev: razlike med udeleženci so jim nepoznane + vsi so enako razumni + vsi so podobno situirani = torej vsakogar od njih prepričajo isti argumenti (ibid., 139).

3.2.2.3 Racionalnost udeleženi

Ena tipičnih razmer, s katerimi je zaznamovana družba, je konflikt interesov; namreč, dejstvo je, da ljudem ni vseeno, kako so koristi, proizvedene iz družbenega sodelovanja, razdeljene, poleg tega pa vsi, v skladu s svojimi smotri, želijo večji, namesto manjšega distributivnega deleža (TJ 126). Kot zapisano že prej: želijo si *več* in *ne manj* primarnih dobrin. In ta želja je tudi edina motivacija udeležencev v IP.

Imamo dva pogoja za konflikt: objektivno dejstvo družbe je njeno zmerno pomanjkanje; subjektivne razmere pa so sicer podobne potrebe in interesi posameznikov, ob tem, da se slednji razlikujejo v življenjskih planih, ki so pravzaprav njihovo razumevanje dobrega oziroma kvalitetnega življenja - to pa je lahko izpolnjeno samo v primeru dovoljšnjega posedovanja primarnih družbenih dobrin; tako različni smotri in cilji rezultirajo v konfliktnih zahtevah glede dostopnosti naravnih ter družbenih sredstev (TJ 127-128).

Rawls zato trdi, da so udeleženi v IP racionalne osebe. Ob izbiranju koncepcije pravičnosti, ki jim bo najbolj v prid, predvidevajo, (glede na to da ne poznajo svojih koncepcij dobrega, zavedajo pa se, da imajo neke življenjske načrte), da bodo preferirali več družbenih dobrin, kot manj; tako je njihov cilj obvarovanje svoboščin, širjenje možnosti ter povečevanje količine sredstev za izpolnjevanje svojih ciljev, katerikoli že so (ibid., 142-143). Temu Rawls še doda, da te racionalne

osebe niso zavistne ter da so vzajemno nezainteresirane. Imajo namreč samo en cilj, ki ga Rawls prikaže v športni govorici: »borijo se za kolikor možno visok absolutni rezultat« (ibid., 144). Glavni poudarek racionalnosti udeležencev pa je na tem, da zaradi te lastnosti (lastnosti racionalnosti) »ne bodo vstopili v dogovore, za katere vedo, da jih ne bi ali mogli ohranjati, ali pa bi jih ohranjali le s težavo« (ibid., 145).

3.3 Dve načeli pravičnosti

Vidimo torej, kako bi proces izbir načel pravičnosti potekal v nekem izvornem položaju. Rawls dokazuje, da bi udeležence položaja izbrale njegovi načeli.

Ljudje imamo različne predstave o pravičnosti, vendar kot racionalni posamezniki razumemo potrebo in smo pripravljeni sprejeti nabor načel. Zato moramo izbirati med različnimi dogovori glede delitev ugodnosti ter glede ustreznih distributivnih deležev. To so načela socialne pravičnosti, ki, na pošten način, upoštevajoč posameznike kot svobodne in enake, »zagotavljajo način dodeljevanja pravic in dolžnosti v osnovnih družbenih institucijah ter definirajo primerno distribucijo koristi in bremen družbenega sodelovanja« (TJ 4). Dve vodilni ideji pravičnosti kot nepristranskosti sta predstavljeni prek dveh smernic: negativne in pozitivne.⁴¹ Negativna je v tem, da člani družbe *ne* zaslužijo različnih prednosti in zapostavljenosti kot posledic naključnih naravnih in družbenih danosti, saj so le-te arbitrarne in ne bi smele vplivati na njihove življenjske obete. Pozitivna pa temelji na enakosti-osnovani recipročnosti: vsi smo v temelju enaki, zato bi tudi dobrine, proizvedene iz sodelovanja, morale biti enako deljene, razen v primeru, da so neenakosti v prid tistim v najneugodnejšem položaju (Wenar 2008, pogl.4.2). Tivde tezi vodita v teorijo pravičnosti kot nepristranskosti oziroma je slednja izražena v dveh načelih pravičnosti.

⁴¹ Ta distinktirajoč poudarek povzemam po Wenarju (Wenar 2008, pogl.4.2).

3.3.1 Osnovna forma dveh načel pravičnosti kot poštenosti

Poglejmo najprej osnovno formo dveh načel pravičnosti.

Prvo: vsaka oseba mora imeti enako pravico do najboljšežnejših temeljnih svoboščin, združljivih s podobnimi svoboščinami vseh ostalih oseb.

Drugo: družbene in ekonomske neenakosti morajo biti urejene tako, da hkrati (a) je od njih razumno pričakovati, da so vsem v prid, ter da (b) so povezane s položaji in javnimi službami dostopnimi vsem. (TJ 60)

Pri prvem načelu, *načelu liberalne enakosti*, gre za enakost v dodeljevanju (in prejemanju) temeljnih pravic in svoboščin. Družba mora zagotavljati enake pravice za vse. Načelo se nanaša na oblikovanje političnih ustav oziroma na bistvo ustavnih struktur. Temeljne svoboščine so: politična svoboda – kot je na primer volilna pravica, pravica do potegovanja za javno službo,⁴² svoboda govora in združevanja, svoboda vesti in misli, osebna svoboda, svoboda (osebne) lastnine ter med drugim tudi različne svoboščine, ki članicam družbe pripadajo na podlagi koncepta vladavine zakona (TJ 61).

Pri drugem načelu pa gre za družbene in ekonomske neenakosti, ki so »v osnovni strukturi vsake družbe predvidoma neizogibne« (ibid., 7), a so pravične samo, če rezultirajo v kompenzaciji koristi za vse, še posebej pa za člane družbe, ki so v najneugodnejšem položaju. Načelo se tako nanaša na družbeno/ekonomske institucije oziroma na osnovne strukture, ki določajo distribucijo možnosti, položajev, dohodka, premoženja, in podobno.

3.3.2 Problem prednosti

Pogledali smo izhodiščni položaj ter dve načeli pravičnosti, ki bi bili v njem izbrani. Postavi se še vprašanje, kako ti dve načeli postaviti tako, da bi kar najbolj delovali. Rawls pravi, da »glede na to, da so racionalne, bi osebe v izhodiščnem položaju sprevidele, da morajo upoštevati prednost teh načel« (TJ 42) ter posledično skušale nekako doseči soglasje, kako naj bodo načela pravičnosti uravnovešena.

⁴² Prevod te pravice si izposojam pri prevodu iz Kymlicka 2005 (prevod Igor Pribac).

Rawls za tovrstno ureditev predlaga *vrstni ali leksikalni red*.⁴³ Leksikalni red⁴⁴ je »red, ki od nas zahteva najprej zadovoljitev prvega načela v ureditvi, preden se lahko premaknemo k drugemu, ter drugega, preden se premaknemo k tretjemu, in tako dalje« (ibid., 43). Tista, torej, ki so v prednosti, jim najprej mora biti popolnoma zadoščeno, šele potem se lahko obrne k naslednjim. Rawlsov cilj je prikazati, kako je načelo liberalne enakosti v prednosti pred načelom, regulirajočim ekonomske in družbene neenakosti: »osnovna struktura družbe mora urediti neenakosti v premoženju ter oblasti na način, konsistenten s svoboščinami enakosti, predvidenimi s prvim načelom« (ibid.).

3.3.3 Končna forma dveh načel pravičnosti

Poglejmo zdaj Rawlsovo končno verzijo dveh načel pravičnosti, ki ju uredi na način leksikalnega reda.

Prvo načelo

Vsak mora imeti enako pravico do najobsežnejšega celovitega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki je združljiv s podobnim sistemom svoboščin za vse.

Drugo načelo

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

- a) 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.

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 vseh koristi; in enakost možnosti je pred načelom razlike. (TJ 302-303).⁴⁵

⁴³ V izvirniku: *serial or lexical order*.

⁴⁴ Leksikalni red Rawls (1971, 42) izbere kot okrajšavo za »bolj kompliciran« termin »leksikografski« (v izvirniku: *lexicographical*).

⁴⁵ Prevod si izposojam iz prevoda v Kymlicka 2005, 94-95. (Prevod: Igor Pribac).

Iz te ureditve Rawls izlušči svojo splošno koncepcijo pravičnosti: »Vse primarne družbene dobrine – svoboda in možnost, dohodki in bogastvo ter podlaga samospoštovanja – morajo biti razdeljene enako, razen če neenaka razdelitev ene ali vseh teh dobrin ni v prid tistim v najneugodnejšem položaju« (TJ 62; 303).⁴⁶

3.3.4 Prednost svobode

Pravičnost kot nepristranskost se pravzaprav aplicira na moderne demokratične režime, temelječe na egalitarnosti. Rawls trdi, da so temeljne svoboščine v tovrstnih političnih sistemih, - kot, na primer, politična svoboda (volilna pravica, pravica do potegovanja za javno službo), svoboda govora in združevanja, svoboda vesti in misli, osebna svoboda, svoboda (osebne) lastnine ter med drugim tudi različne svoboščine, ki članom družbe pripadajo na podlagi koncepta vladavine zakona – trdno zagotovljene z njegovo koncepcijo pravičnosti; navsezadnje načeli pravičnosti ustrezata našim upoštevanim sodbam ter hkrati zagotavljata najmočnejše argumente za svobodo (TJ 61; 243).

Kot že rekoč, sinonim za prvo načelo je *načelo liberalne enakosti*. Glede na to, da je vključen leksikalni red, ima *načelo liberalne enakosti* prednost pred drugim načelom (vključujoč *načelo poštenih možnosti* ter *načelo razlike*). Videli smo tudi (v izpostavitvi Rawlsove zaključne definicije načel pravičnosti), da je lahko svoboda omejena samo v imenu svobode. Torej, izključno prednost, pred vsem možnim ostalim, imajo najprej in za vselej prav enake temeljne svoboščine.⁴⁷ Namreč, jasno je, da si bodo udeleženci v IP želeli zagotoviti »integriteto svoje osebe in svojih končnih smotrov ter verjetij, katerakoli že so« (TJ 250) in vse to jim zagotavlja prav prednost prvega načela oziroma izključna prednost enakosti temeljnih svoboščin. Če si, na primer, lahko predstavljamo, da so naše temeljne svoboščine učinkovito uporabljene, ne bi nikdar menjali svobodo za boljše ekonomsko stanje oziroma ne bi privzeli manj svobode zato, da bi bili v boljši blaginji (ibid., 151-152; 542). Najbrž nam ne bi bilo v zadovoljstvo imeti na računu veliko denarja, ki bi ga sicer lahko uporabljali, ampak ob istem času bi ne imeli, na primer, nikakršnih

⁴⁶ Prevod si izposojam iz prevoda v Kymlicka 2005, 93-94. (Prevod: Igor Pribac).

⁴⁷ Kot sem jih že naštela prej. Kymlicka jih uokvirja kot »običajne državljanske in politične svoboščine« (Kymlicka 2005, 95).

pravic do komuniciranja s svetom, prostega gibanja (izven svoje zlate kletke), ne bi smeli na volitve, in podobno. Tako »sledječ ideji leksikalnega reda, so omejitve na obsežnost svoboščin zgolj zavoljo svoboščin samih, kar rezultira sicer v manjši, a vendarle enaki svobodi« (TJ 247). Enega tovrstnih primerov nam predstavlja omejitev sovražnega govora – imamo pravico do svobodnega govora, a v nekih sekvencah mora biti omejen, ker bi sicer lahko omejevali temeljne svoboščine nekoga drugega. Navsezadnje pa se to lahko pokaže tudi pri vprašanju družbe. Namreč, pogosto se postavlja gospodarsko rast in z njo povezana trg in zasebno lastnino, pred vse drugo. Pribac tovrstnim »ultraliberalnim« trditvam odgovarja, da »sprejetje gospodarske rasti kot vrhovne družbene vrednote bi pomenilo, da bi omejevali človekove pravice vsakič, ko bi te ovirale dosego tega cilja,« in sprašuje »Smo za odstotek rasti več pripravljeni sprejeti sužnjelastniško ureditev? « (Pribac in Trampuš 2008).

Tako smo prek interperativne plati prikaza izhodiščnega položaja hkrati že tudi prikazali, zakaj bi se udeleženci odločili sprejeti prvo načelo liberalne enakosti ter se hkrati strinjali tudi s formiranjem prednosti med načeli, pri katerem bi največjo prednost namenili temeljnim svoboščinam.

Kaj pa drugo načelo, vključujoč pošteno/nepristransko enakost možnosti ter načelo razlike?

3.4 Drugo načelo in načelo razlike

Pogledali smo si končno formo Rawlsovih načel pravičnosti ter pravila prednosti med njima. Obe »načeli predvidevata, da je družbena struktura lahko razdeljena v dva bolj ali manj razločna dela« (TJ 60). Leksikalna prednost med načeloma pa zahteva prednost enakih temeljnih svoboščin pred enakostjo možnosti in ta ima prednost pred enakostjo sredstev oziroma »distribucija bogastva in dohodka ter oblastnih hierarhij mora biti konsistentna tako s svoboščinami enakopravnega državljanstva kot tudi enakostjo možnosti« (TJ 61). Leksikalni red torej zagotavlja, da ne pride do nikakršnih menjav med temeljnimi svoboščinami ter ekonomskimi in družbenimi sredstvi. V končni fazi pa gre za to, da »vsi pridobijo iz ekonomskih in družbenih neenakosti« (ibid., 65).

Drugo načelo je, (če naj ga z namenom lepše preglednosti ponovim), razdeljeno v dva dela. In sicer gre takole:

Drugo načelo

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. (TP 83; 302).

Prvi del drugega načela (a) je *načelo razlike*, medtem ko drugi del drugega načela (b) govori o *pošteni enakosti možnosti*, ko morajo osnovne družbene strukture pri distribuciji dobrin zadostiti zahtevam enakih možnosti. Najprej morajo biti pozicije dostopne vsem, šele potem se lahko ureja socialne in ekonomske neenakosti na način, da z njimi vsi pridobijo. Torej »prednostna pravila [...] ne prizadenejo osnovnega načela pravičnih deležev znotraj posameznih kategorij« (Kymlicka 2005, 95).

Že prej sem predstavila Rawlsovo *splošno* koncepcijo pravičnosti: »Vse primarne družbene dobrine – svoboda in možnost, dohodki in bogastvo ter podlaga samospoštovanja – morajo biti razdeljene enako, razen če neenaka razdelitev ene ali vseh teh dobrin ni v prid tistim v najneugodnejšem položaju« (TJ 62; 303). Končna forma dveh načel pa je v bistvu Rawlsova *posebna* koncepcija pravičnosti. *Načelo razlike* pa je ena od treh komponent (poleg *liberalne enakosti* in *poštene*⁴⁸ *enakosti možnosti*) znotraj dveh glavnih načel, ki sta izraženi v posebni definiciji. Rawls pravi, da je načelo razlike ne samo zlahka postavljeno v splošno koncepcijo pravičnosti, temveč še več: »splošna koncepcija pravičnosti je preprosto načelo razlike, nanašajoče se na vse primarne dobrine, vključujoč svobodo in možnosti, ter tako nič več omejeno z drugimi deli posebne koncepcije« (ibid., 83).

Kot že rekoč, v družbi imamo veliko neenakosti, ki so neizogibne, je pa nujno, da se tiste, ki so neizogibne, vsaj preusmeri v dobro vseh, ne samo tistih, ki so zaradi teh neenakosti v prednosti, ali pa tistih, ki so zaradi neenakosti zapostavljeni. Oziroma »neenakosti so dovoljene, ko maksimirajo, ali pa vsaj vsi prispevajo, k dolgoročnim

⁴⁸ Izmenjaje uporabljam termin »poštena« in »nepristranska«.

pričakovanjem tistih z najmanj sreče v družbi« (TJ 151). Zato Rawls trdi, da je možno osnovno strukturo urediti na način, da bodo družbene in naravne naključnosti delovale kar najbolje v prid tistih, ki imajo najmanj sreče in ravno tu se postavi *načelo razlike*.

3.4.1 Zakaj bi izbrale Rawlsova načela pravičnosti?

Če nekako zaobjamemo vse, kar je bilo rečeno v predstavitvi izhodiščnega položaja, potem lahko tudi o družbeno politični realnosti trdimo naslednje: smo enakovredne in svobodne osebe; kontingence (tako družbene kot naravne okoliščine) so arbitrarnega pomena; ne zaslužimo si, iz teh kontingenc izključno izhajajočih, ne prednosti ne zaostajanj; vsi smo moralne in hkrati racionalne osebe; imamo čut za pravično; želimo si primarnih družbenih dobrin – raje več, kot manj; s primarnimi dobrinami lahko uresničujemo svoje življenjske plane ter svoje videnje kvalitetnega življenja. Na tej podlagi postavimo načela pravičnosti, kjer ima enakost temeljnih svoboščin prednost pred enakostjo možnosti in ta ima prednost pred enakostjo sredstev.

Izbrali bi Rawlsova načela, skupaj z njegovim, predstavljajoč srž distributivne pravičnosti, načelom razlike. Vsaj tako trdi Rawls.

Rawls ponudi dva argumenta za svoji načeli pravičnosti, ki ju potegne iz situacije izhodiščnega položaja. V prvem argumentu se sprašuje, ali bi udeleženske izbrale shemo enakih temeljnih svoboščin ter slednjim pripisale najvišjo vrednost. Da je njegov odgovor glede prvega načela pozitiven, sem že prikazala.

V drugem argumentu pa preiskuje, ali bi, glede na to, da je odgovor na prvo vprašanje pozitiven, morale biti družbene neenakosti obvladovane prek drugega načela, združujočega pošteno enakost možnosti ter načelo razlike. Še posebej se osredotoči na podvprašanje: ali bi morali biti načelo razlike tisto, ki naj bi reguliralo družbene (neizbežne) neenakosti.

Drugi argument pa se spet naprej deli na dva dela: na intuitivni ter na kontraktarni argument.⁴⁹

Že pri pojasnitvi IP smo videle, s kolikšnim poudarkom Rawls moralno izpostavlja arbitrarnost družbenih in naravnih okoliščin. Tudi pri njegovem argumentu glede načela enakih možnosti izpostavi ta element. In sicer na podlagi ugovora proti obstoječemu sistemu enakih možnosti, ki je naš vsakdanjik v izobraževanju, zaposlovanju, političnem procesu in tako dalje. Obstoječi sistem enakih možnosti izpostavlja predvsem nepomembnost družbenih okoliščin: kot so, na primer, dejstva izvora. Rojena romskim staršem v Ambrusu ali rojena slovenskim belim staršem v Ljubljani, naj bi bili lastnosti, ki ne bi smeli vplivati na izhodiščne pozicije dveh naključnih deklet. Pa je temu res tako? Načeloma je naš sistem urejen tako, da te lastnosti ne bi smele imeti vpliva na možnosti teh deklet. Ne moremo si predstavljati, da bi lahko na to, ali bomo dobili neko službo ali ne, lahko vplivalo naše finančno ozadje. Ali pa barva naše kože. Ali spolna usmerjenost. Ali spol. In tako dalje. Dejstvo je, da vse te okoliščine ne bi smele vplivati na naše prednosti ali zapostavljenosti, saj gre za primere nezasluženi in hkrati irelevantnih razlik v družbenih okoliščinah. Nismo sami krivi, da te lastnosti imamo. Obstoječi sistem enakih možnosti temu pritrjuje. Vendar pa izpostavlja eno razliko, po kateri smo si lahko neenaki oziroma si lahko zaslužimo prednosti ali zapostavljenosti: in sicer glede na to, kakšne izbire sprejmemo v svojem življenju in koliko truda namenimo njihovi izpeljavi. Rawls temu pogledu nasprotuje in izpostavlja problem naravnih okoliščin oziroma danosti. Namreč, ravno tako, kot si ne zaslužimo nekih določenih družbenih okoliščin, si prav tako ne zaslužimo naravnih danosti: kot so na primer zdravje, inteligenca, domišljija, življenjski zagon, ipd. Vse te okoliščine so za Rawlsa, kot smo videli že v predstavitvi izhodiščnega položaja, z moralnega vidika arbitrarne. Problem pa je, ker jih prevladujoča ideologija enakosti možnosti ne zaznava oziroma ne priznava kot nezaslužene.

Rawls vidi rešitev prav v načelu razlike. Priznava, da so nekatere neenakosti sicer neizbežne: »v praksi je nemogoče obvarovati enake priložnosti dosežkov in kulture za tiste podobno obdarjene in zato bi želeli sprejeti načelo, ki prepozna to dejstvo in tudi olajša arbitrarne učinke naravne loterije« (TJ 74). Dejstvo je, da se bodo na eni strani vedno rojevali ljudje tako revnim kot bogatim staršem, in na drugi strani

⁴⁹ Ne pozabimo, da moment družbene pogodbe pri Rawlsu pravzaprav predstavlja hipotetična situacija izhodiščnega položaja.

ljudje, ki bodo bolni ali pač ne oziroma ki bodo pametni ali pač ne, in tako dalje. A te neenakosti lahko, če jim že ne moremo ubežati, vsaj uredimo tako, da osnovna družbena struktura oziroma družbena ureditev z njimi postopa na način, da: »lahko vzpostavlja in varuje bolj privlačne obete tistih, ki so na boljšem, samo če je to v prid tistim, ki imajo manj sreče« (TJ 75). Na ta način želi Rawls prikazati, da je njegova teorija boljša od obstoječe teorije enakih možnosti.

3.4.2 Pa bi res izbrale Rawslova načela?

Kymlicka izpostavi Rawlsovo pomanjkljivost argumenta in sicer, iz Rawlsovega argumenta ni razvidno, zakaj »se načelo razlike nanaša na vse neenakosti, in ne samo na tiste, ki izhajajo iz moralno arbitrarnih razlik« (Kymlicka 2005, 100) in tako pravzaprav dopušča »prevelik vpliv naravnih neenakosti in obenem premajhen vpliv naših izbir« (ibid., 114). Kymlicka pravi, da Rawls, ko razmišlja o tistih v najslabšem položaju, razmišlja samo o primarnih družbenih dobrinah, ki jih potrebujejo, in pozablja, da čeprav načelo razlike zagotavlja enak sveženj družbenih dobrin tistim v najslabšem položaju, da so razlogi za njihov najslabši položaj ne same izbire, temveč tudi njihove arbitrarne naravne okoliščine, zato Kymlicka pravi, da bi moralo biti Rawlsovo stališče (upoštevajoč načelo razlike ter arbitrarnosti naravnih in družbenih neenakosti), nujno kompenziranje naravnih in družbenih neenakosti (ibid., 114-118).

Isti problem izključnega poudarjanja »svežnjev primarnih družbenih dobrin« omenja Amartya Sen v starejšem, *A Theory of Justice* skorajda sodobnem tekstu, »Equality of What?« iz leta 1980. Sen namreč opaža, da načelo razlike prezre problem hendikepiranih ljudi.⁵⁰ Hendikepirana oseba ne bo, kot pravi Sen (1980, 214-215), glede na načelo razlike, prejela ne več ne manj ugodnosti oziroma primarnih družbenih dobrin samo zato, ker je hendikepirana, še več, njena zapostavljenost bo za načelo razlike celo irelevantna in ta problem »težkih primerov« še bolj izpostavi z Rawlsovim citatom, ki je, očitno na ugovore, takole branil spregledanost »težkih primerov«, ko je dejal, da lahko »zmotijo našo moralno percepcijo, vodeč nas k razmišljanju o ljudeh, nam oddaljenih, katerih

usoda vzbuja žalost in strah«⁵¹ [Rawls v Sen 1980, 215];⁵² Sen ne zaključi pri tej opazki in pravi nadalje, da se problem tu še ne konča, saj poudarjanje primarnih družbenih dobrin ne spregleda zgolj »težkih primerov«, temveč tudi raznovrstnost človeških bitij:

Če bi ljudje bili v osnovi enaki, potem bi bil lahko indeks primarnih dobrin precej dober način za presojanje koristi. Vendar, v resnici se zdi, da imajo ljudje zelo različne in spremenljive potrebe glede zdravja, dolžine življenja, klimatskih pogojev, lokacije, delovnih pogojev, temperamenta, in celo telesne velikosti (z določenimi zahtevami glede hrane in obleke). Torej, kar je tu vpleteno, ni samo ignoriranje nekaj težkih primerov, temveč spregled zelo razširjenih in resničnih razlik. Presojanje koristi izključno v terminih primarnih dobrin vodi k delno slepi moralnosti (Sen 1980, 215-216).

Argumentu glede enakosti možnosti sledi argument iz družbene pogodbe. Izhodiščni položaj in vse implikacije sem izpeljala že prej. Ugotovili smo, da bi se izbralo Rawlsova načela pravičnosti na podlagi racionalnosti; nepristranskosti; čuta za pravično; zavedanja o moralni enakosti; želje po primarnih dobrinah; uresničevanju lastnih ciljev/interesov ter videnju kvalitetnega življenja, in tako dalje. Mislim, da je bilo skozi mojo interpretacijo razvidno, da je želel Rawls prikazati, kako bi na podlagi vseh teh komponent udeleženci izbrali njegovi načeli pravičnosti.

