

Петер Колер

О СОЦИЈАЛНОЈ ПРАВДИ

Социјална правда је фундаментална идеја политичке мисли у модерним временима, идеја која је широко прихваћена као врховни принцип оправдања и критичке правде и политичког поретка у савременим друштвима. Чланак покушава да објасни овај појам кроз расветљавање његових концептуалних, нормативних и емпиријских основа. Овом се илустрирају четири начина. Прво, разјашњава се концептуални оквир у коме је уметљен концепт социјалне правде, друго, предлаже се одговарајућа дефиниција овог концепта, треће, бави се друштвеним добрима која представљају главни објект социјалне правде, и четврто, даје оквирни сажетак најосновнијих захтева социјалне правде.

Кључне речи: *Правда. – Једнакост. – Друштвена добра.*

Основна идеја социјалне правде – идеја да је друштво као целина подложно посебним наложима правде, има дугу традицију; она се може уочити већ у делима Платона и Аристотела, великих филозофа старе Грчке. Ипак, појам „социјална правда“, како се обично данас схвата, прилично је модеран. Након првог појављивања у радовима неких политичких мислилаца 19. века, укључујући Продона и Џона Стјуарта Мила, појам постаје уобичајен тек у 20. веку (Лефлер, 1991). Појава овог појма одражава политичке и економске промене модерног доба, наиме стварање националних држава с једне, и развој индустријског друштва, с друге стране. Желео бих да се у свом раду усредсредим на модеран концепт социјалне правде који се развијао током последња два века у Европи, а који је, чини се, данас широко прихваћен, без обзира на то што постоје и знатна неслагања у погледу ове теме (Колер, 2003).

Да бих расветлио појмовни оквир у којем се налази концепт социјалне правде, започећу свој рад претходном анализом речника правде (1). Затим, понудићу веома генерализовано објашњење овог концепта које је компатибилно са разним политичким тумачењима истога, као што су либерализам или социјализам (2). Потом ћу се

позабавити друштвеним добрима и теретима који представљају прави предмет социјалне правде (3). И коначно, направићу кратак преглед основних захтева који чине срж модерне концепције социјалне правде (4).

1. РЕЧНИК ПРАВДЕ

Правда је део *морала*, подврста оних стандарда људског понашања које, уколико их прихватамо, сматрамо генерално оправданим. Заправо је правда најважнији део морала, јер њени стандарди не изражавају само оно што је добро или лоше већ и оно што је *исправно* и *погрешно* у нашим односима са другим људима. Тако правда представља скуп моралних стандарда који се сматрају стриктно обавезујућим; другим речима, она се бави међуљудским моралним захтевима и одговорностима, моралним *правима* и *обавезама*. Ипак, појам правде који се користи у обичном језику не покрива сва морална права и обавезе. У већини контекста, овај појам се користи у специфичнијем смислу, оном који у средиште поставља посебну врсту људског понашања: он се тиче друштвених сукоба у погледу позитивних и негативних страна међуљудских односа и друштвене интеракције, или укратко – тиче се *добара* и *шерења друштвене коегзистенције* и *сарадње*. О овом специфичном значењу и јесте реч када се каже да правда захтева да се свакој особи да „оно што јој припада“, или као у познатој латинској изреци „*suum cuique*“.

Али, шта ово значи? Који су критеријуми који нам говоре шта коме припада? Да бисмо одговорили на ово питање, ваљало би пажљивије сагледати сложен речник и семантику правде. Пре свега, треба да се уочи да постоји мноштво субјеката на које се могу применити термини „праведан“, „неправедан“ итд. Они укључују особе, људске поступке, друштвена правила, друштвене институције, цела друштва, па чак и међународне односе (Симпсон 1979/80; Драјер 1985, 98).

Иако се субјекти правде у значајној мери разликују, они су, на извешан начин, међусобно повезани. Заправо, неке од њихових међусобних релација веома су очигледне. Када неку *особу* окарактеришемо као исправну, обично сматрамо да она редовно поступа на исправан начин; људски *поступци* се сматрају исправним ако су у складу да одређеним правилима исправног понашања, а друштвене *институције* се називају праведним уколико се заснивају на исправним правилима. Ова размишљања наводе на помисао да постоје два основна субјекта, а да се други посматрају у односу на њих: људски *поступци* на једној страни и друштвена *правила* на другој. Почнимо онда са поступцима и правилима.

Када су људски *йосѝуѝи* исправни? Који услови треба да буду задовољени да би се један поступак сматрао исправним? За сада, међутим, још нећемо трагати за потпуном листом ових услова, јер остаје дискутабилно питање да ли таква листа уопште постоји. Очигледно је да стандарди правде који се примењују на људско понашање нису само контроверзни већ и зависе од врсте и контекста одређеног поступка. Правда која се односи на кажњавање, на пример, свакако зависи од стандарда који се разликују од оних везаних за правду приликом пружања медицинских третмана. Упростимо зато питање тако што ћемо га поставити на следећи начин: Постоје ли уопште услови под којима би један поступак у свакој прилици био окарактерисан као праведан?

На ово питање је много лакше одговорити, јер при пажљивијем погледу на употребу речника правде видимо да постоји најмање један услов који исправан поступак мора да задовољи у свакој прилици, без обзира на то да ли се даљи захтеви могу применити на њега: поступак мора да буде у складу са неким *оѝиѝим ѝравилом* које обавезује особу која поступа да на сличан начин то чини и у свим сличним случајевима. Ово значи да, кад год предузимамо поступак који је подложен било ком захтеву правде, не смемо се према другим особама понашати произвољно како нам се прохте, већ своје понашање морамо ускладити са општим правилима; укратко: у *сличним случајевима ѝреба да ѝосѝуѝамо на исѝи начин*. Овај захтев се назива *формалном ѝравдом*, а формалност се огледа у изражавању неопходног предуслова правде у генералном смислу. Осим тога, она је тесно повезана са општим принципом морала, принципом универзалности, према којем сваки морални суд претпоставља опште правило. Да поновимо, формална правда од нас захтева да се у свим случајевима у којима наши поступци подлежу правди, повинујемо општим правилима или да поступамо као у сличним случајевима (Перелман, 1963, 6 ff; Ролс, 1971, 58 f; Вајнбергер, 1979).

