
ODBRANA POLITIČKE NEUTRALNOSTI

JANOŠ KIŠ

S engleskog prevela Ivana Spasić

(I) UVOD

Politička neutralnost vuče korene još iz pojave verske tolerancije u XVI i XVII veku.¹ Prepoznatljiva koncepcija neutralnosti, međutim, mnogo je novijeg datuma. Ona je iznikla iz debata koje su vođene tokom sedamdesetih godina, a pokrenula ih je *Teorija pravde* Džona Rolsa (John Rawls).² Njen nastanak je podrazumevao određeno pomeranje u tumačenju normi koje, prema liberalnom shvatanju, država treba da poštuje.

Prvo, usredsređivanje na neutralnost sugerise da je liberalna država podložna zahtevnijem ograničenju no što je bio onaj izražen prvobitnom idejom tolerancije. Načelna tolerancija ne podrazumeva da se razlozi za uzdržavanje od određenih vrsta delanja ne smeju izložiti u kategorijama jednog od konkurentskih sistema verovanja. Iskaz "Vaše verovanje je pogrešno, ali mi vas ne pro-

1 Primer davnašnje upotrebe samog termina možemo naći u tvrdnji Džejsma Medisona (James Madison) da je "za vladu veoma poželjna ...takva modifikacija suverenosti koja će je učiniti dovoljno neutralnom između različitih interesa i frakcija", mada je Medison morao misliti na nepristrasnost vlasti prema pojedincima i njihovim grupama, a ne na neutralnost između vrednosnih koncepcija kojih se oni pridržavaju, kako se danas uobičajeno razumeva. Navedeno u: R. S. Sinopoli: "Liberalism and Contested Conceptions of the Good", *The Journal of Politics* 55 (1993), 646 (n2). U poslednjim decenijama XIX veka, u francuskoj Trećoj republici, borba za odvajanje Crkve od države i, posebno, za svetovno javno obrazovanje vođena je pod barjakom "religijske neutralnosti". V. L. Capéran: *Histoire de laïcité en France 3: La laïcité en marche*. Dodatne izvore za arheologiju reči "neutralnost" v. u J. Waldron: "Legislation and Moral Neutrality", u: Waldron: *Liberal Rights*, Cambridge 1993.

2 Oxford-Melbourne itd.: Oxford University Press, 1972. (Domaći prevod: *Teorija pravde*, prev. M. Ivović, Beograd/Podgorica: Službeni list/CID, 1998.). U *Teoriji pravde* Rols izbegava termin "neutralnost", koji se u njegovim radovima ne javlja sve do ogleđa "Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs* xxx. No, bez obzira na ovaj terminološki oprez, upravo je *Teorija pravde* prva artikulisala sistematsko tumačenje liberalne teorije kao zasnovane na neutralnosti.

gonimo zbog njega” primeren je izraz tolerancije. On, međutim, nije primeren kao izraz neutralnosti. Biti neutralan u pogledu nekog kontroverznog pitanja znači ne zauzimati nijednu stranu u dotičnoj kontroverzi i ne postupati na načine koji izražavaju ili pretpostavljaju takvo svrstavanje.³ Verska tolerancija se, na primer, može razumeti kao tvrdnja da vlast treba da se pridržava istinske religije, ali da sama ta religija, ukoliko se tumači na odgovarajući način, nalaže državi da se uzdrži od sprovođenja njenih učenja. Neutralnost, s druge strane, isključuje etabliranje neke religije, bila ona tolerantna ili ne. Ona tvrdi da država, da bi bila nepristrasna prema pojedincima koji ispovedaju međusobno sukobljene i kontroverzne koncepcije dobrog života, mora ujedno da pokaže nepristrasnost prema uverenjima i praksama koje neki od tih pojedinaca odobravaju, a drugi ne odobravaju, u tom smislu da norma uzdržavanja ne sme da zavisi od prihvatanja ma koje od kontroverznih vrednosnih koncepcija kao valjane.⁴

Drugo, neutralnost se nudi kao opravdanje za tendenciju, koja je polako narastala tokom prethodnih stoleća a ubrzala se sredinom

XX veka, da se tolerancija proširi sa religijske vere i bogoštovanja na svetovna uverenja i prakse. Iako religija ostaje i dalje jedan od ključnih problema za liberalizam u njegovom “neutralističkom” obličju, političkoj neutralnosti je dodeljen mnogo širi delokrug, koji se proteže na kontroverzne koncepcije dobrog života bilo koje vrste. To uopštavanje je podstaklo nastanak određenja liberalne države po kojem formiranje (svejedno da li autoritarnim putem ili kroz demokratske procedure odlučivanja) i sprovođenje ideala dobrog života, kako za pojedince ponaosob tako i za njihovu zajednicu, nije posao vlasti. Društvo treba da bude organizovano politički, kaže ova argumentacija, tako što će utvrditi niz prava, dužnosti i dopuštenja koji podležu jedino načelima pravde, a pojedincima prepustiti da slede sopstvene ciljeve unutar ograničenja postavljenih tim bezličnim pravilima. Ova teorija predstavlja liberalni politički poredak kao okvir pravila koji je neutralan spram konkurentskih vrednosnih koncepcija.

Treće, neutralnost je uvedena kao utemeljivačko, a ne izvedeno načelo. Neki autori su je predložili kao jedinstveni fundamentalni

3 Nije uvek očigledno da autori spoznaju ovu posledicu pomeranja u pravcu neutralnosti. Ponekad se neutralnost tretira kao sinonim za toleranciju (v. Arneson, Dworkin [Dworkin], Voldron [Waldron]). Međutim, standardna definicija političke neutralnosti (delanje vlasti ne sme biti zasnovano na tvrdnji da je jedna koncepcija dobra inherentno superiorna nekoj drugoj) povlači tu posledicu.

4 Tomas Nejgel (Thomas Nagel) to naziva “nepriistrasnošću višeg reda”. Pobožna osoba nepristrasna je prema jeretiku, u okviru svog sopstvenog religioznog pogleda na svet, kad želi da ovoga prinudi na poštovanje zapovesti istinske religije, pod uslovom da želi da i svi drugi (uključujući i nju samu) budu podložni istoj prinudi u slučaju nepovinoavanja. No, ona nije nepristrasna prema jeretiku u tom smislu da sami razlozi za njeno uplitanje nisu izloženi u kategorijama koje bi i ona i jeretik mogli razložno da prihvate kao zajednički okvir za dijalog. V. Nagel: “Moral Conflict and Legitimacy”, xxx.

postulat na kojem počiva liberalna teorija, a koji sam ne počiva ni na kojem bazičnijem postulatu.⁵ Drugi su neutralnost ponudili ne kao aksiom već kao jedno od načela koja, uzeta zajedno, daju specifično značenje jednoj apstraktnijoj vrednosti (vrednosti jednakosti) i koja se uzajamno podržavaju. Čak i u ovom drugom tumačenju, međutim, neutralnost ulazi veoma rano u teorijsku argumentaciju, ima veoma široke implikacije i o dosta toga odluči još i pre no što se drugim, manje bazičnim načelima dozvoli da uđu u igru.⁶ Shvatanje neutralnosti kao jednog od utemeljivačkih načela u liberalnoj teoriji, čini se, tesno je povezano sa napred pomenutim stavom da liberalni politički poredak treba da bude ograničen na skup neutralnih pravila, unutar čijih ograničenja pojedinci mogu slobodno da oblikuju i slede sopstvene ideje dobra. Što ranije neko načelo ulazi u argumentaciju, to je uži prostor koji ono ostavlja drugim načelima da igraju nezavisne uloge. Ako je neutralnost utemeljivački zahtev, onda nema prostora da država izražava i unapređuje neke druge ideale, osim ideala pravde.

Uspon “neutralističkih” tumačenja liberalizma odražavao je opšti trend u zapadnim demokratijama tokom pedesetih i šezdesetih godina ka većem prihvatanju etičke raznolikosti i zainteresovanosti za materijalnu jednakost.

Taj trend je u međuvremenu dramatično preokrenut. Zahvaljujući krizi države blagosta-

nja, jednakost je postala nepopularna i, naročito u SAD, konzervativna reakcija na abortus, kontracepciju, droge, homoseksualnost i odvojenost države i crkve postavila je pozornicu na kojoj se danas raspravlja o pitanjima jednakosti i raznolikosti. Neutralnost je pala u nemilost.

Njeno uzmicanje, međutim, nije samo stvar promene u ideološkim tokovima. Posle uspona neutralizma tokom sedamdesetih i ranih osamdesetih godina, protiv ideje neutralnosti izneti su snažni argumenti, koji zaslužuju detaljno ispitivanje. Neki među tim kritičarima jesu protivnici liberalizma, ali drugi su liberali koji tvrde da liberalna teorija, da bi bila odbranljiva i privlačna, mora da se oslobodi neutralističke postavke.⁷ Evo glavnih prigovora.

Prvo, neutralnost je naprosto nekoherentna: ona isključuje sudove koje neutralistička teorija svejedno ne može izbeći da iznosi (ovo ćemo nazvati argumentom nekoherencije).⁸ Sama tvrdnja da država treba da bude neutralna između konkurentskih vrednosnih koncepcija nije neutralna između vlastite pretenzije na istinitost i pretenzije na istinitost suparničkih iskaza, prema kojima se državi dozvoljava ili nalaže da zauzima stranu povodom kontroverznih pitanja etike, religije i metafizike. Drugim rečima, neutralizam ne može biti neutralan između vlastite pozicije i onih koje poriču njenu istinitost ili konzistentnost.

Drugo, koherentna ili ne, neutralnost postavlja zahteve koje je u stvarnom svetu nemogu-

5 V. B. Ackerman: *Social Justice in a Liberal State*, New Haven – London, 1980, II i dalje.

6 V. R. Dworkin: “Liberalism”, u: *A Matter of Principle*, kao i Dworkin, “What Equality Is Not”.

7 Za antiliberalnu kritiku, v. A. Bloom. Za liberalnu kritiku, v. B. Barry, J. Raz.

8 L. Alexander, B. Barry.

će zadovoljiti (argument neostvarljivosti).⁹ Uzmimo, recimo, debatu o abortusu: ili je tačno da je fetus osoba od začeća pa nadalje, kao što tvrde zastupnici stanovišta “za život” (*pro-life*), iz čega bi proizlazilo da je okončanje života fetusa uvek greh i treba da bude zabranjeno, ili je tačno da fetus nije osoba na početku svog razvoja u materici, pa se abortus može dozvoliti pod određenim uslovima, kao što veruje tabor “za izbor” (*pro-choice*). Između ove dve pozicije nema neutralnog tla na koje bi država mogla da stane.

210 Treće, neutralnost trivijalizuje koncepcije dobrog života, posebno one religijske, time što ih proteruje iz javne sfere (prigovor trivijalizacije).¹⁰ Poput svojih svetovnih parnjaka, religijski moral postavlja dve vrste zahteva. Prvi su upućeni samo članovima zajednice vere; drugi, po pretpostavci, obavezuju sva ljudska bića, i vernike i nevernike podjednako. To da prakse jedne religije treba slediti predstavlja normu samo za njene pristalice. Ali, to da okončanje života fetusa znači ubijanje ljudske osobe, dakle predstavlja apsolutno zlo delo koje treba izbegavati, ukoliko je tačno, važi za svakoga, a ne samo za vernike. Prema argumentu trivijalizacije, neutralnost prisiljava religiozne ljude da tretiraju drugi tip normi kao da pripadaju prvom tipu.

Prema četvrtom argumentu, neutralnost kruni osnove političke zajednice (komunitaristički prigovor).¹¹ Zajednice se konstituišu pre-

ko predstava o opštem dobru koje članovi ispovedaju, zajedno sa drugima; ako se politika ne tiče ničega doli pravde, prava, obaveza i dopuštenja, onda ne preostaje ništa što bi predstavljalo zajedničko dobro građanstva, a društvo će se svojim članovima ukazivati kao kooperativno preduzeće u svrhu promovisanja konvergentnih pojedinačnih interesa.

I napokon, neutralnost ne ostavlja državi prostor da ostvaruje vredne ciljeve, da unapređuje kvalitet života svojih građana (perfekcionistički prigovor).¹²

Ovi prigovori nisu svi iste prirode i snage. Argumenti nekoherentnosti i neostvarljivosti, ukoliko uspevaju, jesu kobni, zato što dokazuju da je neutralistički poduhvat jednostavno beznađežan. S druge strane, oni su indiferentni prema pitanju da li je neutralnost privlačan ideal, koji zaslužuje da ga pokušamo iznova formulisati tako da postane i koherentan i primenljiv. Preostali argumenti imaju za cilj da pokažu kako pokušaj spasavanja neutralnosti ne vredi truda, jer je ona sama po sebi moralno sumnjiva. Ti argumenti, međutim, imaju nejednaku snagu. Na komunitaristički prigovor, na primer, može se odgovoriti tako što će se pokazati da se iz neutralne države ne uklanja opšte dobro. Može se pokazati da sama pravda predstavlja opšte dobro za građanstvo takve države; neutralnost ne tvrdi da ne postoji nikakvo opšte dobro već da, za članove liberalne političke zajednice, opšte dobro ne sme da obuhvata druge

9 ?

10 Carter; O'Connell.

11 C. Taylor.

12 Raz, Hurka.

ideale osim ideala pravde.¹³ Komunitaristi bi, ipak, mogli da ospore tu sliku dobrog društva kao neprivlačnu. Ali, u tom slučaju, prigovor se iz tvrdnje da neutralna država nije kompatibilna sa time da njeni podanici sačinjavaju političku zajednicu pretvara u mnogo blažu tvrdnju da zajednica kakvu artikuliše neutralna država ne vredi našeg izbora.

Perfektionistički argument je drugačiji. Na nj se ne može odgovoriti, čak ni u prvom koraku, tako što će se ponuditi alternativno tumačenje opšteg dobra koje će se promovisati. Ili je neutralistička tvrdnja, onako kako je prvobitno izneta, istinita i, u tom slučaju, politika treba da bude ograničena na identifikovanje i sprovođenje načela pravde i pravila koja su s ovima u skladu, ili je istinita perfektionistička tvrdnja i, u tom slučaju, pitanja dobra, osim pitanja pravde, legitimno spadaju u domen politike.

Ovaj rad polazi od pretpostavke da u perfektionističkoj tvrdnji ima nečeg. Drugim rečima, slika neutralne politike kao neutralne prema svim idealima (osim ideala pravde) niti je tačan opis onoga do čega je manje-više liberalnim državama doista stalo, niti pruža privlačnu regulativnu ideju o tome do čega liberalnim državama treba da bude stalo. Pretpostavimo da bi umetnost nestala, morski sisari izumrli, bogatstvo prirodne sredine se dramatično smanjilo, a šanse za poboljšanje zdravstvenog stanja i prosečnog očekivanog životnog veka ljudskog stanovništva bile propuštene ako država ne bi na-

stojala da očuva i/ili promovise navedene vrednosti, pri čemu takvo delanje pretpostavlja ne-neutralni sud koji kaže da to jesu važne vrednosti. Bez sumnje, naš svet bi u tom slučaju bio manje ugodno mesto za život, i mnogi liberali radije izbegavaju tu posledicu, odbacujući određenje liberalizma po kojem je država dužna da se uzdrži od te vrste postupaka.

Liberalima koji se slažu da neutralnost, onako kako je koncipirana sedamdesetih i osamdesetih godina, vodi osiromašenoj i iskripljenoj predstavi o tome šta sačinjava i šta treba da sačinjava liberalnu politiku, otvaraju se dve moguće strategije. Jedna je da se neutralnost potpuno odbaci.¹⁴ Druga se sastoji u tome da se neutralnosti ne dodeli uloga utemeljivačkog načela. Lično sam sklon drugoj opciji: revidiranju, a ne odbacivanju načela neutralnosti. Objasniću motive za svoju preferenciju. Ne verujem da su nevolje sa današnjim kapitalističkim demokratijama prouzrokovane većim stepenom jednakosti i raznolikosti no što moderna društva mogu i treba da tolerišu. Čak i u svom najboljem izdanju, zapadni svet je opterećen sramotnom količinom nepravde u oba pogleda. Takođe smatram da teorijski projekt opravdavanja zahtevâ za većom jednakošću i većim prihvatanjem raznolikosti ne može bez neke vrste načela neutralnosti. Tolerancija nije uvek dovoljna.

Uzmimo primer slobode izražavanja. Očigledno, to nije jedno jedino pravo već opšte načelo koje pokriva skupinu prava raznih vrsta;

13 Rawls: *The Priority of Right*.

14 Džozef Raz (Joseph Raz) je možda najistaknutiji liberal koji predlaže to rešenje. V. Raz: *The Morality of Freedom*.

neka od njih se najbolje mogu opravdati tako da zahtevaju toleranciju države (rasistički govor treba da bude zvanično osuđen i istovremeno zaštićen), dok neka druga zahtevaju više od puke tolerancije (država treba da obezbedi slobodnu javnu diskusiju o verskim pitanjima, a da se istovremeno uzdrži od zauzimanja strana u pitanjima vere). Adekvatna politička teorija liberalizma morala bi biti kadra da objasni te razlike.

Međutim, kako bi se stvorio prostor i za načelo neutralnosti i za perfekcionističko načelo, mora se odustati od ideje da je neutralnost deo temelja političke teorije. Neutralnost treba razumeti kao izvedeno načelo koje ulazi u argumentaciju u relativno kasnoj fazi, kada je mnogo šta već razrešeno delovanjem drugih načela. Njegov prikladni delokrug mora se ocrtati mnogo uže no što su to pretpostavljali prvi neutralisti.

U sledećem odeljku ispitaću ulogu koju neutralnost igra u jednoj od najeksplicitnijih i najsnažnijih neutralističkih koncepcija, Dworkinovoj teoriji jednakosti resursa. Po Dworkinovu tumačenju, teorija neutralnosti je deo opšte teorije distributivne pravde. Pokušaću da pokažem da ta strategija ne može biti uspešna: prvo, neutralnost se ne može ustanoviti kao utemeljivačko načelo i, drugo, njen prototipski slučaj nema nikakve veze sa distribucijom tereta i dobiti u društvu. U trećem odeljku objašnjavam kako neutralnost može biti jedan od zahteva liberalne teorije koji se uvodi u kasnijoj fazi argumentacije. Glavna ideja pri tom biće

da obaveza neutralnosti odgovara na zahtev da država pruža jednako priznanje članstva svim svojim podanicima. U četvrtom odeljku dovišavam tumačenje neutralnosti zasnovano na priznanju, pokazujući kako ono izlazi na kraj sa nekim očiglednim teškoćama. U petom odeljku ukratko razmatram tumačenje zasnovano na priznanju u svetlu opštih prigovora upućenih ideji neutralnosti.

(2) NEUTRALNOST ZASNOVANA NA JEDNAKOSTI RESURSA

Polazište za Dworkinovu koncepciju neutralnosti jeste tvrdnja da društvo ne tretira pojedince kao jednake ukoliko oskudni resursi nisu među njima raspodeljeni na pravedan način.¹⁵ Nadovezujući se na Rolsovu *Teoriju pravde*, Dworkin tvrdi da određenje jednakog tretmana – naime, šta znači tretirati ljudska bića kao jednaka, dakle kao osobe jednako odgovorne za svoja dela i, uopšte, za ono što čine od svojih života – mora uključiti razlikovanje između onoga što pripada pojedinčevoj moralnoj ličnosti i onoga što pripada njegovim moralno kontingentnim okolnostima. To razlikovanje se mora odraziti i na raspodelu resursa. U pravednom društvu, tvrdi Dworkin, pristup resursima ne sme da zavisi ni od prirodnih slučajnosti ni od društvenih kontingencija već samo od onoga za šta se pojedinci mogu smatrati odgovornima, tj. od promenljivih kroz koje se očituju njihovi izbori i njihovi postupci. Odatle slede dve važne posledice. Prvo, društvo koje pojedince tretira kao jednake mora biti za-

15 R. Dworkin: "What Is Equality? II: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981), 345.

snovano na egalitarnoj raspodeli resursa (pri čemu jednakost u raspodeli podleže daljem tumačenju). I, drugo, mera za jednakost ne sme se odrediti preko stepena zadovoljenja ili dobrobiti već preko resursa. Ako neko gaji skupe preferencije, kaže Dvorkin, on ne treba da očekuje od drugih, čije su želje skromnije, da dobiju manji deo društvenih resursa zato da bi blagostanje postignuto korišćenjem ukupnog skupa resursa bilo kod svakoga jednako. Pojedinci treba da preuzmu odgovornost za posledice koje po druge ima činjenica da se neki oskudni resursi usmeravaju ka njima. Razmotrimo detaljnije ovu tvrdnju.