Rawls pa obrazloži še en moment, ki ga nisem še posebej izpostavila: in sicer, pravi, da bi udeleženci sprejeli načelo razlike po *pravilu maksimin*. Kaj je pravilo maksimine? Predstavljajmo si, da sta načeli pravičnosti »tisti, ki bi jih neka oseba izbrala za oblikovanje družbe, v kateri bi tej osebi njen sovražnik določil njeno mesto« (TJ 152).

Če bi si torej morali izbrati načelo, po katerem bi nam naš sovražnik moral določiti naše mesto, kako bi potem svoje načelo distribucije izklesali? Rawls pravi, da s pravilom maksimin, ki nam narekuje »rangiranje možnih rešitev glede na njihove najslabše možne rezultate: moramo sprejeti alternativo, katere najslabši možni

⁵⁰ Tudi Kymlicka omenja to težavo, a zaradi določenega poudarka iz Senovega teksta, izpostavljam prav Senov pogled.

⁵¹ V angleškem izvirniku: *pity and anxiety*.

⁵² Sen navaja Rawlsa iz teksta: »A Kantian Concept of Equality«, Cambridge Review, 1976, str.96.

rezultat je superioren najslabšim možnim rezultatom drugih« (ibid., 152-153). Gre pravzaprav za to, da to pravilo maksimin⁵³ »usmerja našo pozornost k najhujšemu možnemu, kar se lahko zgodi pod katerikoli ponujenim potekom dogodkov, ter k odločitvi v luči tega« (TJ 154). Zato, pravi Rawls, zaradi tega pravila oziroma zaradi razvidne racionalnosti tega pravila, bi ljudje v IP izbrali načelo razlike. Ponudi tudi primer (glej Tabelo 3.1):

Tabela 3.1: Rawlsov primer med izbirami.

<i>odločitve</i>	<i>Okoliščine</i>		
	<i>01</i>	<i>02</i>	<i>03</i>
o1	- 7	8	12
o2	- 8	7	14
o3	5	6	8

Vir: Rawls 1971, 153.

Rawls pravi, da bi, glede na načelo maksimin, bila izbrana tretja (o3) možnost.

Postavi pa se še en problem načela razlike oziroma Rawlsove teorije. Pogledali smo že problem spregleda naravnih danosti in pomanjkljivosti – kjer Kymlicka opaža, da Rawls spregleduje možnost kompenzacije.

Naslednji problem pa je problem okusov: ljudje imamo različne okuse, ki so različnih cen, torej, čisto preprosto povedano, imamo zaradi svojih okusov različne stroške. Ali, kot pravi Kymlicka: »Ljudje ne bi smeli nositi bremena stroškov, ki jih niso izbrali sami.⁵⁴ A kako naj se odzovemo na ljudi, ki *izberejo*,⁵⁵ da bodo počeli drage reči?« (Kymlicka 2005, 118) oziroma gre za vprašanje (ne)upravičenega subvencioniranja izbir ljudi. Zakaj bi mi delili svoje dobrine s tistimi, ki so svoje, zaradi lastnih (slabih) izbir in odločitev, svoje izgubili?

Kymlicka ugotavlja, da načelo razlike ne ločuje med izbranimi in neizbranimi neenakostmi oziroma še več, »eden od možnih izidov načela razlike [je], da nekatere ljudi primora plačati za izbire drugih tudi tedaj, ko se tisti z najmanjšimi dohodki [...] znajdejo v tem položaju po svoji izbiri« (ibid., 121).

Na isto kritiko se je osredotočil tudi Sen, desetletje pred Kymlicko, in dejal, da načelo razlike enostavno spregleda možnost, da bi dragi okusi postavili utemeljeno

⁵³ Ki, mimogrede, pomeni: maximum minimorum (TJ 154).

⁵⁴ Kot, recimo, v primeru hendikepiranih.

⁵⁵ Moj poudarek.

zahtevo po večjem dohodku, ter hkrati opaža, da Rawls to upravičuje z osebno odgovornostjo za lastne smotre (Sen 1980, 214-215), ampak, kot že rekoč, ni posebne razvidne ločitve med izbranimi in neizbranimi neenakostmi.

Čeprav se Rawls sklicuje na distinkcijo med izbirami in okoliščinami, njegovo načelo razlike to distinkcijo krši na dva pomembna načina. Omililo naj bi učinke mesta, ki ga zaseda posameznik v razdelitvi naravnih danosti, toda ker Rawls naravne primarne dobrine izključi iz seznama, ki določa, kdo je v slabšem položaju, tisti, ki trpijo zaradi nezaslužnih naravnih zapostavljenosti, zanje ne prejmejo nadomestila. Po drugi strani naj bi bili ljudje odgovorni za stroške svojih izbir. Toda načelo razlike terja, da nekateri ljudje subvencionirajo stroške izbir drugih (Kymlicka 2005, 121).

Podobne ugovore glede Rawlsovih pomanjkljivosti je v svoji liberalno-egalitaristični teoriji razvil Dworkin. Svojo teorijo je razvil prav na kritiki Rawlsa in izpostavil: da Rawlsova teorija ni dovolj egalitarna, ker daje premalo pozornosti tegobam hendikepiranih; ni dovolj dovzetna za učinkovitost, ker pridobitve, kakorkoli že velike, za tiste v najneugodnejšem položaju, upravičujejo izgube, kakorkoli že velike, za vse ostale; in, slednjič, ni dovolj dovzetna za odgovornost, ker ne nameni dovoljšne pozornosti ambicijam (Dworkin v Van Parijs 2009a, 3-4; 2009b, 106). Dworkin zato predlaga nov pristop, alternativo distributivne pravičnosti, ki naj uredi, da distributivni deleži postanejo *dovzetni za ambicije* – *dovzetni za človekove izbire* - ter *nedovzetni za obdarjenosti* – *nedovzetni za njihove okoliščine*; torej, »teorijo, ki bo dovzetna za ambicije in manj za obdarjenosti kot Rawlsovo načelo razlike« (Kymlicka 2005, 140). Kot primer tovrstne rešitve Dworkin predlaga kompetitivno dražbo za plačevanje lastnih izbir ter zavarovalno shemo za kompenziranje naravnih zapostavljenosti (Kymlicka 2005, 121-128; Van Parijs 2009a, 3-4).

A Kymlicka (2005, 133) trdi, da Dworkinu dokaz skozi oba primera ne uspe popolnoma. Predvsem na podlagi tega, da Dworkinovi predlogi »puščajo v nemar pomembno plat njegove teorije« in sicer to, da bi »moral biti ljudje enako obdarjeni *ex ante*, ko pridejo na trg«. Dworkinova primera pa, ravno nasprotno, kvečjemu vodita »v popravke neenakosti *ex post*, ki jih ustvarja trg – tj. obstoječo stopnjo neenakosti v tržnih prihodkih jemljejo kot dano in se vprašujejo, kako

najbolje obdavčiti nekatere neenake prihodke privilegiranih in ta sredstva prenesti na zapostavljene« (Kymlicka 2005, 132-133).

Zato, pravi Kymlicka, bi bili za dejansko dosego liberalne enakosti, za kakršno se trudita tako Rawls kot Dworkin, potrebni koreniti ukrepi oziroma radikalne politike, namreč zaenkrat je politika socialne države »izravnava tržne neenakosti z davki in shemami transferjev post factum«, a da bi bilo mogoče »začeti življenje z enakim deležem družbenih sredstev«, bi bilo treba uvesti politike, ki »daleč presegajo tradicionalni pristop socialne države« (Kymlicka 2005, 141). Kot eno izmed tovrstnih možnih reform⁵⁶ Kymlicka omenja predlog univerzalnega temeljnega dohodka. Prav ta naj bi morda pomenil uspešen poskus politik liberalnega egalitarizma glede poskusov izravnovanja naraščajočih neenakosti v okoliščinah ljudi (ibid., 151) oziroma glede vprašanja uveljavljanja norme enakosti virov.

3.5 Zaključek o Rawlsu

Rawlsu nedvomno pripada eno vodilnih mest moderne politične filozofije. Še več, sodobna politična filozofija mu pripisuje glavno vlogo v tradiciji socialne pravičnosti. Naj bodo njegovi pripadniki ali njegovi kritiki,⁵⁷ dejstvo je, da je Rawlsovo delo *A Theory of Justice* po izdaji leta 1971 za seboj potegnilo paleto teorij, ki so skozenj skušale razložiti družbeno pravičnost in jo povezati s sodobnimi političnimi fenomeni.

Glavne smeri, v katere je vodilo Rawlsovo delo: A) področje distributivne pravičnosti: 1. koliko katerih dobrin?, 2. za čigave potrebe smo odgovorni (Cohen, Dworkin, Nussbaum, Sen); B) libertarni izziv (Nozick); C) raztegnitve distributivne pravičnosti (Daniels, Kymlicka, Tamir, Tully, Young) (SHDJ 116-124).

Namen mojega poglavja o Rawlsu je bila okvirna predstavitev njegove teorije, saj je njegovo delo izjemnega pomena za politično filozofijo in socialno pravičnost. »Celo Robert Nozick«, pravi Fleischacker (SHDJ 116), »čigar lastno delo o tem predmetu je bilo posvečeno izpodbijanju *A Theory of Justice*« je o Rawlsu dejal, da »morajo

⁵⁶ Poleg Ackermanovega predloga delniške družbe ter Roemerjevih dveh predlogov kompenzacijskega izobraževanja ter egalitarnega načrtovanja (Kymlicka 2005, 133-140).

zdaj politični filozofi ali delati znotraj Rawlsove teorije ali pa pojasniti, zakaj ne« (Nozick v SHDJ 116).

Rawls pa za mojo raziskavo ni zanimiv samo na podlagi svoje obče pomembnosti, temveč predvsem zaradi dejstva, da je s svojo teorijo utrdil liberalni-egalitarizem, kateremu je blizu tudi Philippe Van Parijs, glavni zagovornik predloga univerzalnega temeljnega dohodka. Van Parijs v mnogih sekvencah sledi Rawlsu, spet v drugih se od njega oddaljuje. Kako in zakaj, bom pogledala v zadnjem poglavju moje diplomske naloge. A preden tja vstopim, predstavljam v sledečem poglavju predlog univerzalnega temeljnega dohodka in Van Parijsov realni-libertarizem.

⁵⁷ Za podrobnejši vpogled v nekatere od številnih kritik in interpretacij Rawlsovih načel pravičnosti, nas Kodelja (2004, 394) usmerja h knjigi *Reading Rawls* (Glej: Daniels, ur. 1989).

Vsakdo ima kot član družbe, s pomočjo prizadevanj svojih skupnosti in mednarodnega sodelovanja ter v skladu z ureditvijo in sredstvi neke države, pravico do socialne varnosti in pravico do uživanja ekonomskih, socialnih in kulturnih pravic, nepogrešljivih za njegove dostojanstvo ter svoboden razvoj njegove osebnosti.

(Splošna deklaracija človekovih pravic 1948, 22.člen)

4 UNIVERZALNI TEMELJNI DOHODEK ⁵⁸

Ko sem v mislih iskala uvodni stavek tega poglavja, se mi je po brezštevilnih neuspešnih preobračanjih vedno znova vsiljeval uvod iz knjige *Real Freedom For All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?*⁵⁹; in resnično, težko bi bilo drugače zakorakati v razpravo o univerzalnem temeljnem dohodku, če ne prav z Van Parijsovim uvodom v doslej ključno knjigo posvečeno natančnemu preseku tega predloga.

Zato, tu, začenjam poglavje takole: „Prvič: naše kapitalistične družbe so prepletene z nesprejemljivimi neenakostmi. Drugič: svoboda je največjega pomena“ (Van Parijs 1995, 1). Obe točki, tako prva kot druga, se zdita samoumevni. Družbene neenakosti opazamo na vsakem koraku in hkrati vemo, koliko vrednosti ima svoboda. Pa vendar se zdi njuna povezanost neizogibna. Kot bi ne mogli imeti enakosti in hkrati biti svobodni. Če bi eno želeli izpopolnjeno, bi spodrezali drugo, in obratno. Kot pravi sam Van Parijs, želi v knjigi *Real Freedom For All*,⁶⁰ odgovoriti ravno na ta libertarni izziv. Odgovor vidi v dejanskem-libertarizmu⁶¹ oziroma idealu dejanske-svobode-za-vse (Van Parijs 1995,1), ki naj bi lahko vključeval oboje hkrati oziroma drugače povedano: ni potrebno večati enakosti in s tem manjšati svobodo, ter obratno, s širjenjem svobode, nam ni treba manjšati enakosti. Prav univerzalni temeljni dohodek pa naj bi predstavljal institucionalne implikacije oziroma institucionalne izraze tega ideala (Van Parijs 1995, 30 in 32). Univerzalni temeljni dohodek torej kot institucionalni vezni člen med enakostjo in svobodo.

Omenjam svobodo in enakost. Postavi se vprašanje: kje je tu pravičnost? Oziroma, zakaj nisem v prvem koraku spregovorila o socialni pravičnosti, glede na to, da sem ji v prejšnjih dveh poglavjih namenila tolikšno pozornost? Odgovor je preprost, saj je socialna pravičnost že vključena v samo debato dejanske svobode

⁵⁸ Drugo značilno ime, ki se pojavlja v slovenskih navajanjih, je *temeljni državljanski dohodek*, s krajšavo TDD; lahko pa tudi zgolj kot *temeljni dohodek* oziroma TD.

⁵⁹ Slovenski prevod naslova bi se glasil: »Dejanska svoboda za vse. Kaj (če sploh kaj) lahko upravičuje kapitalizem?«

⁶⁰ Od tu naprej knjigo *Real Freedom For All. What (If Anything) Can Justify Capitalism?* navajam v krajši različici naslova. In sicer kot *Real Freedom For All*.

⁶¹ V izvorniku: Real-libertarianism. Več različic termina: dejanski-libertarizem (različice prevoda »dejanski« se poslužujem po prevodu Jake Andreja Vojevca v Van Parijs 2004), resnični-libertarizem, realni-libertarizem in v navezavi na te, tudi več različic termina dejanske-svobode – in sicer, realna-svoboda in resnična svoboda. V svojem besedilu uporabljam vse različice izmenjaje in naključno.

za vse ter predloga univerzalnega temeljnega dohodka⁶². Namreč, »glavni argument za UTD temelji na nekem videnju pravičnosti [...] družbena pravičnost zahteva vzpostavitev takšnih institucij, ki bi kar najbolj zagotavljale *dejansko svobodo*⁶³ za vse« (Van Parijs 2004, 27).⁶⁴

A pojdimo od začetka in odgovorimo na vprašanja: kaj natanko predlog UTD predstavlja; kaj je dejanska-svoboda-za-vse; kako se UTD na slednjo navezuje; kako se UTD povezuje s socialno pravičnostjo; in tako dalje.

4.1 Univerzalni temeljni dohodek – osnove

UTD poznamo pod več imeni oziroma podobnimi programi, namenjenimi zagotavljanju podpore v smislu univerzalnega dohodka. Tako poznamo še izraze »temeljni dohodek«, »zajamčeni dohodek«, »zajamčeni temeljni dohodek«, »subvencioniran temeljni dohodek«, in tako dalje, če naj omenim samo nekatera od imen.⁶⁵

Kratka in jedrnata definicija, ki naj nam služi kot podlaga za vse nadaljnje implikacije, pa UTD navaja kot »dohodek, ki ga država v enotni višini in v rednih presledkih izplačuje vsakemu odraslemu članu družbe« (Van Parijs 2004, 21).

Za podrobnejšo predstavitev UTD pa se ne morem izogniti zgodovini predloga. Namreč, predlog UTD ima razpredene svoje korenine kar nekaj stoletij nazaj v preteklost in je zato še kako pomembno vsaj na kratko izpostaviti glavne zgodovinske momente politične misli, na katerih se je UTD pojil, da je postal to, pod čemer ga poznamo danes. Poleg tega pa nam kratek vpogled v zgodovino ideje

⁶² Od tu dalje navajam univerzalni temeljni dohodek s krajšavo UTD.

⁶³ Poudarek v izvirnem besedilu.

⁶⁴ Gre za članek »Temeljni dohodek za vse«, ki je preveden v, pri Založbi Krtina izdanem, zborniku *Brezplačno kosilo za vse* (2004). Isti članek je bil v angleščini (najdemo ga tudi na spletu) z naslovom »A Basic Income For All« objavljen leta 2001 v zborniku *What's Wrong With A Free Lunch?*. Glej: Van Parijs 2001 in 2004.

⁶⁵ Natančnejšo predstavitev vseh imen najdemo v mnogih tekstih na temo UTD. A tu, za podrobnejši pregled vseh možnih naslavljanj tega dohodka, usmerjam bralko k pregledu spletne strani USBIG – The U.S. Basic Income Guarantee Network. Tam so imena, ki sem jih jaz naštel, v angleščini takole navedena: Basic Income, Guaranteed Income, Guaranteed Basic Income, Basic Income Grant, itd. (glej: USBIG). Angleške različice navajam zato, ker se mi jih zdi pomembno predstaviti tudi v angleških izvornikih, saj poleg tega, da večina moje diplomske naloge temelji na angleških tekstih, je tudi debata o UTD v mednarodnem prostoru veliko *bolj* in *bolje* razvita kot v slovenskem, in zato vsakdo, kdor si želi natančnejšega vpogleda ali nadaljnjega raziskovanja, mora v osnovi poznati vsaj nekaj angleških različic imena našega UTD, preden se lahko resneje loti branja tujih tekstov.

prikaže razvoj politične teorije in prakse, gradeč se na novih miselnih vzorcih kot odsevih družbene realnosti. Tako, na primer, pri historičnem pregledu predloga UTD opazimo, da njegovi prvi resni zametki malodane sovpadajo s prvimi formiranji govornice v smeri definicije socialne pravičnosti⁶⁶.

4.1.1 Kratka zgodovina predloga UTD⁶⁷

Predlog UTD ni sveža ideja. Kot sem že prej omenila, seže zamisel kar nekaj stoletij nazaj v preteklost, je pa res, da se je ideja skozi čas dopolnjevala in izčiščevala, preden je dosegla današnjo obliko. Prve nastavke lahko najdemo že v prvi polovici 16.stoletja, ko se je pojavila ideja o minimalnem dohodku, konec 18.stoletja ji je sledila ideja brezpogojne enkratne subvencije, proti sredini 19.stoletja pa sta se obe omenjeni ideji prvič združili v obliko predloga temeljnega dohodka. „A zares politično aktualna je zamisel postala šele od poznih sedemdesetih let⁶⁸ naprej“ (Van Parijs 2004, 22). Prvo (in do sedaj edino) dejansko implementacijo UTD pa najdemo na Aljaski.

4.1.1.1 Ideja zajamčenega minimalnega dohodka

V 16.stoletju sta prvi temeljni kamen za predlog univerzalnega temeljnega dohodka postavila Thomas More in Johannes Ludovicus Vives. Thomas More v knjigi *Utopija* omenja minimalni dohodek, ki bi v nasprotju s takrat veljavno smrtno kaznijo, pomenil boljšo rešitev za problem kraje: »[...] ne more kakršna koli kazen sama po sebi odvrniti od kraje tistih, ki nimajo drugih sredstev za ohranitev golega življenja. [zato] bi bilo mnogo koristneje poskrbeti za to, da se zagotove najnujnejša življenjska sredstva« (More 1958, 67). Medtem ko More samo omenja zajamčeni minimalni dohodek, Vives⁶⁹ zamisel natančno razvije. Vsi prebivalci bi morali imeti zagotovljen minimum za preživetje. Njegov argument sloni na pomenu dela, saj pravi, kako so tudi bogati ljudje oziroma tisti, ki so že rojeni bogati, neupravičeni do lenuharstva. Vives pa, poleg omembe zajamčenega minimalnega dohodka, ponuja dva pomembnejša nastavka za kasnejši predlog

⁶⁶ Primerjaj na primer historični pregled teorije socialne pravičnosti s prvimi formiranji zamisli univerzalnega temeljnega dohodka.

⁶⁷ Celotna podpoglavja od 4.1.1.1 do 4.1.1.4 povzemam po zapisu na spletni strani BIEN – Basic Income Earth Network. Glej: BIEN.

⁶⁸ Avtor Van Parijs s tem misli na sedemdeseta leta prejšnjega stoletja.

UTD. V enem razpravlja o naravnih virih, ki so si jih nekateri prilastili, medtem ko ostali prebivalci planeta, (kljub temu, da naj bi bil svet v lasti vseh), od njih nimajo koristi. Še nadalje pa trdi, da bi bilo treba deliti koristi od naravnih posesti s tistimi, ki so v pomanjkanju oziroma celo deliti, še preden kdorkoli sploh pride do točke pomanjkanja. Vpliv Vivesove misli se kasneje kaže v različnih teorijah in praksah znotraj političnih entitet. Tudi na primer pri Montesquieuju: »[država] dolguje vsem svojim državljanom zagotovljena sredstva za preživetje, hrano, primerna oblačila in način življenja, ki ne škoduje njihovemu zdravju« (Montesquieu 1989, 131). Ta linija misli je eventuelno vodila k vzpostavitvam obširnih, nacionalno-financiranih shem zajamčenega minimalnega dohodka, kot jih poznamo danes.

4.1.1.2 Ideja osnovne dotacije

V poznem 18.stoletju se pojavi ideja s še večjo vlogo v lajšanju revščine širom Evrope. Marquis de Condorcet ponudi kratek očrt⁷⁰ socialnega zavarovanja in način njegovega delovanja pri manjšanju neenakosti, negotovosti in revščine. Condorcet kasneje, v kontekstu razprave o socialnem zavarovanju⁷¹, omeni idejo enakovredne osnovne dotacije, podeljene vsem pri vstopu v odraslost. Thomas Paine idejo osnovne dotacije⁷² veliko podrobneje razdela⁷³ in pravi, da bi morala biti plačila dana vsem ljudem, tako revnim kot bogatim, saj gre za »nadomestek za naravno dediščino, ki po pravici, poleg lastnine, ki si jo je morda sama ustvarila ali podedovala od tistih, ki so jo ustvarili, pripada vsaki osebi« (Paine 2000; 327-328).

4.1.1.3 Temeljni dohodek

V 19.stoletju se ideja temeljnega dohodka razvije pri utopičnih socialistih in pri Johnu Stuartu Millu. Pojavi se odstopanje od osnovne Painove ideje. Paine namreč govori o brezpogojni dotaciji za vse na podlagi enakega lastništva Zemlje. V

⁶⁹ BIEN navaja Vivesovo knjigo v angleškem prevodu: *On the Assistance of the Poor* (1526).

⁷⁰ BIEN navaja Condorcetovo knjigo: *Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain* (1795).

⁷¹ Ta ideja stoletje kasneje inspirira rojstvo in razvoj množičnih evropskih socialnih zavarovalnih sistemov, začeniši z Bismarckovo pokojnino in zavarovalnimi zdravstvenimi shemami za delavstvo (BIEN).

⁷² Ideja osnovne dotacije se je prek zgodovine politične in družbene misli velikokrat pojavljala in preobračala, nazadnje je bila najbolj obdelana v predlogu delniških družb s strani Brucea Ackermana in Anne Alstott. S tem, da se sodobni predlog od Painovega razlikuje v tem, da mu podlaga ni več skupno lastništvo zemlje, temveč širši koncept pravičnosti kot enakosti možnosti (BIEN).

⁷³ Glej: Paine 2000, 323-338.

19.stoletju pa se to prek različnih teoretikov razvije v drugačni smeri in bliže zajamčenemu dohodku. Charles Fourier tako na primer trdi, da civilizacija dolguje preživetje vsem tistim, ki ne zmorejo izpolnjevati svojih potreb. Ne gre mu za univerzalno, temveč za brezpogojno upravičenost revnih, ki bi prejeli kompenzacijo za izgubo njihovega neposrednega dostopa do naravnih virov.

Fourierst Joseph Charlier leta 1848⁷⁴ predstavi najbližjo formulacijo temeljnemu dohodku. Enako pravico do zemljiške posesti je razumeval kot osnovo za brezpogojno pravico do nekega dohodka. Predlagal je, da ima vsak državljan brezpogojno pravico do četrletnega (kasneje mesečnega) plačila zneska, na podlagi najemniške vrednosti vseh nepremičnin. Kasneje ta predlog poimenuje »zemljiška dividenda«.

Charlier je bil hitro pozabljen. V nasprotju z Millom, ki je idejo fouirerizma povečal in ji dal odmev. Takole je zapisal v svojem delu *Principles of Political Economy*:

Ta sistem ne razmišlja o odpravi privatne lastnine in niti dediščine, ampak ju, ravno nasprotno, odkrito priznava kot elementa v distribuciji proizvodnje, kapitala in dela [...] V distribuciji je najprej določen minimum za obstanek vsakega člana skupnosti, ne glede na to ali je sposoben za delo ali ne. Preostanek proizvodnje se deli v nekem prej določenem razmerju na podlagi treh elementov: Dela, Kapitala in Talenta (Mill 1987, 212-214).

