

Dušan Pavlović

nepristrasnost i princip autonomije ličnosti

habitus broj 1 • dušan pavlović • nepristrasnost i princip autonomije ličnosti • internet verzija

1. Uvod

U ovom tekstu skiciraću princip autonomije ličnosti. Ovaj princip ima za cilj da kontraktualizmu rolsovskoga tipa obezbedi nepristrasnost na fundamentalnom nivou teorije. Od kada je objavljena 1971. godine, Rolsova *Teorija pravde* doživela je kritike s raznih strana. Ja ću ovde pažnju obratiti samo na onu koja je došla iz ugovorne škole. Ta kritika ukazuje na suštinski promašaj Rolsovog kontraktualizma – na nesposobnost da teoretski uobliči opšti sporazum oko principa pravde prilikom čega se nijedna strana neće osetiti oštećenom nakon što se sporazumevanje završi.

Ova kritika je najpre došla od Tomasa Skenlona, a potom i od Brajana Berija i, u osnovi, tvrdi da pregovarači u Rolsovoj početnoj poziciji ne mogu a da ne biraju utilitarističke principe pravde, i to baš onaj koji je Rols najradije hteo da izbegne – princip prosečne koristi (*average utility principle*). Razlog za to je veo neznanja, koncept koji je Rols preuzeo od utilitarista, po kome jedna osoba bira za sve i tako ne može a da ne koristi utilitarnu logiku. Veo neznanja u Rolsovoj teoriji pogrešan je zbog toga što se upotrebljava kao efektno sredstvo maksimizacije prosečne koristi i zbog toga što nameće jedno posebno shvatanje ljudske prirode koje se pripisuje svim individuumama u početnoj poziciji.

Ja ću stoga pokušati da pokažem na koji način Rolsov kontraktualizam, na osnovu principa autonomije ličnosti, može konceptualno da uobliči nepristrasnost na fundamentalnom nivou teorije koja ne bi vodila do principa koji unapred favorizuju jednu klasu koncepcije dobra, bila ona utilitaristička ili neka druga. Da bi se došlo do principa autonomije ličnosti potrebno je da se prethodno detaljnije objasne koncepti i problemi koji ovaj princip čine poželjnim i mogućim. Otuda će tekst biti ovako organizovan. Najpre ću podsetiti čitaoce šta je osnovna ideja koncepta vela neznanja kod Rolsa i pokazati kako Rols baš zahvaljujući njemu ne uspeva da izbegne utilitaristički princip prosečne koristi (§§2, 3). Potom ću izložiti Skenlonov test razložnog odbijanja (*reasonable rejection*), za koji Skenlon tvrdi da predstavlja alternativu Rolsovom kontraktualizmu i pokazati šta je s njim pogrešno (§4). Budući da je ovo poznatiji deo priče, predlažem čitaocima koji dovoljno

dobro poznaju problematiku vela neznanja i Skenlonov test razložnog odbijanja da preskoče ove delove. Nakon odseka o moralnom konstruktivizmu u političkoj filozofiji (§5), objasniću u čemu je suština principa autonomije ličnosti i kakav je njegov odnos sa velom neznanja i egalitarizmom (§§6, 7). Poslednji odsek (§8) propituje da li je ovako redefinisani rolsovski kontraktualizam na fundamentalnom nivou sposoban da udovolji zahtevima multikulturalizma.

2. Veo neznanja

Svrha vela neznanja u Rolsovoj teoriji, kao i u savremenom utilitarizmu, je da obezbedi nepristrasnost na fundamentalnom nivou teorije (Harsanyi, 1955: 315; Rawls, 1971: 12, 136; Barry, 1989: 76; Kiš, 1998: 9, 16). Nepristrasnost stvara pretpostavke za pravičan društveni ugovor, odnosno biranje principa pravde za koje će svi misliti da su fer. Ukoliko bi neki pojedinci unapred znali da će im pregovaračke pozicije za biranje principa pravde biti nejednake i neravnopravne, oni se uopšte ne bi odlučili da uđu u takvu poziciju. Stoga, da bi pojedincima ponudio principe pravde koji su prihvatljivi za sve, Rols ne nudi direktno principe, već nudi jednu pravednu poziciju iz koje se ti principi biraju. Ako je ta pozicija pravedna, onda će i principi biti takvi ma kakvi da su.

To je, dakle, osnovna ideja sa koje se stiže na priču o nepristrasnosti. Rols tvrdi da početna pozicija (*original position*) mora da bude nepristrasno uređena, odnosno da sve individue i njihove različite koncepcije dobra tretira na podjednak način. Ključna prepreka ovom zahtevu je znanje koje pojedinci imaju o sebi i o sopstvenim koncepcijama dobra. Preciznije rečeno, ono što je problematično je njeno upotreba prilikom biranja principa pravde. Pretpostavimo da imamo tri individue koje biraju principe pravde. Dvojica su preduzetnici, a treći je radnik. Pretpostavimo, takođe, da su obojica svesni svojih društvenih pozicija. Ta trojka sastane se jednog dana da odluči kakvi principi pravde treba da regulišu odnose u društvu u kome će njih trojica živeti. Svi se odmah slože da će biti izabran onaj princip koji dobije prostu većinu glasova. Pretpostavimo da radnik predloži princip prema kome se svaki dohodak na profit i imovinu oporezuje sa 75% i potom se najveći deo tog novca usmeri najlošijestojećem u društvu, tj. njemu. Na drugoj strani, dva preduzetnika, kojima ovo nikako ne odgovara, založe se za potpuno oprečne principe. Njih dvojica predlože da se porez na profit i imovinu ne ubire, a da radnici treba da žive samo od dohotka koje im preduzetnici samovoljno odrede. Kakav će biti ishod izbora oko ova dva alternativna principa? Očigledno, pobeđiće drugi princip sa 2:1. Razlog za njegovu pobedu biće baš u tome što su preduzetnici, koji čine većinu, bili svesni šta dobijaju principom koji su predložili, a šta gube principom koji je predložio radnik. Njih dvojica su stvorili

koaliciju i na taj način izabrali ne samo princip koji radi u njihovu korist, već i princip koji čini nepravdu radniku budući da ga stavlja u veoma loš položaj.

Iz primera smo videli kako principi pravde koji su birani odgovaraju preduzetnicima baš stoga što su oni svesni svog društvenog statusa i odnosa društvenog statusa i principa koji su predložili. Svako od njih znao je na kome će mestu u društvenoj lestvici završiti nakon što se principi izbiraju. Ali šta bi se desilo kada niko od njih ne bi znao na kom će mestu završiti nakon izbora principa pravde? Kada bi preduzetnici znali da imaju makar 33,3% šanse da završe kao radnik, pod pretpostavkom da nisu skloni riziku, oni bi značajno modifikovali princip po kome radnici žive samo od dohotka koji im preduzetnici odrede po sopstvenom nahođenju. Činjenica da znanje o svom društvenom položaju, sposobnostima, imućstvu ili talentima suštinski utiče na konačan ishod principa pravde doveo je Rolsa do zaključka su za konstruisanje principa pravde takva znanja problematična. Zašto bi se neki principi pravde usvojili samo na osnovu toga što su njegovi zagovarači predstavljali većinu? Ta činjenica je moralno irelevantna. Sledstveno, osobe u početnoj poziciji ne smeju posedovati sledeća znanja: znanje o mestu u društvu (klasnu poziciju ili društveni status); znanje o ličnim sposobnostima u smislu inteligencije; znanje o talentu za različite vrste umetničkog ili sportskog delovanja; znanje o fizičkoj snazi, o duhovnim sklonostima itd; zabranjeno je i znanje o životnim planovima i životnim ciljevima pojedinaca, kao i znanje o koncepcijama dobra; znanje o posebnim okolnostima u kojima se nalazi društvo u kome oni žive; znanje o konkretnoj ekonomskoj i političkoj situaciji (tip ekonomskog i političkog poretka, recimo); civilizacijski i kulturni nivo, kao i to kojoj generaciji pojedinci pripadaju (Rawls, 1971: 137). U dve reči, ljudi u Rolsovoj početnoj poziciji nemaju pojma ko su i šta su, niti šta žele u životu.

Najbolji način da se isključe sva irelevantna znanja je da se uvede jedan veo neznanja (*veil of ignorance*). Veo neznanja je metafora koja individuu onemogućuje upotrebu znanja i činjenica o samima sebi i sopstvenim koncepcijama dobra. Ostavljena su samo ona znanja koja su po Rolsu relevantna za biranje principa pravde kao što su: okolnosti pravde (*circumstances of justice*), što znači da su ljudi svesni zajednice i sukoba koji proizlaze iz njihove kooperacije. Ljudi takođe znaju opšte činjenice o društvu, razumeju političke i ekonomske odnose, i znaju osnovu društvene organizacije i zakone psihologije. „Ustvari, [za pojedince] se pretpostavlja da znaju bilo koje opšte činjenice koje utiču na izbor principa pravde” (Rawls, 1971: 137). Ova znanja se ljudima u početnoj poziciji moraju ostaviti zbog toga što se koncepti pravde moraju podesiti karakteristikama sistema društvene saradnje koji se njima regulišu. Kako vidimo, veo neznanja omogućuje nepristras-

nost tako što svima podjednako negira upotrebu moralno irelevantnih činjenica i tako onemogućuje da se biraju principi pravde pod kojima bi bilo čija koncepcija dobra bila unapred favorizovana. Veo neznanja, međutim, ne sme se shvatiti kao pokušaj da se iz ljudske svesti zauvek izbrišu određenja znanja, kako to na prvi pogled može da izgleda. Stavljanje pod veo neznanja ne obavezuje nas ni na kakav mentalni inžinjerin ništa više nego što je glumljenje Hamleta Ser Lorensa Olivieja obavezivalo na stvarno samoubistvo. Veo neznanja služi kao teoretsko sredstvo koje nam omogućuje da određene činjenice ne uzimamo u obzir prilikom izbora principa pravde, budući da su, po Rolsu, te činjenice irelevantne u jednom moralnom smislu.

3. Racionalnost kao koncepcija dobra drugoga reda

Rols se zalaže za nepristrasnost na fundamentalnom nivou svoje teorije. Veo neznanja to donekle omogućuje. Ali veo neznanja je samo jedan od elemenata na fundamentalnom nivou Rolsove teorije. Kod Rolsa ideja nepristrasnosti pada u vodu čim se pokaže kako on razume ljudsku prirodu i na koji način konceptualizuje individuu koja se nalazi u početnoj poziciji. Rols smatra da su ljudi u početnoj poziciji racionalne osobe koje „znaju kako da rangiraju alternative; kako da zaštite svoje slobode, prošire svoje mogućnosti, i uvećaju sredstva za unapređenje svojih ciljeva ma kakvi da su [...] Koncept racionalnosti koji se koristi [u *Teoriji pravde*] je, sa jednim izuzetkom, opšte prihvaćen u društvenoj teoriji. Otuda se može reći da racionalna osoba ima koherentan skup preferenci u odnosu na opcije koje su mu otvorene. On rangira te opcije u skladu s time koliko su one sposobne da unaprede njegove ciljeve; on prihvata plan koji mu omogućuje da zadovolji više svojih želja, a ne manje” (Rawls, 1971: 143).¹

Rolsova konceptualizacija individue izvedena je iz teorije racionalnog izbora prema kojoj su „slobodne i racionalne osobe [one] kojima je stalo da ostvare sopstveni interes u početnoj poziciji koja ih čini jednakim” (Rawls, 1971: 11). Osim toga, racionalnost je kod Rolsa je usko povezana sa agregativnošću, tako da, pored toga što pojedinci imaju želju za primarnim dobrima², oni ih uvek žele što više, a ne manje (ibid., 142). Iz ovakve konceptualizacije individue i primarnih dobara trebalo bi da sledi da se dobra mogu međusobno upoređivati, odnosno da su ona srazmerna. Istini za volju, Rols nigde ne kaže da je to u njegovoj teoriji tako, ali nakon ovakvih premisa o racionalnoj individui nema posebnih razloga da se zaključi kako je Rolsova teorija sposobna

¹ Za širi opis Rolsove racionalne individue vidi (Rawls, 1971: 407-16).