Odgovornost za naše preferencije proizlazi iz činjenice da njihovo zadovoljenje predstavlja trošak za druge, u smislu propuštenih mogućnosti. Pošto su resursi oskudni, povećanje nečijeg udela u njima obično podrazumeva smanjivanje udela drugih ljudi. Ako je uspeh u životu svakog pojedinca važan, i to podjednako važan, onda se od nas očekuje da vodimo računa o toj srazmeri, zato što ne možemo polagati nikakvo veće antecedentno moralno pravo na društvene resurse od bilo koga drugog. Ljudi treba da odluče "kakav život će voditi, vodeći računa o informacijama u pogledu realnog troška koji njihovi izbori nameću drugim ljudima, a time i ukupnoj zalih resursa koje oni mogu pravično da upotrebe".¹⁶

Dvorkin predlaže da se distributivna jednakost modeluje po sledećoj hipotetičnoj priči. Pretpostavimo da je more izbacilo grupu brodolomnika na pusto ostrvo. Saglasili su se da ostrvske resurse jednako podele među sobom. Kao test jednake podele prihvatili su ono što Dvorkin (sledeći ekonomistu Hala Verijana [Hal Varian]) naziva testom zavisti: podela resursa je jednaka samo ako, pošto se ona obavi, nijedan pojedinac ne bi preferirao neki tuđi skup resursa svom sopstvenom skupu. Sa tim načelom na umu, brodolomnici kreću u aukciju resursa. Svaki naseljenik dobija jednak i dovoljno velik broj žetona (školjki, u Dvorkinovom primeru) kojima se nadmeće za resurse. Aukcionar zatim predlaže cenu za svaku stavku. Nadmetanje traje sve dok se ne postignu cene po kojima se svi resursi rasprodaju. U tom trenutku, test zavisti biće zadovoljen. Niko neće preferirati tuđi skup zato što je, da je tako bilo, mogao kupiti taj skup umesto sopstvenog. Svaki pojedinac je igrao jednaku ulogu u određivanju serije skupova resursa koji su stvarno odabrani. Nijedan učesnik ne bi mogao opravdano da se požali da ga sistem raspodele nije tretirao kao jednakog.¹⁷

Uzmimo sada dva vlasnika, sugeriše Dvorkin, od kojih je jedan (N) obdaren sposobnošću u normalnim okvirima, a drugi (H) hendikepiran. N i H nisu podjednako efikasni

¹⁶ "Equality of Resources", 288.

¹⁷ Ibid., 285 i dalje. Model aukcije se nudi kao alternativa kako rolsovskom ugovoru postignutom u prvobitnom položaju, tako i Lok-*Nozickovoj* (Locke, *Nozick*) teoriji prvobitnog sticanja. Za razliku od Rolsovog modela, model aukcije odgovara na potrebu da raspodela reflektuje izbore i nastojanja pojedinaca. Za razliku od Lok-*Nozickovog* modela, on dovodi pravednu raspodelu u zavisnost od istovremenih odluka svih pojedinaca, tako da se prvodošavšem ne dozvoljava da uživa nelegitimne povlastice.

u preobražavanju svojih skupova bezličnih dobara u ličnu dobrobit. Dakle, iako H nema nikakvog razloga da zavidi N-u na njegovom bezličnom skupu kao takvom, on ima dobre razloge da mu zavidi na zbiru *bezličnih i ličnih* resursa kojima ovaj raspolaze. Da su i lične sposobnosti bile uključene u nadmetanje zajedno sa bezličnim dobrima, H ne bi odabrao isti skup koji sada ima. Prema tome, kada su lične sposobnosti nejednake, za raspodelu koja proizlazi samo iz nadmetanja za bezlične resurse ne može se reći da predstavlja jednakost resursa. O tome kako Dworkin prilagođava model aukcije da bi izašao na kraj sa ovom teškoćom ne možemo ovde raspravljati. Za naše ciljeve dovoljno je reći da sistem mora hendikepiranom da pruži kompenzaciju za njegov nepovoljan početni položaj.

214

Uzmimo sada drugi par vlasnika: jedan (U) ima prohteve čija je cena umerena, a drugi (S) ima ukus koji je veoma skupo zadovoljiti. Ponovo, U i S nisu jednako efikasni u preobražavanju svojih bezličnih dobara u ličnu dobrobit. S-u je potrebno mnogo više resursa nego M-u da bi postigao isti nivo zadovoljenja. Da li ćemo reći da skupi ukusi predstavljaju neku vrstu hendikepa i da je, prema tome, sistem dužan da kompenzuje S-u na isti način kao H-u? Dworkin odgovara odrečno. Hendikepi su nam, kaže on, dati, oni su deo naših okolnosti. Preferencije, naprotiv, pripadaju našoj ličnosti. One se mogu birati, mogu se menjati, podležu moralnom prosuđivanju. Odgovorni smo za njih onako kako za svoje hendikepe nismo.

Dworkinovi kritičari su skeptični prema smislenosti ovog razlikovanja. Njihov prigovor, međutim, ne možemo valjano da shvatimo i procenimo pre no što dovršimo objašnjenje modela aukcije. Važan uslov, neophodan da bi aukcija donosila jasno određene rezultate, još uvek nedostaje. Aukcija dobara zahteva kao svoju pozadinu sistem sloboda i ograničenja koji određuje šta čovek može da čini sa dobrima koje stekne nadmetanjem. Dok god su ta pravila nepoznata, problem raspodele ne može imati jedinstveno razrešenje, jer niko ne zna šta stvarno stiče stičući jedno dobro.¹⁸ Očigledno, različite matrice odnosa između slobode i ograničenja imale bi za rezultat različite serije skupova dobara koji se biraju kao ishod aukcije. Pitanje je, onda, ko bira adekvatnu matricu. Dworkin ispituje dve strategije izbora. Jedna, koju naziva "strategija interesa", predstavlja blisku paralelu izboru načela u prvobitnom položaju: pre no što pristupe nadmetanju za dobra, brodolomnici učestvuju u drugom nadmetanju, za matricu koji će najviše odgovarati njihovim interesima. Tu strategiju, prema Dworkinu, treba odbaciti iz dva razloga. Prvo, nije verovatno da će učesnici u aukciji potrošiti onoliko na bazična prava i slobode koliko bi bilo potrebno da se obezbedi prioritet ovih nad drugim vrednostima ili ciljevima. Velika većina ljudi, pod uslovom da su razložno dobro informisani o svojim konkretnim željama, ne bi za liberalna prava marili dovoljno da se sistemu bazičnih sloboda dodeli prioritet. Drugo, i važnije, nadmetanje za dobra nema jasno određeni smisao nezavisno od matrice odnosa slo-

18 R. Dworkin, "What Is Equality? III: The Place of Liberty", 23.

boda/ograničenje, niti nadmetanje za neku matricu ima bilo koji jasno određeni smisao nezavisno od skupova dobara koji se mogu dobiti na osnovu svake od matrica. To je zato što budući vlasnik, ukoliko ne zna šta ima pravo da radi sa svojom imovinom, ne može znati ni koliko je za njega vrednost dobara za koja se nadmeće; takođe, ako su alternativni skupovi koji bi se mogli steći nadmetanjem na osnovu drugačijih matrica nepoznati, onda učesnici u aukciji ne mogu znati koliko za njih vrede konkurentske matrice. Dvorkinov je zaključak da treba izabrati drugačiju strategiju – on je naziva “konstitutivnom strategijom” – pri određivanju adekvatne matrice odnosa između slobode i ograničenja. Strategija se sastoji u tome da se kriterijum adekvatnosti matrice izvuče iz opšte ideje jednakosti resursa.

Jednakost resursa koristi kao meru pojam troškova ostvarenja mogućnosti; po toj meri, vrednost prenosivog resursa koji neka osoba poseduje fiksira se kao vrednost koje se drugi lišavaju time što ga ona ima. Različite aukcije, na osnovu različitih matrica odnosa između slobode i ograničenja, različito identifikuju troškove ostvarenja mogućnosti. Pitanje je sad koji se sistem najviše približava otkrivanju *istinskih* troškova ostvarenja mogućnosti. Što je aukcija manje osetljiva na zasebne planove i preferencije koje ljudi imaju, to se više udaljava od otkrivanja istinskih troškova ostvarenja mogućnosti. Jedan oblik neosetljivosti na planove i preferencije pojedinaca jeste da matrica prizna ne-neutralna pravila, tj. pravila opravdana na te-

melju religijske istine ili moralne vrline. Ako, na primer, matrica zabranjuje satiričnu skulpturu, onda oni koji žele da se na taj način iskažu ne mogu da skroje svoje resurse prema svojim planovima: oni neće biti u položaju da kupe mogućnost za pravljenje satiričnih kipova nadmećući se za glinu, pa dakle neće ni učestvovati u tom nadmetanju. To znači da aukcija neće reflektovati njihove propuštene mogućnosti (kao i propuštene mogućnosti njihove eventualne publike).¹⁹ Ili, pretpostavimo da članovi neke religijske grupe žude za društvenim okruženjem u kojem neće biti ateističkog govora. Ako matrica zabranjuje ateistički govor, onda članovi te religijske grupe ne moraju da se nadmeću za resurse neophodne za stvaranje društvene niše slobodne od ateizma: dobiće je besplatno. Ako je, naprotiv, matrica neutralna prema sukobu između teizma i ateizma, religijska grupa još uvek ima šansu da obezbedi bar deo niše koja joj je potrebna (osnivanjem verskih škola za svoju decu, selidbom u homogeni kvart itd.).²⁰ Matrica odnosa između slobode i ograničenja koja nije neutralna prema konkurentskim planovima i preferencijama nije egalitarna, zato što isključuje neke pojedince iz nadmetanja za neke resurse (one koji bi im bili potrebni da bi upražnjavali zabranjene aktivnosti ili načine života) i na taj način daje drugima – onima koji osuđuju njihova preferirana pregnuća – okruženje kakvo žele, bez ikakvog troška. Jednakost resursa zahteva neutralnost od samog početka.

To je, dakle, u kratkim crtama, neutralnost zasnovana na jednakosti resursa. U ono-

19 Ibid., 29.

20 Ibid., 31.

me što sledi ispitaću izvestan broj argumenata koji su izneti protiv ove teorije. Prigovori zajednice i trivijalizacije neće biti razmotreni, iz prostog razloga što se ni jedan ni drugi ne mogu formulirati na onom nivou apstrakcije na kojem je definisana jednakost resursa. Umesto toga, ispitaću prigovore nekoherentnosti i neostvarljivosti, kao i perfekcionistički prigovor.

Jednu verziju argumenta nekoherencije izneli su Leri Aleksander (Larry Alexander) i Majmon Švarčšild (Maimon Schwarzschild).²¹ Aleksander i Švarčšild osporavaju razlikovanje između hendikepa i skupog ukusa. Kao što smo mogli da vidimo, Dvorkin smešta ukuse u klasu stavova koji tvore ličnost ljudskog bića i definišu kako bi za to biće izgledao uspešan život. Hendikepe, naprotiv, Dvorkin identifikuje kao deo pojedinačnih okolnosti, to jest svojstava sveta, tela i uma koja pružaju sredstva ili prepreke za ostvarivanje uspešnog života.

Ovo razlikovanje, međutim, nije neutralno spram sukobljenih vrednosnih koncepcija, tvrde Aleksander i Švarčšild, pa prema tome jednakost resursa nije koherentna teorija: ona postavlja opšti zahtev neutralnosti kojem sama nije kadra da se saobrazi. Zamislimo, kažu ova dvojica autora, da se četvoro ljudi, A, B, C i D, nadmeću za kokose. Svako od njih ima po 100 školjki-žetona. Neka su D-u kokosi potrebni za puki opstanak, budući da su kokosi jedina hrana koju njegov želudac može da svari. I neka su A-u, B-u i C-u kokosi potrebni iz estetskih

razloga, zato što više vole da plodovi ostanu na drveću kako bi pružali lep pogled. Pretpostavimo da je D spreman da da 98 školjki za prinos kokosovih oraha, dok su A, B i C spremni da žrtvuju svako po 33 školjke. Ako se dozvoli da ovo troje ljudi udruže svoju ponudu, D će izgubiti na licitaciji i biti osuđen na smrt. Po Dvorkinovoј analizi, D-ov metabolički nedostatak je hendikep, i stoga ga treba kompenzovati pod jednakošću resursa: školjke treba preraspodeliti tako da D bude u stanju da pobedi u nadmetanju koaliciju sastavljenu od A-a, B-a i C-a, i na taj način preživi. Ali, prema Aleksanderu i Švarčšildu, to je pogrešan zaključak. Možda A, B i C dele takvu koncepciju dobrog života prema kojoj D-ova zavisnost od kokosa nije hendikep već skup ukus, naime, preferencija za život u kojem neće umreti od nedostatka kokosa. Većini nas, naravno, ovo objašnjenje delovaće bizarno. Ali, neutralnost prema sukobljenim vrednosnim koncepcijama ne dozvoljava Dvorkinu da prihvati taj kritički pogled. Tvrditi da, za D-a, kokosi nisu objekti puke želje već potrebe, znači napraviti vrednosni sud, a neutralnost zahteva da se uzdržimo od te vrste suda. Drugim rečima, razlikovanje između hendikepa i skupih ukusa zasniva se na ne-neutralnim sudovima, a njih kao nelegitimne odbacuje sama teorija jednakosti resursa, kojoj je podela na hendikepe i skupe ukuse potrebna.²²

Aleksander i Švarčšild nude još jedan primer da potkrepe taj zaključak. Pretpostavimo

21 L. Alexander and M. Schwarzschild: "Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare vs. Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, 16 (1987), 85-110.

22 Alexander and Schwarzschild, op.cit., 100 i dalje.

da je za teniskog fanatika E igranje tenisa veoma skupo zato što, u njegovoj zemlji, većina preferira da se zemljište upotrebi za golf, te njihova agregirana potražnja podiže cenu zemljišta za onu nekolicinu koji tenis pretpostavljaju golfu. Pretpostavimo, s druge strane, da je za teniseru F, čoveka nenormalno niskog stasa mereno normalnim rasponom telesne visine u njegovoj zemlji, tenis skup zato što mu je, da bi postigao prosečan nivo veštine u tenisu, potreban dodatni trening. U Dvorkinovoј analizi, a s obzirom na podelu između ličnosti i okolnosti, visoka cena E-ove želje opisana je u kategorijama strane "ličnosti", dok se visoka cena F-ove želje mora opisati u kategorijama "okolnosti". Prema tome, moramo reći da E ima skup ukus i ne može polagati pravo na kompenzaciju, dok F ima hendikep i valjanu pretenziju na to da društvo pokriva njegove dodatne troškove (u celini ili delimično). Međutim, to ne zvuči verodostojno, zato što E nije ništa više odgovoran za raspodelu preferencija u svojoj zemlji nego što je F odgovoran za raspon telesne visine u svojoj.²³ Sledi da se Dvorkinova koncepcija zasniva na onom istom tipu ne-neutralnih pretpostavki zbog kojih on optužuje moralističke suparnike svoje teorije.

Jednakost resursa, međutim, može da odgovori na te prigovore. Postoji važna razlika između slučaja D-a sa nenormalno lošom probavom i F-a sa nenormalno niskim rastom. Ako je F-ov nizak rast hendikep, u pitanju je specijalan hendikep: on ga stavlja u nepovoljan položaj u igranju tenisa, ali ne i u jahanju, ili u tome da postane, recimo, pilot mlaznjaka, ili astrofizi-

čar. Moglo bi se, dakle, prigovoriti kako F-ov nizak rast uopšte nije hendikep: iako ga ometa u upražnjavanju jedne moguće aktivnosti, ostavlja mu otvorena mnoga druga vredna predviđanja, u odnosu na koja se njegove fizičke osobine nalaze u okviru normalnog raspona. Stoga, ako on, umesto da izabere neki drugi oblik rekreacije, ostaje pri tome da hoće da igra tenis, i to da ga igra dobro, onda njegov nepovoljan položaj u poređenju sa drugim ljudima nije prouzrokovao njegovim telesnim nedostacima već njegovim prohtevima. Prema tome, F-ov nizak rast nije hendikep u relevantnom moralnom smislu, tj. nije razlog da ga društvo tretira sa posebnom pažnjom.

Slučaj D-a je drugačiji. Njegov metabolički nedostatak jeste opšti hendikep koji ga, ukoliko ostane nekompenzovan, ne sprečava samo u jednom tipu aktivnosti već u glavni aktivnosti dostupnih normalnim članovima društva (za-
pravo, u svim aktivnostima u kojima bi mogao da učestvuje ako ne bi preminuo). Gubitak ili paraliza uda, slepilo, gluvoća, mentalna zaostalost itd. iste su prirode. Dok je osoba sa specijalnim hendikepom u poziciji da izabere smislene načine života kojima je, po svojim sposobnostima, jednako dobro prilagođena kao i ma koje drugo ljudsko biće, osobi sa opštim hendikepom takav izbor nije otvoren. Ta vrsta opštih hendikepa stavlja ljude u ozbiljno nepovoljan položaj ne samo u pogledu malog broja delatnosti, koje jedna koncepcija dobra ceni a druge osuđuju, već u pogledu tako širokog raspona aktivnosti i stanja da bi svaka solidna koncepcija dobra priznala da je u pitanju onesposoblje-

²³ Ibid., 101.

nost. Aleksander i Švarcšild tvrde, na primer, da je slepilo hendikep samo za one koji cene vid, a da neki ljudi, koji ispovedaju osobena religijska verovanja, mogu slepilo čak i pozitivno vrednovati, kao stanje koje omogućava pristup otkrivenju. Međutim, to nije plauzibilno. Nema solidne koncepcije dobra koja ne ceni vid. Doista, neke religije smatraju slepilo znakom da dotična osoba možda ima natprirodno nadahnuće. No, ono se time ništa manje ne opaža kao nedostatak (može biti da u istoj toj kulturi oslepljivanje spada u repertoar načina kažnjavanja). Ne vrednuje se slepilo već nešto drugo, za šta je hendikep slepila prihvaćen kao mogući simptom.

218 Konstatovanje opšteg hendikepa uključuje vrednosni sud, u to nema nikakve sumnje. Ali, davanje vrednosnog suda ne mora da isključuje davanje suda koji je neutralan prema sukobljenim vrednosnim koncepcijama. Vrednosni sud je u tom smislu neutralan ako ga sve koncepcije koje su u pitanju logički povlače, ili je on sa svima njima kompatibilan. To je, čini se, slučaj sa opštim hendikepima. Slučaj specijalnih hendikepa je drugačiji. Nije verovatno da će iskaz da teniski fanatik nenormalno niskog rasta ima hendikep biti neutralan u pogledu vrednosnih koncepcija koje koegzistiraju u slobodnom društvu. Međutim, to bi škodilo Dvorkinovoj koncepciji neutralnosti samo ako bi se, pod jednakošću resursa, ta vrsta specijalne nepovoljnosti neopozivo smestila na stranu okolnosti, a ne ličnosti. U tom slučaju, jednakost resursa bi se vezala za niz ne-neutralnih teorema.

Argument Aleksandera i Švarcšilda se, međutim, zasniva na tvrdnji da nije moguće konzistentno razlikovati preferenciju za tenis osobe neuobičajenog niskog rasta od onoga što Dvorkin naziva skupim ukusima. Ako oni nisu u pravu (a to bi moglo biti Dvorkinovo mišljenje o ovom pitanju), onda nisu dokazali da u jednakosti resursa nema neutralnosti. No, oni to nisu dokazali ni ako jesu u pravu (što je moje mišljenje), zato što su u ovom slučaju demonstrirali da specijalne hendikepe, za razliku od opštih, jednakost resursa ne treba da smesti na stranu okolnosti, pa prema tome i da prihvati kao osnovu za kompenzaciju. Sve u svemu, u pogledu opštih hendikepa, prigovor Aleksandera i Švarcšilda naprosto promašuje. U pogledu specijalnih hendikepa, takođe promašuje, jer ako radi, dokazuje suviše.