Tako smo prišli do prvega približka današnjemu predlogu UTD. Dejstvo pa je, da je bilo potrebnih nadaljnjih šest desetletij, preden se je dejanska razprava na temo sploh pojavila.

4.1.1.4 Dejanski interes za UTD

V 20.stoletju so se posebej intenzivne diskusije o temeljnem dohodku pojavljale v treh obdobjih. Najprej so se predlogi za brezpogojni in univerzalni temeljni dohodek, pod različnimi imeni, kot »socialna dividenda«, »državni bonus« in »nacionalna dividenda«, pojavili v medvojni Angliji. Nato, po nekajletnem zatišju, je bil ta tip zamisli ponovno odkrit in je vzbudil veliko popularnosti v debatah o shemah »demigrantov« in »negativne dohodnine« v 60-ih in 70-ih letih prejšnjega stoletja v ZDA. In nenazadnje se je novo obdobje razprav in raziskovanja razvilo v času, ko se je o predlogih temeljnega dohodka dejavno diskutiralo v mnogih

⁷⁴ BIEN navaja knjigo: *Solution du probleme social ou constitution humanitaire* (1848).

državah Severno-Zahodne Evrope od poznih 70-ih in zgodnjih 80-ih naprej. Precej neodvisno od vseh teh debat, pa je prejšnje stoletje tudi videlo predstavitev prve, natanko izdelane in implementirane sheme UTD, z rojstvom Aljaškega stalnega sklada,⁷⁵ ki od leta 1982 letno zagotavlja dividende vsem prebivalkam in prebivalcem Aljaske.⁷⁶

4.1.2 Uveljavljeni socialni transferji in socialni minimum

Ob osnovni definiciji UTD, ki sem jo navedla na začetku poglavja 2.1, nedvomno takoj pomislimo na neke vrste socialni transfer oziroma na vrste socialnih pomoči ali dohodkovnih podpor, ki smo jim že tako vsakodnevno priča: kot na primer pokojnine, otroški dodatki,⁷⁷ dodatki za gospodinjstvo in podobni, ter nenazadnje na socialno podporo, kakršno poznamo prav v Sloveniji. Gre torej za socialno varstvo, ki prek sistema nekih določenih dajatev in storitev, vsem državljanom zagotavlja minimalno socialno varnost (Cigler 1992, 127) in »tudi Ustava Republike Slovenije opredeljuje aktivnosti države na tem področju v 50., 52., 53., 54., 55., in 56. členu, in pri tem upošteva Evropsko socialno listino in druge mednarodne dokumente« (ibid.).

In res, UTD bi lahko poimenovala kot neke vrste socialni transfer, saj je tudi njegov namen pomoč pri zmanjševanju revščine in brezposelnosti (Parijs 2004, 19), a če bi o univerzalnem temeljnem dohodku dejala samo to, bi dejala veliko premalo. Zakaj? Poglejmo najprej karakteristike že uveljavljenih sistemov socialne pomoči in jih nato primerjajmo s predlogom UTD.

Nemalokrat naletimo na termine 'življenje pod pragom revščine', 'upravičenost do socialne pomoči', 'plača ne zadošča za osnovne življenjske potrebščine', in podobno. Tovrstna rekla so še bolj prisotna v zadnjem času, ko se svet, in tudi Slovenija z njim, spopada s posledicami globalne finančne krize. Vzporedno s tovrstnimi izjavami pa se pogosto pojavlja tudi termin 'človeškega dostojanstva'.

⁷⁵ V izvorniku: Alaska Permanent Fund.

⁷⁶ Za podrobnejši vpogled v primer Aljaske, glej na spletu: State of Alaska – Permanent Fund Dividend Division; in Alaska Permanent Fund Corporation.

⁷⁷ Priznani slovenski ekonomist Jože Mencinger je za tednik *Mladina* v članku z naslovom »Gospodarska kriza in brezplačno kosilo« v sklopu primerjave med UTD in že uveljavljenimi

Nihče naj si pač ne bi zaslužil biti reven oziroma »pod pragom revščine« ali pod »socialnim minimumom«. Pri revščini gre za odklon od tistega povprečja, ko so določene osebe, družine ali skupine, katerih materialni, kulturni ali socialni viri so omejeni do take stopnje, da so te osebe, družine in skupine izključene iz minimalno še sprejemljivega načina življenja, pravzaprav getoizirane (Črnak Meglič 1992, 116).

A natančneje, kaj je torej socialni minimum? Kot je že iz zapsanega razvidno, gre za tisto mejo, za katero še lahko rečemo, da članica neke družbe živi dostojno življenje, to pa ji omogoča določen sveženj sredstev, ta pa so določena prek seta institucij in politik, ki »vsaki članici zagotavlja primeren dostop do socialnega minimuma« (White 2004, 1.pogl.). Torej, socialni minimum kot tista minimalna meja, ki zadošča za preživetje, zaradi katere posameznica ne izgubi dostojanstva. Socialni minimum bi lahko poimenovali tudi kot minimalno raven socialne varnosti oziroma poskus manjšanja revščine.⁷⁸

Vlade si za vzdrževanje socialnih minimumov pomagajo z uveljavitvami določenih sistemov pomoči.⁷⁹ Tako pri nas poznamo socialno pomoč kot socialne transferje, katerih namen je zniževanje revščine in zagotavljanje minimuma za preživetje.⁸⁰

Ena glavnih značilnosti tovrstnih socialnih transferjev pa je ta, da so pogojeni. Kar pomeni, da morajo članice družbe, ki bi želele biti vključene v enega od sistemov dohodkovne podpore, (kjer se določa, ali je upravičena do finančne pomoči in hkrati do katere višine ji pripada), zadostiti štirim pogojem: prvič, situacija v gospodinjstvu - kar pomeni, da se pomoč določa na podlagi pogojev, ali kandidatka živi sama, ali z drugo osebo, ali je ta druga oseba (ne)zaposlena, itd; drugič,

socialnimi transferji, zapisal: »TDD je podoben, a nekoliko radikalnejši od univerzalne pokojnine, [...] ali univerzalnemu otroškemu dodatku« (Mencinger 2009, 26).

⁷⁸ Andreja Črnak Meglič podrobneje razlaga pojem praga revščine in ravni socialne varnosti v Sloveniji (glej: Črnak Meglič 1992), Željko Cigler pa v istem zborniku razlaga socialno varstveno politiko (glej: Cigler 1992).

⁷⁹ Poznamo na primer: institucije za zagotavljanje dohodka temelječe na socialnem zavarovanju (Social Security v ZDA); pogojene sheme minimalnega dohodka – kot na primer socialna podpora (zahodna Evropa in severna Amerika); razne oblike zajamčenega minimalnega dohodka, itd. (Parijs 2004, 23).

⁸⁰ Kako pomembni so lahko socialni transferji, nam prikaže delček iz Statističnega urada RS: „Če v dohodek ne bi šteli socialnih transferjev (družinskih in socialnih prejemkov), bi se stopnja tveganja revščine skoraj podvojila in bi znašala 23,0%, pri starejših osebah pa 32,9%. Če bi od dohodka odšteli še pokojnine, bi se stopnja tveganja revščine še zvišala, in sicer na 38,6%. Višja bi bila pri vseh starostnih skupinah, najvišja pa pri osebah, starejših od 64 let; pri teh bi se, skladno s pričakovanji, povzpela na 85,3%. Ti podatki kažejo, da so vse oblike socialnih transferjev v Sloveniji še vedno pomemben dejavnik zniževanja revščine (Intihar 2009).

kandidatka mora svoja sredstva podvreči preverjanju – kar pomeni, da je upravičena do koristi samo, če je mogoče verjeti, da ne pridobiva zadostnega dohodka iz drugih virov, torej mora dokazati svojo primerno stopnjo revščine, (kolikor ironično se to pač že sliši); tretjič, delovna zmožnost - če je kandidatka nezaposlena ali če ne more delati, mora pristati na ponujeno službo, za katero bi bila delazmožna oziroma bi morala pristati na, če bi se ji ponudilo, določeno usposabljanje, (če na to ne bi pristala, se ji lahko odreče pravico do pomoči)⁸¹; in četrtič, ali se ji pripiše neko določeno vrsto socialnega transferja je odvisno tudi od njenega prebivališča (Van Parijs 1995, 34; Van Parijs 2003a 4-12; Van Parijs 2004, 23).

4.1.3 Univerzalni temeljni dohodek (UTD) versus uveljavljeni socialni transferji

Predlog UTD⁸² pa se bistveno razlikuje od tovrstnih sistemov državne pomoči, saj ne zahteva nobenega od zgornjih pogojev.⁸³ Še več, UTD tako predstavlja enako plačilo vsem članicam skupnosti, ne glede na navedene pogoje.⁸⁴ Oziroma natančneje: vsaka članica družbe je upravičena do UTDja, ne glede na – prvič, s kom živi (torej, ne glede na razmere v gospodinjstvu – tu se pokaže še ena

⁸¹ Težave s to točko se lahko v hipotetičnem primeru pokažejo tudi v Sloveniji, saj so brezposelne osebe, prijavljene na Zavodu za zaposlovanje, primorane slediti programu zaposlitvenega načrta. Zgodi se, da se ne morejo udeležiti izobraževanja, določenega s strani Zavoda za zaposlovanje, in to jim lahko, zaradi odsotnosti, odvzame »priznane pravice iz zavarovanja za primer brezposelnosti ter možnosti za druge oblike pomoči« (Zavod RS za zaposlovanje; glej tudi: Rednak 2010). V letih 2005 in 2006 je bilo iz evidenc črtanih veliko brezposelnih zato, ker niso izpolnjevali pogojev – leta 2007 se je celo pojavil sum, da naj bi šlo za načrtno brisanje ljudi iz evidenc, z namenom prikazovanja navideznega zmanjševanja brezposelnosti, česar ni zanikala niti tedanja direktorica Zavoda RS za zaposlovanje, Marija Poglajen (glej: Kužet 2007a, 2007b, 2007c; Marn 2007). Precej reprezentativen primer, v kakšne bizarne skrajnosti lahko zaide tak sistem, je primer brezposelnega dekleta v Nemčiji, ki bi moralo leta 2005, na podlagi zakona o zaposlitvi, sprejeti ponudbo zaposlitve kot prostitutke, (moramo upoštevati, da je prostitucija v Nemčiji legalizirana), če bi zaposlitev zavrnilo in bilo še naprej brezposelno, mu država ne bi več nudila socialne pomoči za brezposelne (več o tem: Chapman 2005).

⁸² Van Parijs zanj našteva še druga podobna imena: državni bonus/state bonus, nacionalna ali socialna dividenda/a national or social dividend, državljanski dohodek ali plača/a citizen's income or wage, demogrant/a demogrant, univerzalna subvencija/a universal grant, temeljni dohodek/a basic income, itd (Van Parijs 1995, 34).

⁸³ Van Parijs se v tekstih včasih razlikuje v tem, da navaja samo tri pogoje – brez zadnjega, ki je povezan s krajem prebivališča.

⁸⁴ Pomembno se mi zdi poudariti, da sta v ozadju zagovarjanja dejanske implementacije UTD dve različici povezave UTDja z že obstoječimi sistemi finančne pomoči: na eni strani zagovorniki trdijo, da bi se z UTD lahko uknilo ostale socialne transferje (torej, da bi UTD popolnoma nadomestil te

značilnost UTDja, in sicer individualna osnova, saj je namenjen posameznicam in se ne ozira na gospodinjstva oziroma manjše skupnosti); drugič, ne glede na njeno premoženje; tretjič, ne glede na to, ali je pripravljena delati ali ne (oziroma, bi se izplačeval tudi tistim, ki se ne bi želele udeleževati plačanega dela, kot na primer gospodinje, gospodinjci, študentje, klateži); in nenazadnje, ne glede na to, v kakšnem delu države živi (metropoli, manjšem kraju, na podeželju, itd.) (Van Parijs 1992b, 3-4; Van Parijs 1995, 34-35; Van Parijs 2003a, 4-12; Van Parijs 2004, 23; Bertram 1997).

Kodelja (2006) postavi primer brezposelnega učitelja: po sedanjem zaposlitvenem sistemu in sistemu socialnih transferjev, mora brezposelni učitelj sprejeti ponujeno delo, četudi mu ni všeč. To mu krati svobodo odločitve, saj mora službo sprejeti, če želi preživeti (do socialne podpore ne bi bil upravičen, če je ne bi sprejel). Če pa bi socialna politika vključevala UTD, bi svojo svobodo lahko uveljavljal, saj bi se lahko odločil, da službe ne sprejme (Kodelja 2006, 197).⁸⁵

Vse navedeno nas pripelje do osnovne definicije UTDja, ki jo je postavila leta 1986 ustanovljena organizacija BIEN – Basic Income European Network:⁸⁶ »Temeljni dohodek je dohodek, brezpogojno dan vsem na individualni osnovi, brez preverjanj premoženja ali delovne zmožnosti«⁸⁷ (BIEN).

UTD torej, kot »dohodek, ki ga država v enotni višini in v rednih presledkih izplačuje vsakemu odraslemu članu družbe« (Van Parijs 2004, 21). Prav posebej pa je pomembno poudariti, da UTD ni povezan s terminom osnovne potrebe, ne gre namreč zato, da bi njegovo ime *temeljni* bilo povezano z osnovnimi, temeljnimi potrebami, temveč je *temeljni*⁸⁸ zgolj mišljen kot tista dohodkovna osnova, na katero bi se dodajalo vse ostale dohodke (Van Parijs 1992b, 4; Van Parijs 1995, 35), kot tisti »materialni temelj, na katerem je mogoče graditi. Z njim se lahko

transferje), na drugi pa, da bi se ga zgolj dodalo na že obstoječe programe (Van Parijs 1992b, 4; Van Parijs 1995, 34-35; Van Parijs 2004, 23).

⁸⁵ O vplivu UTD na zaposlitveni trg v povezavi s svobodo možnosti razpravljam v nadaljevanju.

⁸⁶ Organizacija se je kasneje preimenovala v Basic Income Earth Network. Karnakazuje, kako se je debata o UTD sčasoma razširila na globalno raven.

⁸⁷ Eden najbolj značilnih ugovorov proti uvedbi UTD je ugovor »parazitizma« - v smislu, če bodo ljudje plačani, potem ne bodo več delali – bodo druge izkoriščali. Na Van Parijsov odgovor na ugovor parazitizma se osredotočam v 4.poglavju. Sicer pa tukaj napotujem še k članku: »Does She Exploit or Doesn't She?«, v katerem avtor Karl Widerquist zagovarja UTD kot neizkoriščevalski in s tem odgovarja na Van Donselaarjev tekst »The Benefit on Another's Pains. Parasitism, Scarcity, Basic Income«. (Glej: Van Donselaar 1997 in Widerquist 2005).

zakonito sešteva vsak drug dohodek – v denarju ali v naravi, od dela ali varčevanja, od trga ali države« (Van Parijs 1995, 35; Van Parijs 2004, 21). To, da ni povezan, kot bi morda sicer mislili, s pojmom osnovne potrebe, pa se kaže v tem, ker bi lahko bil, od tistega, kar je potrebno za spodobno življenje, večji ali manjši (Van Parijs 2004, 21).

4.2 Uvajanje UTD

Večina razprav o UTD ga naziva kot izjemno radikalno rešitev za današnjo družbo. In res, težko si nam je predstavljati, kako bi ga bilo sploh mogoče uveljavljati. Nakažimo zaenkrat samo nekaj glavnih značilnosti morebitne implementacije UTD. Van Parijs pravi, da za uvajanje UTDja po državah ni nekega splošnega načina, saj se okoliščine razlikujejo, pa vendar izpostavi eno skupno možnost: in sicer, pravi, bi bilo najbrž najbolje uvajati UTD najprej na ravni pod eksistenčnim minimumom oziroma bi se morda na začetku⁸⁹ lahko zadovoljili z 'delnim',⁹⁰ a izključno »individualnim UTD, ki bi ga na začetku določili v višini, denimo, polovice sedanjega zjamčenega minimalnega dohodka na osebo« (Van Parijs 2004, 21; 24). Financiralo pa bi se ga prek posredne ali neposredne obdavčitve ter progresivno ali proporcionalno (Van der Veen in Van Parijs 2006, 13). V zvezi z vprašanjem, kako visok in v kakšni obliki naj bi UTD bil, ponudi Van Parijs zanimivo rešitev, pri kateri se obrne k Rawlsovi zapuščini: »Predpostavljajmo, da nimamo ničesar, razen univerzalnega temeljnega dohodka in ne vemo ničesar o naših življenjskih pričakovanjih, zdravstvenem stanju in tveganjih: kako bi želeli, da bi bil UTD razporejen v času našega življenja in kako bi želeli, da bi bil prihranjen za določene stroške?« (Van Parijs 2009a, 16).

Dobro, razumemo, torej, kaj UTD predstavlja. Ni pa še jasno, zakaj naj bi ga sploh uvajali.

⁸⁸ Oba poudarka v izvirnem besedilu.

⁸⁹ Kot izhodiščna pozicija za implementacijo se navaja tudi predlog negativne dohodnine. Za podrobnejšo razgrnitev poante negativne dohodnine (v angleškem izvirniku: Negative Income Tax) glej na primer: Moffitt 2004.

⁹⁰ Poudarek v izvirniku.

4.3 UTD in dejanski-libertarizem

Že zgoraj smo se vprašale, kje je torej v debati o UTDju socialna pravičnost. Namreč, predstavila sem osnovne komponente predloga UTD. Kar pa nam, čeprav sicer verjetno razumemo, kaj predlog predstavlja v osnovi, ne ponudi odgovora, zakaj bi ga sploh želele. Joshua Cohen in Joel Rogers sta na koncu uredniškega uvoda h knjižici *What's Wrong With A Free Lunch?* (v slov. prevodu *Brezplačno kosilo za vse*) zapisala: »UTD je izvedljiv. Vprašanje je le, ali si ga želimo doseči« (Cohen in Rogers ur. 2001, 16).⁹¹ V svoji razpravi skušam UTD v glavnem predstaviti kot predlog in hkrati izpostaviti tiste vsebine, prek katerih se navezuje na možno boljšo človeško družbo.⁹² Ravno zato mi Cohenova in Rogersova opazka služi kot gonilo za moje pojasnjevanje tistih UTD-ju privezanih komponent, ki odgovarjajo, zakaj bi si UTD sploh želele. In gotovo je ena od njih pravičnost oziroma še ožje, socialna pravičnost.

Nič ne zgrešimo, če ponovno pogledamo Van Parijsov stavek iz teksta *Temeljni dohodek za vse*: »Glavni argument za UTD temelji na nekem videnju pravičnosti [...] družbena pravičnost zahteva vzpostavitev takšnih institucij, ki bi kar najbolje zagotavljale *dejansko svobodo za vse*«⁹³ (Van Parijs 2004, 27) oziroma »če bi ga uvedli, bi temeljni dohodek deloval kot močno orodje družbene pravičnosti: priskrbel bi materialna sredstva, ki jih ljudje potrebujejo za doseganje svojih ciljev, in tako širil dejansko svobodo za vse« (Van Parijs 2004, 19). Koncept dejanske-svobode-za-vse je Parijsov konstrukt, ki ga do potankosti predstavi v knjigi z istim imenom.⁹⁴ Še več, po tem konceptu se je razvila tudi nova smer politične filozofije in sicer *dejanski-libertarizem*. Kje na osi med libertarizmom in egalitarizmom se nahaja ta Parijsov dejanski-libertarizem, bom skušala natančneje pojasniti v naslednjem poglavju. V temle razdelku poglavja o UTD pa razgrinjam pomen termina dejanska-svoboda-za-vse; kako je termin povezan z UTD oziroma kako je UTD povezan s tem terminom; in zakaj dejanska-svoboda-za-vse pomeni

⁹¹ Prevod povzemam po slovenskem prevodu (Jake Andreja Vojevca) iz Pribac 2004.

⁹² Johannes Hanel v tekstu *Basic Income and Social Justice*, ki ga je predstavil na BIEN konferenci leta 2008, prikazuje, zakaj je predlog UTD glede termina pravične družbe boljši kot pa že uveljavljen sistem socialne države (Hanel 2008).

⁹³ Poudarek v izvorniku.

⁹⁴ *Real Freedom For All* (Van Parijs 1995).

uresničitev socialne pravičnosti in s tem pravične družbe. Predvidevam lahko, da si pravične družbe vsi želimo.⁹⁵ Navsezadnje, kot sem prikazala skozi prvo poglavje, je vprašanje pravičnosti in pravične družbe že zelo dolgo prisotno v človeškem dojemanju sveta. Skozi zgodovino je to videnje pravičnosti in pravične družbe odsevalo družbeno stanje. Spreminjalo in preoblikovalo se je v skladu z razvojem misli. Tako smo danes na točki, kjer imamo svoje videnje pravičnosti ter pravične družbe, in možno orodje za uresničevanje tega razumevanja je UTD. Tako smo že bližje odgovoru na prej omenjeno zastavljeno vprašanje: zakaj bi si UTD sploh želele? Odgovor je, da zato, ker pomeni uresničitev ideala pravične družbe. Če je temu res tako, pa v nadaljevanju. In če gremo po teh korakih, potem tudi sledimo Van Parijsovemu apelu zagovornikom UTD-ja: »Morajo definirati konsistentno in možno zamisel pravične ali dobre družbe, ki bi lahko zagotavljala čvrste temelje za zakonitost brezpogojnega dohodka« (Van Parijs 1992b, 8). Ergo: najprej je potrebno definirati, vkoličiti sliko pravične družbe, ki vsebuje temelje za UTD. Torej, UTD je komponenta pravične družbe, a najprej je potrebno izdelati (tudi normativno) sliko le-te, preden se UTD sploh lahko implementira. A kot bomo videli v nadaljevanju, slika je v določenih linijah že zarisana, čas je za dejanja.

4.3.1 Dejanska-svoboda-za-vse

Formalna svoboda (v libertarnem smislu) je sestavljena iz *varnosti* in *samolastništva*. Van Parijs tema dvema komponentama doda *možnost*, kot tretjo, ki je skupaj s prvima vključena v pojem *dejanske svobode*. Slednja, skupaj z možnostjo, predstavlja usmerjenost k tistemu, kar lahko vsaka oseba naredi, karkoli si pač že želi početi, torej je maksimalno svobodna, (ne samo enostavno svobodna), in to predstavlja ideal svobodne družbe – družba, katere članice in člani so maksimalno svobodni (Van Parijs 1995, 22-23). Če so članice in člani družbe svobodni, kolikor je le mogoče, potem je to svobodna družba⁹⁶ in ta

⁹⁵ Vsaj predvidevam lahko, da je temu tako. Mogoče ne? V zadnjih nekaj letih so se na Slovenskem pojavili tako imenovani »mladi ekonomisti«, ki vehementno zagovarjajo neoliberalne modele gospodarske politike in zanikajo smiselnost ohranjanja vrednot socialne pravičnosti. Nasproti ji postavljajo zakonitost trga in povečujejo izključno gospodarsko rast (Glej: Forum za levico 2005; Glej tudi: Jenko 2005).

⁹⁶ Zanimiva opazka: v knjigi iz leta 1995 *Real Freedom For All* je poglavje 1.8, v katerem Van Parijs razpravlja o dejanskem-libertarizmu, skoraj dobesedno enako tekstu iz leta 1992 z naslovom *Basic Income Capitalism*. S to razliko, da v starejšem tekstu (1992) govori o *pravični družbi*, medtem ko v

zadostuje že omenjenim trem pogojem, varnosti (obstaja dobro vzpostavljena struktura pravic), osebnih svoboščin (struktura, po kateri vsak poseduje samega sebe) in leximin možnost (struktura, po kateri ima vsaka oseba največjo možno priložnost, da naredi, karkoli si pač že želi početi) (Van Parijs 1995, 25). Pojmu možnosti je torej dodan predznak leximin.

Leximin, kot neke vrste Rawslov leksikografski maximin⁹⁷, gre takole:

V svobodni družbi ima oseba z najmanj možnostmi, možnosti, ki niso nič manjše od tistih, ki jih uživa oseba z najmanj možnostmi v kateremkoli drugem veljavnem dogovoru; v primeru, da obstaja drug veljaven dogovor, ki je ravno tako dober za osebo z najmanj možnostmi, potem mora naslednja oseba više na lestvici v svobodni družbi imeti nič manj manjše možnosti kot druga oseba više na lestvici možnosti v tovrstnem dogovoru; in tako dalje (Van Parijs 1995, 25).