Захтев формалне правде је, међутим, веома слаб, јер је у потпуности индиферентан према *ѝравилима* којима се морамо повиновати приликом наших поступака. Већина нас би оклевала да један поступак назове исправним када је он у складу са општим правилом које се само по себи сматра неправедним. То нас доводи до питања правде *соѝиѝалних ѝравила*: Који су услови под којима би се правила људског међусобног деловања окарактерисала као праведна? Ови услови, који се називају условима *материјалне ѝравде*, свакако су много интересантнији од принципа формалне правде јер нам пружају битне смернице за наше понашање и процену људских радњи. Но, док је принцип формалне правде готово

генерално прихваћен, услови материјалне правде су веома контроверзни.

Поједини аутори чак негирају да разумни и широко прихваћени стандарди материјалне правде постоје (Рос, 1958, 272 ff; Келзен, 1960, 393 ff). Моје је мишљење ипак да је овај скептицизам превише нагао – јер чак и да је тачно да не постоје материјални услови који се односе на *све* врсте друштвене интеракције, то не значи да уопште не постоје разумни стандарди материјалне правде. С обзиром на то да се захтеви правде примењују на мноштво различитих друштвених односа који се међусобно разликују у различитим погледима, тешко је схватљиво да се они могу свести на заједнички именоватељ – принцип или скуп принципа који би у исто време покрили све облике друштвене интеракције, као што су дељење колача, куповина бицикла или кажњавање лопова. Ова чињеница сугерише да, уколико постоје било какви разумни и прихваћени критеријуми материјалне правде, они се не примењују на све поступке који су подложни правди уопште, већ се односе само на специфичне облике друштвеног понашања. Из тог разлога, потребно је направити разлику између различитих облика друштвене интеракције како би се утврдило да ли постоје извесни разумни критеријуми правде који се на њих односе.

Ову стратегију је предузео већ Аристотел, подвукавши познату разлику између две врсте правде које се тичу различитих облика друштвених односа: дистрибутивне правде и комутативне правде. *Дистрибутивна правда* се односи на расподелу јавних положаја и почести међу припадницима политичке заједнице; према Аристотелу, она налаже да ови положаји и почести треба да буду додељени појединцима сходно њиховим заслугама. Насупрот томе, *комутативна правда* се тиче две различите врсте двостраних односа између појединаца: вољних односа, какви су уговори, на једној страни, и невољних односа, наиме деликата, на другој; јер је Аристотел сматрао да се обе врсте односа могу подвести под исти принцип – принцип једнакости, према којем вољне размене захтевају да размењена добра имају једнаку вредност, док се на деликте мора одговорити на начин који изједначава причињену штету (Аристотел, 1954, 1131 б ff).

Ова подела у сваком случају доприноси разјашњењу, али је ипак превише груба. Пре свега, она је непотпуна јер занемарује употребу моћи као облика друштвене интеракције који је подложен захтевима правде; надаље, њена друга врста – комутативна правда, доводи до бркања две различите врсте друштвених односа који се значајно разликују и морају бити одвојени. По мом суду, неопходно је правити разлику између четири елементарна облика друштвених односа од којих је сваки подложен специфичним зах-

тевима материјалне правде. Облици друштвене интеракције и односни типови материјалне правде јесу:

1. комунални односи – дистрибутивна правда
2. односи размене – трансакциона правда
3. односи ауторитета – политичка правда
4. односи из деликата – корективна правда.

Мислим да нам оваква подела омогућује да идентификујемо неке разумне и широко прихваћене захтеве материјалне правде који се примењују на правила друштвене интеракције. Како је изван домаћаја овога рада да се детаљно бави различитим врстама материјалне правде и њиховим специфичним захтевима, ограничићу се на неколико запажања о прве две врсте.

Комунални односи постоје када група људи или поседује заједнички захтев у односу на одређена добра (на пример, зато што су их наследили или их произвели путем заједничког рада) или дели неке заједничке терете (на пример, зато што имају заједничку обавезу да се старају о нечему). Другим речима: појединци одржавају комуналне односе дотле док деле нека заједничка добра или заједничке терете, или једно и друго. Може се, у том погледу, рећи да они представљају *заједницу*. Правда налаже да добра и терети који су заједнички припадницима заједнице буду расподељени на начин који је разумно прихватљив за све људе којих се расподела тиче. Ово је концепт *дистрибутивне правде*. Истина је да критеријуми који су релевантни за правдну расподелу у одређеној заједници у великој мери зависе од специфичности контекста: критеријуми који се могу применити на расподелу терета кућних послова међу припадницима породице потпуно су другачији од оних који се односе на расподелу профита компаније међу њеним деоничарима (Волцер, 1983, 3 ff).

Ипак, критеријуми који се могу применити на поједине облике заједница имају истоветну особину: то је налог да добра и терете заједничког подухвата треба *једнако* расподелити међу њеним припадницима, осим ако је неједнака подела оправдана разлогом који су, генерално или непристрасно гледајући, прихватљиви за све којих се она тиче. Ово је базични принцип дистрибутивне правде савременог моралног и политичког мишљења, а он је заснован на идеји да свако људско биће треба једнако поштовати. Узет засебно, овај принцип је слаб и апстрактан – заиста, он није ништа више од принципа оправдања који подразумева претпоставку једнакости – али он није потпуно празан, јер поприма значајну снагу када је комбинован са осталим релевантним информацијама

(Бедо, 1967; Ролс, 1971, 62; Фајнберг, 1973, 99 ff; Милер, 1976, 24 ff; Финис, 1980, 173 ff; Рафаел, 1980).