² U primarna dobra, po Rolsu, spadaju: prava i slobode, moćnosti i moći, dohodak i bogatstvo, i samo-poštovanje (Rawls, 1971: 92).

da izbegne ovu logiku. Hart je u svojoj kritici Rolsa pokazao upravo kako jedan od mogućih ishoda početne pozicije može biti onaj gde bi pojedinci pristali na manji obim prava i sloboda u zamenu za veći novčani prihod ili neki drugi oblik materijalnih dobara (Hart, 1973). Otuda je ispravno zaključiti kako iz prirode Rolsovih primarnih dobara dolazi i da je dobra moguće upoređivati, odnosno da ih je moguće razmenjivati jedne za druge. Ako nema dovoljno jedne vrste dobara za distribuciju, moguće je te potrebe zadovoljiti nekim drugim dobrom iz koje individue izvlače istu ili sličnu korist.³

Po Rolsu, samo racionalne individue imaju prohodnost u početnu poziciju, a sve ostale nemaju. Drugim rečima, osobama u početnoj poziciji se pripisuje jedno određeno shvatanje ljudske prirode: ljudima je samo stalo da uvećaju sopstvenu korist. Sve ostalo je podređeno tom cilju i izvodi se odatle. Evo kako to izgleda na jednom primeru. Zamislimo da želim da kupim kilo sira i litar vina. Međutim, pošto imam samo ograničenu sumu dinara mogu da kupim ili litar vina, ili kilo sira, a oboje nikako. Pretpostavimo da su cene litre vina i kile sira skoro jednake, pa su moguće različite kombinacije: mogu da kupim 1/2 kile sira i 1/2 vina, ili 3/4 litre vina i 1/4 kile sira i tako dalje. Preda mnom, dakle, stoji dilema šta da kupim. Ja ovaj problem neću moći da rešim dokle god se ne zamislim kao osoba kojoj je stalo da uveća sopstvenu korist, zadovoljstvo, odnosno sreću. Otuda ja mogu da izračunam u kojoj meri oba artikla doprinose mom zadovoljstvu prilikom njihove konzumacije. Kupovina bilo koja od ova dva proizvoda radi same kupovine je za mene besmislena. „Kao osoba koja racionalno uvećava korist, [ja] ću pokušati da izjednačim marginalnu korist svakog [dinara] koga mogu da potrošim. Na primer, ako bi se veća marginalna korist izvučla iz malo veće potrošnje na vino nego što bi izgubila malo manjom potrošnjom na sir, onda [ja] moram da se odlučim da kupim vino, a ne sir” (Bonner, 1984: 7). Budući da je moja želja za konzumiranjem iskazana kao preferenca po kojoj se vino i sir izražavaju kroz jedinice koristi iz kojih ja izvlačim zadovoljstvo, teoretski gledano, moglo bi se zaključiti da ja iz jednog decilitra vina izvlačim istu korist kao iz jednog dekagrama sira (Ibid., 16-7). Ovakvom odlukom ja potvrđujem kako je jedno dobro (sir) moguće substituisati drugim (vino).

Ono što pada u oči u ovom primeru je da ja, kao osoba kome je samo stalo da zadovoljava svoje prefinjene potrebe, imam mogućnost da pravim „trampu” (*tradeoff*) između sira i vina. Ako nema vina, može sir, i obrnuto. Takve trampe su moguće jer je jedina stvar koju želim da uve-

³ Velikim delom, Rols konceptualizaciju početne pozicije i neke njene elemente preuzima od utilitariste Džona Haršanijja. Za Haršanijjevu koncepciju početne pozicije, njegov opis racionalne individue, pretpostavku jednake verovatnoće (*equi-probability assumption*), postulat sličnosti (*similarity postulate*), i interpersonalna poređenja koristi (*interpersonal utility comparisons*) vidi: Harsanyi (1982: 42, 45, 49; 1955: 316ff).

ćam moje zadovoljstvo, odnosno korist. Korist je važna, a sir i vino, sami po sebi, nisu. Slično je i kada se dođe do političkih principa. Budući da je za utilitaristu prirodno da u pitanjima društvenog i političkog karaktera glasa za one principe koji uvećavaju prosečnu korist u društvu, sasvim je moguće da bi se utilitaristi složili oko principa koji bi većini građana omogućio veću količinu nekog primarnog dobra (npr. novčanog prihoda) u zamenu za sužavanje obima slobode manjine građana čijom bi se neslobodom uvećani novčani prihod omogućio. Sve je ovo moguće stoga što su prema agregativnoj racionalnosti dobra srazmerna i što, u krajnjoj liniji, nije mnogo bitno šta se zapravo uveća, kakva je struktura onog što se uvećava, i da li uopšte postoje koncepcije dobra koje se ne mogu izvesti iz zadovoljavanja ljudskih potreba. Tako je Rols pokazao da utilitarizam, koji počiva na agregativnoj racionalnosti, može da opravda i ropstvo (Rawls, 1999: 64-71), odnosno, da ne uzima dovoljno ozbiljno različitost među ljudskim životima (Rawls, 1971: 27). Međutim, koliko god Rols želeo da izbegne ovakve neprijatne zaključke, i u njegovoj početnoj poziciji je baš ova logika prisutna. Početna pozicija podrazumeva jednu određenu vrstu racionalne individue koja počiva na racionalnosti sredstvo-cilj prema kojoj su sva dobra srazmerna i prema kojoj je uvećavanje dobara jedina ispravna ideja vodilja na osnovu koje se moraju birati principi pravde. Problem je sada u tome što je moguće zamisliti individue, odnosno koncepcije dobra koje nisu u skladu sa ovom logikom. Šta da u društvu, koje je regulisano principom prosečne koristi, rade individue koje ne mare uvećavanje prosečne koristi? Određeno shvatanje ljudske prirode, prema kome ljudi vrednuju jedino zadovoljavanje sopstvenog interesa, dovelo je Rolsa do kršenja nepristrasnosti početne pozicije koju je bio najavio na fundamentalnom nivou teorije. Princip prosečne koristi, koji jedini može da sleduje iz ovakve početne pozicije (Harsanyi, 1975), favorizuje jedan određen tip koncepcija dobra (koje su u skladu sa agregativnom racionalnošću), a zakida sve one koncepcije dobra koje nisu racionalne.

Kako je Rols upao u ovu zamku? On je smatrao da se velom neznanja isključuju sva nebitna znanja koja onemogućuju biranje principa pravde koji bi bili fer. Isključivanjem tih znanja, omogućuje se svim koncepcijama dobra da budu podjednako zastupljene u početnoj poziciji. Međutim, isključujući znanje o posebnim koncepcijama dobra, veo neznanja nije isključio agregativnu racionalnost jer je Rols mislio da je ona univerzalna za sve koncepcije dobra. Iako je iz agregativne racionalnosti moguće izvesti mnogo različitih koncepcija dobra, njom ipak nije moguće obuhvatiti sve koncepcije dobra budući da postoje koncepcije koje ne počivaju na takvoj vrsti racionalnosti. Iz agregativne racionalnosti je moguće izvesti samo one koncepcije dobra koje zadovoljavaju *ljudske* želje i potrebe. Nazovimo tu koncepciju koncepcijom zadovoljavanja ljudskih potreba. Po toj koncepciji, ono što je

vredno je zadovoljavanje ljudskih potreba bez obzira kakve su i bez obzira zašto ih ljudi žele (Barry, 1995: 133). Ta koncepcija može se još nazvati i koncepcijom dobra drugoga reda stoga što dobro nije precizno određeno. Bez obzira na to, ova koncepcija je restriktivna usled toga što nalaže da se sve koncepcije dobra moraju izraziti kao preference koje su među sobom srazmerne preko jednog ili više zajedničkih denominatora (ibid., 137). U Rolsovom slučaju taj zajednički denominator bi bila primarna dobra koja u njegovoj teoriji predstavljaju objekat maksimizacije. One koncepcije dobra kojima primarna dobra ništa ne znače, nemaju šta da traže u Rolsovoj početnoj poziciji.

Da bi se cela ova priča bolje razumela, evo još jednog primera. Pretpostavimo da neko ima ekocentričnu koncepciju dobra po kojoj je zaštita čovekove sredine najvažniji cilj. Pretpostavimo da je jedna grupa ljudi, angažovana na projektu očuvanja životne sredine, smeštena u jednom selu nadomak Beograda koje nema struju. Varošica nema struju, ali zato ima reku u kojoj se tokom vremena evolucijom razvila jedna posebna vrsta riba koja se ne može naći nigde u svetu. Jednog dana predsednik opštine dođe u varošicu i obeća da će na reci uskoro da se podigne brana, pa potom i elektrana, te da će građani ove varošice konačno dobiti struju. Dobro za građane, ali loše za naše zaštitnike čovekove sredine. Grupa ekocentrista odmah ode kod predsednika opštine i uruči mu protest protiv ovakve odluke napominjući mu da će građenjem brane na reci retka vrsta ribe koja tamo živi skoro sigurno izumreti usled narušavanja prirodnog toka reke. Predsednik im uzvratu da su ljudske potrebe najvažnije i da stanovnici ne mogu da trpe bez struje zbog tamo neke ribe koja će izumreti ako se sagradi elektrana. Ekocentristi na to odgovore da između brane i elektrane, odnosno zadovoljavanja ljudskih potreba, sa jedne strane, i retke vrste ribe sa druge strane, oni biraju ribe i zaštitu njihovog prirodnog staništa. Sledećeg dana predsednik se pojavi u sedištu ekologa i predloži im sledeće: „Evo ovako. Mi smo izračunali koliko košta građenje brane. Ovde su prednosti koje dobijamo njenim građenjem. Pošto ljudi dobijaju građenjem brane mnogo više nego ukoliko sve ostane kako je bilo, mi branu moramo da sagradimo, ali ćemo biti poštteni i naknaditi vaš gubitak. Koju sumu novca zahtevate za kompenzaciju?”

Očigledno je da naš predsednik razmišlja u terminima „trošak-dobitak”, odnosno na jedan utilitaran način gde se prosečna korist najvećeg broja ljudi mora uvećavati svuda gde je to moguće, a gubitnike kompenzovati na takav način da se oni ne osećaju gubitnicima. Ovakvo razmišljanje je potpuno u skladu sa principom prosečne koristi. Međutim, za pravog ekocentrika ova ponuda nema nikakvog smisla. Ne postoji suma novca koja mu može kompenzovati izumiranje retke vrste ribe koja živi u reci na kojoj treba da se gradi brana. Između koncepcije dobra zadovoljavanja ljudskih potreba i ekocentrične koncep-

cije nema zajedničkog denominatora jer su ove dve koncepcije nesamerljive (za razliku od slučaja onog gurmana koji ne može da se odluči između sira i vina). Iz svega ovoga jasno se vidi da tamo gde koncepcija zadovoljavanja ljudskih potreba reguliše odnose u društvu sve one koncepcije koje nisu spojive sa agregativnom racionalnošću i primarnim dobrima biće od starta u nepovoljnoj poziciji.