Nedavno je Peter de Marnef izneo argumentaciju koja spada u klasu prigovora neostvarljivosti.²⁴ Ako De Marnefov kritiku iskazemo u opštijoj formi, čini se da on tvrdi sledeće: nijedna matrica odnosa između slobode i ograničenja ne može da otkrije sve troškove ostvarenja mogućnosti. Razlika između dve matrice nije u tome da jedna savršeno verno odražava troškove koje te konkretne raspodele nameću članovima društva, dok je neka druga neosetljiva na neke od troškova, već da su troškovi koje one otkrivaju, odnosno prikrivaju, različiti. Matrica koja podleže Dvorkinovom zahtevu neutralnosti nije izuzetak. Uzmimo, recimo, kaže De Marnef, slučaj upotrebe drveta za rezbarenje slika svetaca. Neka društvo bu-

24 P. de Marneffe: "Liberalism, Liberty and Neutrality", *Philosophy and Public Affairs*, 19 (1990), 253-274.

de podeljeno oko ovog pitanja: ikonoduli žele drvene ikone, a drugi, ikonoklasti, odbacuju ikone kao svetogrdne i preferiraju da žive u zajednici bez ikona. Dvorkin bi tvrdio da, ako je matrica postavljena na ne-neutralan način koji zabranjuje pravljenje ikona, ikonoklasti dobijaju okruženje koje preferiraju bez ikakvog troška po njih, zato što su ikonoduli naprosto onemogućeni da se nadmeću. Ali, ako je matrica neutralna, prigovara De Marnef, onda možda ikonoduli dobijaju ono što žele, a da ne plate ništa za troškove koje njihove preferencije nameću ikonoklastima. Taj slučaj imamo ako je drvena građa dostupna u tako obilnim količinama da ikonoklasti nemaju šanse da otkupe celokupne zalihe i tako spreče ikonoresce u pravljenju slika svetaca, te bi se povukli iz nadmetanja. Ikonoresci će onda platiti drvo, ali ne i mogućnost da rezbare svete slike. Razlika između neutralne i ne-neutralne matrice nije u tome da jedna razotkriva samo jedan deo troškova ostvarenja mogućnosti, a druga razotkriva sve njih već u tome što sistem cena, u zavisnosti od primenjene matrice, propušta da reflektuje različite vrste troškova ostvarenja mogućnosti. Stoga je, kaže dalje De Marnef, Dvorkinu potreban nezavisan kriterijum da bi neutralnoj matrici dao prednost nad njenim alternativama. On mora da prida smisao pojmu “istinskih troškova ostvarenja mogućnosti”, koji važi za slučajeve kada se svi troškovi ostvarenja mogućnosti ne reflektuju na datu matricu. Međutim, on to nije u stanju, jer istinske troškove ostvarenja mogućnosti definiše kao one

koji se prikazuju primenom neutralne matrice.²⁵

No, čini se da De Marnef greši kad tvrdi da Dvorkin definiše “istinske troškove ostvarenja mogućnosti” kao one koji se reflektuju na matricu podložnu zahtevu neutralnosti. “Istinski troškovi ostvarenja mogućnosti” jesu troškovi koje otkriva idealan sistem, što znači sistem koji je savršeno osetljiv na (autentične i nezavisno oblikovane) preferencije pojedinaca.²⁶ Opšta definišuća osobina takvog sistema nije neutralnost već odsustvo onoga što ekonomisti zovu “eksternalije” (troškovi koje jedan akter prouzrokuje drugome, a koje prvi nije prinuđen da plati, kao i koristi koje jedan akter pruža drugome, a koje drugi ne plaća). Ne-neutralna pravila jesu jedan mogućni izvor takvih eksternalija; ali, postoje i drugi izvori. Dakle, iako ideal savršene osetljivosti prema preferencijama zahteva neutralnost, neutralna matrica može još uvek biti daleko od toga da razotkrije istinske troškove ostvarenja mogućnosti, ukoliko drugi izvori spoljašnjih ekonomija ili disekonomija nisu eliminisani. To je slučaj sa De Marnefovim primerom, u kojem struktura tržišta onemogućava ikonoklastima da nateraju ikonodule da plate troškove koje njihov način života prouzrokuje kod ikonoklasta. U ovakvim slučajevima, dopušteno je preinačiti temeljna pravila ustanovljena na osnovi neutralnosti, ukoliko modifikacija ima za posledicu matricu koja je bliža idealu savršene osetljivosti prema preferencijama. Takva promena, možemo dodati, ne utiče na neutralnost matrice. Svakako, razlog da se revidiraju

219

25 Ibid., 268.

26 O autentičnosti i nezavisnosti, v. “The Place of Liberty”, 34-37.

prvobitna temeljna pravila nije to što tvorca pravila podržava preferencije prema kojima sistem nije bio dovoljno osetljiv, kao bolje od onih prema kojima je sistem već bio dovoljno osetljiv, već to što on smatra da je raspodela resursa bliža jednakoj i pravednoj ako se zasniva na matrici koja je više, a ne manje osetljiva prema preferencijama. Neutralnost zasnovana na jednakosti resursa u stanju je da se izbori sa prigovorom neostvarljivosti.

220 Okrenimo se sada perfekcionistačkom argumentu. U svom najprostijem vidu, ovaj argument se svodi na mišljenje da je neutralnost nekompatibilna sa takvim postupanjem države koje ima za cilj da ostvari neka visokocenjena stanja stvari ili da spreči iščezavanje ili ugrožavanje vrednosti. Kada je perfekcionistačka pretenzija iskazana na taj sirov način, jednakost resursa može da je apsorbuje. Ili, drugim rečima, moguće je pokazati da, u nekim slučajevima, neutralnost kakvu zahteva jednakost u raspodeli ne isključuje delanje koje afirmiše vrednosti. Sam Dworkin nudi dve vrste argumenata za to.

Prva je izneta u radu "Da li liberalna država može da podupire umetnost?", u kojem Dworkin tvrdi da država može biti neutralna i istovremeno podupirati umetnost. Ljudi koji sada žive imaju određene obaveze prema budućim ljudima, kaže ovaj argument, zato što uzastopne generacije crpe istu zalihu resursa. Te obaveze se mogu shvatiti na dva različita načina. Po jednom shvatanju, svojim potomcima dugujemo očuvanje onih konkretnih stvari (kulturnih žanrova, na primer), koje mi cenimo, i imamo

tu dužnost prema njima upravo zato što su te stvari vredne. Kad bi ovo bilo jedino moguće tumačenje obaveza koje se duguju budućim naraštajima, onda bi javne odluke usmerene ka budućnosti zaista podlegale ne-neutralnim obzirima. No, tvrdi Dworkin, postoji još jedno, i to bolje, tumačenje. Naše dužnosti prema budućim ljudima sastoje se u tome da im prenesemo ne konkretne mogućnosti koje mi uživamo i koje odobravamo već mnoštvo različitih prilika da oni sami za sebe definišu i ostvaruju vrednosti. Budućim ljudima dugujemo očuvanje i uvećavanje "kompleksnosti i dubine oblika života koji su im otvoreni".²⁷ Brinuti o strukturi onoga što ostavljamo nadolazećim pokolenjima ne znači brinuti o sadržajima koje oni treba da poseduju u svojoj živoj tradiciji. Dakle, prilikom procenjivanja međugeneracijskih obaveza, moguće je izbeći ne-neutralne iskaze vrednosti. Liberalnoj državi je dozvoljeno da podupre umetnost.

Ova argumentacija, međutim, pokreće ozbiljne sumnje. Cena spasavanja svih ugroženih vrednosti od zaborava nedostižno je visoka. Resursi koje je društvo u stanju da stavi na stranu za takve namene oskudni su. Moraju se praviti izbori, a kompleksnost kao formalno svojstvo nije dovoljno diskriminativno da bi poslužila kao adekvatno merilo izbora. Svaka praksa, ako se očuva, doprinosi kompleksnosti tradicije koju će naši potomci naslediti, ali ne može se svaka praksa očuvati, niti to treba činiti. Želimo da država potpomogne opstanak književnosti, ali ne i, na primer, petparačkih romana. Ako napravimo ovo razlikovanje, utemeljujući ga u

27 U: R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.-London, 1985, 229.

tvrdnji da je visoka literatura kompleksna i duboka, dok je petparački roman prost i plitak, onda kompleksnost i dubina ne mogu biti formalni kriterijumi, jer kič-dela često imaju kompleksniju formu nego veliki romani. Razlikovanje ne sme biti zasnovano na sadržaju; ono mora stajati u vezi sa tvrdnjom da visoka književnost proširuje naše razumevanje značaja ljudskog života, njegovih tragičnih konflikata i načina na koje ljudi mogu da daju smisao svom postojanju, a da niska kultura ne čini ništa slično. Sve u svemu, ako želimo da kažemo da država treba da podupre umetnost, ali ne i druge, trivijalne prakse, onda tu pretenziju moramo potkrepiti vrednosnim sudovima, koji će verovatno biti kontroverzni.²⁸

Dakle, argument da se pružanje podrške umetnosti rukovodi interesom budućih pojedinaca za kompleksnost njihovog kulturnog okruženja doživljava neuspeh. Ali, jednu deceniju posle rada "Da li liberalna država može da podrži umetnost?", Dworkin je ponudio drugačiju odbranu potvrdnog odgovora na to pitanje, odbranu koja je kadra da odgovori na prigovor kako je merilo kompleksnosti vezano za sadržaj i kontroverзно. Ta odbrana se zasniva na iskazu da sponzorisanje umetničkih vrednosti leži izvan domašaja brige za jednakost. Dworkin sada polazi od razlikovanja između "lične vrednosti" i "bezlične vrednosti". Nešto predstavlja ličnu vrednost, kaže on, ako se može pokazati da je zahvaljujući tom nečem život ljudskih pojedinaca bolji. Nešto predstavlja intrinzičnu ili bezličnu

vrednost ako postoji razlog da se to nešto uvažava ili štiti bez obzira na to da li njegovo postojanje čini život ljudskih bića boljim za njih, ili ne. Ako je nešto bezlično vredno, "njegova vrednost je nezavisna od onoga u čemu ljudi slučajno uživaju, što žele ili potrebuju, ili što je dobro za njih".²⁹ Dworkin smešta umetnička dela, nauku, prirodne vrste i ljudski život u ovu drugu kategoriju.

Kada vlast odluči da podupre umetnost, tvrdi sada Dworkin, razlog za tu odluku nije to što zahvaljujući iskustvu susreta sa umetničkim delima život ljudskih pojedinaca postaje bolji već to što bi nestanak neke umetničke tradicije predstavljalo gubitak jedne bezlične vrednosti. Taj sud može biti kontroverzan. Ali, kontroverza se sada ne tiče pitanja ko preferira šta, ili ko bi trebalo da preferira šta; prema tome, odluka da se jedna koncepcija bezlične vrednosti promovise na uštrb druge nije odluka da se izmeni raspodela troškova ostvarenja mogućnosti među ljudima.

Pretpostavimo da se jedan deo građanstva slaže da bezlične vrednosti treba spasti od uništenja, iako među njima nema saglasnosti oko toga koje stvari su bezlično vredne. Pretpostavimo takođe da se oni slažu da 1) strukturne nesavršenosti tržišta mogu dovesti do nepovratnih gubitaka bezličnih vrednosti, da se, (2) zbog oskudnosti resursa, ne mogu spasti sve ugrožene vrednosti, i da (3) dominacija nesaglasja isključuje bilo kakav kolektivno prihvaćeni stav o tome gde treba koncentrisati oskudne resurse. Na osnovu te saglasnosti, oni mogu smatrati ra-

28 R. Sinopoli iznosi ovaj prigovor u svom radu "Liberalism and Contested Conceptions of the Good", 648 i dalje.

29 R. Dworkin: *Life's Dominion*, New York: Knopf, 1993, 71.

cionalnim da prilože određeni deo (recimo, 0,1 %) svog prihoda u javni fond koji potpomaže očuvanje stvari i praksi koje su bezlično vredne, a koje biraju članovi posebnog odbora. Drugi građani mogu prigovoriti takvoj praksi, tvrdeći da posao vlade nije da potpomaže spasavanje bezličnih vrednosti, ako takvih ima, od zaborava. S druge strane, oni građani koji podržavaju praksu obaveznog oporezivanja i dotiranja mogu se i sami razilaziti u mišljenju o tome da li su prikupljena sredstva potrošena u zaista vredne svrhe. Obe vrste prigovora su ozbiljne. Ali, ni prva ni druga niti se sastoje od argumenata iz nejednakosti, niti ove impliciraju, jer sponzorisanje bezličnih vrednosti nije zasnovano na verovanju da će život pojedinaca biti bolji (bolji *za njih*) ukoliko se takve vrednosti spasu – tvrdi, čini se, Dworkin.³⁰

222 Ovaj odgovor može biti dovoljan da se kaže kako se umetnost može legitimno podupreti na temelju kontroverznih sudova vrednosti. Istina, umesno je izraziti sumnju prema gledištu da su nastojanja na očuvanju velike umetnosti rukovođeni istim onim obzirima koji daju smisao pokušajima da se spase neka retka prirodna vrsta. Međutim, prigovor na koji se time odgovara jeste najsirovije vrste, a perfekcionistački argument se može naći i u istančanijim verzijama. Pretpostavimo da se slažemo da neutralizam ostavlja izvestan prostor za delanje vlasti usmereno ka afirmaciji vrednosti. Naše preteorijsko razumevanje jeste da neutralna država može i treba da promovise neke vrednosti, dok bi istu državu trebalo prekoreti ako se upusti u postupke kojima se potpomažu

neke druge vrste vrednosti. Adekvatna teorija neutralnosti morala bi da bude u stanju da napravi razliku između vrednosti prema kojima je država u obavezi da ostane neutralna i onih prema kojima se politička neutralnost ne zahteva. Jednakost resursa, čak ni kombinovana sa razlučivanjem lične i bezlične vrednosti, ne obuhvata kriterijume za to.

Pretpostavimo da članovi odbora veruju da religija predstavlja bezličnu vrednost i odluče da dodele 0,1 % poreskih prihoda za potporu opstanku religijske ceremonije, umesto da ta sredstva potroše na spasavanje dramskog pozorišta ili opere. Ne vidim kako bi se moglo pokazati da je ova odluka nelegitimna, ako je odluka da se umetnost podupre legitimna. Štaviše, postoje ozbiljni argumenti u prilog tvrdnji da religiju (i, uopšte, sve što je vredno) treba tretirati kao bezličnu vrednost po istom osnovu kao umetnost.

Perspektiva pokušaja spasavanja bezlične vrednosti jeste dugoročna perspektiva. Ako nam je važno da vredna stvar ili praksa ne nestane (svejedno da li u vremenskom okviru našeg ličnog života ili izvan njega), onda cilj delanja treba da bude da se doprinese obezbeđivanju njenog postojanja do u neodređenu budućnost, a ne samo tokom nekoliko narednih godina. Na dugu stazu, međutim, lične vrednosti stapaju se sa bezličnim vrednostima. Dakle, čak i ako navedeno razlikovanje, kratkoročno, radi (čak i ako radi dobro), na dugi rok ono se gubi.

To je zbog onog “na duže staze svi smo mrtvi”. Pretpostavimo da će neke kulturne prakse, koje cenimo zbog njihovog doprinosa našem

30 V. R. Dworkin, “Why We Are All Liberals”, 61.

ličnom životu, nestati zajedno sa nama. Kada razmišljamo o ovoj mogućnosti, možemo smatrati da je njihov nestanak veliki gubitak i da će, kao posledica, život naših potomaka biti osiromašen. Ali, ako praksa nestane ne ostavljajući za sobom nikakav trag, naši potomci njen nestanak neće doživljavati kao osiromašenje. Odsustvo nečega što mogu naprosto da ignorišu ne može da osujeti njihove ambicije. Štaviše, već sam odgovor na pitanje *ko* će oni biti nije nezavisan od toga da li država pušta da do tog nestanka dođe, ili se pak meša u tok događaja ne bi li spasla dotičnu visoko vrednovanu praksu. Kao što je pokazao Derek Parfit, sastav budućeg stanovništva zavisi, između ostalog, od pravca delanja za koji se vlast odluči u sadašnjosti. Različite politike na različite načine oblikuju životne priče živih pojedinaca, delujući na uspostavljanje bračnih veza i tempiranje začeca. Ako vlast izabere jedan skup političkih mera na štetu nekog drugog, nije tačno da će postojati isti ljudi, samo pod drugačijim okolnostima.³¹

Uzmimo da vlada mora da izabere između opcije da pusti religiju da odumre u roku od 100 godina i opcije da pokrene opsežne programe kako bi je spasla. Ona želi da uporedi vrednost tih opcija za naraštaje koji će živeti kroz stotinu godina. To se, međutim, može izvesti samo ako će se stanovništvo u toj vremenskoj tački sastojati od istih pojedinaca, bez obzira na to šta vlast čini sada. Ako će, naprotiv, sastav stanovništva biti različit u zavisnosti od toga šta vlada odluči da uradi (ili ne uradi), onda poređenje postaje samo prividno. Ne može se reći

koja će od dve opcije učiniti da budućem stanovništvu (koje će, delimice, biti prouzrokovano delanjem države u pravcu potpore religiji) bude bolje, zato što *ono* stanovništvo koje bi postojalo kad se ne bi pokrenuo program spasavanja religije neće postojati u slučaju da se takav program primeni, a *ono* stanovništvo koje bi postojalo kad bi takav program započeo neće postojati u slučaju da se ne sprovede nikakav program spasavanja religije. Znači, pravo pitanje koje vlada postavlja nije da li je opstanak religijskih praksi dobar za određenu buduću generaciju već: da li je on dobar – tačka. Ona se zanima za pitanje da li bi budućе društvo bilo bolje, bezlično uzev, sa religijom nego bez nje; identitet budućeg stanovništva će, onda, biti saodređen odgovorom koji ona dâ na to pitanje vezano za ideale, kao i praktičnim izborima koje napravi na osnovu tog odgovora.

223

U dugoročnoj perspektivi, sve vrednosti su bezlične vrednosti, a sve kontroverze se tiču pitanja da li nešto predstavlja bezličnu vrednost. I stoga, isti argument kojim se vladi dopušta da podupre umetnost biće na raspolaganju u pogledu bilo koje kulturne forme, uključujući religiju. Prečica kojom se zaobilazi prepreka neutralnosti uvek je otvorena. Uklanjanje bezličnih vrednosti iz igre raspodele, čini se, dozvoljava previše. Svakako, ono stvara prostor za perfekcionistačke ciljeve u okviru režima zasnovanog na jednakosti resursa. Ali, ono ne ostavlja nikakav prostor za neutralnost.

Dopustite mi da sažmem. Dvorkin tvrdi da matrica odnosa između slobode i ograničenja,

31 V. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984, 357-361. Zanimljivo je da se isti argument javlja u "Can a Liberal State Support Art?". *V. Matter*, 227.

da bi bila najviše što je moguće osetljiva za troškove ostvarenja mogućnosti, mora biti neutralna između sukobljenih vredosnih koncepcija. Neutralna matrica uspostavlja maksimalnu mogućnu slobodu zato što nijedan pojedinac nije ograničen na temelju toga da su preferirani ciljevi rđavi, ili gori od drugih mogućnih opcija. Dvorkin jasno kaže da je maksimalna sloboda samo pretpostavka, jer uvek ima troškova ostvarenja mogućnosti koje tržište nije u stanju da prikaže i da obezbedi njihovo pokrivanje. Svejedno, dokle god se može uzeti da se revizija neutralne matrice ne rukovodi nikakvim drugim razlozima doli ciljem ispravljanja nesavršenosti tržišta, pravila koja ograničavaju slobodu, a koja služe da se prikažu i kompenzuju skriveni troškovi ostvarenja mogućnosti, ostaju neutralna u smislu opravdanja: ona se ne zasnivaju na tvrdnji da su preferencije koje prvobitna matrica prikrija inherentno vredne već samo to da su imaoi tih preferencija bili nepravedno tretirani. Želeo sam da pokažem da je to verovanje pogrešno. S jednom od tipičnih tržišnih eksternalija, uticajem ličnih izbora na bezličnu vrednost, ne može se adekvatno izaći na kraj ukoliko postupak popravljanja nije zasnovan na potencijalno kontroverznim sudovima o bezličnim vrednostima. To za jednakost resursa ne bi predstavljalo problem kada ne bi važilo ono da su, u dugoročnoj perspektivi, sve vrednosti bezlične vrednosti.

Teškoća vezana za budućnost ne može se tretirati kao anomalija koja se lako da lokalizovati. Njena su dejstva sveprisutna. Odluke usmerene na vrlo dug rok imaju razgranate srednjoročne i kratkoročne efekte. I obratno jednako važi: svaki kratkoročni postupak može se sagledati iz

dugoročne perspektive. Uvek se može postaviti pitanje da li je, sa stanovišta budućeg društva, dobro da vlada sledi sadašnje želje svojih podanika, ili je bolje da postupa na osnovu razmišljanja o tome šta bi oni trebalo da žele.

Uvek postoji margina za pokušaje reformulisanja jedne teorije, tako da ona bude u stanju da odgovori na prigovore koji su joj upućeni. Slučaj neutralnosti zasnovane na jednakosti resursa nije izuzetak. Ja, međutim, želim da predložim novi početak, umesto da pokušam da staru verziju iznutra revidiram. Dopustite mi da eksplicitno navedem šta ću zadržati, a šta nameravam da odbacim. Želim da očuvam tezu da država koja tretira ljude kao jednake podleže načelu neutralnosti. Takođe usvajam drugu tezu, naime, da tretiranje ljudi kao jednakih uključuje posledice po raspodelu resursa u društvu. Međutim, nalazim da je apsolutno neophodno razdvojiti teoriju neutralnosti od teorije pravedne raspodele. Njih dve imaju zajedničke korene, ali se granaju u različitim pravcima. Neutralnost se javlja mnogo kasnije i na drugoj grani od jednakosti resursa.

Jednakost resursa ne uključuje iskaze o državi među svoje premise. Status neutralnosti je, smatram, drugačiji. Privlačna i odbranjiva teorija neutralnosti ne može se izgraditi ukoliko ne krenemo od objašnjenja nekih relevantnih svojstava države i njenog odnosa prema građanima. Upravo ću to i započeti sa pledoajeom za neutralnost u sledećem odeljku.

(3) NEUTRALNOST ZASNOVANA NA PRIZNANJU

Predlažem da na početku razjasnim kako ću koristiti pojam "neutralnost". Evo provizorne

definicije: jedan iskaz, I, neutralan je između dve vrednosti, V i Z, ako i samo ako promene u rangiranju V i Z ne utiču na prihvatljivost I. Postoji mnoštvo različitih merila koja mogu poslužiti kao osnova za rangiranje: istina, ispravnost, dobrota, valjanost itd. Nadalje, rangiranje može da se sastoji od stupnjeva (bolje-lošije) ili od kvalitativnih suprotnosti (istinito-neistinito, ispravno-pogrešno).

Ova definicija povlači da iskaz koji neposredno ustanovljuje rangiranje između V i Z ne može biti neutralan prema V i Z. Na primer, iskaz “religijski moral je superioran u odnosu na laički moral” nije neutralan između religijskog i laičkog morala, zato što će biti istinit ako je zaista činjenica da je religijski moral superioran laičkom moralu; međutim, on postaje neistinit ili ako je činjenica da je laički moral superioran u odnosu na religijski, ili ako su to dvoje jednako vredni. S druge strane, iskaz “ubeđenja, kako religijska tako i nereligijska, jesu moralno značajna”, neutralan je između religijskih i laičkih ubeđenja, zato što njegova istinitosna vrednost ne varira u zavisnosti od njihovog rangiranja. To zovem *neutralnost izraza*.