Van Parijs v članku *Temeljni dohodek za vse* poudarja, da real-libertarno⁹⁸ pojmovanje pravičnosti združuje dve ideji in sicer, prvič, da morajo biti vse članice družbe formalno svobodne (kar pomeni, kot smo že prej rekli, varnost in samolastništvo; prvo je zavarovanost lastninskih pravic, drugo pa osebnih svoboščin), torej, formalna svoboda kot zaščita pravic posameznice; ter, drugič, kar se mu zdi izjemnega pomena je, da se ne smemo zgolj ukvarjati s svobodo, temveč tudi z njeno vrednostjo⁹⁹ - torej, moramo se ukvarjati tudi s tem, da se veljave teh pravic (lastninskih pravic in osebnih svoboščin) dejansko v veljavi, da se jih uveljavlja in spoštuje (Van Parijs 2004, 27-28).

novejšem (1995) govori o *svobodni* družbi. V istem tekstu (1995) doda, k osnovnemu iz leta 1992, daljši odstavek, ki bi lahko impliciral, da je Van Parijs sčasoma prišel do bolj distanciranega odnosa do pravičnosti. Morda se motim oziroma mu preuranjeno nekaj pripisujem, zato izpostavljam stavek iz leta 1995, ki ga v tekstu iz leta 1992 ni, in za katerega menim, da je dovolj zgovoren: »[...] ne verjamem, da naše družbe trenutno vzpostavljajo ali da bodo kadarkoli ponovno vzpostavljale zahtevane pogoje za možnost dovršene koncepcije pravičnosti« (Van Parijs 1995, 28). Zaradi očitvidne spremembe v novejšem tekstu, se v tej razpravi obračamo samo na zapise v novejšem in starejšega samo izpostavljam, vendar po njem ne povzemamo (Glej: Van Parijs 1995; 1992a). Je pa gotovo kot smernica za naprej, saj bi ne bilo napak se Van Parijsovi teoriji posvetiti tudi leksikografsko in primerjati njegove odstopne, odklone in spremembe skozi čas.

⁹⁷ »Po Rawlsu je najbolj razumno, da iščemo takšne opredelitve, ki omogočajo *maksimalne* rezultate ob *najneugodnejših* položajih (to je podobno t.i. metodi *maksimin* v teoriji iger, kjer je pogosto najboljša strategija tista, ki nam obeta najboljši rezultat izmed tistih, ki so najslabši v vsaki posamezni igralni situaciji [...])« (Ule 2004, 383).

⁹⁸ Ponekod pišem dejanski-libertarizem, ponekod pa realni-libertarizem. Oba pomena sta ista.

⁹⁹ Namiguje na Rawlsa.

Vrednost ali dejanska veljava svobode neke osebe [je] odvisna od sredstev, ki jih ima ta oseba na voljo, da lahko svojo svobodo uporabi. Zato mora biti tudi razdelitev možnosti – razumljena kot dostop do sredstev, ki jih ljudje potrebujejo, da lahko počnejo, kar hočejo – nujno zastavljena tako, da ponuja kar največ dejanskih možnosti tistim, ki jih imajo najmanj, pod pogojem, da se pri tem spoštuje formalna svoboda vsakogar ¹⁰⁰ (Van Parijs 2004, 28).

Tako, torej, je neka oseba dejansko svobodna, v nasprotju z zgolj formalno svobodna, ko poseduje zato, da bi lahko delala, kar bi želela, ne samo pravice (ki izhajajo iz formalne svobode), temveč tudi sredstva – ta sredstva pa ji nudijo več možnosti, da se uresničuje, kot sama želi in še nadalje, kar je pri Van Parijsu posebej izstopajoče, da kar bi si *morda* želela. Dejanska svoboda ni mišljena zgolj v smislu, da bi si vsakdo pač imel izbiro med različnimi dobrinami, temveč izbiro med življenji, ki jih želi uresničiti, ali *morda* bi želel uresničiti, zato je brezpogojnost za univerzalni temeljni dohodek tako pomembna, saj tistim osebam, ki bi ga prejemale, ne dopušča zgolj izbire med tem, kar bi si rade kupile, ampak tudi, kako bi želele preživeti svoj prosti čas (Van Parijs 1995, 32-33)¹⁰¹.

Izenačevanje možnosti, izenačevanje dejanske svobode, izenačevalne distribucije možnosti ljudem na pošten način, možnosti, ki ljudem ponujajo več izbir in to bi ponujal ravno univerzalni temeljni dohodek. Postavi se seveda dvom: dobro, ponudimo možnosti, ampak kaj pa osebna odgovornost? Res je, osebna odgovornost je tudi pomembna, ko diskutiramo o človekovem razvoju, dosežkih, dejanjih. A Van Parijsov dejanski libertarizem se v tej točki značilno razlikuje od prejšnjih liberarnih tradicij, ki so razvoj človeškega posameznega življenja pripisovale malodane izključno osebni odgovornosti in izbiram. Pomislimo na primeru realiziranega institucionalnega liberalizma kot so bili rezultati vlade Margaret Thatcher.

Dejanski libertarizem, hraneč se na Rawlsovi dediščini, trdi, da naša življenja vendarle niso zgolj skupek naših dejanj, temveč tudi naših izhodišč. Resnično, mar ni naše življenje paleta dogodkov, ljudi, okoliščin, ki sestavljajo našo pot? Ali lahko nekoga za njegovo življenje, ki je slabše od našega, obsojamo?

¹⁰⁰ Formalna svoboda ima torej prednost pred razdelitvijo možnosti.

¹⁰¹ Zaradi pogostega zaporednega navajanja, od tu dalje navajam namesto »Van Parijs 1995«, raje s kratico RFFA, ki je kratica za njegovo besedilo *Real Freedom For All...*

Rasa, spol in državljanstvo, izobrazba, premoženje, nadarjenost za matematiko in obvladovanje angleščine, zunanji videz in celo ambicioznost so večinoma posledica tega, kdo so bili naši starši, in drugih arbitrarnih naključij. Niti najbolj narcisoiden povzpetnež si ne more domišljati, da si je sam, še preden je prišel na ta svet, izbral številke v štarsevski loteriji. Takšni darovi sreče so neizogibni, in dokler so pošteno razdeljeni, jim ni mogoče ugovarjati. Osnovni pogoj za pošteno razdelitev pa je, da mora vsak imet izagotovljen skromen delež teh nezaslužnih darov. In nič ne more tega doseči zanesljiveje kot UTD. (Van Parijs 2004, 36).

Obstaja nešteto različnih situacij, v katerih se ljudje znajdejo in kako v njih reagirajo. In ne moremo vedeti, če bi mi, na mestu nekoga drugega, lahko ravnali drugače. Če nekdo nima enakih možnosti, kot jih imamo sami, ne more iz svojega življenja potegniti tistega, kar je dobro zanj oziroma kar sam percipira kot dobro (dejstvo je namreč, da imamo različne poglede na to, kaj je dobro, kako je naše življenje uresničeno). Da bi si lažje zamislili situacijo, se moramo postaviti v rawlsovski izhodiščni položaj, za tančico nevednosti. Kakšen sistem distribucije bi izbrali?

Lahko, na primer, podpiramo sistem, ki bi vsem ponudil enake izhodiščne možnosti. In v tem smislu je UTD tisti, ki se najbolj konkretno približa rešitvi te problematike. Namreč, če vsi enkrat mesečno dobivamo določeno vsoto denarja, je samo od nas odvisno, kako jo bomo uporabili. Vse je nato v povezavi na naše službe, prosti čas, investicije, in podobno. Vsi bomo stali na enaki začetni poziciji: in šele nato se nam bo odprl prostor za osebno odgovornost oziroma

Torej, imamo možnost uresničitve pravičnejše družbe, vprašanje je le, ali si je želimo. Upam, da sem zaenkrat vsaj približno uspela prikazati, zakaj bi si lahko želeli univerzalnega temeljnega dohodka. Vendar moram dokaz še nadgraditi.

4.4 Pravičnost in UTD¹⁰²

John Rawls je ponudil egalitaristično razlago socialne pravičnosti, ki med drugim skuša razlikovati med odgovornostjo in naključnostjo človeških življenj oziroma natančneje povedano, med tistimi pogoji življenja, za katere so ljudje sami odgovorni in med tistimi, za katere niso, in cilj socialne pravičnosti je ravno te slednje neenakosti, se pravi pogoje življenja, za katere ljudje niso sami krivi oziroma so izven njihovega individualnega nadzora, čimbolj zmanjšati. Eden od načinov, kako bi se lahko to uresničevalo, je redistribucija (Wright 2006b, 7). Razlikujemo tako med domestikalno kot tudi globalno¹⁰³ oziroma mednarodno distributivno pravičnostjo. Če ob strani pustimo slednjo in se podrobneje posvetimo prvi, potem lahko rečemo, da se koncepcija domestikalne distributivne pravičnosti kaže v večih različicah, najbolj vplivna pa je orisana ravno v Rawlsovem drugem načelu pravičnosti (Van Parijs 2007, 639).

Van Parijs celo vidi distributivno pravičnost kot ultimativni cilj oblikovanja institucij družbenih politik ter ravnovesja v več-stopenjskih vladnih strukturah (Van Parijs 2006, 2). Dejstvo pa je, da je potrebno razumevanje in videnje distributivne pravičnosti postaviti že na nižjih ravneh državnih entitet, saj preden se sploh lahko govori o vzpostavljanju pravičnih institucij, morajo tudi ljudje imeti določeno razumevanje distributivne pravičnosti, če naj jo v končni fazi zahtevajo tudi od vladajočih in upravljajočih struktur. Razumevanje socialne pravičnosti med članicami in člani družbe se kaže predvsem v načinu, kako se med seboj pripoznavajo. Ali se priznavajo kot medsebojno enake in tako drug drugemu tudi priznavajo upravičenost do distribucije in razumejo, da ni človeško življenje pogojeno zgolj z osebno odgovornostjo, temveč tudi z naključnostmi, ki jih v življenju spremljajo. Torej, da neenakosti, ki jih vidijo v družbi ne pripisujejo zgolj osebnim odločitvam posameznice ali posameznika, temveč se zavedajo neenakih

¹⁰² Tukaj naj samo omenim drugo plat videnja Van Parijsa in njegove pravičnosti glede na UTD in usmerjam k članku z naslovom *Real Libertarianism, Structural Injustice and The Democratic Ideal*, v katerem Simon Birnbaum vidi Van Parijsov poskus pravičnosti skozi UTD kot neuspešen (Glej: Birnbaum 2004).

¹⁰³ V okviru globalne socialne pravičnosti poteka debata tudi o globalni implementaciji UTD. Napotujem na branje: *Justice and Income For All*, kjer Fabian Schuppert raziskuje vprašanje, ali je mogoče UTD globalizirati (Glej: Schuppert 2006); in Van Parijsov članek *Does Basic Income Make Sense as A Worldwide Project?*, v katerem Van Parijs pojasnjuje, zakaj je možno UTD globalizirati ter poleg možnih rešitev, navede primere za Kongo, Južnoafriško republiko in Latinsko Ameriko (Glej: Van Parijs 2002).

pogojev oziroma izhodiščnih možnosti, in zato sprejmejo, da si zaslužijo neko raven distribucije s strani države, ki bi tistim, z manj življenjske sreče, pripomogla k boljšemu življenju (Van Parijs 2007, 638-639). Tako mora vsakršna, za naš čas relevantna koncepcija distributivne pravičnosti, vključevati elementa tolerance in solidarnosti (Van Parijs 2006a, 2). Če se članice družbe vidijo tako, potem je to osnova za vzpostavljanje pravičnih institucij.

In kaj je tisto, kar naj bi nam družbene institucije v pravi meri zagotavljale in bi jih zato videli kot pravične? Van Parijs odgovarja, da so to dostop do dohodka, dostop do službe in dostop do prostega časa¹⁰⁴ in na tej ravni stopi v debato o pravičnosti predlog UTD (Van Parijs 1992c, 229).

Lahko rečemo: „dobro, iz zapisanega povzemamo, da je družba pravična takrat, ko so pravične njene institucije“. Potemtakem moramo »odnos med socialno državo in socialno pravičnostjo razumeti kot odnos med neko prakso in njeno najboljšo utemeljitvijo. Socialna pravičnost je nauk, ki določa, kdaj so institucije neke družbe skladne z idejo pravičnosti, ki je nad idejo ekonomske uspešnosti« (Pribac in Trampuš 2008). A najprej mora prebivalstvo razviti neko osnovno noto socialne pravičnosti v pripoznavanju drugeganakar šele lahko pripozna tudi nujnost pravičnih institucij. Če se torej štejemo med tiste, ki druge pripadnice naše družbe razumevamo kot enake oziroma kot zaslužne pravičnega postopanja, potem smo na dobri poti, da bomo tudi od družbenih struktur zahtevali pravičnost.

Med sodobne teorije distributivne pravičnosti prištevamo med drugim zamisli o skrbi za enakost, kot je na primer Rawlsova teorija, in za te distributivna pravičnost v osnovi sestoji iz oblikovanja takšnih institucij, ki se enako ukvarjajo z interesi vseh; še v nadalje pa so lahko ali usmerjene-k-rezultatom (o usmerjenosti-k-rezultatom govorimo, ko se upoštevajo dosežki ljudi) ali pa usmerjene-k-možnostim, (o usmerjenosti-k-možnostim govorimo, ko se upošteva dejanska svoboda ljudi, njihovi potenciali) (Van Parijs 1997, 197). Za Van Parijsa mora biti distributivna pravičnost ne zadeva rezultatov, ampak zadeva priložnosti in

¹⁰⁴ »Kvaliteta prostega časa [...] ni nič drugega kot raven, do katere so ljudje sposobni izpolnjevati svoje želje v njihovem prostem času« (Van der Veen in van Parijs 2006, 20).

možnosti (Van Parijs 2006a, 2). Relevantni kriterij k-možnostim-usmerjenih oziroma k-dejanski-svobodi-usmerjenih koncepcij je enakost ali še bolje rečeno maksimum enakosti, saj gre za to, da je verjetno primarna dolžnost družbe zagotavljati svojim članom enako (ali pa vsaj pošteno) distribucijo možnosti, preko katerih lahko nato dosežejo, karkoli si že pač želijo doseči oziroma, da dosežejo tiste rezultate, ki so za njih pomembni (Van Parijs 1997, 198-199). Torej, socialna ali distributivna pravičnost kot poštena distribucija svobode za to, da bi bile možne realizacije nekih koncepcij dobrega življenja.

Torej, ideal »enakosti možnosti«, ki ga v glavnem sprejemajo vse egalitaristične diskusije pravičnosti (Wright 2006b, 7), povezan s pojmovanjem dejanske svobode. Šele ko je to pojmovanje dejanske svobode, (ko imamo ne samo pravico, temveč tudi sredstva za delati, kar si pač želimo), sprejeto kot nekakšen distribuendum socialne pravičnosti in nato povezano z egalitarističnim kriterijem distribucije, lahko postavimo prvi kamen za tehten razmislek o temeljnem dohodku. To enačenje možnosti je neke vrste »radikalna retorika redefiniranja dediščine« (Van Parijs 2003b, 161),¹⁰⁵ kar je druga od stvari, h katerim temeljni dohodek prispeva, prva je namreč, in že vpeta v razne sisteme dohodkovnih sistemov, varnost. UTD bi tako z »enako« mesečno distribucijo naše skupne dediščine¹⁰⁶ vsem, pripomogel k manjšanju neenakosti v možnostih med člani družbe (ibid.). In na ta način širil svobodo ter uresničeval socialno pravičnost: »[...] svobodna družba, kot okarakterizirana s tremi pogoji in njihovo artikulacijo je tista, ki *leximinira dejansko svobodo* ali [...] tista, ki uresničuje *dejansko-svobodo-za-vse*.« ; in »*dejanski libertarni* pogled si zamišlja pravično družbo kot svobodno družbo v tem smislu« (Van Parijs 1995, 27).

¹⁰⁵ Podobna je še institucija delniške družbe. Na tem mestu je ne nameravam posebej raziskovati. Napotujem pa na besedila: v tekstu „Basic Income versus Stakeholder Grants“ Van Parijs precej podrobno analizira in primerja oba predloga, s poudarkom na primerih. (Glej: Van Parijs 2003b). Sicer pa za primerjavo obeh predlogov, tako UTD kot delniške družbe, priporočam branje celotnega zbornika: *Redesigning Distribution. Basic Income And Stakeholder Grants as Cornerstones for an Egalitarian Capitalism* (Wright ur. 2003); branje zbornika *The Ethics of Stakeholding* (Dowding in drugi ur. 2003); ter nenazadnje najpomembnejše delo v zvezi z delniško družbo je *The Stakeholder Society* (Glej: Ackerman in Alstott 1999). Za hiter vpogled v razlike med UTD in delniškimi družbami pa članek »Two Redistributive Proposals – Universal Basic Income and Stakeholder Grants« (Wright 2006b).

4.5 UTD in izzivi enaindvajsetega stoletja

Prikazala sem, kako predlog univerzalnega temeljnega dohodka ponuja rešitev za vprašanje pravične, svobodne družbe. Enakost možnosti razpira polje dejanske svobode za vse. Ljudje namreč nismo rojeni v enakih izhodiščnih položajih, zato bi UTD ponudil kompenzacijo za manjše možnosti, ki bi jih v primerjavi z drugimi sicer imeli.

Kaj to pomeni za družbo našega časa? Kaj to pomeni za našo družbo kapitalizma? Kaj to pomeni za enaindvajseto stoletje, v katerega smo ravno dobro vstopili in se hkrati že bili prisiljeni spopasti in soočiti z obširno finančno krizo, ki nas je praktično nepripravljene zalotila s težkim paketom naraščajoče revščine in brezposelnosti?

Evropski parlament in Svet sta leta 2008 določila leto 2010 za evropsko leto boja proti revščini in socialni izključenosti. Takšna odločitev je padla na podlagi predvidevanja, da bo imela mednarodna gospodarska in finančna kriza dolgoročne posledice na rast in zaposlovanje, kar naj bi najbolj prizadelo družbeno najranljivejše (Evropska komisija 2008, 3). Predvidevanje je bilo, kot je tudi očitno, pravilno. Evropska komisija na svoji spletni strani, o ciljih in željah povezanih z letom revščine, med drugim pravi, da je »Evropa lahko močna le, če lahko v njej vsak posameznik uresniči svoj potencial« ter da je nujno »graditi družbo, ki ohranja in razvija kakovost življenja, družbeno blaginjo in enake možnosti za vse« ter kako je solidarnost, kot ena od bistvenih vrednot Evropske Unije, v času krize izredno pomembna ter nenazadnje, kako je napočil čas za »obnovo naših prizadevanj za solidarnost, socialno pravičnost in večjo vključitev« (Evropska komisija 2010).

Leta 2007 je Generalna skupščina Združenih narodov razglasila 20. februar za Svetovni dan socialne pravičnosti in ob tem zapisala:

¹⁰⁶ O problematiki koriščenja dediščine oziroma o distribuciji svetovne dediščine razpravljam v

Svetovni vrh pripoznava usmeritev družbenega razvoja k socialni pravičnosti, solidarnosti, harmoniji in enakosti znotraj in med državami ter socialna pravičnost, enakost in poštenost tvorijo osnovne vrednote vseh družb. Za dosego »družbe za vse« so vlade sprejele obvezo k oblikovanju akcijskega načrta za promocijo socialne pravičnosti na nacionalnih, regionalnih in mednarodnih ravneh. Prisegle so tudi k promociji pravične distribucije dohodka in večjega dostopa do sredstev prek poštenosti, enakosti in možnosti za vse. Vlade so tudi sprejele, da bi morala ekonomska rast promovirati poštenost in socialno pravičnost ter da mora biti »družba za vse« osnovana na socialni pravičnosti ter spoštovanju vseh človekovih pravic in temeljnih svoboščin. (Združeni narodi 2007)¹⁰⁷

Vse zveni malodane tako, kot bi Van Parijs, ob pomoči Rawlsa, sam spisal te dokumente. Van Parijs sicer ne, je pa očitno, da lahko predlog UTD impliciramo na te zapise. Kot smo že ugotovili: eden glavnih ciljev UTD je zmanjšanje revščine in brezposelnosti, vzpostavljanje pogojev za pravično in svobodno družbo; ustvarjanje pogojev za razvoj potencialov vsakega posameznika; in tako dalje in tako dalje... in nenazadnje, zalivanje tal za cvetoče razraščanje socialne pravičnosti. Van Parijs vidi rešitev vseh teh vprašanj znotraj današnjih družb in ne znotraj nekih možnih imaginarnih v prihodnje razvitih sistemov. Tudi zato je predlog UTD tako zanimiv, saj se navezuje na že vzpostavljene družbeno-ekonomske sisteme tukaj in zdaj. UTD torej kot tisti, ki ponuja razvozlanje zank današnjega kapitalizma. Rešitev spreobrnitve, transformacije kapitalizma, ki bi hkrati pomenila tudi rešitev problema revščine. Radikalna, a vendar realistična alternativa kapitalizmu je družba dejanske svobode za vse, ki pa se vzpostavlja skozi institucionalno implementacijo univerzalnega temeljnega dohodka. Tako pravzaprav UTD resnično lahko zadosti večim zahtevam vzpostavljanja boljše družbe. Namreč, prav »zahteva po transformaciji moderne industrijske družbe [...] je pravzaprav zahteva po drugačni družbeni ureditvi, ki je vrednostno usmerjena v vzpostavljanje ekološke trajnosti, družbene pravičnosti in individualno izpolnjujoča do svojih članov« (Lukšič 2009, 252).

V sodobnem kapitalizmu smo priča dvema perečima dilemama. Ena je boj proti izkoriščanju delovne sile, druga pa problem socialne izključenosti oziroma problem izključenih brezposelnih in možno rešitev teh dveh dilem predstavlja

4.poglavju.

¹⁰⁷ Za celotno resolucijo o Svetovnem dnevu socialne pravičnosti glej: Resolucija ZN 2007.

predlog UTD, kot orodje za ohranjanje socialne solidarnosti¹⁰⁸ in promocijo socialne pravičnosti (Van Parijs 1996, 63-66). Socialna pravičnost se namreč ne tiče zgolj pravice do dohodka, temveč tudi pravice do dostopa do aktivnosti – tako plačane kot tudi neplačane (Van Parijs 2003a, 13).

Razvoj družbe ne bi smel sloneti zgolj na rasti družbenega proizvoda, temveč »Razvoj družbe se lahko meri tudi po tem, koliko ljudje v njej lahko uresničujejo ambicije« (Pribac in Trampuš 2008).

Kolikor razvoj družbe ni pogojen samo s hitro gospodarsko rastjo, tako tudi UTD sam po sebi ni usmerjen v hitro rast, temveč »je UTD konsistentna strategija obvladovanja brezposelnosti, ki se *ne*¹⁰⁹ zanaša na hitrejšo rast« (Van Parijs 2004, 32-33). Na ta način pa prispeva svoj delež k izboljševanju še ene pereče težave sodobnega sveta: onesnaženju. Namreč, tovrstna strategija, kot je UTD, »spodkopava široko produktivistično koalicijo in s tem povečuje obete za uresničitev okoljevarstvenih prizadevanj v svetu« (ibid., 33). Navsezadnje, kot ugotavlja tudi Lukšič (2009, 253) je družba, »ki je usmerjena prvenstveno k rasti [...] obsojena na to, da bo slej kot prej dosegla nepremostljive meje narave same«. Seveda si tega ne želimo, zato je treba najti rešitve, odgovore, kako se spopadati z marsikaterimi problematikami današnje realnosti. Prav pri ekoloških vprašanjih lahko to pomeni tudi to, da če se želimo izogniti »ekološki katastrofi«, potrebujemo nove vzorce, premisliti nove sisteme, zavedati se moramo, da je potrebna nova »transformacija vrednot, družbenih in političnih institucij ter obstoječega načina produkcije [kar pomeni, da] gre torej za korenite spremembe« (Lukšič 2009, 250).

Dejstvo je, da Van Parijsova ideja reševanja problematičnih točk kapitalizma ni nastala pred kratkim, kot nek morebiten odgovor na trenutno globalno krizo, temveč jo je formiral že v osemdesetih letih prejšnjega stoletja. Skupaj z Robertom J. Van der Veenom je leta 1986 napisal daljšo razpravo z naslovom »A Capitalist Road to Communism«. Razprava je osvetlila takratno kritično družbeno stičišče: na eni strani se je pokazalo, kako komunizem ni deloval tako, kot bi si želeli, na drugi pa je kapitalizem, s svojim povečevanjem zakonitosti trga nad človekom, ponujal

¹⁰⁸ Solidarnost kot specifičen način soočanja z izzivom revščine in brezposelnosti (Van Parijs 2003a, 13).

¹⁰⁹ Moj poudarek.

neprijazno sliko prihodnosti.¹¹⁰ »Te razmere so sprožile ekonomska, socialna in moralna razmišljanja o potrebi po novih modelih delovanja socialne države, ki bi se ustrezno odzvali na potencialno hromečo socialno negotovost, v katero je – in bo v prihodnje še bolj – potisnjen velik del prebivalstva razvitih družb« (Pribac 2009b).