Насупрот комуналним односима, *односи размене* представљају интеракције кроз које независни појединци – од којих сваки поседује било одређена права на поједине ствари, било правне способности – вољно пристају да међусобно размене нека од својих права. Парадигматичан пример таквих односа јесу, наравно, уговорне трансакције. Правда налаже да се те трансакције врше на начин да ниједна од страна нема оправдан разлог да се жали у погледу исхода. Окренимо се сада *трансакиционој правди*. У традиционалним друштвима, концепција трансакционе правде се најчешће сводила на идеју једнакости, према којој се размена сматрала праведном ако су добра или услуге који се размењују били једнаке вредности. Идеја је претпостављала општеприхватљиво мерило вредности, а под њим се уобичајено сматрало радно време уложено у производњу датих добара или услуга. То је међутим, тешко прихватљиво у условима модерних економија са њиховом врло диференцираном поделом рада. И то је разлог због којег је током еволуције модерних друштава једна друга, више процедурална концепција трансакционе правде постала доминантна. Према тој концепцији, размене се сматрају праведним ако заинтересоване стране на њих пристају вољно, под условима који оправдавају претпоставку да су они у корист сваке стране. А услови укључују следеће захтеве: све стране морају имати једнаке правне способности да закључују вољне уговорне трансакције; оне морају да поседују довољно знања о релевантним чињеницама које се тичу предмета размене; оне морају да имају довољан степен рационалности који генерално обезбеђује да избори које врше буду руковођени њиховим промишљеним интересима; и контрактуални споразуми морају бити закључени у одсуству моћи, тако да ниједна страна није у прилици да диктира услове трговине. Ови захтеви дефинишу услове праведног тржишта и претпостављају да усклађене трансакције доводе до исхода у погледу којих нико нема оправдане разлоге да приговара (Лукас, 1980, 216 ff).

Толико о захтевима дистрибутивне и трансакционе правде. Због ограниченог простора, прескачем преостале две врсте правде, то јест, политичку и корективну правду. У том смислу, мора бити наглашено да различити облици друштвених односа којих се тичу ове врсте правде јесу *елементарни и широви* друштвене интеракције и да њих не треба мешати са мрежама друштвених односа у које су људи у стварности укључени. У друштвеној реалности, људи су укоренењени у комплексне друштвене мреже какве су породице, суседства, радни односи, политичке заједнице и сл. које комбинују

елементарне форме друштвене интеракције на различите начине. Традиционална породица, на пример, представља заједницу у многим погледима, али она често укључује и односе ауторитета и размене међу својим члановима, а понекад може бити суочена и са потребом да се исправе неке деликтне радње. Сада бих се окренуо појму социјалне правде.

2. ПОЈАМ СОЦИЈАЛНЕ ПРАВДЕ

Социјална правда се, на основу уобичајеног схватања овога термина, доводи у везу са целокупним друштвима или, још прецизније, са њиховим институционалним поретком или основном структуром (Ролс, 1971, 7 ff, 520 ff). Како друштво као целина представља свеобухватан систем друштвених односа који су сачињени од најразличитијих врста социјалних интеракција, оно је предмет свих раније поменутих захтева материјалне правде: оно је предмет налога дистрибутивне правде дотле док представља заједницу чији припадници поседују заједнички захтев у погледу одређених добара или деле извесне заједничке терете; оно је подложно трансакционој правди дотле док алокацију добара и терета препушта приватним тржишним трансакцијама; оно је предмет политичке правде утолико што њен друштвени поредак успоставља државне органе који су овлашћени да врше власт; и оно је предмет корективне правде утолико што мора да узме у обзир постојање деликтних радњи које захтевају исправке, било у форми надокнаде или кажњавања. То нас води до предлога да у првом кораку појам социјалне правде дефинишемо на веома уопштен и асптрактан начин: социјална правда је тоталитет оних захтева правде који се примењују на суштинска правила, институције и структуре друштва као целине.

Ако се социјална правда схвати на овај начин, она је веома сложен појам састављен од разних захтева правде различитих врста, као што су дистрибутивна, трансакциона, политичка и корективна правда. То наводи на питање како су ови различити захтеви међусобно повезани. Истакао бих да захтеви *дистрибутивне правде* имају предност над осталим захтевима. Разлог за то је веома једноставан: све остале врсте правде, а то значи трансакциона, политичка и корективна правда, претпостављају праведну почетну расподелу одређених добара. Односи размене су, на пример, могући само уколико учесници већ поседују право на добра која размењују, а праведни су само ако су учесници првобитно добили свој праведан део основних добара. Слични аргументи се могу дати и у погледу осталих врста друштвених односа и правде. Дистрибутивна правда је, стога, од фундаменталног значаја за идеју социјалне правде. Ипак, захтев дистрибутивне правде се примењује на друштвени

поредак у оној мери у којој дато друштво представља заједницу чија добра и терете треба расподелити праведно међу њеним члановима. Поставља се, дакле, и питање да ли се и у којој мери једно друштво може сматрати заједницом.

Поједини либертаријански мислиоци, попут Ф. А. Хајека, чак негирају да је велико друштво уопште подложно дистрибутивној правди. Када би они били у праву, целокупна идеја социјалне правде била би оборена. Уколико га представимо у најгрубљим цртама, аргумент против дистрибутивне правде изгледа овако. Захтев дистрибутивне правде се може применити само на организоване друштвене заједнице чија добра и терете расподељују дистрибутивне власти. Такве заједнице су, на пример, породице, мање друштвене заједнице, кооперативне групе, итд. Насупрот њима, велико друштво где се алокација економских добара углавном јавља услед тржишних трансакција не представља организовану заједницу, већ *сјонџани њоредак* чији су исходи резултат случајног међусобног дејства многих независних појединачних поступака који нису усмерени ка заједничком циљу. Као последица тога, велика друштва, као што су модерна друштва, не подлежу захтевима дистрибутивне правде. У таквим друштвима једноставно нема смисла расподелити добра у складу са било каквим одређеним критеријумима правде (Хајек, 1976).

Сматрам да је овај аргумент неодржив из неколико разлога. Пре свега, он имплицитно претпоставља да се дистрибутивна правда односи само на расподелу економских добара. То је нетачно зато што су индивидуалне слободе и грађанска права такође дистрибутивна добра која су подложна дистрибутивној правди. Претходно споменути аргумент против социјалне правде узима за готово да су индивидуалне слободе и грађанска права једнако расподељена међу појединцима. Стога, он заправо претпоставља да макар нека добра, наиме, добра слободе и права, треба да буду праведно расподељена међу припадницима друштва. Аргумент је отуда контрадикторан. Он није уверљив чак ни у погледу економских добара, јер дистрибутивна правда не захтева нужно постојање ауторитета који је задужен за расподелу. Он једино захтева могућност стварања правила и институција друштва тако да дистрибутивна правда може бар до извесног степена бити задовољена. А то је могуће чак и у тржишној економији, јер њени исходи значајно зависе од два фактора: од иницијалних овлашћења појединаца и од правила која владају тржишним трансакцијама. Како су оба фактора суштински одређена правним поретком друштва, то је бар до извесне мере могуће регулисати исходе тржишне економије према захтевима дистрибутивне правде.