Slično tome, iskaz kojim se formuliše neko pravilo nije neutralan između V i Z ako ne dopušta nikakvo zadovoljavajuće *opravdanje* osim onog zasnovanog na tvrdnji da je V superiorno nad Z (ili obrnuto). Na primer, iskaz “pogrešno je progoniti ljude zbog njihovih moralnih ubeđenja” neutralan je između religijskih i ateističkih učenja zato što se zasniva na neutralnom iskazu da su “ubeđenja, kako religijska tako i

nereligijska, moralno značajna”. S druge strane, iskaz “pogrešno je progoniti ljude zbog njihovih moralnih ubeđenja, pod uslovom da su ova zasnovana na religiji” nije neutralan između religijskog i laičkog morala, zato što njegovo opravdanje povlači ne-neutralan iskaz da je “religijski moral superioran laičkom moralu”. Ovo ću, sledeći uobičajenu terminologiju, nazvati *neutralnost opravdanja*.

Da li i *posledice* primene pravila mogu služiti kao merilo za ocenu neutralnosti iskaza kojim se ono formuliše? Da li možemo reći, na primer, da nalog prema kojem “sve vrste umetnosti treba da dobiju potporu u vidu jednakih vladinih dotacija” nije neutralan između, recimo, poezije i opere, zato što su troškovi pisanja poezije zanemarljivi u poređenju sa troškovima jedne jedine velike operne predstave? Gornja definicija ne isključuje tu mogućnost. Međutim, teorija koju ću izneti na narednim stranicama, iako zahteva neutralnost izraza (u odnosu na određene vrednosti) i neutralnost opravdanja (ponovo, u odnosu na određene vrednosti), ne odbacuje određene praktične direktive zbog toga što njihova primena ima ne-neutralna dejstva. Dakle, ono što se obično naziva *neutralnost ishoda* predstavlja konceptualnu mogućnost koju teorija kakvu ja smatram adekvatnom ne zahteva.³²

Drugi izvedeni kriterijum je to da neutralnost nije kvalitativni atribut I; iskaz nikad nije neutralan po sebi već uvek u odnosu na konkretne V-ove i Z-ove. Shodno tome, neutralnost se uvek može okarakterisati delokrugom

32 O razlici između neutralnosti opravdanja i neutralnosti ishoda, v. *Political Liberalism* 190-195. V. isto tako Voldron, Larmor (Larmore).

svoje primene, kako u opisnom smislu (možemo, recimo, utvrditi da su prakse jedne vlade neutralne prema nekim religijama ali ne i prema nekim drugima, ili prema religijskim verovanjima ali ne i prema ubeđenjima koja gaje vernici i nevernici), tako i u normativnom smislu (možemo tvrditi da država greši što sužava delokrug svojih neutralnih praksi na ograničeni skup religija ili religijskih verovanja, odnosno, drugačije rečeno, možemo reći da država treba da proširi neutralnost na bilo koju vrstu moralnih ubeđenja i pogleda na svet, bili oni religijski ili ne).

226 V i Z, promenljive među kojima je I neutralan ili nije, označavaju verovanja, ubeđenja i praktične privrženosti. Svi oni imaju to svojstvo da se mogu univerzalizovati: ako neko gaji izvesno verovanje ili ubeđenje, ako je privržen nekoj vrednosti, to povlači da svako treba da gaji isto verovanje ili ubeđenje, i da svako treba da bude privržen istoj vrednosti.

Konačno, nekoliko reči o akterima čiji će izbori biti okarakterisani kao neutralni ili ne-neutralni. Njih ću nazvati jednostavno: "država". Ovde je, čini se, umesno napraviti dve opaske. Prvo, neutralnost nije očigledna ideja. Prirodna je pre njena suprotnost. Od nas, kao pojedinaca, ne traži se da izbegnemo zauzimanje strana u kontroverzama od moralnog značaja. Naprotiv, lični moral nam nalaže da formiramo vlastiti promišljeni sud o kontroverznim pitanjima i da ga učinimo dostupnim svojim bližnjima. Svrstavanje, a ne neutralnost, predstavlja za nas normu. Ako je neutralnost primenljiva, onda je to u javnom, a ne u privatnom domenu; ona važi za postupke državnih službenika, a ne za činove privatnih osoba. Ali,

zašto govorim o neutralnosti *države*, umesto da komentarišem neutralnost postupaka koje pojedinci vrše u *svom zvaničnom svojstvu*? To je pitanje koje vodi mojoj drugoj opasci. Bez sumnje, nema nastajućeg entiteta zvanog "država"; država ne postoji, osim kroz postupke svojih članova, koji slede obrazac određen nizom pravila i verovanja. Ipak, normativni zahtevi koje postavlja politička teorija važe pre svega za obrazac koji se ponavlja, a tek na drugom mestu za izbore pojedinačnih aktera. Odluka državnog službenika F da uskrati socijalnu pomoć građaninu Q, na primer, može biti ili ne biti diskriminativna, u zavisnosti od toga kako je službenik E postupao u slučaju građanina P i od toga da li su Q i P slični po svojim relevantnim okolnostima. Nije dovoljno da svi službenici, svaki ponaosob, budu odani moralnim načelima koja ih obavezuju prilikom tretiranja klijenata; njihovi postupci, uzeti zajedno, moraju biti verni moralnim načelima koja važe za te aktere kao korpus.

Da rezimiramo, "politička neutralnost" ili "neutralnost države" jesu skraćene oznake za složeniije tvrdnje koje kažu da su određeni zvanični postupci neutralni između određenih vrednosti bilo u smislu da se ti postupci sastoje od činjeničnih ili vrednosnih iskaza koji ne povlače sud o rangiranju dotičnih vrednosti (neutralnost izraza), ili u smislu da se sastoje od praktičnih direktiva koje ne zahtevaju podršku iskaza koji nisu neutralni u prvom smislu (neutralnost opravdanja).

Pitanje s kojim moramo da se suočimo u daljem tekstu glasi: zašto država treba da bude u određenim aspektima neutralna, kad pred privatne pojedince njihov lični moral pre stavlja zahtev da izaberu stranu? U potrazi za odgovorom

rom, možemo slediti dve različite strategije. To je zato što politička teorija može na dva različita načina da ugradi u sebe neutralnost. Jedan je da se pokaže kako će država koja se saobražava svojim legitimacijskim načelima uvek delati neutralno. Drugi način je pokazati da, s obzirom na određene činjenice u vezi sa odnosom između države i njenih podanika, ta legitimacijska načela, bazičnija od neutralnosti, ne mogu da deluju ukoliko se načelo neutralnosti ne pridoda spisku ograničenja koja se postavljaju delanju države. U prvom slučaju, teorija je potpuna bez dodavanja zasebne teze o neutralnosti. Neutralna praksa, po ovom tumačenju, nije nešto što se zahteva od vlasti već uzgredni efekat ispunjavanja drugih zahteva. U drugom slučaju, teorija je nepotpuna bez teze o neutralnosti.

Neke teorije su “neutralističke” u prvom smislu. Uzmimo libertersku interpretaciju liberalizma. Pošto je, prema liberterskoj koncepciji, sloboda vrednost koja prethodi svim drugim vrednostima, nije dopušteno mešanje u pojedinčevu slobodu, izuzev kada intervencija ima za cilj zaštitu slobode drugog pojedinca. Država koja poštuje ovo ograničenje nikad neće delati na ne-neutralnim osnovama – ne zato što je podložna dodatnom ograničenju (neutralnosti) već zato što libertersko načelo ne ostavlja legitiman prostor za drugačije njeno delanje doli za postupke čiji je cilj zaštita slobode i sprovođenje dobrovoljnih ugovora.

Kao drugi primer može poslužiti hedonistički utilitarizam. Prema ovoj teoriji, izbor među alternativnim pravcima delanja treba uvek da se rukovodi poređenjem količine bola i zadovoljstva koju donose različite opcije. Takva računica je, neminovno, neutralna prema svim vredno-

stima izuzev mentalnih stanja koja se doživljavaju kao bolna ili ugodna (što znači, neutralna je prema istini, lepoti, vrlini, dramskoj veličini itd.); a neutralnost prema ovim potonjim, opet, nije zahtev koji se pridodaje ravnoteži bola i zadovoljstva već posledica gledišta da se jedini moralno relevantni ljudski interesi sastoje od želje da se izbegne bol i dostigne zadovoljstvo.

Kakvi god da su kvaliteti ovakvih teorija, one nisu teorije neutralnosti u ma kom interesantnom smislu. Možemo se složiti da se, ponekad, neutralnost obezbeđuje na taj posledični način. No, neutralnost predstavlja problem za politički moral jedino ako je tačno da se, u nekim drugim prilikama, ona mora obezbediti sredstvima koja će izložiti državu zasebnom načelu neutralnosti. Upravo ćemo se tom drugom klasom slučajeva pozabaviti u daljem tekstu.

Pri kraju prethodnog odeljka rekao sam da najapstraktnije načelo koje naša teorija treba da protumači jeste načelo tretiranja ljudi kao jednakih. Sada ćemo ispitati jedan posebni aspekt tog načela. Države prave razliku između dve vrste pojedinaca pod svojom jurisdikcijom: sopstvene podanike i strane državljane. U skladu s time, one pred ljude iznose dve vrste pretenzija. Prva se upućuje jednako svima pod njenom jurisdikcijom, tj. kako podanicima, tako i strancima koji trajno ili privremeno borave na njenoj teritoriji. To se svodi na tvrdnju da poštovanje važećih pravila države predstavlja obavezu. Nazovimo to pretenzijom autoriteta. Druga vrsta se upućuje samo podanicima države, svejedno da li se oni trenutno nalaze na njenoj teritoriji ili ne. Ona kaže da podanici duguju posebnu lojalnost svojoj državi (a ne nekoj drugoj, npr. onoj na čijem tlu možda žive kao

trajno naseljeni stranci). Nazovimo to pretenzijom zajednice.

Dinastičke države temeljile su svoj zahtev za lojalnošću na svetom pravu vladara da vladaju, kao i na osobenim obavezama vernosti koje vezuju podanike za vladara. Posle pobeđe gledišta da su sva ljudska bića moralno jednaka, ta vrsta opravdanja više nije na raspolaganju. Moralna jednakost isključuje pretpostavku da postoje neki ljudi koji su obdareni prirođenim pravom da vladaju, dok drugi dolaze na svet sa prirodnom dužnošću da se pokoravaju svojim vladarima; ona je takođe inkompatibilna sa idejom da se politička lojalnost može zasnivati na personalizovanim lancima vernosti. Demokratija je odgovor, u sferi političke organizacije, na pretenziju moralnog egalitarizma. Očigledno, ako se dinastičke države poistovećuju sa vladajućom kućom (ili vladajućom aristokratijom), demokratske države moraju pretendovati na to da pripadaju celokupnom građanstvu.

To proširivanje ima dalekosežne posledice. Ako je država zaista država *svojih građana*, onda građanstvo nije puko mnoštvo klijenata njenih usluga već zajednica, mi-grupa, čije je skupno dobro sama njihova zajednička država. Ova mi-grupa jeste *politička zajednica*. Da bi država bila legitimna, prema demokratsko-egalitarnoj ideji, mora biti tačno da su njeni podanici članovi političke zajednice. *Ex hypothesi*, oni moraju biti jednaki članovi: politička zajednica je potrebna da bi se opravdala pretenzija na lojalnost države, zato što je prihvaćeno da su svi pojedinci međusobno moralno jednaki.

Politička zajednica nije jedina zajednica kojoj pojedinci pripadaju. Svaka osoba nalazi se u središtu mnogostrukih veza pripadanja. Takođe, politička zajednica nije u svakom pogledu povlašćena. U mnogo čemu, druge pripadnosti su za pojedinca važnije. Neke od njih, poput srodničkih veza i porodice, pružaju nam više intimnosti. Druge, poput veroispovesti, tešnje su povezane sa našim najdubljim moralnim i metafizičkim ubeđenjima. Neke treće, recimo, etničke grupe, vidljivije oblikuju naš identitet u očima ostatka društva. Ali, u jednom ključnom pogledu status političke zajednice je doista povlašćen.

Zvanična pravila države, u slučaju sukoba, polažu pravo na prioritet u odnosu na pravila nepolitičkih zajednica i udruženja. Nadalje, država polaže pravo na moć da postavi pravila u vezi sa bilo kojom aktivnošću ili odnosom, bilo da ovi spadaju u domen partikularne zajednice (kao u slučaju porodičnog prava) ili u neku oblast van svake zajednice (kao u slučaju ugovornog prava). I napokon, država polaže pravo na to da kooptira ili učini nevažećim pravila bilo koje partikularne zajednice ili udruženja: ona ih može učiniti delom svog pravnog poretka (kao kad sudovi, u slučaju spora, primenjuju unutrašnja pravila nekog regularno registrovanog dobrovoljnog udruženja) ili ih staviti van zakona (kao kad se pravila prijema u neki klub, koji uskraćuje članstvo pojedincima iz rasne manjine, proglašene nevažećim). Ta svojstva, uzeta zajedno, definišu suprematiju države u okviru njene jurisdikcije.³³

33 V. J. Raz, *Practical Reason and Norms*, Princeton, 1990, 150-154. Po Razovoj terminologiji, "suprematija" je prvo od tri svojstva zakona.

Suprematija ne podrazumeva da se država stvarno meša u svaki odnos između dvoje ili više pojedinaca. Ona se od toga može uzdržati. Može joj čak biti onemogućeno da to čini, usled delovanja pravila višeg reda koja zabranjuju vladu određene oblike mešanja. (Ali, i ta onemogućavajuća pravila su, opet, pravila države, a ne pravila koja joj postavlja neka privatna organizacija.) Čak i tako, suprematija obdaruje državu jedinstvenom moći da utiče na status pojedinca.

Ta se uloga može razumeti na dva različita načina. Ona se može pripisati činjenici da je država najveća i najsnažnija oligopolistička moć u društvu, koja ima izuzetnu sposobnost da širi i blokira informacije, da vrši pritisak, da raspodeljuje troškove i koristi, da preti i nameće prinudne sankcije. To je svakako deo priče, ali nije sve. Prema drugom tumačenju, država, osim što je centar moći, takođe predstavlja praktični autoritet. Njeni proglassi nisu tek najglasniji među mnogima. Oni o kontroverznim pitanjima donose zvanične odluke za političku zajednicu. Njena pravila ne samo da pružaju upute u pogledu troškova i koristi koje društvo vezuje uz individualne izbore; ona su više od pukih oruđa predviđanja šta će se dogoditi nekome ko ih ne poštuje. Ona takođe obeležavaju zvanično odobravanje saobražavanja standardu i neodobravanje nesaobražavanja; ona saopštavaju šta sačinjava moralno prihvatljivo ponašanje u *našoj* zajednici i koji su to oblici ponašanja koje *mi* odbacujemo. Ona svečano daju podršku određenim načinima života i određenim oblicima međuljudskih odnosa, dok drugima tu podršku uskraćuju. Ono što

država zabranjuje dužni smo da izbegavamo. Ono što država propisuje dužni smo da činimo. Ono što država olakšava, stvarajući zakonske aranžmane povoljne za njegovo ostvarivanje, jeste pozitivno sankcionisano. Ono što država odbija da olakša uspostavljanjem povoljnih institucionalnih struktura, lišeno je pozitivne moralne sankcije.³⁴

Sve je ovo trivijalno tačno za članstvo u zajednici sa kojom se država poistovećuje. Odgovor na pitanje da li osoba pripada zajednici nikada ne zavisi samo od njenog izbora već i od toga kako je drugi klasifikuju. Ponekad se osoba identifikuje sa jednom grupom, a drugi članovi grupe je ne identifikuju kao "njihovu". Ponekad se osoba distancira od grupe iz koje potiče, ali ta odluka ne nailazi na odobravanje drugih. Takvi raskoraci imaju ogromne posledice po pojedinčeve životne šanse. Osoba koja pogrešno veruje da pripada jednoj zajednici može, u najboljem slučaju, biti njen marginalan i inferioran član. Osoba koju drugi pogrešno identifikuju kao pripadnika grupe koju ona ne prihvata kao svoju možda neće imati slobodu da oblikuje svoj identitet u skladu sa svojim uverenjima i željama. Tvrdim da država igra ključnu ulogu u odlučivanju o tome ko jeste a ko nije (puno-pravan) član političke zajednice.

Ako je tako, onda država ne tretira svoje građane kao jednake ukoliko ne priznaje da su svi oni jednaki članovi političke zajednice. Nazovimo to *tezom jednakog priznanja*:

Država treba da prizna građanima status jednakih članova političke zajednice.

34 Voldron o Razu.

Na koji način se građanima (ili grupama građana) može pružati ili uskraćivati jednako priznanje? Jedan način jeste da se utiče na modalitete raspodele prava i obaveza među građanima. Ako svi građani uživaju ista prava i podležu istim obavezama, onda su oni priznati kao jednaki članovi političke zajednice. Ako su prava i obaveze građana diferencirane, onda se nekima uskraćuje jednako priznanje.

230 Postoji još jedan način da država pruža i uskraćuje jednako priznanje. Osim izdavanja praktičnih direktiva, vlada može da iznosi čiste vrednosne sudove. Uzmimo, kao primer prvoga, praksu uskraćivanja mogućnosti sklapanja braka istopolnim parovima. Drugu mogućnost ilustrovaćemo izjavom Predsednika da oni koji upražnjavaju seksualne odnose sa pripadnicima istog pola nisu istinski “naši”. Predsednikova izjava ne mora biti praćena nikakvom sugestijom da se homoseksualno ponašanje stavi u institucionalno nepovoljan položaj. Čak i tako, ona degradira status homoseksualaca unutar političke zajednice.

Pretpostavimo sada da Predsednik, umesto da kaže: “oni koji upražnjavaju istopolni seks nisu istinski članovi naše zajednice”, naprosto izrazi, u svom zvaničnom svojstvu, gledište da je “homoseksualnost pogrešna”. Eksplicitni sadržaj ovog suda ne tiče se statusa homoseksualaca unutar zajednice, niti takav iskaz implicira. Dakle, ta vrsta sudova ne potpada direktno pod zabranu na osnovu teze o priznanju. No, da li takvi sudovi ipak dolaze u sukob sa jednakim

priznanjem? Ako je odgovor potvrđan, uprkos odsustvu odnosa protivrečnosti između takvih vrednosnih iskaza i iskaza o jednakosti statusa, onda će biti potrebno načelo neutralnosti, koje javnim službenicima zabranjuje iznošenje određenih vrsta vrednosnih sudova.

Džon Finis (John Finnis) energično pobija postojanje tog sukoba. “[Z]akonodavstvo”, kaže on, “*možda* ne ispoljava prezir, nego upravo osećaj jednake vrednosti i ljudskog dostojanstva onih ljudi čije se ponašanje stavlja van zakona, baš zato što takvo ponašanje odražava duboko pogrešno shvatanje ljudske vrednosti i dostojanstva, i zapravo ih degradira...”³⁵ Čini se da u podlozi ovog stava stoji tvrdnja da pojedinac ispoljava poštovanje prema drugoj osobi tako što osuđuje njeno ponašanje, ako je ono pogrešno prema njegovom sopstvenom moralu, umesto da se uzdrži od osude. No, reklo bi se da zaključak ne stoji ukoliko se ne dopuni drugom premisom, naime da zvanični sud po kojem određeni način života “zapravo degradira ljudsku vrednost i dostojanstvo” nema nikakvog uticaja na *politički* status pojedinaca koji vode takav život. U ostatku moje argumentacije, želim da pokažem da je ta premisa pogrešna.

Pretpostavimo da su pojedinac A i pojedinac B prijatelji, i da je B homoseksualno orijentisan, dok je A uveren da je “homoseksualno ponašanje... radikalno nesposobno da sudeluje u opštem dobru prijateljstva, ili da to dobro ostvari”, te da “prijatelji koji se upuštaju u takvo ponašanje... sami sebe zavaravaju”.³⁶ Sa-

35 J. Finnis, “Legal Enforcement of ‘Duties to Oneself’: Kant v. Neo-Kantians”, *Columbia Law Review*, 87 (1987), 437.

36 J. Finnis, “Is Homosexual Conduct Wrong?”, *The New Republic*, 15. novembar 1993, 12.

opštavajući svoja uverenja B-u, A odašilje dve poruke. Prvo, on eksplicitno formuliše ideje o seksualnom ponašanju koje objašnjavaju zašto je homoseksualnost dostojna osude. Druga, implicitna poruka, koja parazitira na prvoj, kaže da će njihovo prijateljstvo možda trpeti ako B odbije da promeni svoje ponašanje. To bi trebalo da bude izražavanje poštovanja prema B-u. A veruje da je seksualnost moralno važna, i da izbor partnerskih odnosa koje ljudi uspostavlja-ju zahteva ozbiljno promišljanje. Dakle, kad bi A ćutao o kontroverzi koja stoji među njima, on ne bi tretirao B-a kao osobu koja je odgovorna za etički uspeh svog života, niti bi mu pomogao da živi na način koji bi trebalo da usvoji. Saopštavajući B-u svoje sudove, A mu takođe daje priliku da odluči da li *on* želi da ima prijatelja koji gaji tu vrstu ubeđenja.