Izpostavljam nekaj tistih točk, ki so za nas pomembne v smislu uvedbe UTD kot orodja za transformacijo sedanjega kapitalizma. Dejstvo je, da UTD postaja »bistvena sestavina vsake resnejše diskusije o prihodnosti naprednih kapitalističnih držav« (Van Parijs 1992b, 6).

Ena ključnih komponent kapitalizma je ta, da posamezniku omogoča biti sam svoja last, da ga nihče ne more posedovati in da ima hkrati obvarovane tudi svoje pravice do lastnine (kar se zopet navezuje na že prejšnjo debato o komponentah varnosti in osebnih svoboščin, ki sestavljata formalno svobodo). Transformacijo kapitalizma pa Van Parijs vidi v dodatku tretje komponente – možnosti. Ta dodaja že tisti vidik, ko imamo dejansko vsi enake pravice. Imeli bi svobodo in enake možnosti, a hkrati kapitalistično vzpostavljene pravice do osebne lastnine in svoboščin, brez paternalizma.

Kot je torej razvidno, UTD in z njim dejanska-svoboda-za-vse, ni kapitalističen konstrukt,¹¹¹ temveč predstavlja alternativo kapitalizmu. UTD bi razrahljal napetosti med izčrpanimi delavci, ki se počutijo izkoriščane ter med, čuteč se izključene, brezposelnimi (Van der Veen in Van Parijs 2006, 11).

Če naštejem le nekaj glavnih točk:

- revnim ljudem bi pomagal iz pasti brezposelnosti (najmanj kvalificirani bi se na primer lahko zaposlili z nižjimi stroški za delodajalca, ne da bi delavca potisnil v slabši položaj; na ta način bi se lažje odločili za službo namesto, da bi ostali doma, čakajoč na socialno podporo, ki je v mnogih primerih manj kvalificirane delavne sile višja od njihove potencialne plače);

¹¹⁰ Van Parijs podrobneje razlaga ključne miselne momente osemdesetih let prejšnjega stoletja, ki so pripeljali do formiranja ideje alternative kapitalizmu. Naj tukaj, za nadaljnje branje, napotim na: Van der Veen in Van Parijs 2006.

- ljudje bi se lahko odločali za slabše plačane zaposlitve ali delovna mesta s krajšim delovnim časom (posledice iste kot zgoraj);
- izboljšal bi fleksibilnost trga delovne sile (kratek premor med zaposlitvami, na primer, skrajša delovni čas, ljudje dobijo več manevrskega prostora za dodatno usposabljanje – koncept vseživljenjskega izobraževanja-, samozaposlovanje);
- ljudje bi se lahko odločili za službe, le če se jim bodo zdele dovolj privlačne;
- dostojanstvo revnih bi bilo nedotaknjeno – namreč, ne bi se jih več spraševalo po njihovi ravni revščine (kot je to v primerih uveljavljenih socialnih transferjev);
- svetovni dohodek bi se končno začel z moških prerazdeljevati na ženske;
- ženske bi dobile več priložnosti za avtonomijo od moških (Van Parijs 1991, 101-102; 128; 2004, 31; Pribac in Trampuš 2008; Pribac 2009b; Kodelja 2006, 199). Če omenim samo nekatere.

Poleg tega pa je kapitalizem tisti sistem, ki je finančno edini dejansko sposoben implementirati UTD oziroma so njegove monetarne zmožnosti ali ekonomski presežki dobrodošel element pri vpeljevanju UTDja na realni ravni (Van der Veen in Van Parijs 2006, 12).

Van Parijs je že leta 1992 opazil naraščajoče javno zanimanje za predlog UTD. Razloge za to je videl v tem, da ljudje preprosto niso več zaslužili dovolj za preživetje in so bili tako ujeti v sheme socialne pomoči; kot drugi razlog pa je navedel že omenjeno potrebo po preoblikovanju kapitalizma (Van Parijs 1992b, 6-7). In če se je to nakazovalo že leta 1992, kako se ne bi zdaj, skoraj dvajset let kasneje, ko je kapitalizem s svojimi pomanjkljivostmi za sabo potegnil množično brezposelnost, revščino, nezadovoljstvo, negotovost, in tako dalje. Zato so potrebne spremembe in sheme, ki bi ta problem reševale znotraj kapitalizma samega. »V kriznih razmerah racionalnost narekuje, da opustimo prednost, ki jo vede ali nevede pripisujemo preverjenemu. Kriza razpira pahljačo možnega in povečuje smiselnost iskanja nekonvencionalnih, inovativnih in v prihodnost usmerjenih ukrepov kot korektivov za zablode preteklosti« (Pribac 2009a).

¹¹¹ Torej UTD še zdaleč ni »ideja [,] zrasla v glavah neoliberalcev, ki bi radi uničili socialno državo«, kot ga je označil Matjaž Hanžek (glej: Hanžek in Horvat 2009).

Predlog UTD bi zagotovo lahko predstavljal optimalen rešilni pas za naše družbe, a ne samo kot »izvedljiva strukturna izboljšava socialne države«, temveč tudi kot ena glavnih oblik emancipacije človeštva, kot »temeljita reforma, primerljiva z odpravo suženjstva ali s predstavitvijo univerzalne volilne pravice« (Van Parijs 1992b, 7).

V tej ideji vidim možnost novega delovanja socialne države v 21. stoletju. Kakšen je pomen te inovacije? Produkcija se v družbi spreminja, fordistični, tovarniški tip kapitalizma počasi izginja, tovarniški način proizvodnje danes za razviti zahodni svet ne ponuja nikakršne perspektive. Nova vrednost se vse bolj ustvarja v terciarnem sektorju, kjer proizvod produkcije ni več blago, ampak storitve. V razmerah hitrih sprememb proizvodnje in samega načina ustvarjanja nove vrednosti je stanje, ki je bilo nekoč izjema, postalo normalno. Trajnost, vseživljenjska zaposlenost znotraj enega podjetja ni več nekaj običajnega. Pojavlja se prekinjeno delo, začasno delo postaja normalno stanje zaposlitve. Hkrati postaja nujno vseživljenjsko izobraževanje, zaposleni morajo, če hočejo v korak s časom, svoja znanja vseskozi dopolnjevati. Vsi ti procesi ustvarjajo težave socialnemu varstvu, kot smo ga poznali do sedaj. Univerzalni temeljni dohodek kot neka osnovna varstvena mreža bi lahko bil odgovor na zahteve po fleksibilnosti trga dela (Pribac in Trampuš 2008).

Na podlagi vseh teh argumentov v prid uvedbi UTD, a tudi na podlagi ugovorov,¹¹² se tudi v Sloveniji zadnjih nekaj let opaža naraščajoče javno zanimanje zanj. Javna razprava, ki kar buhti iz medijev, akademskih krogov in celo iz političnih vrst,¹¹³ predstavlja pomemben pluralizem mnenj, ki je v taki diskusiji več kot dobrodošel in omogoča naslednji korak v smeri analiz uresničljivosti predloga. Prav slednje se je pokazalo pred kratkim z izpeljano statistično raziskavo, ki tudi prek izračunov na primeru Slovenije dokazuje smiselnost njegove uvedbe (glej: Korošec 2010).

¹¹² Zbirko nekaterih ugovorov ali pa možnih sprememb znotraj predloga, najdemo v *Real Libertarianism Assessed: Political Theory After Van Parijs* (glej: Reeve in Williams ur. 2003). Potem v *Arguing for Basic Income: Ethical Foundations for a Radical Reform* (glej: Van Parijs ur. 1992). V slovenskem prostoru pa zbornik različnih argumentov predstavlja, v pričujoči nalogi že večkrat omenjena knjižica, »Brezplačno kosilo za vse?« (glej: Pribac ur. 2004).

¹¹³ V zadnjih dveh letih se debata pogosto pojavlja na primer v tedniku *Mladina*; časopisu *Dnevnik*; časopisu *Delo*; v časopisu *Finance*; spletni strain *Zofijini ljubimci – društvo za razvoj humanistike* itd. Odmeven primer politične omembe pa predstavlja "obljuba" finančnega ministra Križaniča leta 2009, o uvedbi 500 evrov visokega UTD (Glej: Križanič, Repovž in Marn 2009).

Vsakdo ima pravico do takšne življenjske ravni, ki zagotavlja njemu in njegovi družini zdravje in blagostanje, vključno s hrano, obleko, stanovanjem, zdravniško oskrbo in nujnimi socialni uslugami; pravico do varstva v primeru nezaposlenosti, bolezni, delovne nezmožnosti, vdovstva ter starosti ali druge nezmožnosti pridobivanja življenjskih sredstev zaradi okoliščin, neodvisnih od njegove volje.

(Splošna deklaracija človekovih pravic 1948, Člen 25/1)

5 JOHN RAWLS VERSUS PHILIPPE VAN PARIJS

V sklopu razpravljanja o socialni pravičnosti se nam vedno pojavi vprašanje, kaj naj bo tista podstat, na kateri bi se določalo delitev bremen in koristi v družbi. V prvem poglavju smo si ogledale pretekle teorije, zagovarjajoče različna načela. Socialna pravičnost, v drugem poglavju zožana na Van Parijsov predlog univerzalnega temeljnega dohodka, govori o dejanski svobodi in tako o dejanskem-libertarizmu. Toda kaj pravzaprav je ta specifični dejanski-libertarizem? Na katero mesto med sodobnimi teorijami naj ga postavimo? Jasno je, da je zelo blizu Rawlsu in njegovemu liberalnemu-egalitarizmu, ta pa se po nekaterih konceptih prekriva z levim-libertarizmom,¹¹⁴ ki nastopa proti desnemu-libertarizmu, (bolj znanem po Robertu Nozicku). Če naj nam bodo ti odnosi jasni oziroma vse te prekrivajoče se ter izključujoče se vsebine jasne, moramo najprej, obravnavati kontekst vsake od omenjenih teorij.

5.1 Libertarizem in levi-libertarizem

5.1.1 Pravičnost in svoboda v libertarizmu

Peter Vallentyne¹¹⁵ v svojih razpravah o libertarizmu obravnava pravičnost kot tisto, kar *moralno dolgujemo drug drugemu* oziroma o pravičnosti pravi, govorimo takrat, ko gre za *spoštovanje pravic druge osebe*, ob tem, da je tu zadeva pravičnosti osredotočena na *medosebne odnose* in ko govorimo o nečem, kar je v slednjih dovoljeno, govorimo o tistem, kar je dovoljeno s strani pravičnosti – tako je neko *dejanje dovoljeno, če in samo če, ne krši nikogaršnjih pravic* (Vallentyne 2007a, 1-2; 2007b, 1).

¹¹⁴ Prekrivanje liberalnega-egalitarizma z levim-libertarizmom je podano v Vallentyne (2000, 2002, 2007a, 2007b; 2009); Vallentyne in drugi (2005). Po tej predpostavki se orientiram tudi sama v nadaljevanju poglavja.

¹¹⁵ Sodobni teoretik etike in politične filozofije, avtor trenutno verjetno enega najširših opusov, posvečenega raziskovanju levega-libertarizma. Poleg mnogih člankov na temo levega-libertarizma, ki jih lahko najdemo tudi na njegovi predstavitveni spletni strani (Glej: Peter Vallentyne Kline Chair), je kot soavtor, (skupaj z ravno tako pomembnim sodobnim političnim filozofom – Hillelom Steinerjem) sodeloval tudi pri dveh zgodovinskih pregledih levega libertarizma oziroma pri dveh selekcijah razprav preteklih in sodobnih piscev: *The Origins of Left-Libertarianism: An Anthology of Historical Writings* in *Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate* (Glej: Vallentyne in Steiner 2000; 2001).

Tu se izlušči vprašanje svobode oziroma svoboščin, kaj lahko počnemo in česa ne. Pravičnost je torej tesno povezana s svobodo in celo več kot to: »Pravičnost se ukvarja z razdeljevanjem svobode«¹¹⁶ (Vallentyne 2007a,11).

Libertarizem se, kot na skupno presečišče liberalnih pravic, osredotoča na individualne svoboščine (pozitivna svoboda) in na varnost (negativna svoboda) in pravi, da je dejanje pravično takrat, če in samo če, niso kršene nikogaršnje liberalne pravice. Slednje pa izhajajo iz uveljavljanja izvirnega polnega samolastništva ter iz moralne moči pridobitve lastninskih pravic nad nezasedenimi zunanjimi rečmi (Vallentyne 2007a). Libertarizem se na svobodo ne osredotoča v želji maksimiranja totalne posameznikove svobode, temveč bolj v želji maksimiranja svobode do tiste omejitve, ko imajo vsi *enako* svobodo, torej je predmet zanimanja libertarizma maksimiranje enake svobode. Posamezniki imajo torej močne pravice do varnosti in močne pravice do svoboščin in jedro temelja ter hkrati edini vir teh pravic predstavlja samolastništvo (Vallentyne 2007b, 15-16).

5.1.2 Samolastništvo in posest naravnih virov v libertarizmu

Sodobni argument za samolastništvo, kot ga je postavil Nozick, dojema ljudi kot »smotre na sebi« in ne »sredstva za druge« ter pravi »posamezniki imajo pravice in so reči, ki jim jih ne sme storiti noben posameznik ali skupina (ne da bi s tem te pravice kršili)« (Nozick v Kymlicka 2005, 165-166). Še več, kot kriterij pravičnosti pojmuje pravice posameznika, ki so nedotakljive tudi v primeru kršenja širših pravic (White 2004, poglavje 2.2). Najpomembnejše pravice ljudi kot smotrov na sebi so pravice nad samim seboj in te tvorijo samolastništvo (Kymlicka 2005, 166-167).

Moralno samolastništvo pomeni, da lahko subjekti polno moralno posedujejo sami sebe na isti popolni način, kot lahko posedujejo nežive predmete. To moralno samolastništvo (v nasprotju z legalnim samolastništvom) predstavlja sveženj določenih moralnih pravic, ki so neodvisne od legalnih sistemov, neodvisne so od tega, ali jih legalni sistemi pripoznavajo ali ne; samolastništvo je polno posedovanje neke osebe kot same sebe, kar predstavlja »poseben primer

¹¹⁶ Usmerjam tudi k branju zanimivega članka Richarda Arnesona, ki se sprašuje, ali je svobodo sploh smiselno umeščati v vprašanje distribucije (Glej: Arneson 1998).

posedovanja«, saj sta edino v tem primeru lastnik in posedovana entiteta eno in isto (Vallentyne 2007b, 2-4). Gre za našo osebno nedotakljivost: mi, in nihče drug, imamo moralno oblast nad svojim telesom in svojo osebo (Vallentyne in drugi 2005, 208-209). Navsezadnje bi se lahko reklo, da je »moralno načelo« polnega samolastništva »preprosto *logično najmočnejši*¹¹⁷ nabor posestniških pravic nad stvarjo« (Vallentyne 2007b, 4). Poznamo različne koncepcije pravic, tako pravic, ki varujejo izbire, kot tudi pravic, ki varujejo interese, in lastninske pravice predstavljajo koncepcijo obvarovanja izbir, s tem da libertarizem varuje »oboje, izbire in interese, s tem, da je prvo v leksikalni prednosti« (ibid.).

Samolastništvo pa ni edina stvar, o kateri razpravlja libertarizem. Tu sta še vprašanje lastništva nad zunanjim imetjem in vprašanje prvotne pridobitve oziroma prvotnega prilastitve sveta. Kymlicka vse te točke tako pomembne za libertarizem in Nozicka samega takole sklene:

- 1) Ljudje se imajo v lasti; 2) Svet prvotno ni v nikogaršnji lasti; 3) Mogoče je pridobiti absolutne pravice nad nesorazmernim deležem sveta, če ne poslabša položaja drugih; 4) Razmeroma brez težav je mogoče pridobiti absolutne pravice nad nesorazmernim deležem sveta; iz tega sledi: 5) Ko si ljudje pridobijo zasebno lastnino, je prosti trg kapitala in dela moralno nujen (Kymlicka 2005, 177, 183).

5.1.3 Levi-libertarizem , samolastništvo in naravni viri

Levi-libertarizem z desnim prikimava vrednosti samolastništva, a z določenim preobrnjenim poudarkom. Meni namreč, da bi moralo biti načelo samolastništva »kombinirano z načelom enake delitve prvotno neprilaščene zunanjega imetja« (White 2004, poglavje 2.3) oziroma se z desnim libertarizmom ne strinja glede vprašanja pridobitve in posedovanja naravnih virov ter glede vprašanja, koliko moralne moči naj bi subjekti imeli za prilastitev zunanjih virov (Vallentyne 2007a, 19-20; 2007b, 14; Vallentyne in drugi 2005, 201).

Še določneje: desni in levi libertarizem se ločujeta v tem, kako pojmujeta moč agentov glede prvotno nezasedenih naravnih virov. Tako desni pravi, da si jih lahko prilasti prvi, kdor z njimi pomeša svoje delo, (kar smo spoznali že pri Locku) ali si jih pač, in to brez konsenza z drugimi in tudi brez kakršnegakoli plačila drugim, prilasti ter jih

¹¹⁷ Poudarek v izvirnem besedilu.

označi za svoje. Desni oziroma tradicionalni libertarizem pa na drugi strani trdi, da naravni viri pripadajo vsem in od tistih, ki si jih, če si jih, prilastijo, zahteva nadomestilo tistim, ki si tega naravnega imetja niso uspeli prilastiti – torej, imetnica oziroma tista, ki si je nekaj prilastila, druge kompenzira za koristi, ki jih od tega imetja prejema, in tu se nakaže »osnova za neke vrste egalitaristično redistribucijo« (Vallentyne 2000; 2002; 2007a, 19-20; 2007b, 2; Vallentyne in drugi 2005, 201).

Noben človeški subjekt ni ustvaril naravnih virov in zato ni nobenega razloga, da bi srečnež, ki bi si prvi prilastil pravice nad naravnimi viri, lahko izkoriščal vse koristi, ki jih viri zagotavljajo. Tudi ni nobenega razloga za misel, da so posamezniki moralno upravičeni do uničevanja ali monopoliziranja naravnih virov, kot se jim zahoče¹¹⁸ (Vallentyne 2007b, 18-19).

Ker torej naravni viri, kot na primer zemlja, morja, rudnine, zrak, niso rezultat človeškega dela, njihova vrednost pripada, v neki egalitaristični maniri,¹¹⁹ vsem nam (Vallentyne 2007a, 20; 2007b, 21; Vallentyne in drugi 2005, 201) in na tej slednji trditvi sloni levi-libertarizem.

V končno fazi je razlika v tem, da v desni-libertarizem podpira stališče, da ljudem na podlagi samolastništva »priznamo upravičenost do vseh prihodkov, ki izvirajo iz njihovih tržnih menjav« (Kymlicka 2005, 185).

5.2 Egalitarizem in liberalni-egalitarizem

V razpravi o levem-libertarizmu smo predvsem jemali iz tekstov Petra Vallentyne. Zato tudi tukaj začnimo z njim: »Levi-libertarizem [...] prepoznava oboje, močne individualne pravice do svoboščin in varnosti, poleg tega pa tudi postavlja močno zahtevo za neke vrste materialno enakost. Zato, se zdi, [levi-libertarizem] verjetna oblika liberalnega egalitarizma« (Vallentyne in drugi 2005, 201).¹²⁰

¹¹⁸ Najznačilnejši kontroverzni tovrstni primer je problem lastnine naftarjev.

¹¹⁹ Obstaja veliko primerov egalitaristične lastnine. Zato tudi veliko oblik levega-libertarizma: 1) vsi viri so skupno posedovani; 2) za posedovanje virov posameznica potrebuje soglasje vse skupnosti; 3) unilateristično načelo – uporaba in posedovanje naravnih virov dovoljena samo na podlagi kompenzacije glede na kompetitivno vrednost; zagovarja Hillel Steiner; 4) unilateristično načelo – uporaba in posedovanje dovoljeno, če ne presega več, kot je kompatibilno z vsemi, da imajo enakovredne možnosti za dobro življenje; zagovarja Michael Otsuka (Vallentyne in drugi 2005, 202-203; za podrobnejšo razpravo o Steinerju in Otsuki glej tudi: Vallentyne 2002, 2. pogl.)

¹²⁰ Trditev, da levi libertarizem predstavlja obliko liberalnega egalitarizma, razlagam v nadaljevanju poglavja.

A preden dospemo do primerjave levega-libertarizma z liberalnim-egalitarizmom, in posledično do primerjave med Van Parijsovo in Rawlsovo teorijo ter tako dosežemo naš cilj tega poglavja, moramo pogledati osnove liberalnega-egalitarizma.¹²¹

5.2.1. Liberalni-egalitarizem

Kot smo videli, se libertarizem osredotoča predvsem na svobodo, kot etično načelo pravičnosti. Medtem ko liberalna enakost v bistvu predstavlja teorijo egalitarizma, v sodobni politični filozofiji najbolj znanega po Rawlsovi teoriji pravičnosti. Rawlsovski liberalni-egalitarizem si z Nozickom deli mnenje, da so ljudje moralno enaki, in je zato potrebno omejiti načine, na katere bi se posameznike uporabljalo v korist drugih ali v splošno družbeno korist, se pa Rawls od Nozicka ločuje v tem, da mu je ena najpomembnejših pravic ljudi kot smotrov na sebi, pravica do deleža družbenih sredstev, ne pa toliko samolastništvo samo po sebi (Kymlicka 2005, 166-167).

Tako torej liberalni egalitarizem kot etično načelo pravičnosti pojmuje enakost. In zagovarja idejo, da bi morala država na eni strani varovati in podpirati svobodo posameznice, hkrati pa se na drugi strani boriti za vzpostavljanje enakosti možnosti in sredstev. Liberalne egalitariste družijo »skupna intuicija o odstranitvi neizbranih neenakosti in ustvarjanju prostora neenakostim, ki izvirajo iz izbir, za katere so odgovorni ljudje sami« (ibid., 154-155). Tu se liberalni-egalitarizem razlikuje od tradicionalnega libertarizma, saj slednji prisega na izbire, v smislu, da so življenja ljudi skupek slabih in dobrih izbir. Liberalni-egalitarizem se sicer prav tako kot libertarizem strinja s spoštovanjem izbir ljudi. Vendar poudarja, da se vseh neenakosti ne da pripisati zgolj izbiram ljudi. Zato jih je potrebno izravnati. Z izravnavo pa se, spet, libertarizem ne strinja oziroma »zavrača načelo izravnave neenakih okoliščin«, kar pa lahko, kot opazi Kymlicka, privede libertarizem sam do nekakšnega paradoksa, namreč, »opustitev izravnave zapostavljenih okoliščin spodkoplje prav tiste vrednote (npr. samoodločanje), ki naj bi jih podpiralo načelo spoštovanja izbir« (Kymlicka 2005, 231).

¹²¹ Precej izčrpno kritiko sodobne egalitaristične teorije pravičnosti v tekstu »Egalitarianism and Welfare State Redistribution« ponuja Daniel Shapiro. (Glej: Shapiro 2002).

5.2.1.1 Moralno načelo enakosti

Vsaj že od Francoske revolucije dalje služi enakost za enega vodilnih idealov političnega telesa; glede nato je verjetno v sedanosti najbolj kontroverzen izmed vseh velikih družbenih idealov (Gosepath 2007, Uvod).

Različni načini dojetja, različna vprašanja enakosti se pojavljajo zato, ker egalitarizem verjame, da so vsa človeška bitja enakovredna po svoji temeljni vrednosti ali po svojem moralnem statusu. Ljudje si potemtakem zaslužijo enako spoštovanje. Gre torej za to, da bi morali ljudje na podlagi svoje (pripisane) enakovrednosti biti upravičeni do enake obravnave – tako prek recimo socialnih, ekonomskih in političnih pravic. Prejemanje enakih dobrin bi na primer pripomoglo pri odstranitvi ekonomskih neenakosti. Na ta način bi razne »neprostovoljne neenakosti ali pomanjkljivosti – tiste, ki niso rezultat ne izbire ali krivde nekoga samega po sebi – morale biti zmanjšane ali na nek način popravljene«, te dolžnosti pravičnosti pa naj bi izpolnjeval določen »institucionalni mlin«¹²² (Shapiro 2002, 1). Porazdelitev (in z njo družbene strukture) bi bila torej pravična, če bi vsakomur dodelila enako raven oziroma količino relevantnih materialnih dobrin in sredstev.

Je pa zagotovo dobro biti pazljiva pri govorjenju o egalitarizmu, namreč, kaj zlahka bi se razumelo, da gre egalitarizmu zato, da bi morali ljudje živeti v popolnoma enakih okoliščinah ne glede na vse. To razumevanje, opozarja Arneson (2002, pogl.1) bi bilo napačno, saj gre pri egalitarizmu v resnici predvsem za to, da bi bili »ljudje obravnavani kot enaki – kot imetniki enake temeljne vrednosti, dostojanstva ter enake moralne osnove«. Torej se vprašanje enakosti prilagaja na potrebo osnove enakovrednosti ljudi. Če bi se enakost razumevalo izključno kot popolno ekonomsko, socialno in politično enakost, potem bi nastopila težava svoboščin, saj bi morale družbene strukture za to, da bi dosegle cilj radikalne enakosti, poseči v marsikatero temeljno svoboščino. Tu nastopi liberalni-egalitarizem, ki skuša odgovoriti na dilemo, kako ljudem, na podlagi njihove enakovrednosti, omogočiti enakost, a hkrati dopuščati svobodo.