Све претходно има за последицу да либертаријански аргумент против дистрибутивне социјалне правде није одржив. Стога

се захтев дистрибутивне правде примењује на друштва као целине, укључујући и велика и диференцирајућа модерна друштва. Резултат, међутим, оставља отвореним питање до које мере и у ком погледу модерно друштво треба схватати као заједницу која је предмет дистрибутивне правде. Да би се изашло на крај са овим питањем, корисно је направити разлику између *тири тиша заједница*: заједнице власништва, кооперативне заједнице и солидарне заједнице (Колер, 1993).

Заједница власништва је комунална веза између једног броја људи који заједнички поседују одређена добра зато што су их, на пример, заједнички наследили или произвели путем заједничког рада. Изгледа прилично јасно да свако друштво представља такву заједницу у погледу две врсте добара према којима сви припадници имају заједнички захтев: то су, с једне стране, земља и природна богатства сваког друштва, а с друге стране, његово културно наслеђе. Ова чињеница подржава налог дистрибутивне правде бар утолико што сви чланови друштва поседују захтев на једнак удео у природним и културним добрима, у смислу да у одговарајућој мери морају имати приступ њиховом коришћењу (Штајнер, 1994, 231 ff).

Насупрот простој заједници интереса, *кооперативна заједница* је група људи која учествује у систему заједничке сарадње како би произвела одређена добра која ће, међутим, настати само ако су укључени појединци вољни да снесу терет кооперације. Мислим да је такође јасно да је свако друштво до извесног степена и кооперативна заједница. То је чак тачно и за традиционално друштво које се састоји од независних и самодовољних породица, будући да чак и такво друштво мора својим припадницима наметнути одређене негативне дужности да би обезбедило мирољубиви друштвени поредак. Модерно друштво је, међутим, у много већем степену кооперативна заједница, зато што његова високодиференцирана подела рада везује појединце у свеобухватни систем сарадње у којем сваки члан на извешан начин зависи од активности других чланова. Отуда сваки члан друштва поседује захтев на приступ друштвеној сарадњи и на једнак удео у њеним резултатима (Ролс, 1971, 520 ff).

Солидарна заједница је заједница чији су припадници међусобно одговорни да у одређеном погледу воде рачуна о добробити својих саприпадника (fellow members). Парадигматичан пример такве заједнице свакако је породица. Може се поставити питање да ли велико друштво треба да буде доживљавано као заједница овакве врсте. Ипак, желео бих да останем при тези да су модерна друштва до извесне мере постала такве заједнице. Разлог томе је што су нестале мање друштвене јединице (какве су велике поро-

дице, сеоске заједнице и мале локалне заједнице) које су у претходним временима биле одговорне за болесне, хендикепиране и старе. Стога, уколико не желимо да допустимо да се ови људи изгладњују до смрти, нема другог избора до да целокупно друштво појмимо такође и као свеобухватну солидарну заједницу (Сандел, 1982; Волцер, 1983).

Да резимирамо: може се рећи да је у једном друштву веома присутна комбинација сва три типа заједнице, што се чак и повећава с развојем модерног друштва као свеобухватног система међусобне сарадње и међузависности. Модерна друштва су стога подложна захтеву дистрибутивне правде. Пре него што пажњу посветим одређеним питањима друштвеног живота на која се дистрибутивна правда примењује, желео бих да изложим неколико запажања о принципу који се налази у самој основи социјалне дистрибутивне правде.

Према основном принципу дистрибутивне правде, добра и терети једне заједнице треба да буду распоређени једнако међу њеним припадницима, осим ако се неједнака расподела може оправдати општеприхваћеним разлозима. Када се овај принцип примени на институционални поредак друштва као целине, добијамо следећи принцип који се може назвати *принципом друштвене једнакости*: сви припадници једног друштва располажу захтевом за једнак удео у фундаменталним друштвеним добрима и теретима, осим у случају када се друштвене неједнакости могу оправдати општеприхваћеним разлозима. Такви разлози морају показати да су споменуте неједнакости неизбежно повезане са друштвеним поретком који, на дужој стази, служи у корист свих појединаца којих се он тиче, укључујући и оне који добијају мање од других. Према широко распрострањеном мишљењу, ово нарочито важи за разматрања која се баве релативним заслугама, доприносима и постигнућима појединаца, њиховим додељеним правима и посебним потребама (Франкена, 1962; Оноре, 1970, Ролс, 1971, 62; Хер, 1978).

Но, шта из тога произлази? Да би принцип друштвене једнакости био од користи, морали бисмо знати које ствари се сматрају *основним друштвеним добрима и теретима*, и да ли постоје добри разлози којима се може оправдати њихова неједнака расподела.

3. ДРУШТВЕНА ДОБРА И ЊИХОВА РАСПОДЕЛА

Друштвена добра се могу дефинисати као предности или користи које имају следеће особине: она су резултат друштвене коегзистенције или сарадње, дистрибутивна су у смислу да се расподељују између појединаца тако да се могу употребити или иско-

ристити, а како већина људи настоји да их добије у што већој могућој мери, то их нема довољно и постају предмет надметања. На нивоу институционалног поретка друштва, друштвена добра попримају облик *индивидуалних њрава* на одређене ствари или поступке, права која су корелативна обавезама других људи. Ове обавезе представљају *друшћивене ѡеретје*. С обзиром на то да су друштвена добра и терети у том смислу међусобно повезани, можемо, у циљу поједностављења овог питања, да се усредсредимо само на друштвена добра. Једино морамо имати на уму чињеницу да су друштвена добра увек повезана са друштвеним теретима (Ролс, 1971, 90 ff; Волцер, 1983, 6 ff).

Надаље, морамо бити свесни чињенице да дистрибутивној правди *не ѡоглежу све* ствари које већина људи жели. Пре свега, генерално пожељна ствар може се сматрати *друшћивеним* добром само уколико је она резултат друштвене интеракције на коју може да има утицај друштвени поредак. Према томе, друштвена добра не укључују ни природне способности и диспозиције појединаца, нити оне ствари које могу настати из друштвене интеракције а нису отворене за друштвено регулисање (каква је, на пример, физичка привлачност особа). Друго, настале би катастрофалне последице ако би буквално *сва* друштвена добра била подложна дистрибутивној правди, укључујући хлеб, оловке, путовања на Бахаме, љубавне везе, итд. Друштво би постало концентрациони логор ако би све ове ствари морао расподелити друштвени поредак. Стога, захтев социјалне дистрибутивне правде мора бити ограничен на *основна* друштвена добра. Али, која друштвена добра треба посматрати као основна?

