

Michael J. Sandel

# Pravednost

KAKO ISPRAVNO POSTUPITI?



ALGORITAM

Zagreb, kolovoz 2013.

prvo izdanje

# SADRŽAJ

1. Postupiti ispravno .....	9
2. Princip najveće sreće / utilitarizam .....	35
3. Jesmo li vlasnici sebe samih? – libertarijanizam .....	61
4. Unajmljena pomoć – tržišta i moral .....	79
5. Bitan je motiv / Immanuel Kant .....	107
6. U prilog jednakosti / John Rawls .....	143
7. Rasprava o pozitivnoj diskriminaciji .....	169
8. Tko što zaslužuje / Aristotel .....	185
9. Što dugujemo jedni drugima? / Dileme lojalnosti .....	207
10. Pravednost i zajedničko dobro .....	243
Zahvale .....	267
Bilješke .....	269
Kazalo .....	289

# 1. POSTUPITI ISPRAVNO

U ljeto 2004. godine uragan Charley dotutnjao je iz Meksičkog zaljeva i, brišući sve pred sobom, preko Floride prešao na Atlantski ocean. Oluja je odnijela 22 žrtve i prouzročila 11 milijardi dolara štete.<sup>1</sup> Na njenom je tragu nastala i rasprava o nabijanju cijena.

Na benzinskoj crpki u Orlando vrećice s ledom od dva dolara prodavane su po cijeni od 10 dolara. Bez električne energije za hladnjake i klimatizaciju usred kolovoza, za mnoge nije bilo druge nego platiti. Zbog srušenih stabala povećana je potražnja za motornim pilama i popravcima krovova. Radnici su vlasnicima kuća nudili uklanjanje dvaju stabala s krova – za 23 tisuće dolara. Prodavaonice koje su obično nudile agregate za 250 dolara sada su tražile 2 tisuće. 77-godišnjakinji, koja je pred uraganom bježala s mužem i invalidnom kćerkom, u motelu su naplatili 160 dolara za sobu koja bi inače stajala 40.<sup>2</sup>

Mnoge stanovnike Floride naljutile su te napuhane cijene. “Nakon oluje dolaze lešinari” – glasilo je naslov u *USA Todayu*. Saznavši da bi ga uklanjanje oborenog stabla s krova stajalo 10.500 dolara, jedan je stanovnik rekao da je loše što “ljudi nastoje profitirati na nevolji i bijedi drugih”. S tim se složio Charlie Crist, državni tužitelj Floride: “Zastrašujuće je kolika pohlepa mora ležati u duši onoga tko je spreman iskorištavati ljude koji trpe posljedice uragana.”<sup>3</sup>

Na Floridi postoji zakon o sprečavanju nabijanja cijena, a nakon uragana u ured državnog tužitelja stiglo je više od 2.000 prijava. Neke su dovele do uspješnih optužnica. Jedan hotel iz lanca *Days Inn* u West Palm Beachu morao je platiti 70 tisuća dolara kazne i naknade štete zbog pretjerane naplate mušterijama.<sup>4</sup>

Ali čak i u vrijeme kada je Crist počeo provoditi zakon protiv nabijanja cijena, neki su ekonomisti iznosili argumente kako taj zakon – kao i javni gnjev – počiva na krivom shvaćanju. U srednjem vijeku filozofi i teolozi vjerovali su da se razmjena dobara treba ravnati po “pravednoj cijeni”, koju određuju tradicija ili unutrašnja vrijednost stvari. Ali u tržišnim društvima, primjećuju ekonomisti, cijene određuje ponuda i potražnja. Ne postoji nešto takvo što je “pravedna cijena”.

Thomas Sowell, ekonomist slobodnog tržišta, nazvao je nabijanje cijena “emocionalno snažnim, ali ekonomijski gledano besmislenim izrazom na koji ekonomisti većinom ne obraćaju pozornost jer je previše konfuzan da bi se njime bavili”. Pišući u *Tampa Tribuneu*, Sowell je nastojao objasniti “kako ‘nabijanje cijena’ pomaže Floridanima”. Optužbe zbog nabijanja cijena nastaju “kada su cijene značajno više od uobičajenih”, piše Sowell. Ali “razine cijena na koje ste slučajno navikli” nisu moralno sakrosanctne. One nisu ništa “posebnije ili ‘poštenije’ nego druge cijene” do kojih mogu dovesti tržišni uvjeti – uključujući i one koje je mogao izazvati uragan.<sup>5</sup>

Više cijene leda, flaširane vode, popravljajanja krovova, agregatā i motelskih soba imaju prednost, argumentira Sowell, da ograničavaju njihovu upotrebu među potrošačima i potiču dobavljače iz udaljenih mjesta na pružanje onih dobara i usluga koji su najpotrebniji nakon uragana. Ako led postiže cijenu od 10 dolara po vrećici dok stanovnici Floride ostaju bez struje usred kolovoških vrućina, proizvođačima leda će se isplatiti da ga više proizvode i dopremaju. Nema u tim cijenama ničega nepravednog, objašnjava Sowell; one naprosto odražavaju vrijednost koju kupci i prodavači odluče pridati stvarima koje razmjenjuju.<sup>6</sup>