Koncepcija dobra koja je ovde predstavljena ekocentričnom koncepcijom ne može da se izvede iz teorije racionalnog izbora. Konkretnje rečeno, ona ne može da se uskladi sa racionalnošću individua koju upotrebljavaju Rols i utilitaristi zbog toga što njen primarni cilj nije zadovoljavanje ljudskih potreba, nego potreba koje su van čoveka. Mene, kao ekocentristu ili ekologa, ne interesuje izrada brane koja dovodi struju u selo jer me manje briga za osnovne ljudske potrebe, a više za zaštitu čovekove životne sredine. Na sličnim osnovama nastala je i feministička kritika Rolsa koju nalazimo, recimo, kod Suzan Moler Okin. Okinova tvrdi kako je racionalnost koja operiše u Rolsovoj teoriji izvedena iz jezika teorije racionalnog izbora u kojoj je zadovoljavanje sopstvenog interesa vrhovni princip. Rols sasvim previđa da postoje oblici racionalnosti koji su različiti od ovoga (Okin, 1989: 100). Okinova smatra da u pogledu racionalnosti i načina razmišljanja između muškaraca i žena mogu postojati značajne razlike. One se mogu razlikovati ne samo u „pogledu interesa, sujevernih mišljenja, predrasuda i tačaka gledišta koje možemo da odbacimo prilikom formulisanja principa pravde, već i u pogledu psihe, shvatanja sebe u odnosu na druge, kao i iskustva moralnog razvoja. Postoji velik broj feminističkih teorija koje su pokazale kako različita životna iskustva muškarca i žene [...] ostavljaju različit trag na njihovu psihu, način mišljenja, i način moralnog razvoja” (ibid., 106).

I sam Rols je još za vreme pisanja *Teorije pravde* primetio kako agregativna logika koja ima privilegovan status u početnoj poziciji vodi do utilitarističkog principa maksimizacije prosečne koristi koju on želi da izbegne. Zato Rols uvodi tzv. maksimin pravilo (*maximin rule*) prema kome će racionalne individue, u nameri da izbegnu katastrofu, izabrati najmanje loš ishod (Rawls, 1971; 152-3). Time bi se ublažile posledice pretpostavke o racionalnoj ljudskoj prirodi koju Rols pripisuje svim pojedincima bez izuzetka. Prema maksimin pravilu, gubitnici bi ustvari mogli maksimalno da poboljšaju svoju poziciju i tako kompenzuju svoj gubitak. Ali kritike ovog pravila pojavile su se vrlo brzo. Već je Džon Haršanji u svom tekstu iz 1975. god. pokazao da je maksimin pravilo samo jedna podvrsta maksimizacije prosečne koristi i da se prema tom pravilu nikako ne može birati princip razlike (*difference principle*), Rolsov drugi princip pravde (Harsanyi, 1975). Otuda zaključak da je princip razlike prema kome se favorizuju najlošijestojeći, ustvari, nedosledno izveden iz Rolsove teorije. Haršanjijeva kritika je pokazala da

bi koherentno izvođenje iz Rolsove početne pozicije bi princip prosečne koristi koga zagovaraju i sami utilitaristi. Na kraju se može sa sigurnošću reći da bi kompenzacija o kojoj Rols govori izgledala baš onako kako je zamišlja predsednik opštine iz primera sa ekocentričnom koncepcijom dobra.

Da rezimiram ovaj deo teksta. Prema teorijama koje su izvedene iz teorije racionalnog izbora, a Rolsova je, po njegovom sopstvenom tvrđenju, jedna od njih (Rawls, 1971: 16-17), individua je u početnoj poziciji isključivo racionalni uvećavač dobara i jedino do čega mu je stalo je zadovoljavanje ljudskih potreba agregativnom logikom. Logika sredstvo-cilj i maksimizacija dobara su usko povezane. Budući da je agregativna logika prisutna u Rolsovoj početnoj poziciji, budući da su osobe isključivo racionalne individue, budući da su po Rolsu pojedinci u početnoj poziciji zainteresovani jedino za unapređivanje svog ličnog interesa (Rawls, 1971: 142-5), cela stvar se svodi na redukciju biranja principa pravde na samo jednu osobu. Ta osoba, ko god da je, jednostavno ne može a da ne koristi pretpostavku jednake verovatnoće (*equi-probability assumption*) i mora da bira princip prosečne koristi (Harsanyi, 1975: 599; Scanlon, 1982: 124; Kagan, 1989: 42-3) koji po svojoj strukturi favorizuje jednu klasu koncepcija dobara, a druge, kao recimo ekocentrične ili feminističke, stavlja u nepovoljan položaj. Otuda se za Roslovu teoriju nikako ne može reći da podržava princip nepristrasnosti na fundamentalnom nivou.

4. Skenlonov test razložnog odbijanja

Moglo bi se reći da Rolsova teorija pati od problema univerzalizacije ličnosti. Od ove boljke pate mnoge moderne i savremene teorije. Univerzalizacija ličnosti nas dovodi do toga da svim ljudima, bez obzira na to koliko su oni različiti, pripisujemo samo jedan skup osobina i onda iz tih „činjenica o ljudskoj prirodi” izvodimo zaključke o političkom uređenju društva. Budući da svaka teorija o ljudskoj prirodi vodi do favorizovanja jedne određene koncepcije dobra, izlazi na to da svi drugi koji ne dele tu koncepciju i čija se priroda ne može podvesti pod „istine” sudove o ljudskoj prirodi, moraju da trpe. Ja se ovde ne bih upuštao u analizu ove kritike, već bi se samo složio sa tim da zanemarivanje razlika među ljudima predstavlja ozbiljan problem u savremenoj političkoj filozofiji za koji Rolsova *Teorija pravde* nije ponudila odgovarajuće rešenje.⁴

⁴ Za kritiku generalizacije ličnosti mogu se pogledati sledeće knjige: Seyla Benhabib: *Situating the Self*, Iris Marion Young: *Justice and Politics of Difference*, Stephen K. White: *Political Theory and Postmodernism*, Michael Sandel: *Liberalism and Limits of Justice*, Charles Taylor: *The Politics of Recognition*.

Među teoretičarima morala ovaj problem sa Rolsovom teorijom koji je diskutovan u §§2. i 3. pokušao je najpre da prevaziđe Tomas Skenlon sa svojim testom razložnog odbijanja (*reasonable rejection*). Prema Skenlonu svaki akt je pogrešan ako ga niko ne može razložno odbiti.⁵ Prva novina koju Skenlon uvodi s ovim testom nalazi se na nivou motivacije. Kod Rolsa i utilitarista motivacija je interesna (sopstveni interes). Kod Skenlona motivacija je moralna. Skenlona ne interesuje šta mi možemo da uradimo za sebe, nego šta možemo da uradimo za druge.⁶ Većina ugovornih teorija polazi od lične motivacije prilikom sklapanja ugovora. Umesto ove samo-zainteresovanosti, mi treba da se bavimo onime što drugi smatraju vrednim, ali ne zato što bi *mi* mogli završiti kao drugi, ili bi u nekom trenutku mogli da zauzmemo njihovu poziciju, „već da bi našli principe koje oni, kao i mi, ne mogu razložno da odbiju” (Scanlon, 1999: 191). Konačno, moralna motivacija kod Skenlona podrazumeva još i proces u kome „jedini relevantan pritisak dolazi od želje da se nađu principi koje, niko ko poseduje tu želju, ne može da odbije” (Scanlon, 1982: 110).

Ako dobro shvatam Skenlona, kod njega moralna motivacija ima dva nezavisna dela: a) opšta želja da se postigne fer sporazum; b) potrebu da se o drugima, i za razloge drugih, brine isto kao i za sebe same. Oko prvog elementa nema posebnih problema. Verujem da nijedan teoretičar neće sporiti da je on uistinu neophodan za ostvarivanje svakog fer sporazuma. Ovaj elemenat nalazi se i kod Rolsa, a naći će se i u mojoj verziji rolsovskog kontraktualizma koju prati ideja uslovnog vela neznanja. Međutim, što se tiče drugog elementa moralne motivacije, on je kod Skenlona malo problematičniji. Da li iz moralne motivacije dolazi da je nepristrasnost ispoštovana na fundamentalnom nivou? Kod Skenlona, čini mi se, postoje ukupno tri kritične tačke koje dovode u pitanje zahtev za nepristrasnošću. Prva je ta što ne postoji jasan odnos između ličnog interesa i interesa drugih. Ono što nam Skenlon ovde kaže nije da je sopstveni interes nešto loše, već da je na osnovu njega nemoguće doći do principa pravde za koje bi svi smatrali da su fer. Zbog toga on kaže da motivacija ne sme da bude egoistična ili interesna, već moralna. Meni se to čini prihvatljivim. Ali Skenlon nigde ne definiše odnos između ove dva tipa motivacije. On ne prestano ponavlja kako razlozi drugih imaju veću težinu u procenjivanju da li je akt ispravan ili pogrešan. Ako su razlozi drugih jedini bitni, onda je Skenlonovska pozicija altruistična. Budući da altruizam predstavlja jednu substancijalnu koncepciju dobra, dolazi da će Skenlonov

⁵ U originalu, Skenlonov test glasi ovako: „Akt je pogrešan ukoliko njegovo izvršenje ne bi bilo u skladu sa bilo kojim sistemom pravila za načelno regulisanje ponašanja koje niko ne bi mogao razložno da odbije kao osnovu za informisani, nenasilan i opšti sporazum” (Scanlon, 1982: 110).

⁶ Otuda i naslov njegove knjige iz 1998. godine: *What We Owe to Each Other*.

test moći da prođu samo oni koji su već unapred odani altruizmu i da je sasvim razumno očekivati kako će oni usvojiti nekakve altruističke principe pravde prema kojima će svi oni koji ne odobravaju altruizam proći loše. Pretpostavimo da se ljudi saglase oko toga da principi pravde zapovedaju altruizam u političkim pitanjima. Može li iko razložno odbiti ovakve principe? Ja mislim da unutar Skenlonove teorije nema mesta za takvo odbijanje. Svako ko bi hteo da odbije ove principe morao bi da se pozove na interesnu motivaciju, odnosno sopstveni interes, što je kod Skenlona, kako smo videli, nedopustivo.

Drugo, na nekim mestima Skenlon izričito odobrava interesnu motivaciju prilikom našeg odnosa prema drugima. Kada navodi zašto bismo morali da brinemo o interesima drugih a ne o svojim, Skenlon kaže da, uzimajući u obzir razloge drugih, mi ponekad možemo od drugih nešto i da naučimo (Scanlon, 1999: 74). Pretpostavimo da sam ja umetnički klizač, kaže Skenlon, koji kliza jednim zastarelim metodom. Nakon par godina, stasala je jedna nova generacija klizača koji klizaju potpuno drugačijim, modernijim stilom. Imam li razloga da usvojim njihov stil klizanja? Naravno, jer „ako prihvatim njihov stil i ja ću biti sposoban da se dalje takmičim” (ibid., 75). Očigledno da je ovde na delu samo-zainteresovanost, odnosno interesna motivacija po kojoj se određeni razlozi za akciju ili verovanje usvajaju ne zbog drugih, već zbog nas samih.