Желео бих да предложим два критеријума за идентификовање *основних* друштвених добара. Пре свега, основно друштвено добро *не сме бићи ѡод доминацијом* другог друштвеног добра за које већина разумних људи сматра да је важније. Једно друштвено добро је под доминацијом другог ако праведна расподела потоњег спречава намерну расподелу овог првог. На пример, правни систем који у довољној мери штити свачији физички интегритет искључује намерну расподелу сексуалних односа, јер би било које настојање да се расподеле сексуални односи реметило физички интегритет неких људи; како већина људи физички интегритет сматра важнијим од гарантованог приступа сексуалним односима, то је друштвено добро „сексуални односи“ под доминацијом вишег друштвеног добра, то јест физичког интегритета. Из тога произлази да сексуални односи нису основно друштвено добро. Друго, друштвено добро је основно само ако *не може бићи замењено* другим (доминацији неподложним) друштвеним добром. Да ли је реч од таквом добру које зависи од стварних прилика друштвеног живота? На пример, у примитивном друштву у којем се сакупљала храна, она

није могла бити замењена за новац јер новац није постојао. У таквим друштвима, зато, храна представља основно друштвено добро које захтева праведну расподелу; а исто важи и за модерно друштво у ратном стању, када је храна доступна у оскудним количинама тако да тржиште не омогућава праведну расподелу. Под нормалним условима, међутим, не постоји потреба да се храна расподељује у модерном друштву. Ако свако остварује пристојан минимални приход, тржишна економија доводи до алокације хране која, генерално гледано, задовољава захтеве дистрибутивне правде. У овом нормалном случају, храна није основно друштвено добро пошто се може заменити праведном расподелом новца (Колер, 1994).

По мом мишљењу, оба критеријума заједно омогућавају да идентификујемо основна друштвена добра друштвеног живота која подлежу дистрибутивној правди. Ако их применимо на нормалне услове модерног друштва, основна друштвена добра ће укључити барем следећих пет питања: (1) општа права појединаца, (2) индивидуалне слободе, (3) политичка права, (4) друштвене положаје и (5) економске ресурсе. Полазећи од ове листе основних друштвених добара, желео бих да се осврнем на сваки од њих.

(1) *Опшћа њправа* су права која се безусловно приписују појединцима само зато што су ти појединци припадници датог друштва, без обзира на специфичне прилике или активности. Таква права су, на пример, право на физички интегритет, слободу говора, право на својину, итд. Општа права често садрже одређене услове под којима се преводе у посебна права одређених појединаца. На пример, општим правом на својину није нам уопште додељено било какво посебно право, већ нам је омогућено да стекнемо таква права обављајући одређене активности, рецимо, куповином кола. За разлику од општег права на својину, право својине на купљеним колима јесте посебно право које искључује употребу тих кола од стране других људи. Шта се дешава са расподелом општих права?

Свакако да је могућа њихова неједнака расподела међу припадницима друштва, као што је то био случај у феудалним друштвима. Али, постоје ли било какви прихватљиви разлози за то? Ако се сви припадници једног друштва сматрају једнако вредним, прилично је очигледно да такви разлози не постоје, јер било каква неједнакост у општим правима није компатибилна са једнаком људском вредношћу. Наравно, могу да постоје и добри разлози за неједнаку расподелу *посебних* права. Али ово се може и мора урадити тако што ће се формулисати општа права појединаца на начин да они укључе услове под којима одређени појединци стичу одређена посебна права која остали немају. Као резултат тога, општа права грађана се морају увек расподелити једнако, јер не

постоји разлог којим би се могла оправдати неједнака расподела (Харт, 1955).

(2) *Индивидуалне слободе* су могућности појединаца да уреде свој живот у складу са сопственом вољом тако да их други људи не ограничавају у томе. Друштвена једнакост захтева да се индивидуалне слободе расподељују *једнако* међу свим члановима једног друштва, осим у случају када се неједнака расподела може оправдати општеприхваћеним разлозима; како већина људи жели да поседује слободу у највећој могућој мери, можемо додати да индивидуалне слободе треба уредити тако да свако има *најширу* могућу слободу у друштвеном поретку који карактеришу мир и ефикасност. Овде се поставља питање да ли постоје било какви добри разлози који оправдавају неједнакости у индивидуалним слободама?

За разлику од општих права, постојање таквих разлога није априорно искључено концепцијским разматрањима. У ствари, постоји неколико разлога за које се чини да оправдавају неједнаку расподелу слободе у погледу посебних група људи који или нису способни или не желе да на прави начин искористе сопствену слободу, као што су деца, ментално заостала лица и криминалци. Ови разлози се, међутим, односе на веома специфичне услове и свакако се не примењују на нормалне одрасле особе. Када је реч о нормалним одраслим појединцима, заправо не постоје никакви добри разлози којима би се могле оправдати неједнакости у њиховим слободама, јер такви разлози би морали да покажу да би неједнаке слободе биле у корист свих људи којих се тичу. А и не изгледа баш вероватно да би се то могло показати. Тако, уопштено говорећи, неједнака расподела индивидуалне слободе очигледно је неоправдана. Стога, генерално се захтева *једнака слобода у највећој могућој мери*, изузев у малом броју случајева када се чини да ограничења једнаке слободе могу бити оправдана (Ролс, 1971, 201 ff; Колер, 1998).

(3) *Политичка њрава* су могућности чланова једног друштва да учествују у доношењу одлука о јавним пословима, то јест, о пословима који у значајној мери утичу на све чланове, као што су општеобавезујућа правила друштвеног живота и организација друштвених институција. Може се приметити да овде ствари стоје исто као и са индивидуалним слободама. Стога, не узимајући у обзир неколико изузетака, политичка права се морају једнако расподелити међу грађанима (Келзен, 1929; Ролс, 1971, 221 ff).