Zamislimo sada da A ne govori u svom privatnom svojstvu već zvaničnim glasom države. Situacija će se razlikovati od prethodne u više značajnih pogleda. Prvo, zvanični proglaši se ne iznose u ličnoj komunikaciji sa podanicima ponaosob. Oni su naumljeni kao javni; država govori zajednici kao celini. Drugo, država govori glasom autoriteta. Iako su, u ustavnoj demokratiji, proglaši države izloženi slobodnoj javnoj debati, oni nisu istog reda kao prigovori koje građani mogu staviti protiv njih. Čak i kada su konkluzivni, argumenti građana ne utiču na važenje zvaničnog proglaša; jedini način da se on učini nevažećim jeste da se, prema predviđenoj proceduri, izda drugi zvanični proglaši, kojim se prvi povlači. Treće, zvanični proglaši ne iznose se samo *za* zajednicu već i *u ime* zajednice. Kada govore u svom javnom svojstvu, službenici govore u ime države i, posredstvom nje, u ime poli-

tičke zajednice koja svoju koordinaciju nalazi u državi.

Predsednik će možda poželeti da izrazi svoju brigu i saosećanje prema zabludelim podanicima tako što će javno izneti svoj sud o homoseksualnosti. On možda misli da, upravo zato što ti ljudi pripadaju zajednici, država treba da brine o njihovom etičkom preporodu. Međutim, to verovanje, ako je iskreno, predstavlja samoobmanu.

Poput izjave jednog prijatelja drugom prijatelju, zvanični proglaši osude odašilju implicitnu poruku. Ipak, ona se razlikuje od sekundarnog značenja prijateljevog iskaza. Predsednik ne kaže homoseksualnom građaninu: "Ukoliko se ne promeniš, neću te smatrati prijateljem". On, umesto toga, kaže svima: "Ukoliko se on ne promeni, vi ne treba da ga smatrate jednim od nas". A njemu, konkretno, kaže: "Evo šta kažem svima". Pošto je predsednička izjava javna, homoseksualci znaju da su njihovi sunarodnici primili poruku, a ostatak društva zna da oni to znaju. U igri je njihov status u političkoj zajednici.

Jednako priznanje može zahtevati zvaničnu neutralnost kad god se može pretpostaviti da iznošenje ne-neutralnog suda odašilje poruku da su ljudi koji gaje određena verovanja ili vode određene načine života, iz tog razloga, inferiorni članovi političke zajednice.

Međutim, čini se da je načelo neutralnosti, formulisano na ovaj način, ranjivo na sledeći prigovor. Pojedince ne treba kriviti za njihovo ponašanje ukoliko nije istina da je to ponašanje dostojno osude. Otud, država treba da daje sud o ponašanju svojih građana samo u slučaju da je taj sud istinit. Ako je sud neistinit, onda je po-

grešno da ga država iznese, ali ne zato što ona time krši uslov neutralnosti. Ako je isti sud istinit, međutim, onda nije pogrešno da ga država iznese; pogrešno je da građani ne slede njene instrukcije. Pre no što formulišemo svoje načelo neutralnosti, moramo odgovoriti na ovaj prigovor. To ću učiniti tako ću se pozabaviti prirodom onoga što se zove pluralizam modernih društava.

232 Vrednosti koje negujemo ovaploćuju nesvodljivo različite krajnje svrhe. Taj pluralitet ima korene u opštoj strukturi ljudskog morala: specijalne dužnosti koje dugujemo svojim roditeljima, deci, braći i sestrama i drugim srodnicima imaju drugačiji izvor nego opšte obaveze prema bilo kome, ili obaveze koje preuzimamo kad nešto obećamo, ili konsekvencijalističke ideje dobrobiti itd.³⁷ Moderno društvo je, međutim, tu fragmentaciju vrednosti podiglo na mnogo viši stupanj razarajući tradicionalnu hijerarhiju ljudskih pregnuća i uzdižući nekada podređene sfere delovanja u autonoman status: umetnost je danas samodovoljan kulturni domen, čiji su krajnji ciljevi sadržani u njenoj praksi; nauka ima vlastita merila prihvatljivosti, različita od onih kojih se pridržavaju religija i politika; širenje pretežno samoregulativnog tržišta oslobodilo je težnju ka dobiti od kontrole kojoj su je nekada povrgavali uzajamnost i dobročinstvo itd. Taj pluralizam vrednosti kolevka je neizbežnih sukoba. Ima više dobara, koja jednako zaslužuju naše divljenje, no što im možemo težiti tokom jednog pojedinačnog života ili u okvirima jednog društva. Takvi suko-

bi prouzrokuju neslaganja oko pitanja koje vrednosti treba preferirati nad kojima drugima, uopšte, ili u konkretnim okolnostima. Dosta često raspoložemo nedostatnim sredstvima da racionalno razrešimo kontroverzu oko redosleda vrednosti. To je zato što se krajnje vrednosti koje predstavljaju kvalitativno različite vrhovne svrhe ne daju lako porediti. Kada su tri uslova (raznolikost krajnjih vrednosti, činjenica sukoba vrednosti i odsustvo potpunog rangiranja vrednosti, bilo uopšte ili u konkretnim okolnostima) istovremeno zadovoljena, govorimo o *pluralizmu vrednosti*.

Pluralizam vrednosti može da implicira neslaganje oko rangiranja vrednosti, ali ne i oko njihovog predznaka – pozitivnog ili negativnog. Dvoje ljudi se mogu slagati da *Čarobni breg* i model dvostruke spirale predstavljaju velike vrednosti, a da ipak ne budu u stanju da se sporazumeju oko njihovog relativnog značaja (ili se pak mogu slagati da za to pitanje nema rešenja). Međutim, u našim društvima, u kojima nema jedinstvene hijerarhije kulturnih formi i načina života, veoma su rasprostranjene i kontroverze oko toga da li nešto predstavlja vrednost ili je sasvim bezvredno. Mnogi od nas misle da bi svet bio gori kad bi književnost iz njega iznenada nestala. Stari Tolstoj je, pak, mislio drugačije. On je bio ubeđen da je odvajanje umetnosti od religije bilo veliki greh i veliko zlo, i da od svetovne književnosti treba odustati. Vernici smatraju da je ateizam pogrešan, dok ateisti iznose isti sud o religijskoj veri; itd.

37 V. T. Nagel, "The Fragmentation of Value", u: Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1987.

Treba naglasiti da između sukoba oko rangiranja vrednosti i sukoba oko vrednosne procene postoji radikalna razlika. Sukobi oko rangiranja mogu se izgledati u okviru jedne te iste vrednosne koncepcije, pod uslovom da je ona kadra ili da pokaže da se naizgled sukobljene vrednosti mogu integrisati u skladno gledište, ili da inkorporira pluralizam vrednosti u samu svoju strukturu. Nije nekonzistentno tvrditi da su prioriteta među vrednostima koje su jednako dostojne poštovanja delimično neodredljivi. Sukobi oko vrednosne procene, naprotiv, ne mogu se na taj način objasniti. Ne može se konzistentno tvrditi i da je istinito i da nije istinito da je književnost vredna. Stoga, nijedna koncepcija ne može pretendovati na to da pomiri sve sukobljene vrednosne pozicije. Ono što se može tvrditi jeste da su vrednosti koje usvaja istinska koncepcija istinske vrednosti, dok one koje ona ne odobrava to nisu, a da ljudi koji drugačije misle nisu u pravu. Ako postoje ozbiljna neslaganja u pogledu vrednosnog predznaka koji treba pripisati konkretnim stvarima, onda mora postojati *pluralizam vrednosnih koncepcija*, od kojih svaka ima vlastiti niz vrednosti koje pozitivno vrednuje, dok ih druge koncepcije osuđuju.³⁸

Postoji mnogo činilaca koji mogu objasniti zašto ljudi ne postižu saglasnost oko vrednosne procene. Među njima možemo pomenuti lažnu

svest, predrasude, interes u istrajavanju u očigledno pogrešnom stanovištu, nesposobnost da se saslušaju razlozi. No, dosta često se događa da savesni ljudi, nenarušenih umnih sposobnosti, pošto su nepristrasno saslušali sve argumente koje je druga strana imala da iznese, ipak u dobroj veri odbiju da odustanu od svog prvobitnog uverenja. To je zato što su razložna uverenja često utemeljena na nekonkluzivnoj evidenciji, plus sud. Drugim rečima, može biti razložno misliti nešto na temeljima koji ne čine nerazložnim ili iracionalnim ne misliti to.³⁹ To Džon Rols naziva *razložnim neslaganjem*. Često nije lako reći da li je odbijanje da se neka tvrdnja prihvati sasvim nerazložno, ili se može reći da je razložno; prema tome, granica između ta dva slučaja postaje krajnje nejasna. Postoje, međutim, i jasni slučajevi. Neslaganje u pogledu postojanja Boga jeste razložno, i to važi čak i danas, u eri prirodne nauke. Ali, nerazložno je (makar danas, u eri nauke) ne slagati se oko tvrdnje da veštice ne postoje.⁴⁰

I pluralizam vrednosti i pluralizam vrednosnih koncepcija daju razloga za postavljanje zahteva neutralnosti, ali na korenito različite načine. Pluralizam vrednosti priziva neutralno delanje države kada je rangiranje vrednosti neodređeno, pa prema tome nema razloga da se jedna vrednost povlasti kao inherentno dostojna da se pretpostavi nekoj drugoj. Država, sva-

38 PL.

39 T. Nagel: *Equality and Partiality*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1991, 161.

40 Ovaj poslednji primer sugerise da se razgraničenje između razložnog i nerazložnog neslaganja može s vremenom menjati. Za ljude koji su živeli u Evropi u Srednjem veku i ranom Novom veku, tvrdnja o postojanju veštica nije bilo potpuno nerazložna. Ona to jeste za članove našeg društva. Dakle, iako potvrđujemo da razložna neslaganja mogu opstajati tokom relativno dugih razdoblja, ne usvajamo epistemološki skepticizam.

kako, mora ostati neutralna među tim dvema vrednostima, ali ne u tom smislu da ne sledi istinski razlog za delanje. Od nje se očekuje da se uzdrži od izražavanja ili delovanja na osnovu pogrešnog razloga. To je neutralnost u trivijalnom, neproblematičnom smislu. Pluralizam vrednosnih koncepcija nalaže neutralnost u jačem i kontroverznijem smislu. Upravo činjenica razložnog neslaganja oko vrednosnih koncepcija, udružena sa pretenzijom na jednako priznanje, dovodi do zahteva da država ostane neutralna u kontroverzama oko dobra, čak i kada postoji *prima facie* razlog da zauzme stranu. Evo u čemu se sastoji opšta ideja.

Kada je zajednica podeljena dubokom kontroverzom u tom smislu da nijedna strana nema nepobitnu evidenciju koja bi odbijanje druge strane da revidira svoj stav učinila nerazložnim, onda se od pojedinca čije ponašanje i ubeđenja država osporava traži da izmeni svoj način života, pod pretnjom da će izgubiti svoj status jednakog u političkoj zajednici, ali mu se ne pružaju dovoljni razlozi da to učini. Pretpostavimo da se razmimoilaženje u mišljenju tiče pitanja o kojem se od svakog pojedinca očekuje da ima duboka i ozbiljno propitana uverenja. Ako su ovi uslovi istovremeno prisutni, onda pozvati osobu da revidira svoju koncepciju dobra znači suočiti je sa teškom dilemom: ili da odustane od svog prava na jednako priznanje, ili da izgubi svoj moralni integritet i samopoštovanje. To je zato što se, u odsustvu dovoljnih razloga da osoba izmeni svoje načine postupanja, od nje traži da izabere saobražavanje protivno svojim ubeđenjima, i da se prilagodi goloj sili nasuprot ličnom integritetu.

Sada možemo da formulišemo opšte *načelo neutralnosti*:

Vlada treba da se uzdrži od neodobravanja kontroverznih vrednosnih koncepcija (kao inherentno rđavih ili pogrešnih), te ponašanja, praksi i načina života koji im odgovaraju.

Do sada je naša argumentacija bila usredsređena na osnovni slučaj prenošenja poruke neodobravanja, tj. na slučaj kad je osuda izražena neposredno – kao, recimo, kad država zvanično osuđuje seks izvan braka ili homoseksualno ponašanje. Postoje, međutim, drugi oblici ne-neutralnih iskaza, koji degradaciju statusa izražavaju na posredan način.

Prvo, zvanična podrška nekom ponašanju, praksi, načinu života ili ubeđenju može podrazumevati zvanično neodobravanje suparničkih ponašanja, praksi, načina života ili ubeđenja. Pretpostavimo, na primer, da država javno podržava “tradicionalne porodične vrednosti”; taj gest odašilje sekundarnu poruku da su ponašanja i prakse koji prevazilaze okvire braka i porodice dostojne osude. Ako je tako, onda bi državna podrška bila nedopustiva iz istih razloga iz kojih bi to važno za neposrednu osudu alternativa.

Zapazimo, međutim, da podrška jednoj vrednosti nije uvek povezana sa neodobravanjem druge. Ponekad je predmet odobravanja takav da njegovo visoko vrednovanje ne uključuje neodobravanje bilo koje druge važne vrednosti. Umetnost, na primer, za razliku od svetovne filozofije, ne konkuriše religiji oko istine u metafizičkim pitanjima; za razliku od religi-

je, ona ne konkuriše ovozemaljskim silama oko političke suprematije; ona ne konkuriše nauci oko empirijskog znanja i tehničke delotvornosti, niti moralu oko ispravnog i dobrog itd. Stoga, podržavanje umetnosti uglavnom ne implicira degradaciju koncepcija koje daju prednost drugim kulturnim formama.

Postoji još jedan, zanimljiviji razlog iz kojeg podrška jednoj vrednosti ne mora biti povezana sa neodobravanjem druge. Naime, podrška se može dati na dva različita načina. Nešto se može podržati kao pravi put koji treba da slede ljudska bića, ili pak kao ono što je ispravno za ljude koji određenu vrednosnu koncepciju prihvataju kao istinitu ili valjanu. U ovom drugom slučaju, možemo podržati ili ne podržati samu vrednosnu koncepciju. Za nas je dovoljno da s poštovanjem tretiramo ljude koji je podržavaju. Evo primera. Vernici neke religije mogu biti saglasni da je prikladno da muškarci skinu šešir kad ulaze u crkvu. Oni smatraju da je to način uvažavanja Boga, dok bi zadržavanje šešira na glavi značilo krajnje nepoštovanje prema Njemu. No, možda će i nevernik, ulazeći u crkvu, smatrati doličnim da skine šešir. Njegovo razmišljanje, međutim, ne zasniva se na ideji da Bog te religije postoji, i da je to pravi Bog kojem on treba da iskaže svoje poštovanje. Sud nevernika parazitira na činjenici da vernici smatraju prikladnim da muškarci skinu šešir na crkvenoj kapiji. Ako čin skidanja šešira u ovom slučaju izražava podršku religiji, ta podrška nije upućena pretenziji religije na istinitost već ulozi koju religija igra u moralnom životu svojih sledbenika.

Može biti umesno da država izrazi podršku nekom ponašanju, praksi itd. u ovom sekun-

darnom smislu; taj odobravajući govor drugog stupnja ne povlači nužno zauzimanje strana u debatama prvog stupnja između jedne koncepcije dobra i njenih suparnica. Ako je tako, onda podrška vrednosti X nije povezana sa neodobravanjem vrednosti Y, inkompatibilne sa X. Pretpostavimo da je prelazak u hrišćanstvo bio deo procesa zasnivanja jedne države, koji se dogodio u Srednjem veku. Ako nacionalni praznik koji obeležava događaj osnivanja države uključuje elemente verske ceremonije, to ne mora značiti ništa više do izraz poštovanja prema istorijskoj ulozi koju je hrišćanstvo odigralo u tom ključnom događaju. To simboličko odobravanje prisustva hrišćanske religije u tradicijama date države ne sme povlačiti usvajanje supstantivnih metafizičkih, moralnih i političkih pretenzija hrišćanstva. To je drugi nivo govora. Upravo sa tom kvalifikacijom na umu moramo formulisati *izvedeni kriterijum o podršci*, kao dodatak opštem načelu neutralnosti:

Vlade treba da se uzdrže od podržavanja kontroverznih verovanja, ubeđenja i ideja o dobrom životu, te ponašanja i praksi koje im odgovaraju, kad god ta podrška uključuje neodobravanje suparničkih koncepcija.

Napokon, neodobravanje može biti povezano ne samo sa izrazima već i sa praktičnim direktivama države – njenim zakonima, administrativnim uredbama itd. Ponekad motivacija za takav čin eksplicitno uključuje stavove neodobravanja, kao kada se verskom obrazovnom sistemu pruža podrška u njegovoj borbi protiv visoke stope razvoda i abortusa. U drugim prilikama, eksplicitna motivacija je neutralna, ali okolno-

sti ipak razotkrivaju cilj zasnovan na neposrednom neodobravanju ili na podršci one vrste kojoj se može prigovoriti. Na primer, zakonodavstvo može odlučiti da potpomogne dobrotorne aktivnosti kako verskih tako i svetovnih organizacija, pri čemu je eksplicitno obznanjeni motiv unapređenje javnog blagostanja. Može se, međutim, ispostaviti da se sredstva raspodeljuju pristrasno, u korist verskih milosrdnih organizacija na štetu njihovih svetovnih konkurenata, što sugerise da u pozadini leži skrivena, ne-sasvim-neutralna motivacija. U takvim slučajevima, u sporu između zagovornika i kritičara neke mere treba da odluči razmatranje njenog najboljeg mogućnog javnog opravdanja. Ako se za dotičnu praksu ne može pružiti nikakvo bolje opravdanje od onoga koje je nepotpuno bez neodobravanja neke kontroverzne koncepcije dobra (bilo neposredno ili kroz podršku takve vrste da joj se mogu staviti prigovori), onda je ona podložna prigovorima iz istog razloga kao i neposredno izražavanje neodobravanja. Jedan slučaj praktičnih direktiva koje su na taj način podložne prigovorima jesu regulacije koje ograničavaju slobodu, a čije najbolje opravdanje nužno uključuje tvrdnju da su izvesna ponašanja, prakse itd. rđave ili degradirajuće, čak i ako ne škode drugima.

Postoji još jedan slučaj koji potpada pod jurisdikciju načela neutralnosti: to je slučaj praktičnih direktiva koje promovišu neko ponašanje, praksu itd. na osnovu toga što je podržavaju kao inherentno vrednu. Kao što smo upravo videli, podrška prvog stupnja nekim kontroverznim vrednostima, osim u slučajevima kao što je umetnost, povezana je sa implicitnim neodobravanjem nekih drugih i, iz tog

razloga, državi se može prigovoriti ako tako postupi. Sada možemo dodati da podrška, ako podleže prigovorima ukoliko se izražava kroz eksplicitni proglas, podleže prigovorima i ako se izražava implicitno, time što država povlači potez čije najbolje opravdanje nužno uključuje podršku one vrste kojoj se mogu staviti prigovori. Evo *izvedenog kriterijuma o praktičnim direktivama*:

Vlade treba da se uzdrže od izdavanja praktičnih direktiva za koje se ne može izneti bolje opravdanje od onog koje uključuje neodobravanje neke kontroverzne koncepcije dobra, te odgovarajućih ponašanja, praksi ili načina života, bilo neposredno, tako što praktična direktiva ograničava slobodu, ili posredno, preko podrške suparničkoj koncepciji, pod uslovom da podrška drugoj podrazumeva neodobravanje prve.

To je, dakle, kostur političke neutralnosti zasnovane na priznanju. Kako bismo ga popunili mesom, biće korisno da sada ispitamo kako naša verzija teorije razrešava neke očite teškoće prouzrokovane njenim osnovnim postavkama. Prvo, ne postoji jasna linija razdvajanja između onoga što sam nazvao podrškom prvog stupnja i podrškom drugog stupnja nekoj koncepciji dobra. Pitanje da li je javno odobravanje nekog načina života ili sistema verovanja ograničeno na priznanje drugog stupnja, u smislu da oni imaju legitimno mesto unutar pluralističke kulture tog naroda, ili pak ono ujedno sugerise da su upravo te prakse ili verovanja najbolji za datu političku zajednicu, često ostaje kontroveržno. Kao primer može da posluži isticanje verskih simbola na javnim mestima. Neki to tu-

mače kao čin puke podrške drugog stupnja, dok drugi protestuju da se time neminovno odašilje poruka prvog stupnja – da je religija čiji su simboli javno izloženi “naša”. Pošto je kognitivni sadržaj isticanja verskog simbola nejasan, kontroverza možda neće dopuštati jedan jedini, pravi odgovor. Prema tome, možda će biti nemoguće utvrditi da li načelo neutralnosti važi za taj slučaj ili ne.

Drugo, neka pitanja, čini se, nemaju neutralno rešenje: ako država dela, izraziće neodobravanje vrednosti X; ali, ako se uzdrži od takvog delanja, izraziće neodobravanje vrednosti Y, inkompatibilne sa X. Uzmimo slučaj abortusa. Kao što je već rečeno, ako je abortus zabranjen, država implicitno ne odobrava gledište većine nevernika, naime da fetus nije osoba, bar ne tokom prvih meseci svog postojanja. Ali, ako je abortus u ranoj trudnoći dozvoljen, implikacija je da država ne odobrava gledište koje gaji većina vernika, naime da je fetus osoba od trenutka začeća. Ako su sukobi ovog tipa nerazrešivi i ako u dovoljnoj meri prožimaju društvo, onda je neutralnost nemoguća u kritično velikom broju relevantnih slučajeva, te se od nje mora odustati.