Konačno, najproblematičniji element kod Skenlona je pretpostavka zajednice koja u njegovoj teoriji figurira kao integrativni faktor. Ovaj problem proističe iz shvatanja reči „razložno” (*reasonable*) koju Skenlon neprestano upotrebljava. Treba li da posumnjamo da pojam „razložno” već pretpostavlja određenu koncepciju dobra? Dvorkinova kritika Skenlonove teorije pokazala je da imamo više razloga da verujemo da je to tako nego da nije. Sve zavisi od toga, kaže Dworkin, šta ko podrazumeva pod rečju „razložno” (Dworkin, 1990: 28-31). Uzimimo onaj primer iz §2. po kome privatni preduzetnici kažu radniku: „Mi smatramo da je sasvim razložno da prihvatiš naše principe”. On, zauzvrat, može da im kaže: „Naprotiv, vi nemate nikakvog razloga da odbijete princip koji sam vam ja predložio, a ja imam sve razloge da odbacim vaše”. Budući da je sukob neizbežan, jedini način da se on reši bio bi da se stranke prethodno slože oko neke koncepcije ili objašnjenja šta „razložno” znači. Ali jednom kada se pojam razložnog definiše, postavlja se pitanje neće li će biti zakinuti svi oni koji ne mogu da prihvate takvu definiciju razložnosti?

U svom tekstu iz 1982. godine Skenlon kaže da reč „razložno” mora da se shvati na sledeći način. Pretpostavimo da neko predloži principe pravde koji mene stavljaju u najnepovoljniju poziciju. Da li je za mene razumno da ih odbijem? Ako uspem da pokažem da postoji makar jedan alternativni skup principa pod kojima bih ja bio u boljoj poziciji,

onda bi moje odbijanje bilo razložno. Ali, kaže Skenlon, bilo bi potpuno nerazumno da ja odbijem predložene principe ukoliko me oni previše opterećuju i predložim neke nove principe koji još više opterećuju neke druge (Scanlon, 1982: 111). Kako vidimo, razložno je kada se prioritet da najlošijestojećima. Ako se njihova pozicija može poboljšati bez suštinskog ugrožavanja pozicije boljestojećih, nema razloga da se to ne učini. Međutim, do ovog principa, po kome se prioritet uvek daje najlošijestojećima, Skenlon stiže suviše brzo.⁷ On najpre treba da objasni iz kakve je pozicije ovaj prioritet izveden. Sličnu relaciju uspostavlja i Tomas Nagel. Kod njega se iz pozicije jednakosti automatski stiže na princip prema kome nijedno rešenje ne može da se usvoji ukoliko ono nije „najmanje neprihvatljivo onima kojima je najviše neprihvatljivo” (Nagel, 1979: 123).

Ni Berijeva definicija razložnosti nije od neke pomoći Skenlonu. On kaže: „Razložnost je bogatiji pojam [od racionalnosti] i treba da se shvati kao voljnost da se prizna kako su zahtevi drugih vredni uvažavanja na isti način kao i naši” (Barry, 1989: 326). Iz Berijeve definicije razložnosti još uvek se ne vidi kako najlošijestojeći mogu razložno, ili bilo kako drugačije, da odbace neprihvatljive principe pravde, i zašto bi oni imali prioritet. Kad se bolje razmisli, iz ovakve definicije razložnosti nije uopšte jasno šta ko, i pod kojim uslovima može da odbaci. Sve što nam ova definicija kaže je da interes drugih moramo da uzmemo u obzir isto onoliko ozbiljno koliko i naš sopstveni jer bez toga nema pravednog sporazuma. Uprkos tvrdnjama Brajana Berija, koji je preuzeo Skenlonov test razložnog odbijanja i iz njega razvio sopstvenu teoriju pravde kao nepristrasnosti (*justice as impartiality*), kako je ovakva teorija pravde neutralna jer ne počiva ni na jednoj posebnoj koncepciji dobra (Barry, 1995: 123), i dalje nije sasvim jasno da li u pozadini Skenlonovog testa stoji neka koncepcija dobra ili ne. Kad se sve svede, nemoguće je tvrditi da iz puke želje da se dosegne sporazum na fer osnovama tek tako dolazi princip prioriteta lošijestojećima. To je moguće jedino ukoliko u igru uvedemo još nekoliko dodatnih pretpostavki i do kraja ovog odseka pokazaću da Skenlon upravo to i radi.

Skenlon je na par mesta pokušao da odgovori na ovu Dvorkinovu primedbu (Scanlon, 1999: 194ff), ali ja u tom odgovoru nisam našao nikakav ubedljivi argument. Naprotiv, Skenlon je u svojoj knjizi *What We Owe to Each Other* pružio još više dokaza kako su test razložnog odbijanja i prioritet lošijestojećima mogući jedino pod pretpostavkom zajednice. Pod „pretpostavkom zajednice” ovde podrazumevam činjenicu da je opšti sporazum moguć samo između ljudi koji su dugim životom u jednoj zajednici uspeali da razviju slična ili kompatibilna ve-

⁷ Da lošijestojeći imaju prioritet Skenlon ponavlja i u (Scanlon, 1999: 223-9).

rovanja, vrednosti i brigu jednih za druge. Skenlonova teorija može da opstane samo pod tom pretpostavkom. Evo nekoliko primera koji potvrđuju postojanje pretpostavke zajednice kod Skenlona. On kaže:

„Ima dobrih razloga da se pretpostavi da će ljudski sudovi o [validnosti] razloga [drugih pojedinaca] biti tako formulisani da će svi ostali oko njih biti sposobni da ih razumeju i koriste. Budući da mi usvajamo takve sudove uglavnom imitirajući druge, može se očekivati da ćemo u procesu njihovog usvajanja [...] najverovatnije prihvatiti one koji svi ostali oko nas smatraju važnim” (Scanlon, 1999: 74).

Verujem da je iz ovog citata dovoljno jasno u kojim okvirima Skenlon zamišlja svoj kontraktualizam mogućim: u okvirima jedne kulture u kojoj se zajedničkim životom došlo do određenih sličnosti u rezonovanju i brizi jednog za drugoga. Da, nasuprot tome, između različitih kultura nema mogućnosti za uzajamnu brigu i uspešan sporazum, Skenlon potvrđuje sledećim rečima:

„U nekim slučajevima mi nemamo razloga da brinemo za druge. *Po sebi* za mene je od malog značaja da *tamo negde* postoje ljudi koji ne prihvataju moje razloge za verovanje da je zemlja okrugla, a prihvataju razloge za poštovanje raznoraznih gurua koje ja ne mogu da prihvatim” (ibid.).

Reči „po sebi” i „tamo negde”, koje sam ja podvukao u citatu, pokazuju u kojoj meri su za Skenlona važne sve koncepcije dobra bez obzira na poreklo i sadržaj. Rolsovska verzija kontraktualizma započinje od toga da su sve koncepcije dobra podjednako važne i da se postavljaju na isti nivo. One su važne *po sebi* i bez obzira gde se nalaze. Kod Skenlona, kako vidimo, ne postoje koncepcije dobra i razlozi koji su validni po sebi. I kada želi da rastera sve sumnje da li je to uistinu tako, Skenlon sasvim eksplicitno uvodi pretpostavku zajednice:

„Ako sam pripadnik neke umetničke ili religiozne zajednice, na primer, veze između mene i ostalih članova koje su posledica priznavanja istih vrednosti i zajedničkog života koje te vrednosti čine mogućim, može za mene biti od centralne važnosti [kada se odlučujem da razlogu onog drugog pridam veću važnost]. Pa ukoliko se desi da se neka naša mišljenja razilaze – ako neko, recimo, posumnja u validnost ključnih razloga koji podržavaju ključna verovanja ili ako se razlikujemo oko vrednosti koje ta verovanja podržavaju – to može da me duboko pogodi. To ne dolazi samo otuda što neko od nas možda nije u pravu, već otuda što nastavak našeg zajedničkog života može doći u opasnost. Možemo doći u stanje u kome više nećemo gledati jedan na drugoga kao na *drugare koji dele ista verovanja*” (ibid., 75-6).⁸

⁸ Za „drugare koji dele ista verovanja”, Skenlon ovde upotrebljava izraz *fellow believers*.

Ovim citatom pokazuje se zbog čega u Skenlonovoj teoriji nema mesta za veo neznanja. Baš zbog toga što bi se njegovim prisustvom isključilo znanje o istim verovanjima drugara koji žele da dosegnu sporazum, znanje o njihovoj zajedničkoj brizi za vrednosti i verovanja kojima su odani, kao i potreba da jedni drugima opravdaju svoje razloge. Čim bi se veo neznanja uveo u Skenlonovu teoriju sve ove činjenice bi nestale i test razložnog odbijanja pao bi u vodu. Ono što je za Skenlona pretpostavka bez koje nema početka sporazuma je da mi već delimo određena verovanja. To što nam Skenlon ne kaže koja su to verovanja ne znači da ona u njegovoj teoriji prećutno ne zauzimaju važno mesto. U Rolsovskom kontraktualizmu, kako ću ja pokazati u §§5-7, nema takve pretpostavke. Sporazum je moguć čak i sa onima koji ne dele naša uverenja, vrednosti, razloge za podržavanje tih vrednosti, i koncepcije dobra. Potrebno je samo da svi prihvate jednak tretman drugih. Ako je sve što nam Skenlon kaže to da je njegova teorija sposobna da proizvede sporazum među „drugarima koji dele ista verovanja” i „brigu za uzajamnu opravdanost” onoga što predlažu (Scanlon, 1999: 215), onda nam ta teorija ne govori puno.

Sve što ovde hoću da kažem nije da je Skenlonova argumentacija trivijalna, a teorija bezvredna. Naprotiv, koliko je meni poznato, to je jedan od prvih uspešnih pokušaja da se razvije ugovorna teorija koja se ne naslanja ni na kakvo posebno shvatanje ljudske prirode. Skenlonova teorija vredna je stoga što tvrdi da se razlozi drugih moraju prima facie smatrati jednako vrednim kao i razlozi svih nas. Njen jedini problem je što je ograničenog dometa i što može da se primeni jedino u zajednici u kojoj pojedinci dele zajedničke vrednosti. Uopšte govoreći, bilo kakav zahtev za nepristrasnošću, odnosno jednakosti na fundamentalnom nivou teorije ne može a da se ne pravda načelom da su sve koncepcije dobra, ma koliko različite, podjednako vredne. Ali jedna je stvar tvrditi da su sva verovanja i razlozi drugih podjednako važni unutar jedne određene zajednice, a sasvim druga stvar tvrditi da su svi oni vredni uopšte. Iako Skenlon tvrdi kako ga nepersonalna perspektiva ne interesuje, interes drugih, odnosno koncepcije dobra koje su suštinski različite od naših, se mogu procenjivati samo iz takve jedne perspektive (Charvet, 1995: 167). Otuda bi i sam Skenlon morao da pretpostavi sposobnost osoba da se užive u pozicije drugog (ibid., 166) što se kosi sa njegovim zahtevom da je znanje na fundamentalnom nivou dopušteno. Ja sam uveren da se do onoga što Skenlon hoće da izloži razložnim odbijanjem može doći jedino iz jedne bezlične pozicije, odnosno uz veo neznanja.