(4) *Друштвени њоложаји* су релативно стабилне друштвене улоге у оквиру система друштвене поделе рада, које обезбеђују приступ пожељним изворима појединачног благостања, као што су приход, богатство, власт, моћ, утицај и престиж. Шта је са распо-

делом друштвених положаја? Чини се да постоје одређени разлози који у извесној мери оправдавају неједнакост у положајима. Већина људи би се сложила да у великим друштвима добро уређен друштвени живот захтева постојање извесних положаја који са собом носе посебна овлашћења а чији носиоци заслужују веће приходе и престиж. Надаље, широко је распрострањено уверење да би одређене активности, оне које захтевају посебне способности или су повезане са посебним одговорностима, требало да буду награђене боље од других. Зашто је то тако?

Објашњење налазимо у чињеници да друштвена коегзистенција и сарадња не представљају игру у којој победник носи све. Друштвена сарадња се може уредити на различите начине који нису подједнако успешни. Под одређеним условима, неједнака расподела друштвених положаја може бити неопходна за побољшање ефикасности друштвене сарадње у корист свих људи којих се она тиче. Великим друштвима су, на пример, потребне власти које располажу надлежношћу да издају и примењују друштвена правила. Стога се може догодити да се ефикасно уређење друштвене сарадње може постићи само ако оно укључује неке неједнакости у друштвеним положајима. А такве неједнакости су генерално прихватљиве ако на дуже стазе, свим људима којих се тичу, доносе више користи од једнаке расподеле друштвених положаја. Ово је, међутим, истина само под условом да су пожељни положаји отворени за све чланове друштва. Стога се неједнакости у друштвеним положајима могу оправдати само ако сви грађани имају *једнаку могућност* да постигну боље положаје у складу са својим способностима и заслугама (Ролс, 1971, 83 ff; Пог, 1989, 161 ff).

(5) *Економски ресурси* су материјална и нематеријална средства која појединцима омогућавају да обезбеде сопствени опстанак и да задовоље сопствене потребе, као што су својина, приход и личне способности засноване на образовању. У којој мери се неједнака расподела економских ресурса може оправдати општеприхваћеним разлозима? Да бисмо одговорили на ово питање, морамо се осврнути на чињеницу да се економски ресурси разликују од претходно поменутих добара. За разлику од тих добара, економски ресурси једноставно не потичу само из друштвеног поретка, већ су резултат појединачног рада и личних достигнућа. Из тог разлога чини се вероватним да појединци који производе такве ресурсе путем сопственог рада имају привилегован захтев према њима. У модерним друштвима, међутим, економска подела рада је достигла такве размере да економски процес, бар у извесној мери, постаје заједнички подухват, чији је исход створен сарадњом свих чланова друштва. Можемо стога претпоставити да у нашим, високодиференцираним модерним друштвима, економски извори, у принципу, представљају друштвена добра која подлежу дистрибутивној прав-

ди и њеном принципу друштвене једнакости. Као и у случају друштвених положаја, и овде постоје различити разлози који, у одређеној мери, оправдавају економске неједнакости (Ролс, 1971, 258 ff; Милер, 1976).

Један од ових разлога јесте *принцип једнакости*, према коме су неједнакости допустиве уколико кореспондирају са доприносима, достигнућима и заслугама људи, под условом да те неједнакости иду у корист свих људи којих се тичу. Други разлог произлази из чињенице да ефикасан економски поредак захтева стабилна *права својине*. Иако таква права обично доводе до неједнакости у својини, ове неједнакости се чине прихватљивим све док су права својине из којих произлазе неопходна за обезбеђење ефикасне тржишне економије, која ће, на дуже стазе, користити свим странама, укључујући и сиромашније чланове друштва. Трећи разлог којим се оправдавају одређене економске неједнакости полази од становишта да модерно друштво није само кооперативна заједница, већ је и солидарна заједница чији чланови подлежу међусобним одговорностима у погледу сопственог благостања. Ако се друштво схвати на тај начин, оно мора да *задовољи основне потребе* људи који, из било каквог разлога, нису способни да управљају својим животима тако што ће учествовати у друштвеној сарадњи. Стога се чини да се економске неједнакости могу оправдати различитим разлозима који укључују принцип достигнућа, признавање додељених права и разматрање посебних потреба. У свим случајевима, међутим, такве неједнакости су оправдане само дотле док, на дуже стазе служе, у корист свих чланова друштва.

Толико о основним друштвеним добрима која су подложна дистрибутивној правди. Ова разматрања за резултат имају пет захтева социјалне правде који, по мом мишљењу, чине срж сваке прихватљиве концепције социјалне правде. Желео бих да закључим свој рад кратким прегледом тих захтева.

4. ОСНОВНИ ЗАХТЕВИ СОЦИЈАЛНЕ ПРАВДЕ

Као што сам раније рекао, наша савремена концепција социјалне правде представља прилично сложен скуп различитих моралних услова који се примењују на институционални поредак друштва као целине, услова који су се постепено развили из друштвених сукоба и класне борбе у модерној историји. Нисам у могућности да се сада у потпуности посветим овим условима. Ограничићу се зато на захтеве који полазе од дистрибутивне правде, која игра главну улогу у социјалној правди. Када основни принцип дистрибутивне правде, принцип друштвене једнакости, применимо на основна друштвена добра која суштински расподељује институцио-

нални поредак модерног друштва, добијамо пет основних захтева социјалне правде: правну једнакост, једнаку слободу, демократско учешће, једнаку могућност и економску једнакост.

(1) *Правна једнакост*: Овај захтев се добија када се принцип друштвене једнакости примени на општа права чланова друштва. Може се исказати и на следећи начин: Сви чланови једног друштва треба да имају једнака општа права заснована на општим и имперсоналним правним правилима која су обавезујућа за све појединце без обзира на њихова лична својства. Ако се неједнак правни третман чини оправданим или чак потребним из општеприхватљивих разлога, ова неједнакост сама по себи мора бити заснована на општим и имперсоналним правним правилима којима се прецизирају услови под којима неједнака посебна права морају бити додељена одређеним појединцима. Захтев правне једнакости, који заправо представља основни принцип модерног уставног поретка, може изгледати прилично једноставно, али он доводи до једног броја проблема који често отежавају његово прецизно тумачење (Алекси, 1985, 357 ff; Ципелиус, 1996).