Treće, nema jasne linije razgraničenja između verovanjâ koja se, bila istinita ili ne, mogu makar razložno gajiti nasuprot prigovorima, i verovanjâ koja su naprosto nerazložna. To je zato što merila razložnosti nisu uvek nezavisna od konkurentskih sistema verovanja već čine njihov integralni deo, te se kontroverza između dve koncepcije, daleko od toga da bude ograničena na pitanje koja je od njih dve razložna, može proširiti na pitanje koja od njih podrazumeva bolje kriterijume razložnosti. Kad god

postoji neslaganje drugog stupnja u pogledu razložnosti neslaganja prvog stupnja, primenljivost načela neutralnosti biće kontroverzna. Zapravo, ako jedna strana u sporu smatra drugu nerazložnom, treba očekivati neslaganje drugog stupnja, zato što druga strana ne može iskreno verovati da je u pravu u pogledu tog supstantivnog pitanja, i istovremeno da je njen protivnik možda u pravu kad tvrdi da je pozicija prve strane nerazložna. Primer za tu vrstu problema može biti zahtev religioznih roditelja da se kreacionizam predaje u javnim školama umesto evolutivne teorije o poreklu životinjskih vrsta, ili uporedo s njom. Ako na kontroverzu drugog stupnja oko razložnosti neslaganja nema jednog jedinog tačnog odgovora, onda se pitanje da li načelo neutralnosti važi ili ne važi ne može razrešiti na neutralan način, ili bar tako sledi izložene argumentacije.

237

Ova treća teškoća baca sumnju na koherentnost tumačenja zasnovanog na priznanju. Štaviše, ona nameće pitanje da li zahtev da pristalice osporenih koncepcija treba da dobiju jednako priznanje ima bilo koje obeležje objektivnosti. Ne preostaju nam nikakvi kriterijumi da razlučimo činjenicu da je nekom građaninu uskraćeno priznanje od njegovog pukog osećanja da je tretiran bez dužnog priznanja. O tome da li je priznanje pruženo ili ne odlučivaće nivo psihičkog zadovoljenja, odnosno osujećenosti dotičnog pojedinca ili grupe. To znači da će adekvatnost pruženog priznanja zavisiti od obrasca prohteva ciljnih osoba.

Prva od navedenih teškoća je, po mom mišljenju, empirijskog karaktera, a ne stvar načela. Istina je da je značenje javnog isticanja simbola, verskih ili drugih, krajnje nejasno *samo po*

sebi. Ali, takvi činovi uvek imaju društveni i kulturni *kontekst* koji njihovoj poruci daje određeni sadržaj. Jasno, značenje će biti potpuno različito ako se taj čin vrši u zajednici u kojoj besni pravi *Kulturkampf* između pristalica i protivnika sekularizacije, i ako se vrši mnogo decenija pošto je ta borba okončana razdvajanjem crkve i države. Krst koji trajno visi na zidu učionice u državnoj školi ima drugačije značenje od istog krsta koji se privremeno istakne na gradskom trgu za vreme uskršnjih svečanosti itd. Dakle, u ovom trenutku nije neophodno pokloniti suviše pažnje prvoj teškoći. Razmatranje druge i treće je, međutim, veoma umešno.

(4) DALJA NAČELA

238 Da bismo rešili problem razgraničavanja razlo-
žnih od nerazložnih verovanja, kao očigledna strategija nudi se razvijanje dovoljno jasnih i nekontroverznih merila razlo-žnosti. Ovaj poduhvat, međutim, možda neće uspeti (bar ne na kratke staze), zahvaljujući činjenici koja je ranije već pomenuta, naime da su merila razlo-žnosti i sama deo kontroverznih koncepcija među kojima treba da presude. Dakle, ako bi to bio jedini način da se uhvatimo u koštac sa ovom teškoćom, onda neutralnost zasnovana na priznanju ne bi imala velike šanse da se održi. Postoji, međutim, još jedan način. Možemo pokušati da potisnemo ka marginama slučajeve u kojima se verovanja koja neko stvarno ispoveda odbacuju ne kao naprosto pogrešna, već kao nerazložna. Ta druga strategija ima šanse da uspe nezavisno od sudbine prve. Ona počiva na fundamentalnoj pretpostavci liberalne teorije, po kojoj ljudska bića treba tretirati kao auto-

nomne osobe, sposobne da racionalno formiraju, revidiraju i ostvaruju sopstvenu koncepciju dobra. Evo nečega nalik na načelo, što ću nazvati *humanističkom pretpostavkom*:

Ako su pojedinci (ili grupe pojedinaca) ozbiljno privrženi nekoj koncepciji dobra, onda, osim ako nema veoma krupnih razloga za suprotno, treba pretpostaviti da njihova koncepcija predstavlja smislen ljudski interes.

Humanistička pretpostavka sugeriše strategiju za izlaženje na kraj s navedenim problemom. Pretpostavimo da oni koji odbacuju neki stil života smatraju da je on ne samo rđav, nego i rđav na tako gnusan način da se mora odbaciti kao ponižavajući za ljudskost: da je nerazložno da ga ljudsko biće upražnjava. Pretpostavimo, ipak, da ti isti ljudi istovremeno ispovedaju humanističku pretpostavku. U tom slučaju, kako god da sude o datom stilu života, biće dužni da ga pokušaju sagledati kao inteligibilan primer ostvarivanja nekog legitimnog ljudskog interesa. Potraga za opštim interesom pod koji će se podvesti osuđeni stil života, ako se uspešno obavi, prevešće neslaganje u razložno neslaganje. Dozvolite mi da objasnim.

Vrednovanje postupaka, karaktera ili stanja stvari obavlja se, u krajnjoj liniji, u kategorijama koje se protežu od veoma apstraktnih do veoma konkretnih. Na apstraktnom kraju skale postoje čisti vrednosni predikati, kao što su "dobro", "rđavo", "ispravno" ili "pogrešno", koji su lišeni bilo kakve opisne komponente i mogu se u potpunosti analizirati kao iskazi o trebanju. Postoji opšti sporazum oko njihovog

značenja, ali se ta saglasnost postiže po cenu lišavanja tih pojmova ma kakvog supstantivnog etičkog sadržaja. Uzmimo iskaz “nešto što je dobro uvek treba preferirati nečemu drugom, što je rđavo”. Svi se nužno sa ovim slažemo. No, ne kazuje nam se koja svojstva čine ono što treba preferirati dobrim, pa prema tome dostojnim preferiranja. Ta rečenica nam samo kazuje da ono što je dobro treba preferirati u odnosu na ono što je rđavo.

Na drugom kraju skale nalaze se pojmovi koji označavaju konkretna dobra, kao što su “čednost” illi “pobožnost”. Ti termini kombinuju vrednovanje s opisom. Njihov opisni sadržaj je u dovoljnoj meri specifikovan da iskazi koji ih sadrže mogu da pruže razloge za delanje. “Čednost je vrlina žene” jeste izraz koji implicira da žena ne treba da se ponaša drsko, nepriстойno itd. Ali, ponovo, za to se plaća određena cena. Nema zajedničkih merila “čednosti” koja bi morali da prihvate svi koji žele da opravdaju svoje moralne sudove pred drugim ljudima. Pluralističko društvo može biti podeljeno u pogledu istinitosti tvrdnje da je čednost vrlina. Oni koji se oko toga slažu (kao i oko tvrdnji iz iste porodice, kao, recimo, onih koje se tiču pobožnosti) mogu se smestiti u jednu te istu kulturnu podzajednicu, zbog shvatanja koja dele među sobom, ali ne i sa ostalima. Oni koji odbacuju ideal čednosti identifikuju se tim odbacivanjem kao pripadnici druge kulturne podzajednice.

Pretpostavimo da se pojmovi kao što je “čednost” mogu analizirati na dva razlučiva ni-

voa: preko opisnih iskaza o obrascu ponašanja osobe koja je “čedna”, i preko vrednosnih iskaza koji tvrde da je takvo ponašanje dobro. Ako se razdvajanje opisne i vrednosne komponente termina može izvesti, neslaganje se svodi ili na činjenična pitanja ili na naslepo donetu odluku da se podrži ili osudi isto faktičko stanje stvari. U prvom slučaju, prvobitno sukobljena gledišta mogu relativno lako konvergirati i stvoriti zajedničko razumevanje. U drugom slučaju, racionalno sužavanje neslaganja nije moguće, ali je njihov moralni značaj ograničen. “Moja je odluka da čednost treba da bude priznata kao vrlina” ne može polagati ništa jače pravo na saglasnost drugih od iskaza “Čednost je moj ukus”. Svejedno da li sam se odlučio za “čednost” ili “slobodan seks”, za druge se to svodi na isto.

No, opisna i vrednosna komponenta u atributima poput čednosti ne mogu se do kraja razdvojiti. Nema načina da se opišu ponašanja koja su “čedna” bez pribegavanja nizu sličnih termina koji kombinuju opis sa vrednovanjem, kao što su “devica”, “stidljiva”, “pristojna” itd. A ako pokušamo da opišemo ponašanja koja su “stidljiva” ili “pristojna”, opet nailazimo na istu teškoću. Možda će nam poći za rukom da sponu jeste/treba premestimo na neko drugo mesto, ali ne i da je razvrgnemo.⁴¹ Ali, ako je tako, onda neslaganje ima veliki moralni značaj. “Čednost je vrlina” jeste iskaz koji može biti istinit ili neistinit. Osoba koja ga usvoji ne preporučuje jedan ukus već pretenduje da iznosi istinitu tvrdnju, koja se može potkrepiti

41 U ovim pasusima sledim argumentaciju koju iznosi Bernard Vilijams (Bernard Williams) u svom *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, 129.

razlozima. Istovremeno, razlozi koje su strane u sporu u stanju da pruže možda neće biti dovoljni da se sukob razreši. Kulturne podzajednice u pluralističkom društvu mogu biti međusobno suprotstavljene dugotrajnim neslaganjima od velikog moralnog značaja.

240 Pretpostavimo sada da vrednosni diskurs pluralističkog društva ima dvostepenu strukturu: on uključuje čiste vrednosne termine, kao što su “dobro” i “rđavo”, te kontroverzne kombinacije vrednovanja i opisa, kao što su “čedno” ili “pobožno”. Pretpostavimo da je društvo izrovano dubokim moralnim i religijskim kontroverzama, tako da strane u sporu vezuju oštro suprotstavljena vrednovanja za neke konkretne pojmove. Duboko religiozni ljudi smatraju da je pobožan život vrhunsko dobro; da je u interesu muškaraca i žena da dobiju priliku da vode takav život, i da biti lišen te prilike predstavlja ozbiljan teret i štetu. Ubeđeni ateisti misle da se težnja ka pobožnosti temelji na greški; da je život posvećen ugađanju Bogu usmeren ka pogrešnim ciljevima; da nije u interesu ljudskih bića da potroše ovaj jedini život koji imaju ostvarujući takve fetišističke ideale; i da odsustvo prilike da se takav život vodi nije nikakav istinski teret niti šteta. Apstraktni vrednosni pojmovi su suviše apstraktni da bi obezbedili supstantivno zajedničko tlo na kojem se može tragati za sporazumom. Njihova primena ne donosi ništa, osim što eksplicira činjenicu podele.

Ali, pretpostavimo da je na raspolaganju skup posredujućih vrednosnih pojmova. Za razliku od “dobrog” ili “rđavog”, oni mogu imati opisnu komponentu. Za razliku od “čednog” i “pobožnog”, oni imaju relativno

“tanak” opisni sadržaj, zato što stavljaju međusobno sukobljene vrednosti u zajedničke kategorije. Uzmimo primer društva koje ima dve suparničke vere i zajedničku predstavu o religiji. U takvom društvu moguće je tvrditi da, svejedno da li je prvo učenje istinito, a drugo neistinito, ili obratno, u meri u kojoj i jedno i drugo zadovoljavaju kriterijume da se nazovu religijom, oba imaju jednak moralni značaj za svoje sledbenike: oba tvrde da daju odgovor na krajnja životna pitanja, oba se obraćaju pojedinačnoj savesti, i prihvatanje odnosno odbacivanje bilo jednog bilo drugog stvar je krajnje lične odgovornosti. Iz toga slede važne normativne posledice. Ako obe vere zadovoljavaju navedene kriterijume, onda će pojedinci koji dolaze s njima u dodir biti zainteresovani za to da imaju slobodu da konsultuju vlastitu savest u pogledu njihovih pretenzija, da se bez sankcija i kazni pridruže zajednici vere, ili je napuste, da ispovedaju (ili ne ispovedaju) religiju koju prihvataju kao istinitu. Oni trpe veliku štetu ako je taj interes ugrožen. Za njih će biti veoma ozbiljan teret ako u tim stvarima budu izloženi prinudi ili uplitanju sa strane. A ako se njihova religija zvanično proglasi neistinitom ili inferiornom nekoj drugoj, oni trpe ozbiljan gubitak statusa u okviru političke zajednice.

Opšta predstava o religiji ne otklanja sukob istinitosnih pretenzija suparničkih vera. Ona čini nešto drugo. Ona omogućava članovima političke zajednice da se upuste u moralni diskurs višeg reda, koji je nezavisan od sukobljenih pretenzija na istinitost. Ona objašnjava kako jedno verovanje ili praksa može biti pogrešna i, uprkos tome, ujedno predstavljati inteligibilan

način ostvarivanja jednog vrednog ljudskog interesa.⁴²

Strategiju koju sugeriše humanistička pretpostavka nazvaću *strategijom interesa*. Ona se može izraziti u vidu sledećeg pravila:

Kad god smatrate neku koncepciju dobra nerazložnom, pokušajte da je iznova opišete jezikom višeg reda, uz pomoć kategorija opštih ljudskih interesa koje su za vas inteligibilne.

Humanistička pretpostavka i strategija interesa ne vrše samo pritisak na našu sposobnost da priznamo konkretne vrednosti kao inteligibilne (makar i ne uživale naše odobravanje). One takođe vrše pritisak na naš skup kategorija višeg reda pomoću kojih poimamo legitimne ljudske interese. One nas neprestano navode da te kategorije revidiramo tako da u sebe smeste što je moguće više sukobljenih dobara. To znači da domen unutar kojeg se od države očekuje da dela neutralno nije određen empirijski, preko kategorija višeg reda koje su u zajednici faktički prihvaćene, već normativno, preko valjanih argumenata koji se iznose u podršku tvrdnji da zajednica treba da prizna postojanje datog opšteg interesa, kao i smislenosti predstavljanja nekog kontroverznog pregnuća kao primera tog inte-

resa. Dakle, neutralnost je oruđe i opravdanja i kritike.

Toliko o teškoći u pogledu povlačenja granice između razložnog i nerazložnog. Okrenimo se sada slučajevima u kojima se čini da je neutralnost nemoguće zadovoljiti: šta god da država čini, izraziće neodobravanje nekih dubokih ubeđenja. Primer zvaničnih pravila u vezi s abortusom naveden je kako bi se ova tvrdnja potkrepila. Najbolje opravdanje zabranjujućeg pravila uključuje odbacivanje gledišta, koje mnogi zastupaju, da fetus u ranim fazama razvoja nije osoba. Najbolje opravdanje permisivnog pravila, s druge strane, nužno se zasniva na odbacivanju gledišta, koje zastupaju mnogi drugi, da je fetus osoba od samog začeća. Uzdržavanje od svake zakonske regulacije može izgledati kao način da se ta dilema izbegne. Međutim, nije tako. Nemati nikakvo pravilo o abortusu nije isto što i nemati nikakvo zvanično stajalište o abortusu. Odsustvo pravila je jednako tvrdnji da prekid života fetusa u bilo kom periodu njegovog razvoja ne samo da je manje ozbiljno od ubijanja ljudskog bića već predstavlja trivijalnu praksu.

Iskaz da je fetus osoba od začeća pa nadalje izražava kontroverznu ideju. Različite i inkompatibilne koncepcije iznose sukobljene tvrdnje o tome šta sačinjava osobu i ko je kvalifikovan da

241

42 "Jedna strana može pokušati da svoje stavove opiše jezikom višeg reda, koji je druga strana kadra da razume. Na primer, pretpostavimo da se obaveza dolaska na posao u nedelju sukobljava sa nečijim religioznim verovanjima. Možda je drugima, koji ne dele ta konkretna verovanja, teško da shvate zašto rad nedeljom predstavlja teret. Ali, ako se iskaže u opštijim kategorijama, ti drugi mogu shvatiti da raditi na određeni dan – za druge to može biti, recimo, subota – što se kosi sa dubokim religioznim ubeđenjima predstavlja teret." Ovaj pasus, kojem napred izložene ideje mnogo duguju, može se naći u: Frances Kamm, *Creation and Abortion*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1992, 115.

bude osoba. Ta kontroverza ima veliki moralni značaj. Pojam “osobe” je nalik na pojam “čednosti”: u njemu su nerazmrsivo spletene opisne i normativne tvrdnje. Osoba je biće koje ima takva-i-takva svojstva i koje, iz tog razloga, treba tretirati na takav-i-takav način. Ali, postoji jedna važna razlika. Oni koji se dive “čednosti” kao vrlini možda su zainteresovani za to da dobiju priliku da vode čedan život. “Biti osoba”, s druge strane, nije neki standard izvrsnosti koji treba slediti, to je moralni status jednog bića. Biće ne može imati interes da bude tretirano kao osoba ukoliko nije osoba. Ali, ako jeste, onda su svi drugi dužni da ga tretiraju na načine na koje osoba ima pravo, bez obzira na njegova dostignuća i vrline.

242 Jasno, fetus nema psihološke attribute kojima se osoba najčešće opisuje. Tokom više meseci posle začeća, ne može se reći da on ima ma i najprostije mentalne doživljaje. Međutim, prema nekim koncepcijama, to nije bitno. Fetus treba tretirati kao da ima moralni status osobe zato što je to stvorenje obdareno sposobnošću da se razvije u potpunu osobu. Da li je ovaj argument valjan ili ne zavisi od mnoštva daljih kontroverznih pretpostavki, recimo, od našeg gledišta o tome da li se poštovanje koje dugujemo osobama pripisuje prvenstveno prirodnim (ili natprirodnim) procesima kroz koje nastaju bića obdarena sposobnošću da postanu osobe, ili se ono u osnovi pripisuje ljudskim aktivnostima – društvenoj interakciji i indivi-

dualnim naporima – preko kojih postajemo osobe.⁴³ Kontroverza oko abortusa odražava duboka neslaganja u pogledu metafizičkih pretpostavki ljudskog morala. Šta god da država čini, ona će zauzeti neku stranu u tom sukobu.

Kako izaći na kraj sa tom teškoćom? U *Političkom liberalizmu*, Džon Rols sugeriše jedan mogućni odgovor. Politička vlast mora da se opravda na način koji se obraća razumu svakog podanika pojedinačno. Ali, opšta je činjenica modernog društva da postoje duboke i istrajne kontroverze oko filozofskih i verskih doktrina koje građani ispovedaju. Stoga, svaki pokušaj da se načela političke saradnje opravdaju na osnovu metafizičkih, etičkih ili teoloških ubeđenja moraju doživeti neuspeh, zato što nema nade da se u tim domenima postigne jednodušnost. Jedino što ima šanse da uspe jeste saglasiti se oko toga da se sva pitanja o kojima vladaju duboke kontroverze stave na stranu i povuče se na zajedničko tlo gde je moguće posegnuti za razlozima koji su svima zajednički.⁴⁴

Ova strategija, međutim, ne može da funkcioniše ukoliko nije bez izuzetka tačno da stavljanje u zagrade kontroverznih verskih, metafizičkih i etičkih koncepcija ostavlja zajednicu sa nizom političkih ideja koje uživaju jednodušnu saglasnost i koje su dovoljne da se razreše politički sporovi. Rols, zaista, pretpostavlja da je to tako, zato što one verske, etičke i filozofske koncepcije koje su kadre da opstanu u stabilnoj ustavnoj demokratiji konvergiraju u preklapa-

43 Ronald Dworkin je to ustvrdio u vezi sa objektivnom vrednošću ljudskog života. Smatram da isto važi za osnove osobnosti. V. *Life's Dominion*, 89–94.

44 *Political Liberalism*, 8 i dalje. V. isto tako: C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge–New York: Cambridge University Press, 1988, 50–55, i Larmore, “Political Liberalism”, *Political Theory* 18 (1990), 339–360.

jući konsenzus na načelima političke saradnje.⁴⁵ To je verodostojno predviđanje u pogledu dugoročnih trendova u stabilnim ustavnim demokratijama. Ipak, ako se ono shvati kao tvrdnja koja važi na kratke staze, onda u mnogim prilikama mora doživeti neuspeh.⁴⁶

Vratimo se slučaju abortusa. Pretpostavimo da postoje dva načela kojima se zakon rukovodi: jedno se tiče tvrdnji u pogledu osobnosti fetusa, a drugo tvrdnje da žena ima pravo da kontroliše svoje telo. Pretpostavimo da druga tvrdnja uživa široku podršku, dok je prva duboko sporna. Pretpostavimo, takođe, da postoji široka saglasnost da, u svrhe političke deliberacije, treba staviti na stranu sva kontroverzna pitanja. Pošto se obavi to apstrahovanje, jedino načelo koje preostaje za razrešavanje spora jeste ženino pravo na kontrolu nad svojim telom. U tom slučaju, jedini odbranljiv zakon o abortusu će ženi pružiti pravo na abortus kad god ga zatraži. To je, međutim, ekvivalentno pretpostavci ili da fetus nije osoba, ili da je njegovo pravo na život u tipičnom slučaju slabije od prava žene na privatnost. To jest, jedna od spornih pozicija se sprovodi kao ispravna. Pretpostavimo sada da je pravo na kontrolu nad svojim telom i sopstvenom prokreativnom ulogom takođe kontroverzno, i da je pozivanje na nj isključeno iz javne deliberacije. U tom slučaju, zakon o abortusu će postati stvar puke ekspeditivnosti. Ma koja funkcionalna regulacija biće dovoljno dobra. Ali, ovo je, ponovo, pozicija koju osporavaju

kako oni koji veruju u osobnost fetusa tako i oni koji veruju u pravo trudnice na privatnost. Ako je tako, onda izbegavanje kontroverznih pitanja nije razložna strategija. Potreban je diskriminativniji pristup, koji će moći da objasni zašto je ispravno povlastiti jednu kontroverznu koncepciju nasuprot njenim suparnicama.