5. Moralni konstruktivizam u političkoj filozofiji

Početna pozicija, odnosno fundamentalni nivo teorije mora da ispoštuje zahtev za nepristrasnošću. Nepristrasnost, međutim, mora da obez-

bedi jednakost individua ne samo s obzirom na inicijalni momenat početne pozicije, već i tokom celog pregovaračkog procesa. Videli smo u §§2. i 3. da kod Rolsa postoji taj problem što veo neznanja nije dovoljno „debeo” pa ne uklanja određene elemente koji narušavaju nepristrasnost (agregativna racionalnost individua). I kod Skenlonovog testa razložnog odbijanja konačni rezultat je isti. Kako je pokazano u §4, test razložnog odbijanja već podrazumeva da je jedna koncepcija dobra (koja nam objašnjava šta je razložno, a šta ne) dobila prioritetni status, ali da je ona legitimna samo ukoliko na nju nemaju zamerki oni čije koncepcije nisu privilegovane. Skenlon stiče na ovakvu poziciju upravo zato što dopušta upotrebu znanja u početnoj poziciji. Umesto vela neznanja stranke su opremljene određenim moralnim vrlinama, pa se pretpostavlja da će se lako dogovoriti čiji se argument može razložno odbaciti a čiji ne. Te moralne vrline su želja za postizanjem dogovora i briga o uzajamnoj opravdanosti razloga. Ali, kako sam ja tvrdio u prošlom odseku, od same želje za postizanjem sporazuma do želje za uzajamnim razumevanjem „drugara koji dele ista verovanja” dug je put. A još dalje je od načela da najlošijestojeći zaslužuju prioritet. Iz svega dolazi da se nepristrasnost i kod Rolsa i kod Skenlona ruši samom konceptualizacijom početne pozicije: obe teorije podrazumevaju da početna pozicija odslikava najmanje jednu koncepciju dobra (s tim što je Skenlon svoju ne imenuje). Ali ako sada ostavimo po strani Rolsa i Skenlona i njihove problematične početne pozicije, moguće je opet zamisliti da se početna pozicija opiše nepristrasno, a da principi na koje se iz nje stigne opet ne odslikaju nepristrasnost i budu suštinski neprihvatljivi za najlošijestojeće. Sve zavisi od toga na koji način se nepristrasnost u početnoj poziciji pravda. Ono što bih ja želeo da uradim u ostatku ovog teksta je da pokušam da reformulišem Rolsovu početnu poziciju prema kojoj će ona biti nepristrasna u odnosu na sve koncepcije dobra, a ne samo u odnosu na neke. Mislim da je to moguće uraditi principom autonomije ličnosti prema kome su ljudi slobodni i jednaki. Konačni cilj bi, dakle, bio da se principi pravde, ma kakvi da su, dosledno izvedu iz jedne ovakve pozicije.

U nameri da sada iskonstruišem takvu jednu poziciju, prvi korak će biti, kao i kod Rolsa i Skenlona, zainteresovanost pojedinaca da se dosegne pravedan sporazum. Ovu osobinu Rols naziva smisao za pravdu (*sense of justice*). Po njoj dolazi da su pojedinci sposobni da razumeju, primenjuju, i ponašaju se u skladu sa normama društvene kooperacije (Rawls, 1993: 19). Moralna motivacija ovde podrazumeva da je svima stalo da se dosegne sporazum i da svi smatraju da je usled toga nepristrasnost nužna. Ja ovde, međutim, neću da kažem da je želja za sporazumom opšta osobina ljudske prirode i da svi ljudi neizbežno poseduju osećaj za pravdu. Time se ugovorna teorija nikako ne bi mogla odbraniti od komunitarista i post-modernista koji s pravom kritikuju generalizaciju ljudske prirode u političkoj filozofiji. Sasvim mi

je jasno da postoje ljudi koji umeju samo da nameću svoju volju i svoja gledišta, ali za takve ljude ovaj rad nije ni pisan. Ono što kažem kada kažem da je sporazumevanje nemoguće ukoliko ugovarači nemaju želju za doseganjem sporazuma je isto kao da sam rekao da je telefoniranje nemoguće ako se ne obrne telefonski broj.

Sledeći korak je nepristrasno uređenje početne pozicije. Oko koncipiranja nepristrasnosti među teoretičarima nema tako velikog stepena saglasnosti kao oko želje za sporazumevanjem. Za razliku od Skenlona ja smatram da se na nepristrasnu poziciju mora stići isključivanjem određenih znanja osoba koje pregovaraju u početnoj poziciji, a ne njegovim dopuštanjem. Veo neznanja je nužan jer isključuje agregativnu racionalnost, altruizam, ili pretpostavku zajednice na koju se naslanja Skenlon. Ono što ovde hoću da sugerišem je da nema jakih dokaza kojima se može dokazati kako je moralna motivacija, koja vodi do vela neznanja, moguća jedino unutar određenog društvenog konteksta, već da postoji moralni razlog koji univerzalno prevazilazi pojedinačne koncepcije dobra. Vraćajući se na veo neznanja ja ne želim da isključim moralni argument, odnosno moralnu motivaciju na fundamentalnom nivou, i tako celu stvar vratim na teoriju racionalnog izbora koja je upropastila Rolsovu teoriju pravde. Jednom kada se pokazalo da agregativna racionalnost, koju upotrebljavaju Haršanji i Rols, vodi do favorizovanja drugorazredne koncepcije dobra, više nema posebnih razloga zbog čega se i takva vrsta racionalnosti ne bi isključila velom neznanja.⁹ Isključivanje agregativne racionalnosti ne predstavlja posebnu prepreku za formulisanje nepristrasnosti na fundamentalnom nivou. Potrebno je samo da se listi znanja i činjenica o pojedinačnim koncepcijama dobra doda još i stavka o agregativnoj racionalnosti i stvar je sređena. Pošto je agregativna racionalnost uklonjena, postavlja se pitanje da li sada treba ukloniti i veo neznanja zajedno s njom? To bi bilo ispravno razmišljanje ako bi se uzelo da je veo neznanja moguće pravdati isključivo utilitarističkom logikom. U utilitarizmu ovaj koncept omogućuje da se racionalno i nepristrasno odluči koja alternativa najbolje uvećava prosečnu korist. Zato se kaže da je utilitarizam nepersonalan. „Sve što je važno je količina sreće i patnje, odnosno koristi i tereta (*benefits and burdens*). Nema moralne razlike kako su ta količina raspoređena među različitim ljudima” (Parfit, 1984: 330). Budući da je sreća uvek bolja nego bol, utilitarista traži objekat čijom se maksimizacijom uvećava sreća. Ostaje samo da se odredi objekat maksimizacije i principi koji najefektnije maksimiziraju taj objekat biće najpravedniji principi. Pošto kod Rolsa nije ništa drugačije u ovom pogledu (kod njega se uvećava količina primarnih dobra), osta-

⁹ I sam Rols se kasnije odrekao želje da njegova teorija bude deo teorije racionalnog izbora upravo zbog problema koje mu je prouzrokovala agregativna racionalnost (Rawls, 1985: 237; 1993: 53, fusnota 7).

je da se kaže kako se Rolsova primedba „da utilitarizam brka bezličnost i nepristrasnost” (Rawls, 1971: 190) odnosi i na njegov veo neznanja. Iz svega ovoga, međutim, ne mora da se zaključi kako veo neznanja treba da se izbací, već kako mu je potrebno novo opravdanje. Ja tvrdim da se to opravdanje može obezbediti principom autonomije ličnosti prema kome su pojedinci slobodni i jednaki. Međutim pre nego što kažem bilo šta o ovom principu i o tome kako se po njemu shvata sloboda a kako jednakost, hteo bih da ponudim jedan opšti teorijski okvir koji postavlja ograničenja njegovom shvatanju na fundamentalnom nivou.

Ova ograničenja proizilaze iz moralnog konstruktivizma u političkoj filozofiji. Brajan Beri ovako definiše moralni konstruktivizam. Osnovni zahtev je da svaka teorija na fundamentalnom nivou bude nepristrasna. To je ideja za koju se i sam Rols zalaže kad svoju teoriju naziva pravda kao pravičnost (*justice as fairness*)¹⁰. On kaže da je „suštinska osobina čiste proceduralne pravde, nasuprot perfektnoj proceduralnoj pravdi, ta da ne postoji nezavisan kriterijum pravde; ono što je pravdno definisano je rezultatom same procedure” (Rawls, 1971: 253). Otuda, prema Beriju, postoje dva osnovna uslova za konstruktivizam: mora da postoji teorija koja pokazuje da je ono što izađe iz fundamentalnog nivoa pravdno, bio to princip, pravilo, ili neki osoben rezultat. Drugo, konstrukcija mora da se izradi od strane teoretičara a ne realnih ljudi (Barry, 1989: 266). Moguće je zamisliti da se realni ljudi sastanu i raspravljaju o principima pravde, pa čak i da se oko nečega slože. Čista proceduralna pravda bila bi zadovoljena, ali ne bi bilo konstrukcije.

Međutim, sve ovo ne znači da moralni konstruktivizam podrazumeva čiste procedure bez ikakve moralne argumentacije. Takvu logiku imamo, na primer, u šahu: postoje određena pravila i dokle god se pravila slede i poštuju rezultat je pravedan kakav god da je. U moralnoj filozofiji takva logika nema nikakvog smisla. Zato se u moralnoj filozofiji mora započeti sa moralnim argumentom. Ali da bi se u početnu poziciju ubacio moralni argument, a sa njim izbegla kompletna koncepcija ili substancijalna teorija pravde, potrebno je da se iskonstruiše moralni argument generalnog karaktera. Stvar nije u tome da već na samom početku imamo substancijalnu teoriju pravde i onda samo gledamo kako ćemo da je primenimo, već da stvorimo takvu poziciju gde ćemo se od opštih moralnih principa kretati ka konkretnijim i substan-

¹⁰ Nakon razgovora sa nekoliko kolega iz Beograda, došao sam do zaključka da kod nas postoji tendencija da se *justice as fairness* prevodi kao „pravda kao nepristrasnost”. Takav prevod Rolsove teorije koristila je i Tatjana Glantić u svojoj knjizi *Pravda, sloboda, jednakost*. Ako se ovo rešenje usvoji ostaje nerešeno kako će se prevesti reč *impartiality*, odnosno Berijeva teorija koju on naziva *justice as impartiality*? Iako između engleskih reči *fairness* i *impartiality* nema suštinske razlike, ja predlažem da se *fairness* prevede kao „pravičnost”, a Berijeva teorija *justice as impartiality* kao „pravda kao nepristrasnost”.

cijalnijim (Barry, 1989: 265). U dve reči, konstruktivizam zahteva da ono što se ubaci na početku bude opštije i neodređenije od onoga što se dobije na kraju (ibid., 275). Što je argument u početnoj poziciji opštiji, to je sporazum prihvatljiviji i izvesniji za veći broj različitih subjekata.

Da bi sada redefinisali početnu poziciju, potrebno je uraditi ovo. Opravdati princip autonomije ličnosti koje operiše na fundamentalnom nivou kao generalan moralni argument tako što njegovo uvođenje na fundamentalni nivo neće apriori obavezivati na substancijalnu koncepciju pravde. To će se postići tako što će autonomija ličnosti služiti isključivo za postizanje nepristrasnosti i nizašta drugo.