¹²² Shapiro (2002) z institucionalnim mlinom misli »socialno državo« in vprašanje slednje (egalitarna pravičnost naj bi zahtevala socialno državo, ki bi prerazdeljevala dohodek in bogastvo zato, da bi pomagala tistim, ki so ujeti v neprostovoljne zapostavljenosti) je tisto, kar povezuje različne veje egalitarizma. Razlikujejo pa se pri vprašanjih: kateri način bi bil najboljši za interpretacijo ali

Torej ko koncepcija pravičnosti razumeva enakost kot temeljni cilj pravičnosti, potem je tovrstna koncepcija egalitarna in dejansko sodobne egalitaristične teorije stremijo k uresničenju enakosti glede na možnosti dobrega življenja, življenjskih možnosti, življenjskih okoliščin, ipd. (Gosepath 2007, pogl.5). Sodobni egalitarizem podpira enakost dohodka in premoženja in zato želi politike, ki bi tovrstno enakost dejansko izvajale (Arneson 2002, pogl.3.3). Ali, kot izpostavi Kymlicka (2005, 235): »Izročilo liberalnega egalitarizma [je] domneva, da bodo prerazdelitveni ukrepi zapostavljenim omogočili izstopiti iz življenja na robu družbe in učinkovito uveljavljati njihove državljske in politične pravice«.

5.3 Levi-libertarizem kot oblika liberalnega egalitarizma

Vallentyne, Steiner in Otsuka (glej: Vallentyne in drugi 2005)¹²³ prikažejo, kako levi-libertarizem predstavlja obliko liberalnega egalitarizma. Na ta način ugovarjajo Barbari Fried na njeno trditev, kako levi-libertarizem zmedeno zaseda prostor nekje med dvema glavnima vejama sodobne politične filozofije – torej, nekje med tradicionalnim libertarizmom na desni (nozickovskim) ter med egalitarizmom na levi (rawlsovskim, dworkinovskim, senovskim) ter da se navsezadnje levemu-libertarizmu ne uspe distancirati, orazločiti samega sebe od liberalnega egalitarizma (Fried v Vallentyne in drugi 2005, 210).

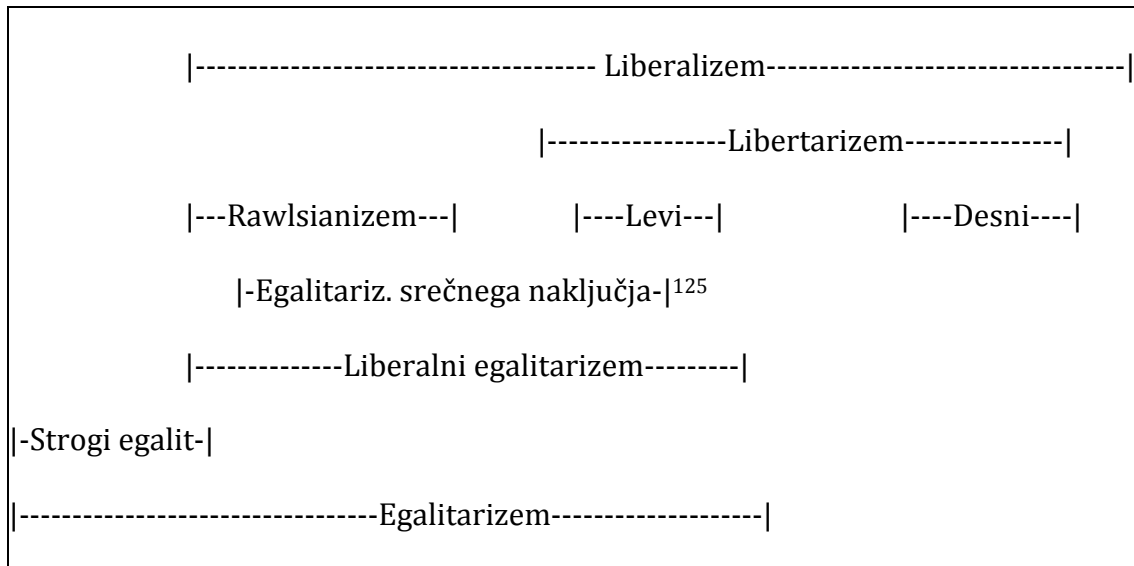
Vallentyne, Steiner in Otsuka dokazujejo, da »različne verzije levega-libertarizma vključujejo različne koncepcije 'skoraj-polnega'¹²⁴ samolastništva in različne koncepcije egalitarnega samolastništva naravnih virov« (Vallentyne in drugi 2005, 210). Zato, ker tudi liberalni egalitaristi spadajo pod različne razvejane koncepcije in se med seboj prepletajo prek različnih prekrivajočih se konceptov, kar je pač značilno za vse velike teorije, pravijo, da tudi za levi-libertarizem ni nikakršen manko ali napaka, če tudi sam poseduje značilnosti prekrivanja z drugimi koncepti in teorijami (ibid., 211). Zato je levi-libertarizem pravzaprav »oboje, tako oblika libertarizma kot tudi oblika liberalnega egalitarizma« (ibid.).

razumevanje teorije pravičnosti in institucij; katere neenakosti so izbrane in katere ne; katera oblika socialne države bi najbolje služila pravičnosti, in tako dalje.

¹²³ Besedilo je odgovor Barbari Fried, ki med drugim trdi, da je levi-libertarizem nedefinirana, nekoherentna, nedeterminirana ter nedistiktivna alternativa obstoječim formam liberalnega-egalitarizma. Za njen tekst glej: Fried 2004. Tekst Barbare Fried (2004) je recenzija dveh antologij: Vallentyne in Steiner 2000; 2001.

Vallentyne, Steiner in Otsuka za prikaz prekrivanja levega-libertarizma z liberalnim-egalitarizmom ponudijo sledečo shemo sodobnih teorij pravičnosti (glej Sliko 4.1).

Slika 4.1: Prekrivanje levega libertarizma z liberalnim-egalitarizmom



Vir: Vallentyne in drugi 2005 (212).

Levi libertarizem in egalitarni liberalizem¹²⁶ se glede samolastništva strinjata v točki vprašanja varnosti oziroma do kolikšnega obsega imajo osebe pravico, da so obvarovane pred kršenjem svojih pravic s strani drugih oseb. Glede naravnih virov se strinjata, da so v obči lasti na osnovi načela enakosti, ob tem da LL bolj poudarja poenačenje upravičenosti do naravnih virov, LE pa poenačenje kvalitete življenja. Normativno pa sta osredotočena: LL na eni strani na naravne pravice subjektov do posedovanja samih sebe (oziroma katere pravice samoposedujoče osebe imajo) ter na pravice do lastnine (oziroma katere pravice za prilastitev naravnih virov v naravnem stanju samoposedujoče osebe imajo); LE pa bolj poudarja pošteno distribucijo proizvodov iz družbenega sodelovanja med ljudi kot svobodne in enake (Vallentyne in drugi 2005).

¹²⁴ Poudarek v izvirniku.

¹²⁵ V izvirniku: Luck Egalitarians. Prevod „egalitarizem srečnega naključja“ povzeman po prevodu Kymlickovega teksta (Kymlicka 2005, prevod Igor Pribac). Sicer pa je tovrstno ime nekaterim liberalnim-egalitarcem pripisala Elizabeth Anderson (Glej: Anderson 1999). Odziv na besedilo, v katerem je izrazila to poimenovanje, glej na BEARS 1999.

¹²⁶ Od tu dalje levi-libertarizem in liberalni-egalitarizem navajam v krajšavi: LL in LE.

Kakorkoli že, ne glede na to, kako se LL in LE v določenih točkah razlikujeta, ostaja dejstvo, da si levi-libertarizem z liberalnim-egalitarizmom deli skupne linije in nekatera izhodišča. Kar levi-libertarizem, torej, naredi za obliko liberalnega-egalitarizma, se kaže v dveh izstopajočih točkah: 1) naravni viri so v obči lasti po načelu enakosti; 2) verjetje v polno samolastništvo določitve obsega pravic in svoboščin, ki jih imajo subjekti nad sabo (Vallentyne 2000 in 2009; Vallentyne in drugi 2005).

5.4 Van Parijsov dejanski-libertarizem in Rawlsov liberalni-egalitarizem

Ključni protagonist v zgodbi med Rawlsom in Van Parijsom je nič hudega sluteči surfer v Malibuju. Namreč, brezskrbnega in uživaškega surferja Van Parijs uporabi za oris svojega dejanskega-libertarizma in na ta način skuša odgovoriti na, proti predlogu UTD največkrat uperjen, ugovor parazitizma: da bi s brezpogojnim temeljnim dohodkom nekateri uživali »lenuharsko« življenje na račun marljivih in v skupni družbeni pisker prispevajajočih članov družbe. Zato se Van Parijs (1991) v enem svojih zgodnejših tekstov »Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income«¹²⁷ sprašuje, ali je ena od nalog liberalne pravičnosti, da tudi surferje hrani oziroma jim zagotavlja brezpogojni dohodek.¹²⁸ Njegov dokaz, kako to *je* obveza liberalne pravičnosti, sloni na predpostavki liberalne nevtralnosti. Slednja pa ni tuja niti Rawlsu. Prav na tej točki liberalne nevtralnosti se nam odpre cel spekter, kot domine začnejo padati povezave in blokade med Rawlsom in Van Parijsom oziroma med liberalnim-egalitarizmom in dejanskim-libertarizmom.

¹²⁷ Tekst »Why Surfers Should Be Fed« je bil kasneje predelan in objavljen kot 3.poglavje knjige *Real Freedom For All.... (1995)*.

¹²⁸ Seveda Van Parijs ne misli samo na surferje, temveč slednje uporabi predvsem za prisposodobu kateregakoli posameznika, ki je prostovoljno brezposelen.

5.4.1 Liberalna nevtralnost¹²⁹

Rawls v *Političnem liberalizmu* (1993) izpostavi liberalno nevtralnost in se s tem nanaša na teorijo pravičnosti, ki ni pristranska glede določenih osnovnih koncepcij dobrega življenja; se pravi, da se teorija pravičnosti ne sme ukvarjati z različnimi metafizičnimi in moralnimi doktrinami posameznikov, temveč mora biti do tovrstnih dejstev nevtralna oziroma spoštovati različnost. Lowry (2007) pravi, da smo v zmoti, če menimo, da je temu tako. Namreč, Rawls vendarle ni tako nevtralen glede vprašanja koncepcij (četudi pluralističnih) dobrega življenja,¹³⁰ kar, pravi Lowry, se pokaže, ko Rawls v koncepcije dobrega življenja umesti »politične koncepcije« in v svojem načelu pravičnosti, kjer omenja primarne dobrine s prve definicije iz leta 1971 »katerekoli vsak želi«, spremeni v kasnejših razpravah v tisto, kar »vsak potrebuje kot državljan«¹³¹, slednji pa je nekdo, ki je »pripravljen in zmožen prispevati svoj del v pošteno kooperativno shemo« (Lowry 2007, 5). Torej se Rawls svoje liberalne nevtralnosti vendarle ne drži toliko.

Liberalni nevtralnosti, če pustimo ob strani Lowryevo opazko, sledi tudi Van Parijs sam, in pravi, da gre za »splošni postulat nevtralnosti ali *enakega spoštovanja*, [...] pogled, da kar šteje kot pravična družba, ne bi smelo biti determinirano na osnovi nekaterih partikularnih osnovnih koncepcij glede dobrega življenja“ (RFFA 28). Družbene institucije morajo torej, da bi bile pravične, na eni strani enako spoštovati različne koncepcije ljudi glede dobrega življenja ter hkrati enako upoštevati njihove interese (RFFA 232). Zahteva nevtralnosti je pravzaprav »bistvena komponenta dejanske-svobode-za-vse« (RFFA 91).

Torisky (1996) pa trdi, da je ravno pomanjkanje upoštevanja političnih koncepcij znotraj Van Parijsove liberalne nevtralnosti problem, po katerem naj Van Parijsov

¹²⁹ V Kymlickovem tekstu (2005) je angleški izvirnik »liberal neutrality« preveden kot »nevtralna svoboda«. A menim, da gre pri »nevtralni svobodi« za precej drugačno implikacijo, kot je »liberalna nevtralnost«, saj se slednja pravzaprav nanaša na nepomembnost, irelevantnost človekovih preferenc oziroma razumevanj dobrega življenja z vidika, predpostavljeno liberalnega, opazovalca. V tem smislu in zato »liberalna nevtralnost« namesto »nevtralne svobode«. Nevtralnost kot značilnost določene liberalne misli in uperjenosti. Ne pa nevtralnost neke partikularne svobode same po sebi.

¹³⁰ Angleški izvirnik navajam izmenjajoče: kot dobro ali kvalitetno življenje. Poudarjam zato, da ne bi prišlo do napačne interpretacije: namreč, ne „dobro“ kot „moralno dobro“, temveč kot „dobro“ v smislu kvalitete, kot jo razume posameznica.

¹³¹ Poudarek v izvirniku.

UTD ne bi mogel sloneti na Rawlsovi koncepciji liberalne nevtralnosti in hkrati Rawlsov politični liberalizem ni primoran privzeti predloga UTD v svojo teorijo (Torisky 1996), saj se Rawls in Van Parijs glede tega vprašanja ključno razlikujeta ravno v tem, ko Rawls na eni strani zahteva od članov družbe vključenost v družbeno sodelovanje ter izključno na tej podlagi vzajemne koristi upravičenost do distributivnega deleža primarnih dobrin, medtem ko Van Parijs trdi, kako prispevek k skupnemu življenju ni nujen za to, da bi se prejelo distributivni delež oziroma v njegovem primeru temeljni dohodek. Slednji je namreč univerzalni, brezpogojni in torej tudi delovna zmožnost in volja nista pogoj. Liberalna teorija pravičnosti, če naj bo trdna, mora biti »resnično predana enaki skrbi za vse in nediskriminaciji med koncepcijami dobrega življenja« (Van Parijs 1991, 102). In tovrstna liberalna teorija pravičnosti omogoča univerzalni temeljni dohodek: »nediskriminatorna skrb za dostop ljudi do sredstev za sledenje njihovi lastni koncepciji dobrega življenja, maksimiranje dejanske svobode, bi morala zahtevati ponudbo adekvatnega temeljnega dohodka« (Van Parijs 1991, 124). Tako Van Parijs vidi nadaljevanje liberalne teorije v svojem dejanskem-libertarizmu.

5.4.2 Rawlsovski primer za UTD

Rawls je, kot že vemo, prisegal na primarne družbene dobrine ter jih postavil v indeks, definirajoč koristi, ki morajo biti deljene tako, da so najbolj v prid tistim v najneugodnejšem položaju. Ni pa Rawlsu šlo za to, da bi se preprosto maksimiralo dohodek, temveč da bi se maksimiralo indeks primarnih družbenih dobrin (torej, maksimiranje dohodka, bogastva, moči, družbenih pozicij ter osnove samospoštovanja) in v tem vidi Van Parijs primer za univerzalni temeljni dohodek: ta bi omogočal prav vse Rawlsove želje - distribucijo bogastva, delitev moči ter ohranjanje samospoštovanja. Glede distribucije bogastva je slika jasna. Kaj pa glede družbenih položajev, položajev moči in avtoritete? Van Parijs razlaga, da bi UTD odgovoril tudi na ta Rawlsov izziv s tem, ko bi pravzaprav podelil najšibkejšim moč pogajanja tako v dogovorih z delodajalci kot državo ter posledično boljše zaposlitvene možnosti, poleg tega pa bi jim, na podlagi večje fleksibilnosti, večji dohodek ponudil več priložnosti glede služb (Van Parijs 1991, 105). Družbena osnova-samospoštovanja pa bi bila pod distribucijo UTD uveljavljena tako, da UTD ne bi (v nasprotju z uveljavljenimi socialnimi transferji)

bil osredotočen na ljudi kot tiste, katerim je treba dokazati primernost v revščini oziroma neprimernost za prejemek socialnega transferja, poleg tega pa tudi ne bi nad njimi izvajal administrativnega nadzora – na ta način jih ne bi stigmatiziral, poniževal, jih spravljal v zadrego ali celo oslabil njihovega samospoštovanja (ibid.; 2009a, 2).

Brezpogojna narava UTD omogoča izboljšanje položaja tistih v najneugodnejšem položaju, kot smo videli, na večih ravneh, tako Rawlsovsko verzijo real-libertarne pozicije, skupaj z načelom razlike, podrejenim temeljnim svoboščinam ter pošteni enakosti možnosti, Van Parijs vidi kot tisto, kar je, nujno za predstavitev UTD: »načelo razlike [je] maksimin¹³² kriterij in raven temeljnega dohodka določa sveženj družbenoekonomskih koristi dosegljivih tistim v najneugodnejšem položaju, [torej] tistim, ki nimajo ničesar, razen tega temeljnega dohodka« (Van Parijs 1991, 104-105).

Vendar je Rawls leta 1988, menda prav kot ugovor na Van Parijsovo prigovarjanje,¹³³ kako UTD predstavlja možno implementacijo načela razlike, v svoj indeks primarnih družbenih dobrin, ki jim vlada načelo razlike, vnesel še dobrotno prostega časa in tako je ta nakazovala, da »bi bil dodaten prosti čas, ki ga uživajo tisti, ki ne želijo delati, pogodbeno določen kot ekvivalent indeksu primarnih dobrin tistih v najslabšem položaju. Tako morajo tisti, ki v Malibuju ves dan surfajo, najti način, da se preživljajo sami, saj niso upravičeni do javnih sredstev [Rawls v Van Parijs]“ (Van Parijs 1991, 101; 2009a, 16). To pa Van Parijsa zmoti, saj, če je prosti čas dobrina, ki naj bo deljena samo tistim, ki si jo zaslužijo, potem to pomeni odmik od liberalne perspektive oziroma od liberalne nevtralnosti, saj Rawls že vnaprej predvidi, kako naj bi se ljudje obnašali oziroma kakšna naj bi bila njihova koncepcija dobrega življenja: morala bi biti

¹³² Maksimin kriterij kot maksimum minimorum – pravzaprav predstavlja močno prednost dejanske svobode tistih, z najmanj dejanske svobode (Van Parijs 1991, 13).

¹³³ V besedilu »Basic Income and Social Justice. Why Philosophers Disagree« Van Parijs slikovito prikaže, kako je leta 1987 osebno govoril z Rawlsom in bil razočaran, ko je ta zavrnil kakršnokoli možnost, da bi UTD lahko pomenil implementacijo načela razlike. Van Parijs meni, da je Rawlsov akademski odgovor v letu zatem (1988) v tekstu »The Priority of Rights and Ideas of the Good«, dokaz Rawlsove želje po ekslicitnem poudarku na zavračanju povezave med UTD in načelom razlike. (Glej: Van Parijs 2009a, 2-3; Rawls 1988, 257). Rawlsov tekst je bil kasneje dodan kot 5.poglavje teksta »Political Liberalism« (Rawls 1993).

kompatibilna z njegovim mnenjem o tej točki. To pa še zdaleč ni nevtralnost. Še več, Rawlsov predlog »vključuje liberalno neupravičeno pristranskost do nekaterih med tistimi, [ki so] med najbolj zapostavljenimi« (Van Parijs 1991, 111).

Na isti ločujoči moment med Rawlsom in Van Parijsom opozarja tudi Kodelja (2006). Opozori na ključno vprašanje »ali mora biti država nevtralna in obravnavati enako tiste, ki delajo, kot one, ki nočejo delati, zato da ne bo favorizirala enega razumevanja dobrega življenja« (Kodelja 2006, 205). Van Parijs torej pritrjuje, medtem ko Rawls, kot smo že videle zgoraj, to možnost zanika. Kodelja lepo nakaže na Rawlsov, imenovala ga bom, *paradoks*. Namreč, iz kritik Rawlsove teorije, (kot sem prikazala že prej na primerih Dworkinovih, Senovih in Kymlickovih ugovorov), je razvidno, kako je mogoče njegovo načelo razlike »interpretirati tako, da upravičuje subvencioniranje stroškov izbir tistih z najnižjimi dohodki«, četudi so si za tak položaj sami krivi (na primer na podlagi dragih okusov), hkrati pa Rawls na drugi strani – in tu se pokaže ta, kot ga imenujem, *Rawlsov paradoks* – meni, da »bi bilo krivično, če bi tisti, ki delajo, podpirali one, ki so se svobodno odločili, da ne bodo« (Kodelja 2006, 206). Paradoks je torej v tem, da subvencioniranje enih izbir je dopustno, subvencioniranje drugih izbir pa ne. Oziroma partikularno gledano, (ne glede na to, ali je bil to Rawlsov namen ali ne), izgleda, kot da njegov vidik preferira ljudi z dragimi okusi, nasproti tistim, ki so zadovoljni že z manj, (na primer s surfersko desko, neoprensko obleko, nekaj hrane, in podobno). Menim sicer, da Rawlsu ni šlo za tovrsto razlikovanje, temveč je zgolj spregledal svoj paradoks, ki se kaže v tem, kako *določa*, do katerih življenjskih koncepcij naj bi bili *liberalno nevtralni* in do katerih ne. Lahko bi ga imenovala tudi: *Rawlsov paradoks a priori determiniranih preferenc liberalne nevtralnosti*.

Zakaj pa Van Parijs upravičuje liberalno nevtralnost? Ali bolje: zakaj Van Parijs upravičuje distribucijo UTD tudi surferjem?

Odgovor je kompleksen, zato pojdimo po vrsti.

Kot že rekoč, maksimin kriterij povečuje dejansko svobodo. Za to pa se potrebuje sredstva, da se lahko sledi koncepciji dobrega življenja, katerakoli ta že je. Sredstva

pa bi se prejelo iz UTD. Ljudje so do teh sredstev upravičeni na podlagi skupnega lastništva zunanjih virov oziroma na podlagi enakosti v zunanjih resursih. Oziroma, kolikor Van Parijs prikimava vrednosti samolastništva (avtonomnosti subjekta), ki skupaj z varnostjo predstavlja formalno svobodo, pa meni, da samolastništvo ne vključuje pravice do prilastitve naravnih virov brez kompenzacije. Naravni in drugi družbeni viri so v družbeni lasti oziroma gre za »enakost v (zunanjih) resursih po Ronaldu Dworkinu«¹³⁴ (Van Parijs 1991, 112). In če se prejema koristi od teh virov, potem so tudi koristi, iz posedovanja virov izhajajoče, v družbeni lasti, zato je treba vso posest zunanjega imetja obdavčiti (RFFA 99-101). Kot relevantno za realni-libertarizem vidi »ves nabor zunanjih sredstev, ki vplivajo na zmožnost ljudi, da sledijo svoji konceptiji dobrega življenja« (Van Parijs 1991, 113). Kot zunanja sredstva misli katerekoli ljudem dostopne zunanje predmete, ne glede na to, ali so naravni ali proizvedeni. Če so torej ljudje ali podedovali zemljo ali jo zadeli na loteriji ali prejeli kakršnokoli darilo, dediščino, ki je niso sami ustvarili, ampak jim je bila dana izključno kot posledica nekih arbitrarnih, kontingentnih okoliščin, potem morajo za to plačati. Ni namreč pošteno, da nekateri posedujejo toliko zunanjega sveta zgolj na podlagi naključnih historičnih dogodkov ali posedovanja svojih arbitrarnih osebnih lastnosti, medtem ko drugi, ki niso imeli tovrstne *gole sreče*,¹³⁵ ne prejmejo deleža, ki jim pripada. A tu je potrebno poudariti, da ne gre toliko za plačilo kot za »kompenzacijo izgube neke možnosti, [temveč gre bolj] za poenačenje resursov, ki jih vsak potrebuje za doseganje svoje konceptije dobrega življenja, kjer so resursi ocenjeni glede na njihovo možno ceno, kar pomeni, glede na to, kot kako dragocene [...] jih drugi vrednotijo« (Van Parijs 1991, 120). Torej, glede na kompetitivno vrednost – ponudbe in povpraševanja.¹³⁶

Vsi ti davki, v nekaterih primerih bi morala biti darila obdavčena celo do 100%, bi se stekali v družbeni fond in iz tega bi se financiral UTD. Tej predstavi popolnoma nasprotuje Vallentyne, kot predstavnik levega-libertarizma, ki pravi, da Van Parijs

¹³⁴ Dworkinova »enakost v resursih« se je pokazala že prej, ko sem omenjala njegovo kritiko Rawlsa, a za osvežitev spomina: ljudje morajo biti odgovorni za svoje izbire; naravni osebni darovi (inteligenca, talent, itd.) so zgolj arbitrarni in zato mora biti delitev družbenih virov od njih ločena. Glej: Dworkin 2000.

¹³⁵ V angleškem izvirniku: good brute luck.