Један проблем се односи на разлоге за које се сматра да оправдавају неједнак правни третман или правно диференцирање. У многим случајевима прилично је јасно да неки разлози који оправдавају правне неједнакости нису општеприхватљиви, нарочито разлози који се односе на контингентна својства појединаца, као што су раса, пол, класа, религија, политичко мишљење, итд. Али овим се не решава наш проблем. Пре свега, постоје случајеви када је разматрање ових својстава очигледно оправдано; а друго, искључивање ових својстава не показује нам који разлози могу бити подесни за оправдавање неједнаког правног третмана. Други проблем се односи на одређени предмет једнаког правног третмана. Који су аспекти релевантни за једнак правни третман појединаца: сами правни акти (као што је, на пример, одређена казна за одређени злочин) или друштвене последице правних аката (као што је њихов утицај на друштвену или економску ситуацију људи)? У првом случају, правна једнакост је веома слаба и неосетљива за већину стварних друштвених неједнакости, док је, у другом случају, она екстремно захтевајућа и тешко остварива.

(2) *Једнака слобода*: Овај захтев, који потиче од принципа друштвене једнакости примењеног на индивидуалне слободе, налаже да сви чланови друштва треба да, у највећој могућој мери, поседују једнаку слободу у мирољубивом и генерално повољном друштвеном поретку. Да би се гарантовала једнака слобода, потребно је ограничити слободу свих појединаца општим и имперсоналним правним правилима тако да слобода једног појединца буде компатибилна са истом слободом других. Према општем мишље-

њу, најважнији део једнаке слободе јесте скуп *основних слобода* којима се сваком лицу гарантује заштићена сфера приватне аутономије у оквиру које особа може да трага за сопственим начином живота. Ова права укључују права на физички интегритет и слободно кретање, слободу савести и изражавања, слободу удруживања и, у извесном степену, економску слободу (Ролс, 1971, 195 ff; Колер, 1998).

Иако постоји широко распрострањен консензус око обима основних слобода уопште, контроверзна су становишта у погледу тога како би у појединостима требало одредити њихов обим. По мом уверењу, слобода једног лица је компатибилна са истом слободом било ког другог лица ако негативне последице и пропратни ефекти уживања слободе сваког лица, када се посматрају са непристрасног становишта, не прелазе негативне резултате снажнијег ограничења слободе на мање изражен обим. Овакво тумачење, међутим, не решава заправо ову расправу, јер оно доводи до значајних неслагања око процене последица различитих могућих обима слободе на једној, и њеног ограничења, на другој страни.

(3) *Демократско учење*: Овај захтев произлази из принципа друштвене једнакости примењеног на политичка права. Сходно томе, сви чланови једног друштва имају једнака права да учествују у процесу доношења одлука о јавним пословима, сразмерно степену у којем се ти послови њих тичу. Значи да јавни послови, то јест послови који се тичу свих или већине грађана, подлежу колективном разматрању и одлучивању у којем сви људи којих се то тиче имају једнако право да учествују и гласају, било директно или индиректно. Генерално гледано, најподеснија процедура за демократско одлучивање јесте *већински принцип*. Овај принцип, међутим, има и значајне мане и проузрокује неколико проблема (Келзен, 1929; Колер, 1992).

Један од тих проблема јесте његова неосетљивост на разлике у интензитету индивидуалних преференција у погледу датих могућности. То је разлог што се већински принцип не примењује на питања која утичу на основна права и слободе појединаца, који су, са непристрасне тачке гледишта, толико значајни да очигледно претежу у односу на супротстављене интересе других. Међутим, често је крајње контроверзно питање која права морају да имају приоритет приликом доношења већинских одлука. Још један проблем демократског одлучивања јесте питање како одредити групу људи који имају право да учествују у процесу доношења одлука о одређеним јавним пословима, пошто је питање у којој мери се ти послови тичу појединаца обично ствар степен а не или-или питање.

(4) *Једнака моћућносћ*: Овај захтев, који одражава утицај дистрибутивне правде на друштвене изгледе и положаје, изражава став да су неједнакости у друштвеним положајима оправдани у оној мери у којој су потребни за одржавање мирног и ефикасног друштвеног поретка у корист сваке особе (укључујући и оне у најлошијим положајима), под условом да бољи друштвени положаји буду отворени за све. Иако се чини да је данас овај захтев широко прихваћен, он је предмет значајних расправа у којима се говори о његовом прецизном садржају као и о његовој примени (Ролс, 1971, 83 ff; Роемер, 1998).

Шта значи када кажемо да је друштвени поредак у корист сваког и који су то емпиријски индикатори који показују да је то тако? Шта је то миран и ефикасан друштвени поредак? Како знамо да ли су неједнакости у друштвеним положајима заиста потребне да би се такав поредак остварио? И када можемо рећи да су друштвени положаји отворени за све? На ова питања није само тешко одговорити већ су она и веома контроверзна.

(5) *Економска једнакост*: Идеја економске једнакости у дистрибутивном смислу на начин како се она данас схвата, развила се са појавом модерних друштава која су нагло прерасла у свеобухватне системе друштвене сарадње и међусобне зависности. Ово је довело до захтева да сви чланови друштва, у принципу, имају једнаку претензију на економске ресурсе, тако да економске неједнакости морају бити засноване на општеприхваћеним разлозима. Пошто је овај захтев у великој мери отворен и политички споран, желео бих да га обазриво резимирам на следећи начин: Економске неједнакости, то јест, неједнакости у приходу, својини, срећи и животним шансама, оправдавају се у мери у којој представљају потребан услов или неизбежну последицу ефикасног економског поретка који, упоређен са алтернативним порецима који укључују мање неједнакости, представља добро промишљену корист за све људе којих се тиче, укључујући и оне у лошијем положају, без обзира на то да ли су ове неједнакости потребне за стварање довољних подстицаја за корисне економске активности или су резултат економског надметања у оквиру одговарајућег прописаног система права на својину (Ролс, 1971, 258 ff; Колер, 2000).