6. Autonomija ličnosti kao opšta argumentacija za veo neznanja

Autonomija ličnosti pojedinca je princip po kome je moguće doseći nepristrasnost na fundamentalnom nivou teorije. Međutim, autonomiju ličnosti moguće je predstaviti kao jednu opštu koncepciju liberalne tradicije. Zbog toga bih ja ovde hteo da razgraničim autonomiju ličnosti kao princip od autonomije ličnosti kao koncepcije dobra.¹¹ Brajan Beri definiše autonomiju ličnosti kao koncepciju dobra prema kojoj „ljudi treba sami da odluče kako će da žive, šta će da misle, imaju slobodu da izražavaju svoja verovanja, kao i mogućnosti da utiču na zaključke oko toga koji je način života najbolji po njih” (Barry, 1995: 129). Autonomija je koncepcija dobra drugoga reda, budući da ne specifikuje dobro, ali sasvim jasno određuje da prioritet imaju samo koncepcije dobra na koje se stiglo iz jedne autonomne pozicije (ibid., 133). Kada se ova koncepcija primeni na društvene institucije sledilo bi, dakle, da svaka vlada bi trebalo da podstiče obrazovanje, slobodu govora, slobodu štampe, umetničke slobode, i sve radnje i institucije koje individuama pomažu da samostalno i autonomno odlučuju kako će da žive. Mnogima se može činiti da je ovakva organizacija društva više nego poželjna, ali prirodna posledica ove pozicije je da nisu sve koncepcije dobra podjednako vredne. Samo one koje imaju pravi pedigree, odnosno one koje su posledica autonomnog delanja pojedinca biće favorizovane od strane državne vlasti. To znači da će vlada praviti razliku među koncepcijama dobra koje su spojive sa autonomijom ličnosti preusmeravajući im dobra, zakidajući ostale. Sve ovo dolazi otuda što autonomija ličnosti, shvaćena kao koncepcija dobra, predstavlja jedan epistemološki iskaz o našim životima i našoj prirodi.¹²

¹¹ Ko je imao prilike da čita moj tekst „Rols, Nozik i Kantovska koncepcija autonomije ličnosti” mogao je da vidi kako Nozikova i Rolsova teorija autonomiju ličnosti uzimaju kao koncepciju dobra, a ne kao princip kojim se postiže nepristrasnost (Pavlović, 1998).

¹² Nešto slično, recimo, možemo često da čujemo u Sjedinjenim Američkim Državama gde republikanski predsednički kandidati obećavaju da će zdušno raditi na opštoj promociji autonomije ličnosti. Tako recimo Džordž Buš Junior u toku svoje pred-

Šta može da se uradi sa autonomijom ličnosti? Moja izvedba kontraktualizma rolsovskoga tipa ne koristi autonomiju ličnosti na isti način na koji ju je koristio kasni Rols¹³ ili Džozef Raz. Kasni Rols na fundamentalnom nivou dozvoljava autonomiju pojedinca, ali je tretira kao jednu koncepciju dobra drugoga reda. To se dobro vidi iz drugog poglavlja *Političkog liberalizma* (Rawls, 1993: 47-88). Kod kasnog Rolsa individue iz početne pozicije ne žele samo da osiguraju povoljan razvoj svojih koncepcija dobra, već „pokušavaju da garantuju političke i socijalne uslove u kojima će građani moći da ostvaruju svoje dobro i vrše moralne moći koje ih karakterišu kao slobodne i jednake” (ibid., 76). Ako se uzme da je jedna od moralnih moći individua ona koja im nalaže da „formiraju, menjaju i racionalno ostvaruju svoje koncepcije dobra”, onda izlazi na to da se Rolsove individue neće složiti da prihvate ništa manje od principa pravde koji garantuju lagodan život svima koji su odani autonomiji ličnosti. Drugo, kada se bolje pogleda koji su to „uslovi” koji pojedincima garantuju ostvarivanje svojih koncepcija dobra i vršenje moralnih moći, dolazi se opet do primarnih dobara za koje je pokazano da favorizuju individualističke koncepcije dobra, a zakidaju neindividualističke (Kiš, 1998). Džozef Raz, na drugoj strani, izričito stoji na stanovištu prema kome autonomija ličnosti ne treba da operiše isključivo na fundamentalnom nivou teorije, već i na nivou principa. Štaviše, vlada mora da bude angažovana na ostvarenju te koncepcije dobra i da na taj način onemoguću, ili čak indirektno kazni sve ostale koncepcije koje su manje vredne (Raz, 1986: 133).

Šta je posledica ovakvih gledišta? Ako neko, kao Raz, hoće da kaže kako ima nekih koncepcija dobra koje su više vredne i nekih koje su manje vredne i kako su, sledstveno tome, one prve vredne ostvarivanja, a one druge treba da se iskorene ili da se pretvore u podaničke, onda bih ja voleo da čujem na koji način se svi oni koji ne odobravaju ovakvu poziciju ili su odani onim koncepcijama koje su „manje vredne”, mogu nagovoriti da uopšte započnu pregovarački proces o principima pravde. Moj cilj je, otuda, sasvim drugačiji. Budući da sam svestan u kom pravcu vodi primena autonomije ličnosti na nivou principa, ja autonomiju ličnosti tretiram kao princip, a ne kao koncepciju dobra. Kad se autonomija pojedinca uzme kao princip, onda po njoj dolazi da ljudi imaju slobodu da se opredele za bilo koju koncepciju dobra, kao i garanciju da je svaka koncepcija dobra podjednako važna

sedničke kampanje izjavljuje sledeće: „Mi moramo da objasnimo našoj deci da su ljudi koji su organizovali holokaust bili zli, a pisci našeg ustava bili dobri. [...] Pravo na život, slobodu i ostvarenje sreće nije stvar ličnog mišljenja, već večne istine” (International Herald Tribune, 3. novembar 1999, str. 3).

¹³ Pod terminom „kasni Rols” podrazumevam Rolsa iz vremena kada je reformulisao ideje izložene u *Teoriji pravde*. Reformulacija je započela njegovim tekstom iz 1980. godine pod nazivom „Kantian Constructivism in Moral Theory”, a završava se tekstom „The Idea of Public Reason Revisited” iz 1997.

prilikom biranja principa pravde. I ništa više od toga. Ne znamo ko su ti pojedinci, ne znamo kakve su im koncepcije dobra, ne znamo odakle su, niti im pripisujemo određeno shvatanje ljudske prirode, ali dozvoljavamo da nisu ni manje ni više vredni od nas samih. Autonomija pojedinca je princip koji operiše isključivo na fundamentalnom nivou teorije gde je osnovni zahtev konstrukcije postizanje nepristrasnosti među pojedincima koji treba da biraju principe pravde. Ja odobravam da je autonomija jedan liberalni princip koji je izveden iz opšte definicije liberalizma prema kojoj liberalna država „predstavlja instrument za zadovoljavanje želja koje ljudi imaju, a ne sredstvo koje će ljude načiniti boljim (pokušavajući, recimo, da u građanima razvije poželjne vrline i iskoreni nepoželjne mane)” (Barry, 1965: 66), ali čak i tako shvaćen on je dovoljno načelan da iz njega ne bi moralo da sledi jedno društvo u kojem se favorizuju samo liberalne koncepcije dobra. Jedna je stvar tvrditi da je autonomija ličnosti jedna opšta koncepcija dobra po kojoj su sve koncepcije vredne samo ako se ostvaruju na autonoman način, i samo ako i dalje, u svom ostvarivanju, podrazumevaju autonomiju pojedinca. Sasvim je druga stvar tvrditi kako sve koncepcije dobra imaju podjednaku vrednost i kako svaka zaslužuje podjednak tretman prilikom konstruisanja principa pravde. Ovo drugo je suština savremenog liberalizma onako kako ga ja razumem. Autonomija ličnosti kao koncept dobra je samo njegovala nadgradnja i ona nije neophodna da bi neko bio liberal.

U mojoj verziji kontraktualizma autonomija pojedinca vodi do vela neznanja i tu se njena primena završava. Veo neznanja je sledeći logičan korak jer se jedino njime omogućuje da individue u početnoj poziciji iznose argument za određene principe pravde, a da istovremeno suštinski ne naruše autonomiju ličnosti tokom argumetacije. Iako je veo neznanja neophodan elemenat ovako redefinisane početne pozicije, i sa njim je potrebno postupati oprezno. Sasvim je zamislivo da i takav veo neznanja može da dovede do neprihvatljivog principa pravde, pa je zato u mojoj izvedbi ugovorne teorije veo naznanja uslovan. Šta to zapravo znači, ja nemam prostora da objašnjavam ovde već ću to učiniti na drugom mestu.

Mada je to delimično jasno iz §§2. i 3, želim posebno da naglasim da se princip autonomije ličnosti i veo neznanja koji je iz njega izveden, ne odnose na preference pojedinaca. Time bi se cela stvar vratila na koncepciju zadovoljavanja ljudskih potreba prema kojoj su sve koncepcije dobra „izražene kao preference i dovedene u odnos jedne sa drugima” (Barry, 1995: 140). Ono što treba da se ukloni iz početne pozicije nije način na koji se osobe tretiraju jednako (stavljajući se pod veo neznanja), već predmet tog tretiranja. Umesto preferenci, za objekat koji se tretira jednako i nepristrasno moraju da se uzmu koncepcije dobra. Ja do sada u literaturi nisam našao jasno definisanu razliku između ova dva

pojma, pa ću je za potrebe ovog teksta definisati sada. Kada kažemo „preferenca” na umu uvek imamo iskaz o koristi ili nekom dobru čija je glavna osobina da se može izraziti nekim jedinicama mere i da je srazmerna sa ostalim preferencama sa kojima se upoređuje. (Videli smo iz primera sa sirom i vinom na koji način je to moguće.) Na drugoj strani, kada kažemo „konceptija dobra”, mi još uvek ne znamo da li je to Kantovska konceptija autonomije ličnosti, ekocentrična ili feministička konceptija dobra, neka religiozna, i jesu li sve one u skladu sa agregativnom logikom ili nisu. Budući da početna pozicija tretira konceptije dobra uopšte a ne preference, i budući da je agregativna logika uklonjena velom neznanja, činjenica da su se pod velom neznanja slučajno našle osobe koje imaju iste konceptije dobra neće imati nikakvog uticaja na konačni rezultat. Budući da je velom neznanja isključena i agregativna racionalnost i da konceptije dobra nije moguće upoređivati, to dolazi da su u početnoj poziciji zastupljene sve konceptije dobra i da imaju jednak status, odnosno da su sve tretirane na isti način. Činjenica da u početnoj poziciji nisu povlašćene samo preference, već sve konceptije dobra, među kojima jednaku poziciju zauzima i ona ekocentrična ili feministička, ostavlja utisak da je barem prvi korak u formulisanju početne pozicije uredno konstruisan.