¹³⁶ Za podrobnejšo analizo vprašanja egalitaristične pravičnosti in trga, glej: Van Parijs 2009b.

zgreši, ko tako radikalno zahteva obdavčitev koristi iz gole sreče oziroma se Vallentyne z njim ne strinja v točki, ko samolastništvo ne vključuje pravice do koriščenja lastnih prednosti posameznika, kot so na primer večja fizična zmogljivost in posledično večja produktivnost (Vallentyne 2003). A Van Parijs ima za to dober razlog. Gre mu namreč za to, da se uravna izhodiščne neenakosti. Dejstvo je, da tako, kot imajo nekateri golo srečo, imajo drugi na drugi strani *golo nesrečo*,¹³⁷ kamor lahko vključimo vse tiste, katerih okoliščine so jih prikrajšale za boljše možnosti in so zato obstali v najneugodnejšem položaju. Van Parijs torej z UTD zahteva enako distribucijo po kompenzaciji za izhodiščne neenakosti. Šele po tem se bo dejansko odprl prostor izbiram in odgovornostim, šele od tedaj dalje bo možno govoriti, da je nekdo nekaj dosegel na podlagi lastnih izbir in bo tako tudi upravičen do dohodka, ki prihaja iz teh izbir. Čeprav bi se tudi ta dohodek obdavčilo, saj tudi na ustvarjanje tega vplivajo človekove arbitrarne značilnosti. Nekateri se rodijo bolj talentirani od drugih. Za to pa nimajo nobene zasluge, temveč je to zgolj slučajna okoliščina. Rawls sicer pravi, da (1971, 102): »naravna distribucija ni niti pravična, niti nepravična; niti ni nepravično to, da so nekateri ljudje rojeni v družbo na določene pozicije. To so preprosta naravna dejstva. Kar je pravično in nepravično, je način, na katerega se institucije s temi dejstvi spopadajo«, vendar s, prej omenjenim poudarkom na prispevku delovne produktivnosti, pozablja, da niso vsi ljudje dela zmožni.

Tu, kot že zgoraj prikazano, se Van Parijs od Rawlsa ločuje.

Si pa to ločnico deli z levim libertarizmom (poleg lastnosti, ki si jih levi libertarizem in liberalni egalitarizem že tako delita) in sicer to, da

čeprav bi bolj talentirani za produktivnost morda lahko upravičljivo podali zahtevo za večji delež proizvodov¹³⁸ zgolj na podlagi vrline njihovega večjega prispevka k njihovemu proizvodjanju, je veliko manj verjetno, da lahko dokažejo, kako njihovi superiorni talenti upravičujejo njihovo privzetje več-kot-enakega deleža neprilaščenih svetovnih virov. (Vallentyne in drugi 2005, 214).

¹³⁷ V angleškem izvirniku: bad brute luck.

¹³⁸ Iz družbenega sodelovanja.

Kot poudari Van Parijs, so naša življenja polna nepredvidljivosti: »možnosti, ki jih uživamo v resničnem življenju se kažejo v kompleksnih, večinoma nepredvidljivih načinih interakcij naših prirojenih lastnosti z nešteti okoliščinami« (Van Parijs 2009b, 14).

Van Parijs nasprotuje Rawlsu, ko podpira izbiro talentiranih, saj na ta način Rawls ne prikaže odgovornosti. Po Van Parijsovem konstrukt pa postanejo ljudje tako odgovorni za svoje premoženje, kot tudi okuse. In si jih sami plačujejo. Medtem ko Rawls na eni strani prikazuje, da ljudje potrebujejo sredstva (oziroma dobrine) za kvalitetno življenje, je Van Parijsu bolj pomembno to, da bi UTD bil nekakšen distributivni mehanizem za kompenzacijo pogojev ljudi kot državljanov, ne pa za plačevanje okusov. Slednje bi se namreč lahko primerilo po Rawlsovem načelu razlike, saj bi se znalo zgoditi, da bi bili nekateri upravičeni do več dobrin samo zato, ker imajo drage okuse: če bi se namreč nekdo znašel v najneugodnejšem položaju po lastni krivdi, bi Rawlsovo načelo razlike še vedno vključevalo plačevanje njegovih okusov, ker bi bil pač v najslabšem položaju. Medtem ko pa se pri Van Parijsu razlika kaže že v samem začetku: gre za to, da se družbeni fond¹³⁹ prek institucije UTD porabi na način, da leksiminira vrednost možnosti dostopnih vsem članom družbe, pri čemer naj bo najmanj vreden, vreden kolikor mogoče. Družbeno bogastvo naj bo razdeljeno tako, da maksimira minimum sprejemljive ravni resničnih možnosti za dobro življenje. Kar je podobno Rawlsovi zahtevi, da naj si predstavljamo, za kakšen sistem bi se odločili za tančico nevednosti, če bi vedeli, da nam bo mesto v družbi določil naš najhujši sovražnik. In res, po Van Parijsu bi se morali odločiti, če bi si predstavljali najslabši možni rezultat za nas – kaj bi v tem primeru storili? Oziroma »kakšno ureditev bi izbrali, če ne bi vedeli, ali boste v njej nastopali kot močan ali šibek subjekt?« (Pribac in Trampuš 2008). Želeli bi sistem, v katerem bi se naš neenak položaj, naš rezultat, lahko maksimalno do največje možne ravni.

5.4.3 Realni-libertarizem: tretja pot oblikovanja distributivne pravičnosti znotraj liberalnega-egalitarizma¹⁴⁰

¹³⁹ V angleškem izvorniku: social pot.

¹⁴⁰ Naslov podglavja povzemam po Van Parijsovi lastni opredelitvi svoje teorije distributivne pravičnosti (Glej: Van Parijs 2006b).

Pogledali smo primerjavo levega-libertarizma z liberalnim-egalitarizmom ter na koncu še Rawlsov liberalni-egalitarizem z Van Parijsovim realnim-libertarizmom. Poglejmo nekaj osnovnih zaključkov glede Van Parijsovega realnega-libertarizma.

5.4.3.1 Levi-libertarizem in Philippe Van Parijs

Levi-libertarizem je po svoji zahtevi kompenzacije za tistih, ki si niso uspeli prilastiti zunanjega imetja in so zato na slabšem, pravzaprav koncepcija usmerjena-k-rezultatom. Kar pomeni, da vidi socialno pravičnost kot tisto, kar naj bi izravnalo posledice. Tu se levi-libertarizem razlikuje od realnega-libertarizma. Slednji je namreč koncepcija usmerjena-k-možnostim. »Ljudje morajo biti odgovorni za svoje izbire in odgovornost družbe je, da jim zagotavlja možnosti« (Bertram 1997). Glavna razlika med levim-libertarizmom in realnim-libertarizmom je v zahtevi po neki pravičnosti »pred-družbenih« danosti. Levi-libertarizem pravi, da je ena glavnih zadev, do katerih so ljudje upravičeni, enak delež naravnih resursov, medtem ko Van Parijs trdi, da ne gre za to, da bi bili upravičeni do nekih naravnih resursov, ki jih ni proizvedel človek, temveč še več, da »vse reči, ki bi jih lahko prejeli in celo vse tiste odprte možnosti, ki so proizvedene zdaj, v času našega življenja, bi morale biti na razpolago za pošteno distribucijo« (Bertram 1997). Videli smo, da levi-libertarizem, tovrstno Van Parijsovo nagovarjanje k obdavčenju darov, zavrača.

5.4.3.2 Glavne razlike med Johnom Rawlsom in Philippom Van Parijsom

Povzamem jih v štirih točkah (Bertram 1997):

- 1) Valuta pravičnosti: Rawls – primarne dobrine; Van Parijs – dejanska svoboda možnosti za vse;
Indeks primarnih dobrin pri Rawlsu obvladuje načelo razlike; medtem ko Parijs skupaj zbere številne elemente Rawlsovih načel v eno pojmovanje možnosti;
- 2) Družba: Rawls – kooperativna združba za vzajemno korist; Van Parijs – med tiste, upravičene do distribucije, šteje tudi tiste, ki ne prispevajo v skupni družbeni fond;
- 3) Neenakosti v notranjih danostih ljudi: Rawls – to pusti nekako ob strani; Van Parijs – neenakosti so povezane tudi z distribucijo talentov in (ne)zmognosti;

- 4) Načelo liberalne enakosti: Rawls – zagotavlja moč in prednost temeljnih svoboščin; Rawls – postavi na temeljne svoboščine tudi omejitve.¹⁴¹ (Bertram 1997).

5.4.3.3 Liberalni-egalitarizem proti Dworkinu in Rawlsu

Torisky (1996) v svojem tekstu dokazuje, kot že rekoč, kako Van Parijsov UTD ni kompatibilen z Rawlsovo teorijo pravičnosti. Torisky pri tem ni sam, saj se je že Rawls otepal možnosti, da bi njegovo načelo razlike lahko kadarkoli vključevalo tudi varianto univerzalnega temeljnega dohodka. A Van Parijs nasprotno dokazuje, da je bil Rawls tisti, ki se je motil in da navsezadnje UTD lahko povežemo z načelom razlike, hkrati pa se Van Parijs od marsikaterih Rawlsovih implikacij distancira in jih postavi v nove okvire realnega libertarizma, ki ga imenuje kot svojo »lastno znamko liberalnega egalitarizma,¹⁴² proti Rawlsu in Dworkinu, za upravičenje univerzalnega temeljnega dohodka« (Van Parijs 2009b, 1). Van Parijsov realni-libertarizem je liberalno-egalitaren: liberalen je, ker sprejema samolastništvo in na ta način varuje določene pravice svoboščin subjektov, egalitaren pa, ker pritrjuje družbeni lastnini naravnih virov in apelira k porabi družbenega bogastva v prid enakosti (Vallentyne 2003, 2).

Van Parijs je sam označil svoj dejanski-libertarizem za tretjo pot oblikovanja distributivne pravičnosti znotraj liberalnega-egalitarizma: na eni strani Dworkin in Sen, kjer je distributivna pravičnost zadeva popravljanja nepoštenih neenakosti in danosti; potem Rawls, kjer je distributivna pravičnost zadeva dostopa do socialnih

¹⁴¹ Van Parijs namreč pravi, da je v nekih izrednih razmerah možno omejevati temeljne svoboščine, če je to boljše za dejansko svobodo za vse. Namreč, med samolastništvom in leximin možnostjo lahko pride do različnih konfliktov in v nekaterih primerih ima leximin možnost prednost pred samolastništvom. Kot primere navede: »nekatero (paternalistične) kršitve polnega samolastništva, kot so obvezna osnovna izobrazba, obvezna uporaba varnostnega pasu med vožnjo, ali prohibicija trdih drog [...], obvezno cepljenje proti določenim infekcijskim boleznim« (RFFA 26). A najbolj zanimiva je njegova omemba volilne pravice, namreč, v hipotetični empirični situaciji: če v državi ni vzpostavljen mehanizem obvezne udeležbe na volitvah, potem se manj revnih udeleži volitev, kar bi doprineslo, da bi »politične platforme izkazale manj skrbi za možnosti tistih v najslabšem položaju in rezultat političnega procesa bi se sistematično ločeval od tega, kar zahteva leximin možnost« (ibid.). Prav na podlagi nekaterih situacij, ko je temeljne svoboščine nujno omejiti v prid leximin možnosti, je Van Parijs med varnostjo, samolastništvom in leximin možnostjo postavil mehko prednost – kar smo videli že v poglavju o UTD.

¹⁴² Van Parijs zatrjuje, da njegov realni-libertarizem ni niti libertarni, niti levo-libertarni, temveč dejansko zgolj podveja liberalnega-egalitarizma, ob tem, da sicer priznava možno širše pokrivalo levega libertarizma, ki ga prikažejo Vallentyne, Steiner, Otsuka in ki sem ga tudi sama prikazala v poglavju 5.3 (Van Parijs 2009b, 13).

pozicij ter pričakovanj družbenih in ekonomskih koristi povezanih s temi pozicijami; ter Van Parijsova pot, kjer je distributivna pravičnost zadeva poštene distribucije darov, ki jih v času našega življenja prejmemo v zelo neenakih količinah, predvsem pa prek služb, ki jih zasedamo (Van Parijs 2006b). In prek njih, ki jih zasedamo samo zato, ker smo bolje obdarjeni od nekoga drugega, neupravičeno jemljemo skupne družbene vire na račun nekaterih, manj obdarjenih: »tisti, ki jemljejo nepošteni delež družbenih resursov, niso« Malibu surferji, temveč ljudje, ki si »zahvaljujoč atraktivnim službam, ki so jih dobili, prilaščajo ogromno zaposlitveno rento« (Van Parijs 1991, 130). Zato, pravi, niso malibujski surferji, ki prejemajo UTD paraziti, temveč ravno nasprotno, saj jim ničesar ne moremo očitati, če je dejstvo, da »je vse, od česar živijo, samo njihov delež, ali celo manj kot njihov delež rent, ki bi bil drugače tako ali tako monopoliziran s strani tistih, ki zase držijo bogate družbene produktivne službe« (Van Parijs 1991, 130-131).

Ne bomo za vedno živeli na oblaku desničarsko kapitalističnega triumfalizma. Celo v Ameriki bo prišlo do obnovljene epizode progresivnih, egalitarističnih politik. In ko se bodo te epizode pojavile, bi moral biti temeljni dohodek visoko na agendi – ne samo zaradi načinov, na katere se neposredno ubada z vrsto fundamentalnih vprašanj socialne pravičnosti, temveč tudi zaradi načinov, na katere bi lahko prispeval k širši transformaciji samega kapitalizma.

(Wright 2006a, 203)

6 ZAKLJUČEK

„Družbeni sistem ni neka nespremenljiva ureditev onkraj človekovega nadzora, temveč je vzorec človeškega delovanja“ (Rawls 1971, 102).

Zaključno dejanje pričujoče diplomske naloge začenjam prav s to Rawlsovo mislijo, ki nakazuje, koliko potenciala imamo, da posežemo v svoje družbene sisteme. Veliko. Ta misel je prav zagotovo vodila tudi Rawlsa med artikuliranjem njegove teorije pravičnosti.

Pravzaprav menim, da podobne misli so vodile, vodijo in bodo še vodile izraz političnih filozofov in filozofinj, ki postavljajo temelje za politično delovanje. Namreč, brez teorij, predhodnim družbenim akcijam, tudi ne bi bilo sprememb. Vsaj ne na primeru socialne pravičnosti.

V poglavju o zgodovini pojmovanja socialne pravičnosti sem, upam uspešno, prikazala, kako se je njena koncepcija sčasoma spreminjala, dopolnjevala ter rasla, dokler ni dosegla nam sodobne, moderne oblike. Razjasnila sem, zakaj ne moremo trditi, da je socialna pravičnost že tisočletja stara ideja, prisotna v človeški misli in družbenih programih, temveč da predstavlja šele v zadnjih dobrih dvesto letih počasno približevanje modernemu pojmovanju, ki zahteva ureditev družbenih struktur na način distribucije koristi in bremen v družbi. V predmodernih družbah so namreč razdeljevanje ekonomskih koristi in bremen pripisovali naravi ali Bogu. Posedovali so sicer idejo človeške enakosti, a ta še ni vključevala političnih in družbenih pravic. Tako sem od Platonove socialne pravičnosti kot družbene harmonije; Aristotelove distributivne pravičnosti kot razdeljevanja političnega statusa na podlagi meritokracije; prek Tomaža Akvinskega in njegove dobrodelnosti revnim kot izhodišča za zveličanje dobrodelneža; prek Johna Locka, ki je razumeval možnost delitve materialnih dobrin samo na podlagi sposobnosti dela ali dobrodelnosti; prek Rousseuja, ki je zakoličil prve nastavke enakosti, vendar je do neenakosti kritičen zgolj zato, ker škodi politiki; prek Huma, ki se od predhodnikov razlikuje v tem, da se v obrambi pravic do lastnine, prvi začne zavedati, kako je problem revnih pravzaprav problem družbene nepravičnosti in ne zgolj posledica volje Boga ali neke druge determiniranosti; prek Adama Smitha, ki stori prvi konkretnejši korak v smeri modernega pojmovanja, ko v diskurz o lastnini vključi problem revnih; ter navsezadnje prek Immanuela Kanta, ki Smitha

še nadgradi s tem, ko članom družbe pripiše avtonomijo, enakost in neodvisnost ter hkrati prvič preobrne dojemanje revnih, ko jih začne pojmovati kot normalne ljudi s potenciali, prispela do najbolj dodelane teorije socialne pravičnosti danes: do Johna Rawlsa in njegove teorije pravičnosti, pravičnosti kot nepristranskosti.

Prikazala sem, kako Rawls svojo izdelano teorijo socialne pravičnosti napaja tako iz Kantove moralne teorije, kot tudi na nasprotovanju utilitarizmu. Predstavila sem Rawlsovo teorijo pravičnosti kot nepristranskosti, osnovno družbeno strukturo ter izhodiščni položaj. Posvetila sem se Rawlsovemu dokazovanju, da bi v izhodiščnem položaju za tančico nevednosti, bila izbrana njegova načela pravičnosti z določeno prednostjo. Izpostavila sem načelo razlike ter prek ugovorov Willa Kymlicke in Amartya Sena izpostavila nestabilnost ter pomanjkljivosti Rawlsovih načel. Namreč, če je Rawlsov namen prikaza hipotetične družbene pogodbe prek miselnega eksperimenta izhodiščnega položaja, da bi lahko ugotovitve iz položaja aplicirali na dejansko družbeno stanje v nekih pogojih vzpostavitve družbenih sistemov s kredibilnimi načeli pravičnosti, potem, če Kymlickovi in Senovi ugovori držijo, pomeni, da ne bi izbrali Rawlsovih načel. Še več, ko je njegov teren spolzek, postane še bolj spolzek teren za možne instituicionalne implementacije njegovih načel. Zato je treba najti drugo rešitev. Eno od možnih predstavlja univerzalni temeljni dohodek, zato sem v poglavju o UTD prikazala osnovne lastnosti predloga ter se posvetila njegovi povezavi s socialno pravičnostjo. Prek nabora Van Parijsove literature sem poiskala odgovor, zakaj UTD pomeni instituicionalni ideal socialne pravičnosti. Sledeč Van Parijsovi misli sem ugotovila, da bi UTD s tem, ko bi brezpogojno priskrbel sredstva, ljudem pripomogel pri razvijanju njihovih potencialov ter uresničevanju koncepcij dobrega življenja. Na ta način bi širil dejansko svobodo za vse. Družba, ki omogoča svojim članom in članicam dejansko svobodo, pa je uresničitev ideala pravične, svobodne družbe.

Ker so Van Parijsove argumentacije izjemno prepričljivem upam, da sem bila tudi sama dovolj prepričljiva v prikazu, zakaj je UTD tako pomemben za današnjo družbo, če naj ta do svojih članic in članov postopa tako, kot se ji po socialni pravičnosti pritiče.

Za zaokroženje naloge pa sem v zadnjem poglavju s komparativno analizo preiskala podobnosti in razlike med Rawlsom in Van Parijsom. S primerjave

levega-libertarizma z liberalnim-egalitarizmom sem postopoma prišla do primerjave Rawlsovega egalitarnega-liberalizma in Van Parijsovega real-libertarizma ter tako dognala, da se njuna teorija najočitneje loči na točki liberalne nevtralnosti. Ta ločitev se kaže v, kot sem ga sama imenovala, *Rawlsovem paradoksu a priori determiniranih preferenc liberalne nevtralnosti*. S pojasnitvijo njunih odnosov sem nenazadnje spoznala, da UTD sicer resnično pomeni na eni strani institucionalni prikaz načela razlike, a na drugi strani precejšenj odmik od njega, prav na podlagi notranjih razlik med Rawlsovo in Van Parijsevo bazično teorijo.

Nakar sem oba politična filozofa postavila na os sodobne politične filozofije in prikazala, kako Van Parijsov dejanski-libertarizem, kot njegova lastna forma, predstavlja tretjo pot liberalnega-egalitarizma, z odmikom od Rawlsa in Dworkina. Na ta način sem sklenila, da Van Parijsova teorija predstavlja nadgradnjo Rawlsovega načela razlike do te mere, da ga je mogoče, (glede na dognanja v poglavju o UTD), celo institucionalno potrditi ter tako uresničevati ideal družbene pravičnosti.

Če podam še svoje poslednje misli: že v Uvodu pričujoče naloge sem spregovorila o težavah današnje ekonomske in družbene svetovne realnosti. Moja začetna slutnja, da je debata o UTD trenutno na najbolj plodnih tleh, se vsakodnevno potrjuje. Zato se nadejam, da je moj skromni prispevek k diskusiji o UTD na Slovenskem doprinesel dovolj vpogleda v temeljne povezave med zahtevami socialne pravičnosti in UTD. Upam tudi, da sem vsaj okvirno uspela prikazati, kako širok je nabor vprašanj sodobne politične filozofije, ki še ni imela priložnosti zasijati v vsem sijaju.

Namreč, eden glavnih fokusov sodobne politične filozofije, »teorija pravičnosti«, je pri nas tako spregledan, da, na primer, v knjižničnem sistemu Cobiss pod ključnimi besedami ni na voljo možnosti »teorija pravičnosti«, temveč je ali »teorija« ali »pravičnost«.

Kakorkoli že, prepričana sem, da je, preden bo pri nas UTD mogoče dejansko implementirati, še veliko dela. Nedvomno najprej teoretskega. Zmotno je prepričanje, da je smiselno razpravljati samo o idejah, ki se zde nemudoma in že na

prvi pogled uresničljive. UTD je pač daleč od obojega. A to še ne pomeni, da si ne zasluži pozornosti oziroma širšega razvoja debate. Pribac je leta 2004 v predgovoru, k takrat svežemu zborniku »Brezplačno kosilo za vse?«, zapisal: »Polnokrvna politična razprava se ne odreka možnosti oblikovanja novih institucij in v svoji argumentaciji vselej namenja veliko pozornost temeljnim moralnim kategorijam« (Pribac ur. 2004, 8). Menim, da je moja diplomska naloga, čeprav morda z manj čiste politološke note, kot bi bilo morda pričakovati, šla po pravi poti združevanja obeh mojih študijev: filozofije in politologije. Saj navsezadnje za to gre. Preobrazbe so možne, a brez filozofske teorije, kot podstati vseh družbenih pravil in odnosov, političnim strukturam ne bi nikdar uspelo izpeljevati zadanih sprememb.

Zato se vračam k uvodnim stavkom sklepa, kjer sem napeljala na misel spreobrnitve družbenih sistemov. In če sem že pri vstopu v Zaključek navedla Rawlsovo misel, je prav, da iz njega izstopim z Van Parijsovo:

»Obstaja močna nuja in izrecna zahteva po diskurzu, združujočem dobro-informirano sintetično interpretacijo tega, kaj se v naših družbah in svetu dogaja, z artikulirano formulacijo načel, ki bi nas morala voditi v ocenjevanju alternativnih izvedljivih izbir za prihodnost« (Van Parijs 2006b).

7 BIBLIOGRAFIJA

- ACKERMAN, Bruce in Anne Alstott. 1999. *The Stakeholder Society*. New Haven & London: Yale University Press.
- Alaska Permanent Fund Corporation. Dostopno prek: <http://www.apfc.org/> (Pridobljeno: 23.4.2009).
- ANDERSON, Elizabeth. 1999. What is the Point of Equality? *Ethics* 109(2): 287-337. Dostopno prek: <http://www.forum2.org/mellon/lj/anderson.html> (Pridobljeno: 17.5.2009).
- ARISTOTEL. 1981. *The Politics of Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- ----- 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- ARNESON, Richard. 1998. Real Freedom and Distributive Justice. V *Freedom in Economics: New Perspectives in Normative Analysis*, ur. Jean-Francois Laslier in drugi, 165-196 . London & New York: Routledge.
- ----- 2002. *Egalitarianism*. Dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/entries/egalitarianism/> (Pridobljeno: 10.6.2009).
- BARRY, Brian. 1989. *Theories of Justice*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- -----2005. *Why Social Justice Matters*. Cambridge: Polity Press.
- BEARS 1999. *Symposium: Elizabeth S. Anderson (...)*. Brown Electronic Article Review Service. Dostopno prek: <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/homepage.html> (Pridobljeno: 11.6.2009).
- BIEN – Basic Income Earth Network. Dostopno prek: <http://www.basicincome.org/bien/> (Pridobljeno: 27.4.2008).
- BERTRAM, Christopher. 1997. The Need for Basic Income: An Interview With Philippe Van Parijs. *Imprints* 1(3). Dostopno prek: <http://eis.bris.ac.uk/~plcdib/imprints/vanparijsinterview.html> (Pridobljeno: 24.5.2008).
- BIRNBAUM, Simon. 2004. *Real Libertarianism, Structural Injustice and The Democratic Ideal*. 1-31. Dostopno prek: <http://www.usbig.net/papers/124-Birnbaum-reallib.pdf> (Pridobljeno: 16.4.2009).
- BOAZ, David, ur. 1998. *The Libertarian Reader: Classic and Contemporary Writings from Lao Tzu to Milton Friedman*. New York: The Free Press.