Takva strategija mora da zadovolji sledeća dva uslova. Prvo, moramo biti u stanju da pokažemo da se jedna, ali samo jedna strana u sporu može razložno požaliti ako odluka države otpisuje njenu koncepciju kao pogrešnu. Drugim rečima, potrebno je objasniti zašto je opravdano zatražiti od države da se uzdrži od delanja na osnovu jednog kontroverznog verovanja – koje jedna strana, ipak, ne nerazložno smatra istinitim – dok joj se, istovremeno, dozvoljava da dela na osnovu verovanjâ druge strane – koja protivnici, ne nerazložno, odbacuju kao pogrešna. I drugo, objašnjenje se mora formulisati u kategorijama koje su nezavisne od date kontroverze i neutralne u odnosu na nju.

243

Tomas Nejjel nudi takvo objašnjenje u svom naširoko raspravljanom članku “Moralni sukob i politička legitimnost”.⁴⁷ Nejjelova argumentacija se odvija na sledeći način: ako neko veruje da *p*, on veruje da je *p* istinito. Nemoгуće je gajiti verovanje, a ne implicirati da je to što se veruje istinito. Ali, tvrdnji da je *p* istinito potrebno je opravdanje, a merila opravdanja mogu biti različitog stepena strogosti. Jedno verovanje može proći test manje strogog merila, a

45 *Political Liberalism*, 134 i dalje, 144 i dalje.

46 U jednom zanimljivom odeljku *Političkog liberalizma*, Rols priznaje da u ustavnim demokratijama postoji obilje trajnih *političkih* neslaganja. V. 240.

47 “Moral Conflict and Political Legitimacy”, *Philosophy and Public Affairs*, 16 (1987).

ne uspeti da zadovolji zahteve strožeg merila. U ličnom domenu, slabiji testovi su dovoljni; međutim, ako želimo da se pozovemo na neko verovanje da bismo poduprli vršenje političke moći, treba primeniti jači test. Taj jači test jeste test javne dostupnosti: u svrhe političkog argumentisanja, "mora biti moguće da drugima izložite osnove svog verovanja, tako da, kad to učinite, oni imaju ono što vi imate, i mogu doneti svoj sud na istoj osnovi".⁴⁸ Ako vam pođe za rukom da podelite sa drugima sva svoja lična iskustva, vaš izveštaj je javno dostupan i može legitimno da služi kao osnova za opravdavanje upotrebe prinudne moći. Javna dostupnost ne postoji, prema Nejgelu, ako nečija ubeđenja delom izvire iz lične vere ili otkrivenja, zato što izveštaj na osnovu njih ne dovodi adresata u položaj da podeli veru ili doživi otkrivenje. Stoga, verovanja zasnovana na ličnoj veri ili otkrivenju, ali ne i ona zasnovana na svakodnevnoj evidenciji, moraju se isključiti iz opravdanja načinâ na koja se politička moć može, odnosno ne može upotrebljavati.

Nejgelov predlog naišao je na žestoke kritike. U članku u kojem izlaže osobito oštru analizu Nejgelovog argumenta, Džozef Raz stavlja sledeći prigovor: test javne dostupnosti ili isključuje suviše, ili isključuje premalo. Ako ga treba shvatiti kao zahtev da adresat nekog saopštenja treba da prođe kroz ista iskustva, onda nisu isključene samo vera i otkrivenje već i mnogi izveštaji zasnovani na svakodnevnom

iskustvu. "Često se oslanjamo na čulna opažanja i na sećanje kao važne razloge za svoje verovanje", piše Raz. "Slično tome, oslanjamo se na svoju situaciju (blizu nesreće, usred dana itd.) kao na razlog da se poveruje našim čulnim opažanjima ili našim sećanjima."⁴⁹ Ako, s druge strane, izveštaji na osnovu čulnog opažanja i sećanja služe kao pouzdane osnove znanja, onda uslov da drugi treba da imaju ono što vi imate ne može da uključi zahtev da oni steknu isto mentalno iskustvo kao i vi. U tom slučaju, izveštaji na osnovu lične vere i otkrivenja mogu da se kvalifikuju kao javno dostupna po istoj osnovi kao i bilo koji izveštaj o svakodnevnoj evidenciji.

Taj zaključak je potkrepljen daljim, nezavisnim razmatranjima. Prvo, kao što pokazuje Leri Aleksander, religijska epistemologija jednog vernika nalazi se u kontinuitetu sa njegovom opštom epistemologijom.⁵⁰ Religijska verovanja nisu odeljena zidom od običnih verovanja već podležu zahtevu da budu s njima koherentna i da ih ova podržavaju. Za vernika, metafizičke ideje otvorenosti prirodnog poretka prema natprirodnim uticajima, neobjašnjene činjenice teleologije života itd. podupiru ideju da postoji natprirodno, inteligentno biće, koje je u stanju da se svrsishodno upliće u prirodna zbivanja i da komunicira s ljudskim bićima posredstvom čudesnih otkrivenja; čudo uspostavlja autoritet moralnih učenja vernikove religije, koja su opet podvrgnuta nezavisnoj

48 Ibid., 232.

49 V. J. Raz, "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", *Philosophy and Public Affairs*, 19 (1990), 40.

50 L. Alexander: "Liberalism, Religion, and the Unity of Epistemology", *San Diego Law Review*, 30 (1993), 768 i dalje.

kontroli njegovih sopstvenih osećanja u pogledu moralnih pitanja itd.

Drugo, kao što je istakao Žermen Grize (Germain Grisez), čuda se ne prihvataju slepom verom već podležu testovima koji se potencijalno obraćaju razumu svakog pojedinca, bio on vernik ili ne, i koji su ništa manje racionalni i diskriminativni do bilo koji drugi test koji primenjujemo da prokontrolišemo svoje svakodnevne pretpostavke.⁵¹ Svi bismo se složili da, pod uslovom da se činjenice o Isusovom uskrsnuću i uspenju istovremeno utvrde, imamo dokaz o događaju koji ne pripada uobičajenom lancu prirodnih zbivanja već predstavlja čudo, koje se duguje natprirodnoj intervenciji. Izveštaji o tim činjenicama mogu biti neistiniti. Ali, utvrditi njihovu neistinitost je nešto drugo nego tvrditi da oni nisu javno dostupni. Sama mogućnost da se oni podvrgnu pokušaju opovrgavanja podrazumeva da jesu.

Ipak, ostaje problem, o kojem je iscrpno raspravljao još Dejvid Hjum (David Hume). Čudo je “narušavanje zakona prirode”, kaže Hjum.⁵² Neuobičajeni ili neočekivani događaj sam po sebi nije čudo. Čudo nije ni događaj za koji, premda protivreči uopštavanjima izvedenim na temelju dosadašnjeg iskustva, postoji prirodno objašnjenje. Ili pak onaj koji, iako se ne može objasniti na temelju naših zajamčenih svakodnevnih verovanja, ipak može da se stavi na stranu, s nadom da će neko buduće istraživanje ponuditi odgovor na zabrinutost koju on izaziva.⁵³ Da bi se kvalifikovao kao čudo, događaj mora da bude više od dešavanja koje se opire uobičajenim objašnjenjima. On mora pozitivno da priziva objašnjenje u kategorijama natprirodne intervencije. Spoljni intervenišući činilac mora biti neko inteligentno biće, a taj postupak mora imati svrhu (da nadahne versko

51 G. Grisez, *Beyond the New Theism*, Notre Dame-London: Notre Dame University Press, 1975, 326–342. Evo dobrog primera: “Ako bismo bili članovi revolucionarne grupe čiji vođa jedne večeri objavi svojim drugovima da će kroz nekoliko dana biti uhvaćen, streljan mitraljezom i izboden bajonetom, ali da će nekoliko dana kasnije ustati iz mrtvih i vratiti se u grupu, mogli bismo biti razložno skeptični prema ostvarljivosti tih proročanstava. Ako se zarobljavanje i smrt dogode onako kako je predskazano, verovatno bismo još uvek bili skeptični prema obećanom uskrsnuću. Ako se neki drugi član grupe, sedam dana kasnije, javi telefonom i kaže da se vođa grupe pojavio, živ i zdrav – mada još uvek sav izrešetan – imali bismo razloga da ostanemo skeptični. Ali, ako tu osobu vidimo svojim očima, ako opipamo rupe koje su ostavila mitraljeska zrna i stavimo ruku u šupljinu koju je napravio bajonet, teško ćemo moći da poreknemo da je na delu bio neki neznani činilac.” Ibid., 326 i dalje.

52 D. Hume, u *Enquiry Concerning Human Understanding*, Odeljak X, Deo I. (Srpskohrvatski prevod: *Istraživanje o ljudskom razumu*, Zagreb: Kultura, 1956.)

53 To je standardni način na koji naučne teorije neutrališu evidenciju koja im protivreči, ako nisu u stanju da je otklone tumačenjem, a ista praksa je deo obezbeđivanja koherentnosti našeg svakodnevnog objašnjenja sveta. O tretiranju anomalija u prirodnim naukama v. G. Markus, “Why There is No Hermeneutics of the Natural Sciences?”, *Science in Context* 1 (1987), 5–51.

nost otkrivenja, na primer). Čudo je *znak*: događaj koji, kršeći zakone prirode, izražava nameru kakvog natprirodnog bića.⁵⁴ Ustvrditi da se tako nešto zaista dogodilo znači izneti pretenziju čija je verovatnoća veoma mala; zbivanje koje nije izrazito neverovatno ne može da se kvalifikuje kao čudo.

246 Nikad ne možemo biti sasvim sigurni, kaže Hjum, da se tako malo plauzibilan događaj zaista desio. Što je dešavanje manje verovatno, to su viša merila koja izveštaj mora da zadovolji da bi bio prihvaćen kao veran istini. Verovatnoća događaja o kojem se izveštava i verovatnoća da je izveštaj pouzdan stoje u obrnutoj srazmeri. Što je verovatnoća događaja manja, to veća treba da je verovatnoća da svedok nije pogrešio, ili da nije neiskren, kako bismo se na svedočanstvo mogli osloniti. Prema svedočanstvima o čudesnim događajima, primeren stav za racionalna bića jeste izrazito nepoverenje: upravo tom pravilu opreza naginje Hjumova argumentacija.⁵⁵

Tako kako je izneta, Hjumova teza, čini se, izaziva isti prigovor na koji je, po današnjem opštemu uverenju, ranjiva prosvetiteljska kritika religije: ona sugeriše da su religijska verovanja naprosto iracionalna, te stoga nije u stanju da objasni činjenicu da se njima u prilog mogu navesti argumenti koji se obraćaju razumu. Oni mogu biti nekonkluzivni, ali takvi su i ar-

gumenti u korist svetovnog pogleda na svet. Tako, za religioznu osobu može biti savršeno razložno imati poverenja u svedočanstvo koje drugi vernici daju o čudesnim događajima, pod uslovom da su ti ljudi pouzdani svedoci, to jest, iskreni su i žele da drugima pruže tačan prikaz onoga što su doživeli, te je razložno uvažiti pouzdanost svedoka ako ga drugi ljudi, u koje vernik ima poverenja, prihvataju kao pouzdanog.⁵⁶

Ovo je valjan prigovor Hjumovoj kritici čuda dokle god se odnosi na razložnost vernika. No, on prestaje da bude valjan ako se proširi na ateistu. Za njega, Hjumova teza važi. Ako je racionalan, nevernik treba da gaji maksimalno podozrenje prema izvorima religijskog svedočanstva. Evo razloga.

Poverenje u svedočanstvo drugih ljudi neophodno je da bi ma koja vrsta verovanja bila utemeljena. Osnova za naša verovanja nikad nije samo posmatranje iz prve ruke već i evidencija koju pružaju drugi ljudi. Nemoguće je neposredno proveriti sve činjenice i argumente iz druge ruke na koje se oslanjamo u oblikovanju i opravdavanju svojih verovanja. Da bismo se oslanjali na takvu evidenciju, moramo imati poverenja u njen izvor. Ta činjenica nije svojstvena samo religijskoj veri. Ona je jednako karakteristična za svakodnevna verovanja i naučno znanje.⁵⁷

54 Up. B. Ward: *Miracles and the Medieval Mind*, Aldershot, 1987. Čuda su, kaže Vord, "tretirana pre svega kao znakovi. Istog obrasca su se držali i propovednici, posebno monaški propovednici iz XII veka, koji čuda i dalje predstavljaju kao *signa*". Ibid., 24.

55 U ovom odeljku, sledim Mekijevo (John Mackie) tumačenje Hjuma. V. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford-New York: Oxford University Press, 1982, 13-29.

56 V. Grisez, op. cit., 334 i dalje; Alexander, cit. članak, 768 i dalje.

57 V. J. Hardwig, "The Role of Trust in Knowledge", *The Journal of Philosophy*, 88 (1991), 693-708.

Poverenje je, međutim, stav vezan za zajednicu. Merila poverenja za nas postavlja naša epistemička zajednica. Verujemo ljudima sa određenim karakternim osobinama ako je, prema normama epistemičke zajednice kojoj pripadamo, razložno pokloniti poverenje tamo gde su te osobine dostupne. Različite vrste epistemičkih zajednica povlašćuju (bar donekle) različite tipove osobina i veština kao dokaz za pouzdanost, i zasnivaju izbor prikladnih svojstava na različitim pretpostavkama. Kad te pretpostavke nisu prihvaćene izvan date zajednice, nije razložno da pojedinci koji pripadaju različitim epistemičkim zajednicama veruju istoj vrsti izvora. Za članove hrišćanske zajednice vere može biti razložno da priznaju da su biblijski svedoci pouzdani izvori religijskog znanja. Za Hjuma, to su “neznalice i varvari” na čija svedočenja treba da gledamo sa najvećom mogućnom skepsom, i to utoliko više kada su događaji o kojima se izveštava navodno čudesni, tj. krajnje neverovatni.

Ako je to tačno, onda se Nejgelov test javne dostupnosti može iznova formulisati u obliku koji je, po mom mišljenju, odbranljiv: izveštaji o intervencijama natprirodnih sila nedostupni su za nevernike ne zato što se prvobitno lično iskustvo primanja otkrivenja ne može u potpunosti podeliti sa njima, već zato što, budući da nisu članovi relevantne zajednice vere, oni nemaju nikakav razlog da zauzmu stav poverenja prema izvorima evidencije o takvim intervencijama, u odsustvu kojeg nije razložno prihvatiti svedočanstvo kao nešto što ima šanse da bude zajamčeno.

Zapazimo da ista osoba može istovremeno pripadati više no jednoj epistemičkoj zajednici. Pripadnost epistemičkoj zajednici koja je po

obuhvatu uža od celokupnog građanstva ne isključuje istovremeno članstvo u nekoj inkluzivnijoj epistemičkoj zajednici – onoj koja se poklapa sa političkom zajednicom (ili ima još širi opseg). Činjenica je da svakodnevno znanje sve nas čini članovima jedne te iste epistemičke zajednice, premda su neki ljudi isto tako ujedinjeni i u uže zajednice, preko svog verovanja u Boga, demone, veštice ili magiju. Nevernici, svakako, ne pripadaju zajednici vere. Ali, obrnuto ne važi. U tipičnom slučaju, vernici pripadaju kako svojoj osobenoj zajednici vere, tako i opštoj zajednici svakodnevnog znanja. To je već implicitno u tvrdnji Lerija Aleksandera da se, za vernika, njegova religijska epistemologija nalazi u kontinuitetu sa njegovom opštom epistemologijom. Ako je tako, onda je Nejgelova teza potvrđena, doduše argumentacijom donekle različitom od njegove. Postoji asimetrija između svetovnih razloga i religijskih razloga, zasnovanih na veri i otkrivenju. Zakon zasnovan na svetovnim razlozima ne podvrgava religioznu osobu razlozima prema kojima ona treba da gaji nepoverenje zato što pretpostavljaju epistemičku zajednicu koja bi mu bila strana. Ali, zakon zasnovan na razlozima koji zavise od otkrivenja zaista podvrgava nevernike toj vrsti razloga dostojnih prigovora. Možemo iskazati svoje rezultate u obliku revidirane *teze o javnoj dostupnosti*:

Zvanični proglašiti treba da se obraćaju epistemičkoj zajednici koja se poklapa sa političkom zajednicom, ili je od nje šira.

To je valjano načelo, i dobra reformulacija (ili bar tako ja smatram) prosvetiteljske ideje da

država treba da se obraća zajedničkom ljudskom razumu, ideje koja je služila kao moćno oruđe kritike i doprinelo procesu sekularizacije u XVIII i XIX veku. Pretpostavimo za trenutak da je, kad god država nema nijednu drugu opciju do da zauzme stranu u nekoj kontroverzi, postizanje saglasnosti onemogućeno pozivanjem jedne (i samo jedne) strane na neku javno nedostupnu evidenciju. U okvirima ove pretpostavke, revidirana Nejgelova teza je dovoljna da se teškoća razreši. Outsajderi iz relevantne zajednice vere imaju legitimnu pritužbu na zvanične direktive delimično zasnovane na izveštajima o otkrivenju, dok insajderi neće imati legitimnu pritužbu na alternativnu regulaciju, koja se ne poziva na otkrivenje. To je zato što bi se zvanični proglasi zasnovani na otkrivenju kosili s načelom neutralnosti, dok sa zvaničnim proglasima koji se ne pozivaju na otkrivenje to nije slučaj. Javno nedostupan iskaz nije neutralan u odnosu na pitanje da li u njegov izvor treba imati poverenja ili ne. A odsustvo neutralnosti je razlog za prigovor kada javno nedostupan iskaz ima zvaničan karakter, zato što se njime država vezuje za jednu partikularnu epistemičku zajednicu koja je, po hipotezi, uža po dosegu od građanstva kao celine, i time uskraćuje jednako priznanje ostalima. Javno dostupni iskazi su, s druge strane, neutralni prema pitanju pouzdanja jer nisu kontroverzni u navedenom smislu. Ukratko, pitanje javne dostupnosti postavlja problem neutralnosti višeg reda, čije razrešavanje omogućava da se izađe na kraj sa problemom neutralnosti prvog reda.

Nažalost, međutim, slučajevi u kojima je društvo podeljeno dubokim i trajnim neslaganjima ne preklapaju se sa slučajevima gde se jedna strana poziva na javno nedostupnu evidenciju. Štaviše, zvanični iskazi u savremenim ustavnim demokratijama naprosto nisu zasnovani na pretenzijama na otkrivenje ili na nepogrešivom crkvenom autoritetu. Političke pretenzije religijskog porekla reformulišu se na taj način da budu dostupne svima. Prosvetiteljska kritika je obavila posao; sekularizacija je tokom poslednja dva veka na Zapadu dovršena. Pomak ka zajedničkom tlu, međutim, ne sužava neslaganja u dovoljnoj meri. Sam Nejgel objašnjava zašto fundamentalna kontroverza može da opstane čak i ako nijedan zvanični iskaz nije zasnovan na javno nedostupnoj evidenciji: "Postoji", piše on, "prilično široko međupodručje između onoga što je nerazložno verovati i onoga što je nerazložno ne verovati. ...Verovanje je razložno kad je utemeljeno na nekonkluzivnoj evidenciji, plus sud. ...[B]ilo bi apsurdno tvrditi da pojedinci treba da odluče šta da čine u sopstvenom životu samo na temeljima za koje veruju da bi za bilo koga drugog bilo nerazložno da odbace..."⁵⁸ Dakle, zahtev javne dostupnosti, iako ostaje valjan, gubi veliki deo svoje relevantnosti. Potrebno je dodatno načelo.

Srećom, ne moramo da ponavljamo argumentaciju od samog početka. Iako javna dostupnost nije načelo koje tražimo, ono se može uopštiti na način koji odgovara našim potrebama. Zasnovali smo svoj izbor između javno dostupnih i javno nedostupnih iskaza na tvrdnji da su prvi neutralni, a drugi nisu. Argument iz

⁵⁸ Nagel, *Equality and Partiality*, 161 i dalje.

neutralnosti, međutim, oslanja se na ono što smo ranije nazvali strategijom interesa. Ona se temelji na pretpostavci da ljudi podjeljeni dubokim i trajnim neslaganjima ipak mogu i treba da se saglase oko tvrdnje višeg reda, naime da su svi oni zainteresovani za aranžmane koji ne degradiraju njihov status u političkoj zajednici; da šteta koja se učini tom interesu predstavlja ozbiljan teret; i da su ne-neutralni iskazi dostojni prigovora upravo zato što izazivaju takvu štetu. Ako je tačno, međutim, da neutralne proglose treba preferirati ne-neutralnima zato što ove potonje, za razliku od prvih, nameću ozbiljan teret jednom delu građanstva, onda možemo uopšteno ustvrditi da, ukoliko ne postoje jaki razlozi za suprotno, prioritet uvek treba dati zvaničnom iskazu koji nameće manje terete članovima zajednice:

Ako jedan zakonski aranžman nameće veći teret onima koji ga ne odobravaju no što alternativni aranžmani nameću onima koji ih ne odobravaju, onda se prvi može razložno odbaciti, pod uslovom da neslaganje oko relativnih tereta različitih aranžmana ima veliki moralni značaj i ne može se kratkoročno razrešiti.