7. Da li se autonomija pojedinaca svodi na egalitarizam?

Videli smo da se autonomija ličnosti ne može uzeti kao konceptija koja narušava nepristrasnost na fundamentalnom nivou. Naprotiv, ona je uvedena u početnu poziciju jer se njome najbolje obezbeđuje nepristrasnost. Budući da nepristrasnost podrazumeva neku vrstu jednakosti, ja već mogu da zamislim kako se libertarijanci mršte tvrdeći da početna pozicija odražava neku egalitarističku konceptiju dobra, odnosno egalitarističku konceptiju pravde. To bi moglo da dođe otuda što veo neznanja nalaže da se sve konceptije dobra tretiraju jednako. E sad, da li princip „tretiraj sve jednako” predstavlja neku konceptiju dobra, makar konceptiju dobra drugoga reda, to ću ispitati u sledećih nekoliko paragrafa. Ono što ću pokušati da pokažem je da veo neznanja nije izraz nikakve egalitarističke konceptije dobra, već liberalnog principa autonomije ličnosti.

Najpre treba razdvojiti dva shvatanja jednakosti. Jednakost na fundamentalnom nivou teorije je drugačija od jednakosti na nivou principa koje teorija zagovara. Sve zavisi od toga šta se tretira jednako. Uzmimo, na primer, Rolsovo opšte shvatanje principa pravde. On kaže: „Zamislimo hipotetički inicijalni aranžman u kome su sva primarna dobra podjednako raspoređena: svi imaju slična prava i dužnosti, a dohodak i bogatstvo su podjednako raspoređeni. Ovakvo stanje stvari obezbeđuje referentnu tačku prema kojoj se može procenjivati svako poboljš-

šanje [u raspodeli]”. Pa zatim zaključuje: „Sve društvene vrednosti – slobode i mogućnosti, dohodak i bogatstvo, i osnove samo-poštovanja – treba da se rasporede jednako osim ako se ne pokaže da nejednaka raspodela bilo koje ili svih ovih vrednosti ide u korist svih” (Rawls, 1971: 62). Ovo je čist egalitarizam i sasvim mi je jasno zašto svaki anti-egalitarista odbacuje ovakav princip.

Ali jednakost u početnoj poziciji je drugačijeg karaktera. Budući da u početnoj poziciji postoji veo neznanja, tamo se ne mogu raspodeljivati nikakva konkretna dobra. Nema prava i mogućnosti, a ni dohotka i bogatstva. Raspodela ovih dobara dolazi tek na kasnijem nivou teorije i reguliše se principima pravde. Dakle, onaj ko hoće da kritikuje ugovornu teoriju zbog toga što na fundamentalnom nivou zagovara jednakost je jednostavno promašio temu. Princip autonomije ličnosti koji ja zagovaram u početnoj poziciji tretira jednako sve ljude u pogledu njihovih statusa u početnoj poziciji, a ne preraspodele novca ili svojine. Svi interesi i sve koncepcije dobra su podjednako vredne i ne postoji ni jedna koja polaže pravo na prioritet apriori. Otuda tvrdnja kako je ugovorna teorija egalitaristička samo na prvi pogled ima nekog smisla. Za svrhu ovog teksta, možemo razlikovati dve vrste principa koji operišu na fundamentalnom nivou: oni koji ustanovljavaju status i prava pojedinca i oni koji imaju za cilj neku vrstu ujednačavanja među pojedincima. Evo kako, po Razu, izgleda jedan princip koji nije egalitaristički:

„Svaki F ima pravo na G”. (Raz, 1986: 218)

Princip nije egalitaristički zato što je njegova osnovna svrha da ustanovi ko je ovlašćen na G. Ovlašćen je svako ko ima karakteristiku F. U tom smislu, određena činjenica, da je neko F, igra presudnu ulogu da on nešto dobije (G). Pogledajmo sada kako izgleda jedan striktno egalitarnan princip:

„Svaki F koji nema G ima pravo na G ako bilo koji drugi F ima G”. (ibid., 225).

Raz ovakav princip zove striktno egalitarnim jer je njegov cilj dosezanje jednakosti kao takve (ibid., 227). U prvom primeru, cilj je da se odredi kriterijum za dobijanje G. Bez obzira na broj F-ova, sama činjenica da je neko F dovoljna je da bi on dobio G. Jednakost je u ovom primeru potpuno nebitna jer se ništa ne kazuje o tome koliko svaki F treba da dobije G. U drugom primeru, međutim, radi se o nečem sasvim drugom: tu je postizanje jednakosti glavni cilj. „Jednakost je cilj, a ne rezultat”, piše Raz (ibid., 225). Dakle, činjenica da je neko F više nije toliko bitna da bi on dobio G. Ono što postaje bitno je činjenica da neki F nema G, a da ga neki drugi F-ovi imaju. Ono što sada konstituise „ovlašćenost” na G nije neka posebna karakteristika (biti F), već nejednako među F-ovima (ibid., 226)

Da li se i posle ovoga može govoriti o tome da kontraktualizam u svom osnovu sadrži neke striktno egalitarističke principe? U početnoj pozici-

ciji se pre radi o nekoj vrsti ovlašćivanja na jednak status individua i slobodu izbora. Svako ljudsko biće (F) ima pravo na podjednak tretman u početnoj poziciji i slobodu da bude odan koncepciji dobra koja mu je bliska (G). Osim toga, karakter egalitarnih principa kao primarnih principa problematičan je sam po sebi. Prvo, egalitaristički principi su uvek relacioni. Ne možemo Peru da usrećimo ako baš niko oko njega nije srećan. Drugo, da bi nešto uopšte raspodeljivali mi moramo da najpre imamo neki nezavisan razlog da tako uradimo. Ako pretpostavimo da nikoga na svetu nije briga kako je u Darkvudskoj šumi raspoređen šumski korov, onda zaista nema potrebe da se pitamo da li je takva distribucija pravedna ili nepravedna i šta treba učiniti da bi se ta raspodela izjednačila. Oдавde stižemo na zaključak da se egalitarni principi uvek pravdaju instrumentalno (ibid., 234). Kako kaže Raz, oni su principi drugoga reda i mogu nam služiti samo u svrhu kontrole ostvarivanja nekog drugog, dubljeg principa kojem smo odani (ibid., 235).

Ova kratka rasprava o jednakosti i egalitarnim principima bila je potrebna da bi se objasnilo da li se na fundamentalnom nivou ugovorne teorije može govoriti o egalitarnim principima koji, kao i svaki principi, favorizuju jedan poseban koncept dobra. Ja sam, sledeći Raza, pokazao ne samo da to nije moguće na fundamentalnom nivou, već da egalitarizam kao primarni koncept uopšte nije moguć. „Jednakost je važna samo tamo gde se može primeniti na nešto što je vredno zbog nekog nezavisnog razloga; jednakost je važna jer se njome omogućuje pravedna raspodela nečega što je već prethodno određeno kao vredno. Otuda sleduje da principi jednakosti uvek zavise od drugih principa koji određuju vrednost koju egalitarni princip reguliše. [...] [ono š]to nas tera da brinemo o jednakostima nije jednakost kao takva, već vrednost onoga što se ujednačava određena nekim prethodnim principom. Tako recimo brinemo za ishranu gladnog, davanje vode žednom, lečenje bolesnog, itd” (ibid., 240). Ako se ovi zaključci usvoje, onda je sasvim jasno da veo neznanja ne može biti posledica neke egalitarne teorije ili nekih egalitarnih principa. Iako su ljudi u početnoj poziciji jednaki, to još ne znači da je takvom pozicijom dominira neki striktni egalitaristički princip ili egalitaristička koncepcija dobra. Otuda bi sam pojam jednakosti trebalo da se izbegava na fundamentalnom nivou, a pre trebalo da se govori o nepristrasnosti početne pozicije. Nepristrasnost, međutim, opet nije posledica nekih egalitarističkih principa već principa autonomije ličnosti za koju smo se odlučili na fundamentalnom nivou.

8. Izazov multikulturalizma

Svrha ovog teksta je da pokaže da je prihvatljiva ugovorna teorija nemoguća bez prihvatljivog koncepta nepristrasnosti na fundamentalnom

nivou. To, međutim, još uvek ne znači da se kontraktualizam može zasnovati samo na odgovarajućem konceptu nepristrasnosti i da je tu kraj priče. Sasvim je zamislivo kako iz početne pozicije u kojoj dominira princip autonomije ličnosti mogu da proizidu neprihvatljivi principi pravde. Ovaj problem može da se reši idejom uslovnog vela neznanja kojim se gubitnicima daje mogućnost da odbace neprihvatljive principe pravde. Osim toga, u ovom tekstu ja nisam ništa rekao o principima pravde koji bi se birali iz ovakve početne pozicije. Za sada mogu samo da tvrdim kako bi prvi princip koga bi birali individue u ovakvoj početnoj poziciji bio princip neutralnosti države. Obe ove teme, uslovni veo neznanja i princip neutralnosti države, diskutovaću u narednim tekstovima i za sada čitaocima ostaje samo da uzmu zdravo za gotovo kako je neutralnost države dosledno izveden princip iz početne pozicije koju sam ja skicirao u §6. U poslednjem odseku ostaje samo da kažem par reči o tome da li ovako shvaćena ugovorna teorija može da odgovori na zahteve multikulturalizma.

Savremeno društvo je multikulturno društvo. U jednom opštem smislu, multikulturno društvo je društvo u kome se može naći više od jedne kulture, bilo ona etnička ili neka druga. Multikulturalnost savremenog društva ne isključuje činjenicu da je u takvom društvu jedna kulturna grupa dominantna ili većinska, već samo da u većini savremenih društava postoji više različitih kultura. To je osnovna empirijska činjenica sa koje kreće multikulturalizam. Sve što sledi iza toga je normativnog karaktera. Koliko je meni poznato, najpopularniji teoretičar koji se danas bavi multikulturalizmom je Vil Kimlika.

Budući da pod kulturom vidi sinonim za naciju ili narod, Kimlika multikulturalno društvo definiše kao „generacijsku zajednicu, više ili manje institucionalno upotpunjenu, koja okupira datu teritoriju deleći pri tom poseban jezik i istoriju. A država je multikulturalna ukoliko njeni pripadnici pripadaju različitim nacijama (multinacionalna država) ili su emigrirali od različitih nacija (polietnička država), i ukoliko ta činjenica predstavlja važan aspekt njihovog ličnog identiteta i političkog života” (Kymlicka, 1995: 18). Meni nije sasvim jasno zbog čega se Kimlika ograničava na ovako usko shvatanje multikulturalizma kada i sam priznaje da su moguća shvatanja po kojima se pojam „kulture” shvata daleko šire i po kome bi multikulturno društvo predstavljalo društvo koje nam ne bi samo govorilo o njegovom nacionalnom i etničkom sastavu (ibid., 19). Jednonacionalno društvo u kome postoje različite verske i filozofske doktrine i ideologije, u kome postoje homoseksualci, lezbejke, ekocentristi, i feministi je isto onoliko multikulturalno koliko i ono višenacionalno. Bilo kako bilo, izgleda da je Kimlika u pravu kada kaže da nema posebnih razloga da se insistira na širokom shvatanju kulture i multikulturalizma dokle god se od „adekvatne teorije

prava kulturnih manjina [zahteva] da bude kompatibilna sa pravednim zahtevima društvenih grupa koje su najugroženije” (ibid.).