- BRAHAM, Matthew. 2006. *Adam Smith's Concept of Social Justice*. Hamburg: Institute of Social Economics (IAW), University of Hamburg. 1-25. Dostopno prek: http://www.capabilityapproach.com/pubs/6_3_Braham.pdf (Pridobljeno: 23.11.2009).
- COHEN, Joshua in Joel Rogers, ur. 2001. *What's Wrong With A Free Lunch?* London: Beacon Press.
- CHAPMAN, Clare. 2005. If you don't take a job as a prostitute, we can stop your benefits. *The Daily Telegraph*, 30.1.2005. Dostopno prek: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/germany/1482371/If-you-dont-take-a-job-as-a-prostitute-we-can-stop-your-benefits.html> (Pridobljeno: 7.9.2009).
- CIGLER, Željko. 1992. Socialno varstvena politika. V *Socialna država – varnost, svoboda, solidarnost*, ur. Andreja Črnak Meglič, 127-134. Ljubljana: SDP Slovenije.
- ČRNAK MEGLIČ, Andreja. 1992. Minimalna raven socialne varnosti – prag revščine. V *Socialna država – varnost, svoboda, solidarnost*, ur. Andreja Črnak Meglič, 115-126. Ljubljana: SDP Slovenije.
- DANIELS, Norman, ur. 1989. *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' »A Theory of Justice«*. Stanford, California: Stanford University Press.
- *Delo*. Dnevni časopis. Dostopen prek: www.delo.si (Pridobljeno: 13.6.2010).
- *Dnevnik*. Dnevni časopis. Dostopen prek: www.dnevnik.si (Pridobljeno: 13.6.2010).
- DOWDING, Keith, Jurgen De Wispelaere in Stuart White (ur.). 2003. *The Ethics of Stakeholding*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- DRIVER, Julia. 2009. *The History of Utilitarianism*. Dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history/> (Pridobljeno: 13.2.2010).
- DWORKIN, Ronald. 2000. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Evropska komisija. 2008. *Evropsko leto boja proti revščini in socialni izključenosti (2010). Dokument o strateškem okviru*. Dostopno prek: ec.europa.eu/social/BlobServlet?docId=1693&langId=sl (Pridobljeno: 14.2.2010).

- ----- 2010. *Zaposlovanje, socialne zadeve in enake možnosti: Evropsko leto boja proti revščini in socialni izključenosti*. Dostopno prek: <http://ec.europa.eu/social/main.jsp?langId=sl&catId=637> (Pridobljen: 15.2.2010).
- *Finance*. Dnevni časopis. www.finance.si (Pridobljeno: 14.6.2010).
- FINK, Hans. 1981. *Social Philosophy*. London, New York: Methuen.
- FINNIS, John. 2005. *Aquinas' Moral, Political and Legal Philosophy*. Dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/entries/aquinas-moral-political/> (Pridobljeno: 6.1.2009).
- FLEISCHACKER, Samuel. 2004a. *A Short History of Distributive Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- ----- 2004b. *On Adam Smith's „Wealth of Nations“: A Philosophical Companion*. Princeton: Princeton University Press.
- *Forum za levico*. 2005. Kam nas vodi nova slovenska ekonomska politika? Izjava za javnost št.22., 16.5.2005. Dostopno prek: <http://www.forumzalevico.org/print.php?sid=17> (Pridobljeno: 13.3.2009).
- FRIED, Barbara. 2004. Left-Libertarianism: A Review Essay. *Philosophy & Public Affairs* 32: 66-92.
- GOSEPATH, Stefan. 2007. *Equality*. Dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/entries/equality/> (Pridobljeno: 24.6.2009).
- HANEL, Johannes. 2008. *Basic Income and Social Justice. Congress Papers – BIEN2008, Dublin*. Dostopno prek: <http://www.basicincome.org/bien/pdf/dublin08/1eiiihanelbisj.pdf> (Pridobljeno: 24.3.2009).
- HONT, Istvan in Michael Ignatieff, ur. 1983. *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HANŽEK, Matjaž in Marjan Horvat. 2009. Intervju: Matjaž Hanžek, sociolog. *Mladina* (11). Dostopno prek: http://www.mladina.si/tednik/200931/matjaz_hanzek_sociolog (Pridobljeno: 13.2.2010).
- INTIHAR, Stanka. 2009. *Kazalniki dohodka in revščine, Slovenija, 2008 –časni podatki*. Dostopno prek: http://www.stat.si/novica_prikazi.aspx?id=2699 (Pridobljeno: 14.4.2010).

- HISKES, Richard P. 1977. Has Hume A Theory of Social Justice? *Hume Studies*. 3 (2): 72-93. Dostopno prek: <http://www.humesociety.org/hs/issues/v3n2/hiskes/hiskes-v3n2.pdf> (Pridobljeno: 22.10.2009).
- JACKSON, Ben. 2005. A Conceptual History of Social Justice. *Political Studies Review* 3 (3): 356-373.
- JENKO, Miha. 2005. Jože P. Damijan, vladni ekonomist: Janša ima karizmo in v nasprotju z Drnovškom tudi vizijo. *Delo, Sobotna priloga*. 22.1.2005, 4-6.
- KAMTEKAR, Rachana. 2001. Social Justice and Happiness in the Republic: Plato's Two Principles. *History of Political Thought* 22 (2): 189-220. Dostopno prek: <http://www.u.arizona.edu/~kamtekar/papers/ppj.pdf> (Pridobljeno: 17.10.2009).
- KANT, Immanuel. 1998. Equality of Rights. V *The Libertarian Reader: Classic and Contemporary Writings from Lao Tzu to Milton Friedman*, ur. David Boaz, 142-148. New York: The Free Press.
- ----- 1963. *Lectures on Ethics*. Indianapolis: Hackett.
- KODELJA, Zdenko. 2004. Izobraževanje in Rawlsova načela pravičnosti. *Časopis za kritiko znanosti domišljijo in novo antropologijo* 32 (217-218): 393-401.
- ----- 2006. *O pravičnosti v izobraževanju*. Ljubljana: Založba Krtina.
- KOROŠEC, Valerija. 2010. *Predlog UTD v Sloveniji*. (še v delovni verziji) Dostopno prek: <http://www.zofijini.net/Predlog%20UTD%20v%20Sloveniji.pdf> (Pridobljeno: 5.9.2010).
- KRAUT, Richard. 2001. *Aristotle's Ethics*. Dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/> (Pridobljeno: 14.9.2009).
- KRIŽANIČ, Franc, Grega Repovž in Urša Marn. 2009. Intervju: dr. Franc Križanič, minister za finance. *Mladina* (15). Dostopno prek: http://www.mladina.si/tednik/200915/dr_franc_krizanic_minister_za_finance (Pridobljeno: 12.1.2010).
- KUŽET, Zora. 2007a. Dogajajo se tudi zelo neverjetne stvari. *Večer*. 17.5.2007, 5.
- ----- 2007b. Manj črtanja brezposelnih. *Večer*. 19.7.2007, 5.
- ----- 2007c. Je manjša brezposelnost res zasluga vlade? *Večer*. 10.12.2007, 3.
- KYMLICKA, Will. 2005. *Sodobna politična filozofija. Uvod*. Ljubljana: Založba Krtina.

- LAMONT, Julian in Christi Favor. 2007. *Distributive Justice*. Dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/entries/justice-distributive/> (Pridobljeno: 16.3.2009).
- LIEBERMAN, David. 2006. Adam Smith on Justice, Rights and Law. V *The Cambridge Companion to Adam Smith*, ur. Knud Haakonssen, 214-245. New York: Cambridge University Press.
- LOWRY, Christopher. 2007. *Rawls, Equality of What and Liberal Neutrality*. Javno predavanje na Univerzi Queens, 1-25. Dostopno prek: http://www.christopherlowry.org/docs/conferences/2007_QUEENS_Rawls,_Equality_of_What,_and_Liberal_Neutrality.pdf (Pridobljeno: 11.6.2009).
- LUKŠIČ, A. Andrej. 2009. Trajnostni razvoj, znanstveni diskurzi in nova politika. V *Za manj negotovosti: aktivno državljanstvo, zdrav življenjski slog, varovanje okolja*, ur. Slavko Gaber, Mitja Sardoč, Janko Strel in Andrej Lukšič, 249-262. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
- MARN, Urša. 2007. Krivičen izbris. *Mladina* 22, 28-29. Dostopno prek: http://www.mladina.si/tehdnik/200722/clanek/slo--politika-ursa_marn/. (Pridobljeno: 14.4.2009).
- MENCINGER, Jože. 2009. Gospodarska kriza in brezplačno kosilo. *Mladina* 10, 26-27. Dostopno prek: http://www.mladina.si/tehdnik/200910/gospodarska_kriza_in_brezplacno_kosilo (Pridobljeno: 26.3.2010).
- MILL, John Stuart. 1987. *Principles of Political Economy*. New York: Augustus Kelley.
- MILLER, David. 1976. *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- ----- 1999. *Principles of Social Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- MILLER, Fred. 2002. *Aristotle's Political Theory*. Dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/> (Pridobljeno: 14.9.2009).
- *Mladina*. Tednik. Dostopna prek: www.mladina.si (Pridobljeno: 5.9.2010).
- MOFFITT, Robert A. 2004. The Idea of Negative Income Tax: Past, Present and Future. *Focus* 23 (2). 1-8. Dostopno prek: <http://www.irp.wisc.edu/publications/focus/pdfs/foc232a.pdf> (Pridobljeno: 16.4.2009).
- MONTESQUIEU. 1989. *O duhu zakona*. II.knjiga. Beograd: Zavod za izdavačku delatnost Filip Višnjić.

- MORE, Thomas. 1958. *Utopija*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MORGENTHAU, Hans Joachim. 2004. *Political Theory And International Affairs: Hans J. Morgenthau on Aristotle's The Politics*. Westport (CT), London: Praeger.
- PAINE, Thomas. 2000. Agrarian Justice. V *Thomas Paine: Political Writings*, ur. Bruce Kuklick, 323-338. Cambridge: Cambridge University Press.
- *Peter Vallentyne Kline Chair*. Dostopno prek: <http://klinechair.missouri.edu/index.html> (Pridobljeno: 28.10.2009).
- PINTER, Andrej. 2004. Javnost in deliberativna demokracija pri Johnu Rawlsu. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 32 (217-218): 402-419.
- PLATON. 2004. *Zbrana dela*. Celje: Mohorjeva družba.
- PRIBAC, Igor ur. 2004. *Brezplačno kosilo za vse? Predlog univerzalnega temeljnega dohodka*. Ljubljana: Založba Krtina.
- ----- 2009a. Četrty sveženj. *Mladina* (14) Dostopno prek: http://www.mladina.si/teednik/200914/cetrty_svezenj (Pridobljeno: 6.9.2009).
- ----- 2009b. *Univerzalni temeljni dohodek namesto socialnih transferjev*. Dostopno prek: <http://www.razgledi.net/2009/03/26/univerzalni-temeljni-dohodek-namesto-socialnih-transferjev/>(Pridobljeno: 14.6.2010).
- PRIBAC, Igor in Jure Trampuš. 2008. Intervju: dr. Igor Pribac. *Mladina* (11). Dostopno prek: http://www.mladina.si/teednik/200811/clanek/slo-intervju--jure_trampus/ (Pridobljeno: 14.6.2010).
- RAUSCHER, Frederick. 2007. *Kant's Social and Political Philosophy*. Dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/entries/kant-social-political/> (Pridobljeno: 23.11.2009).
- RAWLS, John. 1971. *A Theory of Justice*. London: Oxford University Press. Delni slovenski prevod „Koncept svobode“. Prevedel: Božidar Kante. V *Zbornik sodobni liberalizem*, 1992, ur. Rudi Rizman, 161-186. Ljubljana: Krt.
- ----- 1988. The Priority of Rights and Ideas of the Good. *Philosophy & Public Affairs* 17 (4): 251-276.
- ----- 1992. „Koncept svobode“. Prevedel Božidar Kante. V *Zbornik sodobni liberalizem*. Rudi Rizman, ur. 161-186. Ljubljana: Krt.
- ----- 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

- REDNAK, Andreja. 2010. Kam izginejo vsi ti brezposelni z Zavoda za zaposlovanje? *Finance*. 8.1.2010, 13.
- REEVE, Andrew in Andrew Williams, ur. 2003. *Real Libertarianism Assessed: Political Theory After Van Parijs*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Resolucija ZN. 2007. - ZN: A/RES/62/10. Dostopna prek: <http://www.un.org/esa/socdev/social/intldays/IntlJustice/> (Pridobljeno: 15.4.2009).
- ROEMER, John. 1996. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. 1960. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- SCHUPPERT, Fabian. 2006. *Justice and Income For All? The Limits of Political Reality for a Truly Universal Basic Income*. XI. BIEN Kongres. 1-8. Dostopno prek: <http://sites.google.com/site/gfschuppert/texts> (Pridobljeno: 13.11.2009).
- SEN, Amartya. 1980. Equality of What? V *Tanner Lectures on Human Value*, ur. Sterlin McMurrin, Vol.1 : 195-220. Dostopno prek: <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/sen80.pdf> (Pridobljeno: 26.3.2010).
- SHAPIRO, Daniel. 2002. Egalitarianism and Welfare-State Redistribution. *Social Philosophy and Policy*. 19(1): 1-35.
- *Sklep št. 1098/2008/ES Evropskega parlamenta in Sveta z dne 22.oktobra 2008 o evropskem letu boja proti revščini in socialni izključenosti (2010)*. Ur. l. EU L298/2008; 20-29. Dostopno prek: <http://eurlex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2008:298:0020:0029:SL:PDF> (Pridobljeno: 15.2.2010).
- SLOTE, Michael. 2002. *Justice As A Virtue*. Dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/entries/justice-virtue/> (Pridobljeno: 23.3.2009)
- *Splošna deklaracija človekovih pravic*. 1948. Dostopna prek: <http://www.un.org/en/documents/udhr/> (Pridobljeno: 27.8.2009); slovenski prevod dostopen prek: <http://www.varuh-rs.si/pravni-okvir-in-pristojnosti/mednarodni-pravni-akti-s-podrocja-clovekovih-pravic/organizacija-zdruzenih-narodov/splosna-deklaracija-clovekovih-pravic/> (Pridobljeno: 27.8.2009).

- State of Alaska - Permanent Fund Dividend Division. Dostopno prek: <http://www.pfd.state.ak.us/> (Pridobljeno: 24.3.2009).
- TORISKY, Eugene V. Jr. 1996. Van Parijs, Rawls and Unconditional Basic Income. V *Analysis* 54 (4). 289-297.
- ULE, Andrej. 2004. Ali je družbeno ravnotežje mogoče družbeno posplošiti? *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 32 (217-218): 381-392.
- USBIG – The U.S. Basic Income Guarantee Network. <http://www.usbig.net/> (Pridobljeno: 16.3.2009).
- VALLENTYNE, Peter. 2000. Left Libertarianism: A Primer. V *Left Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*, ur. Peter Vallentyne in Hillel Steiner, 1-20. London: Macmillan. Dostopno prek: http://klinechair.missouri.edu/Vita_Revised.htm#Articles (Pridobljeno).
- ----- 2002. *Libertarianism*. Dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/> (Pridobljeno: 18.1.2010).
- ----- 2003. Self-Ownership and Equality: Brute Luck, Gifts, Universal Dominance, and Leximin. V *Real Libertarianism Assessed: Political Theory After Van Parijs*, ur. Andrew Reeve in Andrew Williams. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 29-52. Dostopno prek: http://klinechair.missouri.edu/Vita_Revised.htm ; 1-38 (Pridobljeno: 18.1.2010).
- ----- 2007a. Distributive Justice. V *Companion to Contemporary Political Philosophy*, ur. Robert Goodin, Philip Pettit in Thomas Pogge, Oxford: Blackwell Publishers. Dostopno prek: http://klinechair.missouri.edu/Vita_Revised.htm ; 1-26 (Pridobljeno: 22.12.2009).
- ----- 2007b. Left-Libertarianism and Liberty. V *Debates in Political Philosophy*, ur. Thomas Christiano in John Christman. Oxford: Blackwell Publishers. Dostopno prek: http://klinechair.missouri.edu/Vita_Revised.htm ; 1-28 (Pridobljeno: 21.12.2009).
- ----- 2009. Left-Libertarianism as a Promising Form of Liberal Egalitarianism. Dostopno prek: http://klinechair.missouri.edu/Vita_Revised.htm (Pridobljeno: 15.12.2009).

- VALLENTYNE, Peter in Hillel Steiner. 2000. *Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*. New York: Palgrave Publishers Ltd.
- ----- 2001. *The Origins of Left-Libertarianism: An Anthology of Historical Writings*. New York: Palgrave Publishers Ltd.
- VALLENTYNE, Peter, Hillel Steiner in Michael Otsuka. 2005. Why Left-Libertarianism Is Not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried. *Philosophy & Public Affairs* 33(22): 201-215.
- VAN DER VEEN, Robert J. in Philippe VAN PARIJS. 2006. A Capitalist Road to Communism. *Basic Income Studies* 1 (1): članek 6. Dostopno prek: <http://www.bepress.com/bis/vol1/iss1/art6> (Pridobljeno: 13.11.2008).
- VAN DONSELAAR, Gijs. 1997. *The Benefit of Another's Pains: Parasitism, Scarcity, Basic Income*. Amsterdam: Department of Philosophy, University of Amsterdam.
- VAN PARIJS, Philippe. 1991. Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income. *Philosophy and Public Affairs* 20 (2): 101-131.
- ----- 1992a. Basic Income Capitalism. *Ethics* 102: 465-484.
- ----- 1992b. Competing Justifications of Basic Income. V *Arguing for Basic Income: Ethical Foundations for a Radical Reform*, ur. Philippe Van Parijs, 3-43. New York: Verso.
- ----- 1992c. The Second Marriage of Justice and Efficiency. V *Arguing for Basic Income*, ur. Philippe Van Parijs, 215-239. London, New York: Verso.
- ----- 1995. *Real Freedom For All: What (If Anything?) Can Justify Capitalism?* Oxford: Oxford University Press.
- ----- 1996. Basic Income and the Two Dilemmas of the Welfare State. *Political Quarterly* 67(1): 63-66. Dostopno prek: http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/Basic_Income_Dilemmas.pdf (Pridobljeno: 19.10.2008).
- ----- 1997. Justice As The Fair Distribution of Freedom: Fetishism or Stoicism? V *Freedom in Economics: New Perspectives in Normative Analysis*, ur. Marc Fleurbaey, Jean Francois Laslier in Alain Trannoy, 197-205. London: Routledge & Kegan Paul. Dostopno prek: <http://www.uclouvain.be/8609.html> (Pridobljeno: 19.10.2008).

- ----- 2001. A Basic Income For All. V *What's Wrong With A Free Lunch?*, ur. Joshua Cohen in Joel Rogers, 3-28. London: Beacon Press. Dostopno prek: [http:// bostonreview. net/ BR25.5/vanparijs.html](http://bostonreview.net/BR25.5/vanparijs.html) (Pridobljeno: 15.6.2008).
- ----- 2002. *Does Basic Income Make Sense as A Worldwide Project?* IX. BIEN Kongres. Dostopno prek: [http://www.globalincome.org/English/VanParijs-WorldwideBI. html](http://www.globalincome.org/English/VanParijs-WorldwideBI.html) (Pridobljeno: 23.9.2008).
- ----- 2003a. Basic Income: A Simple and powerful idea for the 21st century. V *Redesigning Distribution. Basic Income And Stakeholder Grants as Cornerstones for an Egalitarian Capitalism* (The Real Utopias Project), ur. Erik Olin Wright, 4-39. London: Verso. Dostopno prek: <http://www.ssc.wisc.edu/~wright/Redesigning%20-Distribution%20v1.pdf> (Pridobljeno: 13.6.2008).
- ----- 2003b. Basic Income versus Stakeholder Grants: Some afterthoughts on how best to reinvent distribution. V *Redesigning Distribution. Basic Income And Stakeholder Grants as Cornerstones for an Egalitarian Capitalism* (The Real Utopias Project), ur. Erik Olin Wright, 158-164. London: Verso. Dostopno prek: <http://www.ssc.wisc.edu/~wright/Redesigning%20Distribution%20v1.pdf> (Pridobljeno: 16.6.2008).
- ----- 2003c. Difference Principles. V *The Cambridge Companion to John Rawls*, ur. Samuel Freeman. 200-240. Cambridge University Press. Dostopno prek: [http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/2002.DP.CUP. pdf](http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/2002.DP.CUP.pdf) ; 1-45 (Pridobljeno: 20.11.2009).
- ----- 2004. Temeljni dohodek za vse. V *Brezplačno kosilo za vse? Predlog univerzalnega temeljnega dohodka*, ur. Igor Pribac, 19-37. Ljubljana: Krtina. Za angleški izvirnik glej: Van Parijs 2001.
- ----- 2006a. *Bottom-up Social Europe From Subsidiarity to Euro-Dividend*. Dostopno prek: http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/DOCH_165_PVP_.pdf. 1-8. (Pridobljeno: 16.6.2008).
- ----- 2006b. *Five Questions on Political Philosophy*. V *Political Questions*, Morten E. J. Nielsen ur., 99-104. Automatic Press.
- ----- 2007. International Distributive Justice. V *A Companion to Contemporary Political Philosophy, Vol.2*, ur. Robert E. Goodin, Philip Pettit in Thomas Pogge, 638-652. Oxford: Blackwell. Dostopno prek:

<http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/InternationalDistr.Justice.pdf> (Pridobljeno: 23.9.2008).

- ----- 2009a. *Basic Income and Social Justice. Why Philosophers Disagree*. Joint Joseph Rowntree Foundation/University of York Annual Lecture 2009. 1-19. Dostopno prek: <http://www.jrf.org.uk/sites/files/jrf/van-parijs-lecture.pdf> (Pridobljeno: 12.12.2008).
- ----- 2009b. Egalitarian Justice, Left Libertarianism and The Market. V *Hillel Steiner and the Anatomy of Justice: Themes and Challenges*, ur. Stephen De Wijze, Matthew H. Kramer in Ian Carter, 145-162. London: Routledge. Dostopno prek: http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/2009_Steiner.pdf, 1-19. (Pridobljeno: 5.1.2009).
- VERHAEGH, Marcus. 2004. *The A Priori of Ownership: Kant on Property*. Dostopno prek: <http://mises.org/daily/1605> (Pridobljeno: 24.4.2009).
- WENAR, Leif. 2008. *John Rawls*. Dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/entries/rawls/> (Pridobljeno: 3.3.2010).
- WHITE, Stuart. 2004. *Social Minimum*. Dostopno prek: <http://plato.stanford.edu/entries/social-minimum/> (Pridobljeno: 9.2.2009).
- WIDERQUIST, Karl. 2005. Does She Exploit or Doesn't She?. V *The Ethics and Economics of the Basic Income Guarantee*, ur. Kark Widerquist, Michael Anthony Lewis in Steven Pressman. Aldershot: Ashgate. Dostopno prek <http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1012&context=widerquist> (Pridobljeno: 2.3.2009).
- WOLLSTONECRAFT, Mary. 1993. *Zagovor pravic ženske ter kritične opazke o političnih in moralnih vprašanjih*. Ljubljana: Krt.
- WRIGHT, Erik Olin, ur. 2003. *Redesigning Distribution. Basic Income And Stakeholder Grants as Cornerstones for an Egalitarian Capitalism* (The Real Utopias Project). London: Verso. Dostopno prek: <http://www.ssc.wisc.edu/~wright/Redesigning%20Distribution%20v1.pdf> (Pridobljeno: 13.4.2009).
- WRIGHT, Erik Olin. 2006a. *Basic Income as a Socialist Project*. *Basic Income Studies* 1 (1): članek 12, 196-203. Dostopno prek: <http://www.bepress.com/bis/vol1/iss1/art12> (Pridobljeno: 13.4.2009).

- ----- 2006b. Two Redistributive Proposals – Universal Basic Income and Stakeholder Grants. *Focus* 24 (2): 5-7. Dostopno prek: <http://www.irp.wisc.edu/publications/focus/pdfs/foc242b.pdf> (Pridobljeno: 13.4.2009).
- Zavod Republike Slovenije za zaposlovanje. Dostopno prek: www.ess.gov.si (Pridobljeno: 27.1.2010).
- Združeni narodi 2007. *World Day of Social Justice*. Dostopno prek: <http://www.un.org/esa/socdev/social/intldays/IntlJustice/> (Pridobljeno: 24.2.2010).
- Združeni narodi. 2010. *Message of the United Nations Secretary-General Ban Ki-moon on the World Day of Social Justice, 20 February 2010*. Dostopno prek: www.un.org/esa/socdev/social/intldays/IntlJustice/2010/index.html (Pridobljeno: 24.2.2010).
- *Zofijini ljubimci – društvo za razvoj humanistike*. Dostopno prek: www.zofijini.net (Pridobljeno: 5.9.2010).