Док се ова формула чини довољно неодређеном да би била општеприхватљива, она није у потпуности лишена садржине будући да јасно указује да економске неједнакости јесу оправдане *vis a vis* оних чланова друштва који су у најгорем положају. А то ће бити случај само ако постоје добри разлози за претпоставку да су ови чланови припремљени да прихате поменуте неједнакости из непристрасне перспективе. Јер на дуге стазе, поменути економски поредак доприноси им више него било који економски поредак

који дозвољава мање неједнакости. Међутим, постоји широк спектар супротстављених интерпретација поводом појединости које се при том налажу, и та се тумачења крећу од економског либертаријанизма до социјализма. Не могу ући у дискусију о овом питању јер би то захтевало нови рад или чак више њих. Уместо тога, привео бих ово крају. Желео сам да покажем да појам социјалне правде поседује широко распрострањено схватање у којем се садрже одређени супстантивни морални захтеви који не само да су разумно прихватљиви већ су у великој мери данас и признати. Истина је међутим да је већина ових захтева веома магловита и подложна непрецизном разумевању, што и подстиче значајна неслагања. Чини ми се да управо ова чињеница представља један од разлога зашто ти захтеви наилазе на тако широко прихватање. Ипак, захтеви социјалне правде нити су празне фразе нити су без практичне функције. Њихова функција је да нас опреме одређеним оквирним смерницама за континуирану расправу о томе како наше друштво треба да буде уређено на легитиман начин.

Превели са рукописа Вања и Миодраг Јовановић

ЛИТЕРАТУРА

- Alexy, Robert (1985): *Theorie der Grundrechte*, Baden-Baden 1985.
- Aristotle (1954): *Nicomachian Ethics*, ed. by David Ross, London 1954.
- Bedau, Hugo A. (1967): „Egalitarianism and the Idea of Equality“, in: J. R. Pennock & J. W. Chapman (eds), *Equality*, New York 1967, 168–180.
- Dreier, Ralf (1985): „Recht und Gerechtigkeit“, in: Dieter Grimm (ed.), *Einführung in das Recht*, Heidelberg 1985, 95–127.
- Feinberg, Joel (1973): *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, N. J. 1973.
- Finnis, John (1980): *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980.
- Frankena, William K. (1962): „The Concept of Social Justice“, in: Richard B. Brandt (ed.), *Social Justice*, Englewood Cliffs, N. J. 1962, 1–29.
- Hare, R. M. (1978): „Justice and Equality“, in: John Arthur & William H. Shaw (ed.), *Justice and Economic Distribution*, Englewood Cliffs, N. J. 1978, 116–131.
- Hart, H. L. A. (1955): „Are There Any Natural Rights?“, *Philosophical Review* 64, 1955, 175–191.
- Hayek, F. A. (1976): *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, London 1976.
- Honoré, A. M. (1970): „Social Justice“, in: R. S. Summers (ed.), *Essays in Legal Philosophy*, Oxford 1970, 61–94.

- Kelsen, Hans (1929): *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen 1929.
- Kelsen, Hans (1960): *Reine Rechtslehre*, 2nd ed., Wien 1960.
- Koller, Peter (1992): „Politische Freiheit und Mehrheitsdemokratie“, *Internationales Jahrbuch für Rechtsphilosophie und Gesetzgebung* Vol. 2, Wien 1992, 31–48.
- Koller, Peter (1993): „Gemeinschaft und Gerechtigkeit im Disput zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“, in: A. Balogh & J. A. Schülein (eds), *Soziologie und Gesellschaftskritik*, Wien 1993, 75–109.
- Koller, Peter (1994): „Soziale Güter und soziale Gerechtigkeit“, in: H.-J. Koch, M. Köhler und K. Seelmann (eds), *Theorien der Gerechtigkeit*, ARSP-Beiheft 56, Stuttgart 1994, 79–104.
- Koller, Peter (1998): „Grundlinien einer Theorie gesellschaftlicher Freiheit“, in: Julian Nida-Rümelin & Wilhelm Vossenkuhl (eds), *Ethische und politische Freiheit*, Berlin – New York 1998, 476–508.
- Koller, Peter (2000): „Soziale Gerechtigkeit, Wirtschaftsordnung und Sozialstaat“, in: Wolfgang Kersting (ed.), *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Weilerswist 2000, 120–158.
- Koller, Peter, ed. (2001): *Gerechtigkeit im politischen Diskurs der Gegenwart*, Wien 2001.
- Koller, Peter (2003): „Soziale Gerechtigkeit – Begriff und Begründung“, *Erwägen Wissen Ethik* (vormals *Ethik und Sozialwissenschaften*) 14, 2003, 237–250, 307–321.
- Löffler, Winfried (2001): „Soziale Gerechtigkeit. Wurzeln und Gegenwart eines Konzepts in der Christlichen Soziallehre“, in: Koller, 2001, 65–88.
- Lucas, J. R. (1980): *On Justice*, Oxford 1980.
- Miller, David (1976): *Social Justice*, Oxford 1976.
- Perelman, Chaim (1963): *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, London 1963.
- Pogge, Thomas (1989): *Realizing Rawls*, Ithaca – London 1989.
- Raphael, D. D. (1980): „Equality and Equity“, in: idem, *Justice and Liberty*, London 1980, 1–17.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Ma. 1971.
- Roemer, John E. (1998): *Equality of Opportunity*, Cambridge, Ma. – London 1998.
- Ross, Alf (1958): *On Law and Justice*, London 1958.
- Sandel, Michael J. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982.

- Simpson, Evan (1979/80): „The Subjects of Justice“, *Ethics* 87, 1979–80, 1–17.
- Steiner, Hillel (1994): *An Essay on Rights*, Oxford – Cambridge, Mass. 1994.
- Walzer, Michael (1983): *Spheres of Justice*, Oxford 1983.
- Weinberger, Ota (1979): „Einzelfallgerechtigkeit“, in: idem, *Logische Analyse in der Jurisprudenz*, Berlin 1979, 164–194.
- Zippelius, Reinhold (1996): „Der Gleichheitssatz“, in: idem, *Recht und Gerechtigkeit in der offenen Gesellschaft*, 2nd ed., Berlin 1996.

Peter Koller

ON SOCIAL JUSTICE

Summary

Social justice is a fundamental idea of political thinking in modern times, an idea that is widely regarded as a supreme principle for the justification and critique of the legal and political order of contemporary societies. The article aims at explicating this idea by illuminating its conceptual, normative and empirical fundamentals. With this aim in view, it proceeds in four steps: First of all, it clarifies the conceptual framework in which the concept of social justice is embedded; secondly, it proposes a general definition of this concept; thirdly, it deals with the social goods that form the main object of social justice; and fourthly, it gives a rough summary of the most fundamental demands of social justice.

Key words: *Justice. – Equality. – Social Goods.*