Nazovimo ovo *testom komparativnih tereta*.

Može se prigovoriti da rangiranje tereta koje različitim pojedincima nameću različiti institucionalni aranžmani nije neutralna procedura. Na primer, neko ko fetus smatra osobom od samog začeća misliće da je namerno prekidanje života fetusa neuporedivo veći moralni teret za fetus no što bi to za trudnicu bilo prisilno iznošenje trudnoće do kraja. S druge strane, oni

koji odbacuju pripisivanje osobnosti fetusu u ranim fazama razvoja napraviće obrnut redosled. Na ovaj prigovor se možda može odgovoriti na sledeći način. Prohibicionista može tvrditi da je fetus osoba od trenutka začeća pa nadalje, pa ipak i dalje priznavati da, za ženu koja ne prihvata ovo učenje, predstavlja veliki teret to da bude lišena pristupa ranom abortusu (pod uslovom da ona ima ozbiljne razloge da abortus preferira nastavljajući trudnoće). Ali, permisivista ne može da tvrdi da fetus nije osoba (i, uopštenije, da nije nosilac interesa) u ranim fazama svog postojanja, pa ipak i dalje priznavati da, za fetus, okončanje života predstavlja teret. Dakle, ako se strane u kontroverzi saglase da se njihova kontroverza oko moralnog statusa fetusa ne može razrešiti, onda tereti za fetus jednostavno ne ulaze u račun.

Čak i ako je valjano, to rasuđivanje ne razrešava pitanje. Permisivista može i treba da prizna da je prekidanje života fetusa ozbiljan teret, ako ne za sam fetus, onda bar za one koji taj čin smatraju hotimičnim ubistvom ljudskog bića. Ne može se poreći da, za nekoga ko veruje da je abortus uvek čin ubistva, predstavlja veliki moralni teret živeti u društvu koji taj čin, bar u nekim slučajevima, zakonski ne goni. Pitanje je, onda, da li postoji način da se neutralno uporede teret koji prohibicionistički režim nameće trudnici koja želi abortus sa teretom koji, pod permisivističkim režimom, pada na pleća onih koji veruju da je abortus uvek hotimično ubijanje ljudskog bića.

Moglo bi se odgovoriti da postoji bitna razlika između štete koju prohibicionista trpi pod permisivnim zakonskim aranžmanom i štete koju antiprohibicionista trpi pod režimom

strome zabrane. Prohibicionista trpi *posrednu* štetu preko činjenice da je drugima dozvoljeno da vrše čine koje, po njegovom mišljenju, treba zakonski goniti. Antiprohibicionista trpi i *posrednu* i *neposrednu* štetu, zato što je on (ona) lično podvrgnut prinudnom mešanju koje ima dobre razloge da osudi. Može se pokazati da neposredna šteta koja proishodi iz prinudnog uplitanja u nečiju slobodu izbora u stvarima od velikog moralnog značaja predstavlja teži teret nego posredna šteta koja se sastoji od moralnog izopačavanja šireg društvenog okruženja. Dokle god se debata o abortusu ne okonča, protivnicima prohibicije moraće da se prizna da je teret koji nose pod strogom zabranom veći od onoga koji pada na pleća protivnika dozvole pod permissivnijim aranžmanom.

250 Prohibicionisti se, međutim, mogu s ovim ne složiti. Oni mogu prigovoriti da je u našem životu najvažnije večno spasenje, i da lično spasenje jedne osobe ne zavisi samo od njenih sopstvenih postupaka već i od toga da li njeno društvo dozvoljava ubijanje nedužnih (uključujući fetuse) ili ne. Za takvu osobu, teret koji mora da nosi pod permissivnim zakonskim aranžmanom nije isključivo posredan. Ona mora da se suoči sa opasnošću da lično ponese većito prokletstvo – a to je nešto najgore što se, prema koncepciji koju ona usvaja, može dogoditi ljudskom biću. Iz njene perspektive, distinkcija između neposrednog i posrednog tereta nema smisla, i upravo je ona, a ne njen protivnik, ta koja je izložena većoj šteti ako je prinuđena da živi pod aranžmanom koji ne odobrava. Time se vraćamo na tvrdnju da nema načina da se neutralno rangiraju tereti koji padaju na pleća pojedinaca koji pristaju uz duboko sukobljene

moralne i metafizičke koncepcije, zato što različite koncepcije pridaju različitu težinu konkurentskim teretima.

No, ova je teškoća samo prividna. Do trenutka kad neutralnost ulazi u argumentaciju, u skladu sa teorijom zasnovanom na priznanju, mnogo šta je već odlučeno posredstvom načela prema kojima naša teorija i ne mora da bude neutralna. Ta načela ograničavaju prihvatljiva tumačenja sukobljenih tereta time što sa spiska legitimnih razloga za delanje države eliminišu onozemaljske svrhe i time što zabranjuju da se bilo kom pojedincu ograničava ostvarivanje njegove sopstvene koncepcije dobra samo zato da bi neki drugi pojedinac mogao da bude siguran da je svako u njegovom društvu prinuđen da živi u skladu sa *njegovom* koncepcijom. Stoga, pretenzija religiozne osobe, da joj zakon koji njena (kontroverzna) koncepcija osuđuje kao nemoralan nanosi neposrednu štetu, unapred je isključena – ne zato što pripada religijskoj koncepciji već zato što se, usled privrženosti individualnoj autonomiji i nezavisnosti, te ovozemaljskom shvatanju praktičnih funkcija države, činjenica da se drugi ne povinuju našim kontroverznim moralnim idejama uopšte ne može prihvatiti kao dovoljna osnova za prinudnu intervenciju.

Test komparativnih tereta je, prema tome, u stanju da pruži neutralno razrešenje kontroverznih pitanja od velikog moralnog značaja u kojima država ne može da izbegne zauzimanje strana, ako se spor odnosi na veće i manje ograničenje individualne slobode. Protivnici permissivnog aranžmana, koji trpe posredan teret živeći pod takvim poretком, moraju da priznaju da ne bi bilo pravično sa njihove strane da od

protivnika prohibitivnog aranžmana očekuju da se podvrgnu neposrednim teretima prohibitivnog režima. Protivnici prohibitivnog režima, na drugoj strani, mogu sasvim pravično tražiti da ne budu podvrgnuti neposrednim teretima takvog režima, ukoliko postoji neki drugi, koji drugim pojedincima nameće samo posredne terete.⁵⁹

Treba, međutim, uneti jedan dodatan uslov. Izbor aranžmana koji nameće manji teret nije pravičan ukoliko društvo ne priznaje činjenicu da je i manji teret ipak teret. Bilo bi nepravilno reći religiozним ljudima da im permisivni zakon o abortusu ne prouzrokuje nikakvu štetu budući da im je ostavljena sloboda da slede zapovesti svoje religije i da se uzdrže od toga da ikad zatraže abortus. Takva tvrdnja bi se svodila na trivijalizaciju njihove vere, u sledećem smislu. Religije, ne mnogo drugačije od laičkih kultura, uključuju dva tipa normi. Prve su upućene članovima date zajednice vere, koja ispoveda datu religiju i njome je konstituisana; ni od jedne osobe izvan te zajednice ne očekuje se da im se pokorava. Pravoverni Jevreji su, na primer, podrgnuti strogim tabuima u ishrani, ali njihova religija ne očekuje od nejevreja da se tih normi pridržavaju. Drugi tip normi se shvata kao važeći za sve pojedince, bez izuzetka. Zabrana abortusa pripada ovoj drugoj klasi. Ako je okončanje života fetusa nešto apsolutno rđavo, ako je to ubistvo ljudske osobe, onda nikome nije dopušteno da to čini, bio vernik ili ne. Reći religio-

znim ljudima da ne treba da ih bude briga da li njihova država sprovodi tu opštu zabranu, dokle god oni sami nisu sprečeni da joj se povinuju, isto je što i reći im da ono za šta oni veruju da predstavlja univerzalno važeću moralnu normu nije ništa drugo do konvencija koja važi samo za članove njihove zajednice; a to je neprihvatljivo.

Kako bi jedan zakonski aranžman, koji neki ljudi, ne nerazložno, ne odobravaju, bio nametnut a da se pri tom njegovim protivnicima ne uskrati priznanje, uvažavanje njihovih razloga mora se javno izraziti. Primeren način da se to učini jeste nepristrasno saslušati argumente protiv tog zakona kojima oni raspolažu, i pre i pošto se zakon usvoji. Sve dok se neslaganje koje ima veliku političku relevantnost ne izgledi, politička zajednica ima obavezu da nastavi debatu i da pažljivo sluša šta gubitnici imaju da kažu u odbranu svog stanovišta. Dakle, testu komparativnih tereta mora se pridodati izvedeni kriterijum *javne rasprave*:

Izbor aranžmana koji prouzrokuje manji teret nije pravičan ukoliko ljudi koji imaju argumente u korist onih koji podnose taj teret nisu dobili pravičnu šansu da se javno oglašavaju i da budu ozbiljno shvaćeni, tako da debata ostaje otvorena sve dok, jednog dana, ne bude razrešena.

Ovaj kriterijum povlači još jednu posledicu. Ako je važno da se nepristrasno saslušaju razlozi

59 Smatram da se ovaj rezultat, ako je valjan, može proširiti i na sukobe gde se izbor ne vrši između više ili manje restriktivnih zakonskih aranžmana već između različitih raspodela restriktivnosti i dopuštenja među konkurentskim praksama. No, ovde neću ispitivati kako bi to uopštavanje izgledalo.

onih koji podnose manji teret, onda domašaj načela neutralnosti ne može da pokrije čitavo polje javne deliberacije. Iskazi koje iznose privatni pojedinci, čak i javne ličnosti kada reprezentuju sektaške interese i gledišta, ne podležu istim ograničenjima kao i zvanični proglassi izneti u ime same države. Zahtev neutralnosti važi za ove druge, ali ne i za one prve. Svi učesnici u javnoj deliberaciji, dokle god ne govore u ime političke zajednice, "verovatno će ponuditi jedan u mnoštvu priloga debati o tome kako treba koristiti političku moć".⁶⁰ Pošto diskutanti predstavljaju partikularna gledišta, od njih se ne očekuje da se uzdrže od izražavanja svojih obuhvatnih koncepcija. Naprotiv: prema jednakom priznanju, oni se moraju pozvati da pokušaju da obznane sve razloge koje imaju (uključujući i one koji su kontroverzni, štaviše, one koji ih vezuju za ograničene epistemičke zajednice), i da nastave s argumentisanjem ili dok im ne pođe za rukom da ubede svoje protivnike, ili dok njih same ne ubede prigovori druge strane. To je, smatram, jedini način na koji pluralističko društvo može da konstituiše nepatvorenu političku zajednicu bez prisilnog gušenja činjenice pluralizma.

(5) ZAKLJUČCI

Tumačenje političke neutralnosti koji sam predložio u ovom članku uključuje: (1) definiciju pojma u tom smislu da je neki iskaz neutralan spram jedne kontroverze ako na njegovu prihvatljivost ne utiče promena u rangiranju kontroverznih vrednosti; (2) načelo koje sam

nazvao tezom o priznanju, prema kojem država treba da pruži priznanje gledištu da je svaki njen građanin jednak član političke zajednice; (3) tezu o neturalnosti koja kaže da, kako bi se izbeglo kršenje zahteva jednakog priznanja, država mora da se uzdrži od neodobravanja spornih etičkih, religijskih ili metafizičkih ubeđenja (svejedno da li neposredno ili posredno, i svejedno da li putem usvajanja regulacije čije najbolje opravdanje počiva na neodobravanju neke kontroverzne koncepcije ili podržavanjem suparničke koncepcije na način koji uključuje neodobravanje osporene koncepcije). Da bismo uspostavili upotrebljiva merila priznanja i neutralnosti, i da bismo otklonili opasnost od nejasnog razlučivanja između razložnih i nerazložnih neslaganja, naša teorija je dopunjena (4) humanističkom pretpostavkom i strategijom interesa, koje, u slučajevima dubokog sukoba, podstiču pomak na jezik višeg reda, u kojem priznajemo da ljudi mogu imati smisljeni interes u pregnućima koja, u diskursu nižeg reda, odbacujemo kao rđava ili pogrešna. Napokon, da bi se sukobi u kojima država ne može izbeći da zauzme stranu mogli neutralno razrešiti, uvedeni su (5) teza o javnoj dostupnosti i test komparativnih tereta. Teza isključuje postupke sa javno nedostupnim opravdanjem, a test nalaže da ako, od dve regulacije, prva nameće nekim pojedincima veće terete no što bi bili tereti koje bi pod drugom regulacijom podnosili drugi pojedinci, onda treba odabrati drugu. Teza i test su dopunjeni dvama izvedenim kriterijumima o javnoj deliberaciji. Prvi

60 V. J. Waldron: "Religious Contributions to Public Deliberation", *San Diego Law Review*, 30 (1993), 841.

kaže da o kontroverznim pitanjima treba javno raspravljati sve dok se ne postigne sporazum, i da učesnici u debatama ne moraju da se uzdrže od utemeljivanja svojih pretenzija na kontroverznim verovanjima već treba da pokušaju da ta verovanja objasne drugima. Prema drugom izvedenom kriterijumu, od učesnika u javnoj deliberaciji se ne zahteva da čute o svojim kontroverznim razlozima već da ih javno iznesu, čime bi se stvorili uslovi da se neslaganja o njima pokušaju suziti.

Ovo tumačenje se u bitnim crtama razlikuje od onih koja, poput Rolsovog ili Dvorkinog, pretvaraju teoriju neutralnosti u deo teorije distributivne pravde. Za razliku od tumačenja zasnovanog na primarnim dobrima i tumačenja zasnovanog na jednakosti resursa, tumačenje zasnovano na priznanju sadrži među svojim premisama tvrdnje o (demokratsko-egali tarnoj) državi kao artikulaciji političke zajednice. Takođe, za razliku od navedenih teorija, ono ne vezuje suštinski zahtev neutralnosti za društvenu raspodelu tereta i dobiti. Prema tumačenju zasnovanom na priznanju, neutralnost se primenjuje prevashodno na zvanične vrednosne iskaze, bez obzira na to da li su praćeni postupcima raspodele ili ne.

Da li je teorija ocrтана u prethodnim pasusima bezbedna od prigovora koji se obično stavljaju ideji neutralnosti? Prigovor nekoherentnosti je ne pogađa. Osnova za taj prigovor jeste tvrdnja da nijedan iskaz ne može biti neutralan između samog sebe i suprotnog iskaza. Svaki iskaz je kombinacija propozicije i usvajanja istinitosti onoga što se tvrdi. Prema tome, koncep-

tualno je nemoguće da jedan iskaz prizna i da je istinit i da nije istinit; to jest, da bude neutralan prema vlastitoj pretenziji na istinitost. To je tačno. Ali, od jednog solidnog načela neutralnosti ne očekuje se da bude neutralno između samoga sebe i svog poricanja. Ono specifikuje vrednosti među kojima zvanični iskazi moraju biti neutralni. Njegova vlastita pretenzija na istinitost ne sme da spada u tu grupu, osim ako je formulisano na takav način da zahteva neutralnost u svakom pogledu. A nema sumnje da sa tumačenjem zasnovanom na priznanju to nije slučaj.

Prigovor za nekoherentnost se, dakle, lako može prevesti u prigovor o neostvarljivosti. Pretpostavimo da, u društvu podeljenom oko pitanja religije, jednako priznanje zahteva religijsku neutralnost. Pretpostavimo takođe da jedna od veroispovesti uključuje zahtev da država ne sme biti neutralna u stvarima religije već treba da sprovodi načela istinske religije. Ako je tako, onda je na tu konkretnu veroispovest nemoguće primeniti religijsku neutralnost.⁶¹

Tumačenje zasnovano na priznanju nije, međutim, ranjivo na taj argument. Fundamentalističke pretenzije upućene političkom poretku kose se sa najdubljim premisama liberalne političke teorije. One su otpisane samim izborom liberalizma, još pre no što neutralnost stupi na scenu. Liberalni poredak je zasnovan na vrednosti individualne autonomije i odgovornosti, te na ideji da država pripada svojim građanima i jedini legitimni cilj joj je da promovira njihovo svetovno dobro. Nije neutralnost ta koja isključuje fundamentalističke pretenzije,

61 V. Alexander: "Liberalism, Religion, and the Unity of Epistemology", 765 i dalje.

već su to bazičnija načela. Što se tiče drugih verzija argumenta neostvarljivosti, nadam se da sam, u četvrtom odeljku, pokazao da je tumačenje zasnovano na priznanju kadro da na njih odgovori: kad god država ne može izbeći da zauzme stranu u nekom praktičnom pitanju, može se smatrati da neutralni kriterijumi zasnovani na idejama pravičnosti odlučuju o slučaju. Takva procedura je zaista pravična ako je ukotvljena u neprekidnu javnu raspravu u kojoj se svi razlozi obeju strana uzimaju za ozbiljno. Sledstveno tome, prigovor da neutralnost trivializuje religiju i druge obuhvatne koncepcije time što njihove argumente proteruje u privatnu sferu ne važi za teoriju priznanja kakva se objašnjava i brani u ovom članku.

Neutralnost kakvu zahteva tumačenje zasnovano na priznanju odoleva i komunitarističkom prigovoru. Taj prigovor kaže da neutralizam, isključujući sve vrste zajedničkih političkih ciljeva (izuzev obezbeđivanja pravednog institucionalnog okvira za ostvarivanje nauma koje pojedinci i njihova privatna udruženja sebi postavljaju), ukida svaku normativnu osnovu za integraciju zajednice. Svejedno da li su u pravu komunitaristi kad tvrde da se nepatvorena zajednica konstituiše zajedničkim supstantivnim dobrima,⁶² ili je u pravu Rols kad tvrdi da se društveno jedinstvo u pluralističkom društvu može i mora ostvariti zajedničkim pridrža-

vanjem načela pravde,⁶³ odbranljivost teorije priznanja nije time pogođena. Razlog je taj što ovo tumačenje ne traži od države da bude neutralna prema svim kontroverznim pitanjima; ona zahteva neutralnost samo prema onim kontroverzama koje utiču na javno priznanje jednakog članstva u političkoj zajednici.

Tumačenje zasnovano na priznanju nije ranjivo ni na perfekcionistički prigovor. Perfekcionisti odbacuju ideju neutralnosti iz tog razloga što ona ne ostavlja prostora državi da promovise vredna individualna pregnuća.⁶⁴ Taj argument bi mogao važiti za tumačenja koja neutralnost smeštaju na ravan samih temelja političke teorije, ali ne i za tumačenje zasnovano na priznanju, koje neutralnost uvodi u argumentaciju relativno kasno i, shodno tome, njen delokrug omeđava relativno usko.⁶⁵

Štaviše, tumačenje zasnovano na priznanju pruža kriterijume da se odluči koju vrstu perfekcionističkih razloga liberalna država može da sledi, a koju ne. Ono je u stanju da pokaže, recimo, zašto je davanje državne potpore religiji nelegitimno, dok je potpomaganje umetnosti dopustivo. Religije iznose pretenzije na istinitost i, po implikaciji, tvrde da je svaki sistem verovanja (bio religijski ili ne) koji se sa njima kosi – pogrešan. Potpomaganje jedne crkve ili, možda, svih crkava, ali ne i laičkih zajednica ubeđenja može odaslati poruku da oni ko-

62 V. C. Taylor: "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", N. L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass.-London, 1989, 159-182.

63 V. Rawls: *Political Liberalism*, 201 i dalje.

64 V. J. Raz: *The Morality of Freedom*; T. Hurka: *Perfectionism*, New York-Oxford 1993, 158 i dalje.

65 U svom kasnijem radu, *Foundations of Liberal Equality*, sam Ronald Dvorkin artikuliše strategiju ("strategiju kontinuiteta") zasnivanja načela politike (uključujući i normu političke neutralnosti) na perfekcionističkoj etici (on to zove "model izazova").

ji su lišeni potpore predstavljaju pogrešna gledišta i načela ponašanja. A to je isključeno izvedenim kriterijumom o podršci kojim je dopunjeno načelo neutralnosti. Ništa slično se ne događa kad država potpomaže umetnost. Umetnost kao kulturna forma (bar u modernim društvima, u kojima je ona odvojena od drugih kulturnih formi, a njeni ciljevi su sadržani u samoj njenoj praksi) nije privržena nikojim konkretnim ubeđenjima, etičkim, religijskim, metafizičkim ili drugim. Neki umetnički žanrovi ili stilovi nisu čak ni pogodni za izražavanje ubeđenja i verovanja. Ponekad je oslobođenost bilo kog saopštivog kognitivnog sadržaja upravo deo umetničkog programa. A čak i kada ubeđenja i verovanja jesu ovaploćena u umetničkim delima, od autora se ne očekuje da pruži dobre argumente u prilog nekom konkretnom gledištu ili protiv njega već da predoči šta takvo gledište može značiti za život pojedinca, kako ljudi mogu u svom životu da se suoče sa problemima koji imaju etički, religijski ili metafizički značaj. Umetnost je otvorena kulturna forma u tom smislu da je slobodna da eksperimentiše sa svim mogućnim pozicijama ili stavovima prema ubeđenjima u pogledu dobrog i ispravnog. Stoga, podupiranje umetnosti, samo po sebi, ne uključuje neodobravanje ma koje kontroverzne koncepcije, pa prema tome ne potpada pod zabranu izraženu izvedenim kriterijumom o podršci.

Tekst je preveden iz neobjavljenog rukopisa.