U načelu, Kimlika smatra da je liberalizam nesposoban da odgovori na manjinske nacionalizme i uredi situaciju u multikulturalnim društvima na zadovoljavajući način. Kimlika nabraja šta sve individualna prava ne mogu da reše na zadovoljavajući način: pitanje jezika koji treba da se upotrebljava u predstavničkom telu, u administraciji i sudovima; pitanje da li manjinske etničke zajednice treba da imaju javno-finansirano obrazovanje na materinjem jeziku; da li unutarne granice treba da se obrazuju tako da manjine obrazuju većine unutar tih oblasti; koliko je potrebno da se vlada decentralizuje, itd. (Kymlicka, 1995: 4-5) Osim toga, piše Kimlika, liberalizam u osnovi počiva na pogrešnoj pretpostavci da će nacionalni identitet odumireti sa modernizacijom (Kymlicka, 1997: 20).

Moja teza je da liberalni kontraktualizam, ili barem onaj liberalni kontraktualizam koji ja ovde zagovaram, ima načina da izađe na kraj sa manjinskim nacionalizmima i multikulturalnim društvom. Prvo, liberalni kontraktualizam ne počiva na nikakvoj posebnoj pretpostavci ljudske prirode, već uzima različitost bilo kakve vrste kao datu. Sporazum je teoretski moguć sa svima bez obzira ko su oni i bez obzira kakve su im koncepcije dobra. Pretpostavljam da se u §§5-7. može naći neoboriva argumentacija za ovu tvrdnju. Drugo, na nivou principa, kontraktualizam je spojiv sa konceptom kolektivnih prava i konacionalne države jer zagovara princip neutralnosti države. Iako koncept neutralnosti države zahteva više prostora, ja ću ovde ukratko nešto reći o njemu. Moje shvatanje neutralnosti blisko je shvatanju koje izlaže Džozef Raz. Iako je načelno protivnik neutralnosti države, on piše: „[...] multikulturalizam zahteva političko društvo koje će priznati podjednak status svih stabilnih i vitalnih kulturnih zajednica koje postoje u tom društvu. [...] Pitanje multikulturalizma se ne može rešiti diskutovanjem o odnosu manjine i većine. Ako je društvo multikulturalno ono se sastoji od različitih kultura i ne može pripadati ni jednoj od njih. Iako veličina određenih zajednica može uticati na ishod sukoba oko resursa i javnog prostora među njima, ni jedna zajednica ne sme da smatra da je država samo njena i da ostali uživaju svoj status zahvaljujući njenoj dobroj volji” (Raz, 1994: 174).

Po definiciji koju upotrebljava ugovorna teorija, neutralnost države znači da država ne sme da se angažuje na stvaranju povoljnih uslova za napredak bilo koje posebne koncepciju dobra, odnosno kulture, na osnovu tvrdnje da je ta koncepcija vrednija ili superiornija od ostalih. Isto tako, država ne sme da se angažuje na stvaranju uslova za pogoršanje položaja bilo koje posebne koncepcije dobra, odnosno kulture, na osnovu tvrdnje da je ta koncepcija manje vredna ili inferiorna. Neutralnost države isključuje mogućnost da vlada svoj odnos prema

različitim koncepcijama dobra zasnuje na njihovoj proceni koliko su vredne. Opravdanje principa neutralnosti države je, prema tome, humanističko, a ne teleološko (Raz, 1994: 182). Po kontraktualizmu, država je neutralna u tom smislu što nije shvaćena kao država jedne posebne kulture ili nacije, odnosno kao država koja odražava posebnu koncepciju dobra što je recimo bio slučaj sa Obrenovićevom Srbijom iz 19. veka.

Neutralnost države ne znači da je država pasivna i da ne radi ništa. (Iako i to može biti jedno shvatanje neutralnosti kakvo zagovara, recimo, Robert Nozik). Neutralnost u ugovornoj teoriji znači da država mora da radi na stvaranja povoljnih uslova za razvoj svih kultura, a ne samo jedne posebne. Ako neki, kao recimo Dragoslav Bokan ili Dragoš Kalajić, hoće da kažu kako je samo srpska kultura jedina vredna, a sve ostale bezvredne, onda je tu kraj priče. Za takva gledišta neutralnost države, kao i ugovorna teorija, ne predstavljaju ništa. Uopšte uzev, savremena politička filozofija se manje bavi ustanovljavanjem i otkrivanjem večnih istina, suštinama nacionalnih identiteta i definisanjem nacionalnih bića, a više omogućavanjem suživota između različitih pa čak i suprotstavljenih koncepcija dobra.¹⁴ Onima koji su ubeđeni da Jevreji imaju slobodan ulaz samo u gasne komore, politička filozofija zaista nema šta da ponudi.

Ugovorna teorija, osim principa neutralnosti države, nudi i Rolsov princip razlike prema kome su nejednakosti u društvu dozvoljene samo ukoliko idu u korist najlošijestojećima. I to je princip koji se može izvesti iz redefinisane rolsovske početne pozicije. Prema principu razlike dolazi da vlada posebno mora da se angažuje na razvoju i unapređenju onih koncepcija dobra koje su u najlošijem položaju. Ali pri tom treba imati na umu da ovakva državna i vladina akcija mora da bude posledica koncepcije pravde, a ne posledica toga što je jedino ta koncepcija dobra vredna vladine podrške. Budući da je princip razlike moguć samo pod pretpostavkom neprestanog uvećavanja proizvodnje i pod pretpostavkom da su dobra koja se distribuiraju deljiva, on je savršeno pogodan u multikulturnom društvu jer se u takvim društvima često dešava da je ključni problem raspodela deljivih dobara. Kontraktualizam može da ponudi loša rešenja jedino kada se radi o nedeljivim dobrima. Sa takvim dobrima uspešno može da se nosi jedino utilitarizam, i bojim se da u tom pogledu on nema alternativu. Ali rešenja koja nudi kontraktualizam za deljiva dobra su daleko privlačnija od bilo koje druge teorije. Uzmimo da je osnovni problem u jednoj političkoj zajednici, kao što je Kanada, priznavanje nacionalnog identiteta, kako tvrde Čarls Tejlor (Taylor, 1994) i Vil Kimlika (Kymlicka, 1997: 14). Stvar u kvebečanskom nacionalizmu nije u tome da su Kvebečani lošije-

¹⁴ Otuda je Razova zamerka kako je kontraktualizam epistemološki prazan – nebitna (Raz, 1994: 62-6).

stojeći u materijalnim smislu ili u pogledu količine primarnih dobara. Kvebečanski nacionalisti insistiraju na pravu na posebnu zajednicu u okviru Kanade. Oni žele „priznanje njihovog osobenog identiteta i više prostora za njegovo ispoljavanje. Teško bi se moglo reći da ovo važi samo za Kanadu. Slično je i u Belgiji ili Španiji” (Kymlicka, *ibid.*). Zašto je kontraktualizam pogodniji od utilitarizma za rešavanja ovakvih problema? Zato što je sposoban da favorizuje lošijestojće bez zakidanja boljestojćih. Ne može se nikako dokazati da kanadska federalna vlada nije u stanju da omogući veće priznanje Kvebečanima a da istovremeno dobro zakine većinu na neki drugi način. To je nemoguće upravo zato što je priznanje kao dobro deljivo. Ono se može deliti na onoliko delova koliko ima subjekata a da ni jedanput ne podrazumeva ishod sa zbirom nula (*zero-sum game*).

U tom smislu liberalni kontraktualizam spojiv je i sa konceptom konacionalne države koji u teoriju prvi uvodi Janoš Kiš (Kis, 1996) a kod nas zagovara Alpar Lošonc. Ako se uzme da je osnova konacionalne države „normativno načelo nehijerarhijskog odnosa između postojećih kulturnih obrazaca”, gde se priznaje pravo na „javnu autonomiju svake kulture” i gde „niko ne poseduje monopol integracije” (Lošonc), onda meni samo može da bude drago da zaključim kako je liberalni kontraktualizam jedina pogodna teorija kojom se može stići do koncepta konacionalne države.

Navedena literatura

- Barry, Brian (1965). *Political Argument*. Hertfordshire: Harvester-Wheatsheaf.
- Barry, Brian (1989). *Theories of Justice*. Hertfordshire: Harvester-Wheatsheaf.
- Barry, Brian (1995). *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press.
- Bonner, John (1986). *Politics, Welfare and Economics*. Sussex: Wheatsheaf Book Ltd. and the Harvester Press Publishing Group.
- Charvet, John (1995). *The Idea of an Ethical Community*. Ithaca: Cornell University Press.
- Dworkin, Ronald (1990). „Foundations of Liberal Equality,” in: The Tanner Lectures on Human Values XI, Salt Lake City, pp. 1-119.
- Harsanyi, John (1955). „Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility,” in: *Journal of Political Economy*, Chicago: Chicago University Press, pp. 309-321.
- Harsanyi, John (1975). „Can the Maximin Principle serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls’s Theory,” in: *The American Political Science Review* 69, pp. 594-606.
- Harsanyi, John (1982). „Morality and the Theory of Rational Behavior,” in: Sen Amartya, Williams Bernard [Eds.], *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-62.
- Hart, H. A. (1973) „Rawls on Liberty and its Priority”, u: *Chicago Law Review*, 40 (April, 1973), str. 534-555.
- Kagan, Shelly (1989). *The Limits of Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Kis, Janos (1996), "Beyond the Nation State," u: *Social Research*. Vol. 63, No. 1. Spring 1996, str. 190-245.
- Kiš, Janoš (1998). „Iza vela neznanja”, u: *Nova srpska politička misao*, Vol. V, No. 2-3/1998, Beograd: Vreme, str. 7-37.
- Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will (1997). *States, Nations And Cultures*. Amsterdam: Van Gorcum.
- Lošonc, Alpar, „Dileme konacionalne države”. (Manuskript)
- Nagel, Thomas (1979) *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pavlović, Dušan (1998). "Rols, Nozik i Kantova koncepcija autonomije ličnosti", u: *Nova srpska politička misao*, Vol. V, No. 2-3/1998, Beograd: Vreme, str. 37-57.

- Parfit, Derek (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Raz, Joseph (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Raz, Joseph (1994). *Ethics in the Public Domain*. Oxford: Clarendon Press.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1985). „Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, in: *Philosophy and Public Affairs*, 14, Princeton University Press, pp. 223-39.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John (1999). „Justice as Fairness”, u: *Collected Papers* [ed. by Freeman, Samuel], Harvard: Harvard University Press, str. 47-73.
- Scanlon, Thomas (1982). „Contractualism and Utilitarianism,” in: Sen Amartya, Williams Bernard [Eds.] *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 103-128.
- Scanlon, Thomas (1999). *What We Owe to Each Other*. The Belknap Press of Harvard University Press.

Rezümé

A tanulmány arra tesz kísérletet, hogy megvizsgálja John Rawls igazságosság-elmélete újrafogalmazási lehetőségeit. A tanulmány első része magyarázatot ad arra a kérdésre, hogy a korai Rawlsnak miért nem sikerült megkonstruálnia az elfogulatlanság ismérveivel rendelkező eredeti helyzetet. A negyedik rész Thomas Scanlon, alternatív jellegű, egalitáriánus kontraktualizmusát és ezen elmélet problematikus vonásait értelmezi. Az ezután következő részek újrafogalmazzák a rawlsi típusú eredeti helyzetet még hozzá oly módon, hogy kibontják az aggregatív racionalitás fogalmát és megkülönböztetik a személy autonómiáját mint a jó ún. második legjobb változatát valamint a személy autonómiáját mint elvet. Az utolsó rész arra keres választ, hogy a liberális kontraktualizmus újraértelmezett formája összeegyeztethető-e a multikulturalizmussal.