Zagovornik tržišta Jeff Jacoby, komentator *Boston Globea*, iz sličnih je razloga iznio argumente protiv zakonā o sprečavanju nabijanja cijena: “Nije varanje naplatiti ono što će tržište podnijeti. To nije ni pohlepno ni bezobrazno. To je način kako se alociraju dobra i usluge u slobodno društvu.” Jacoby je priznao da “od tih cjenovnih vrhunaca čovjeka hvata bijes, osobito onoga čiji je život razornom olujom upravo pretvoren u kaos”. Ali ljutnja javnosti nije opravdanje za uplitanje u slobodno tržište. Potičući ponuđače da proizvedu više potrebnih dobara, naizgled neumjerene cijene “donose daleko više koristi nego štete”. Njegov je



zaključak glasio: “Demoniziranjem dobavljača oporavak Floride neće se ubrzati. On će se dogoditi ako ih se pusti da se bave svojim poslom.”<sup>7</sup>

Glavni tužitelj Crist (republikanac koji će kasnije biti izabran za guvernera Floride) objavio je u novinama u Tampi komentar u obranu zakona o sprečavanju varanja na cijenama: “U vrijeme izvanrednog stanja vlada ne smije stajati po strani kada se ljudima pretjerano naplaćuje dok spašavaju vlastite živote ili nakon uragana traže osnovna dobra za obitelj.”<sup>8</sup> Crist je odbacio shvaćanje da su te “pretjerane” cijene odraz istinski slobodne razmjene:

To nije uobičajena situacija slobodnog tržišta, gdje voljni kupci slobodno biraju stupiti na tržište i susresti se s voljnim prodavateljima, gdje se o cijeni postiže suglasnost na osnovi ponude i potražnje. U izvanrednoj situaciji, kupci pod pritiskom nisu slobodni. Njihove su nabave osnovnih potreština, poput nužnog prenoćišta, iznuđene.<sup>9</sup>

Rasprava o nabijanju cijena koja je uslijedila nakon uragana Charley postavlja teška pitanja o moralu i zakonu – je li pogrešno to što se prodavatelji roba i usluga koriste prednošću uslijed prirodne katastrofe i naplaćuju bilo što što će tržište podnijeti? Ako je tako, što bi – ako išta – trebao učiniti zakon s tim u vezi? Bi li država trebala zabraniti nabijanje cijena, pa makar se time miješala u slobodu kupaca i prodavača da sklope sporazum kakav žele?

## Blagostanje, sloboda i vrlina

Ovo nisu samo pitanja o tome kako bi pojedinci trebali postupati jedni s drugima. Ona se također tiču i toga kakav bi trebao biti zakon te kako bi društvo trebalo biti organizirano. To su pitanja o pravednosti. Da bismo na njih odgovorili, moramo istražiti značenje pravednosti. Ustvari, to smo već počeli činiti. Promotrite li поблиže raspravu o nabijanju cijena, primijetit ćete da argumenti u prilog i protiv zakona o sprečavanju nabijanja cijena počivaju na trima idejama:

maksimaliziranju blagostanja, uvažavanju slobode i promicanju vrline. Svaka od njih ukazuje na različiti put promišljanja pravednosti.

Standardni argumenti u korist slobodnog tržišta počivaju na dvjema tvrdnjama – jednoj o blagostanju, a drugoj o slobodi. Prvo, tržište promiče blagostanje društva u cjelini time što ljude potiče da marljivo rade i pribavljaju dobra koja drugi ljudi žele. (U svakodnevnom govoru dobrobit često izjednačavamo s ekonomskim prosperitetom, premda je dobrobit širi pojam, koji može obuhvaćati i neekonomske aspekte društvenog blagostanja.) Drugo, tržište poštuje slobodu; umjesto da dobrima i uslugama nameće određenu vrijednost, tržište dopušta ljudima da sami biraju koju će vrijednost pridati stvarima koje razmjenjuju.

Kako se moglo i očekivati, protivnici zakonā o sprečavanju nabijanja cijena pozivaju se na ta dva poznata argumenta. Kako odgovaraju branitelji tog zakona? Prvo, objašnjavaju da nabijanje neumjerenih cijena u teškim vremenima ne služi pretjerano blagostanju društva u cjelini. Čak i ako visoke cijene izazivaju veću ponudu dobara, tu pogodnost treba procijeniti u usporedbi s teretom koji takve cijene nameću onima koji si ih najmanje mogu priuštiti. Plaćanje napuhane cijene galona benzina ili sobe u motelu može biti gnjavaža bogatima, ali one skromnih primanja takve cijene dovode u ozbiljne nevolje koje ih mogu izložiti pogibelji prije nego natjerati da pobjegnu u sigurnost. Pobornici zakonā o nabijanju cijena tvrde da svaka procjena općeg blagostanja mora uračunati i bol i patnju onih koje takve cijene mogu u nuždi lišiti osnovnih uvjeta za život.

Drugo, oni koji brane zakone o sprečavanju nabijanja cijena uporno tvrde da, u određenim okolnostima, slobodno tržište nije zaista slobodno. Kako ističe Crist, “Kupci pod pritiskom nisu slobodni. Kada plaćaju za nužne stvari kao što je siguran smještaj, njihovi su postupci iznudeni.” Ako s obitelji bježite pred uraganom, previsoka cijena koju plaćate za gorivo ili sklonište nije istinski dobrovoljna razmjena. To je više nalik iznudi. Dakle, da bismo odlučili jesu li zakoni o sprečavanju nabijanja cijena opravdani, trebamo ocijeniti ta međusobno konkurentna objašnjenja dobrobiti i slobode.

Ali moramo razmotriti još jedan argument. Znatan dio javne podrške zakonima o sprečavanju nabijanja cijena proizlazi iz nečeg instinktivnijeg od blagostanja ili slobode. Ljudi su bijesni na “lešinare”

koji pljačkaju iskorištavajući očaj drugih, i žele da oni budu kažnjeni – a ne nagrađeni s neba palim dobicima. Takve se osjećaje često otpravlja kao atavističke emocije koje ne bi trebalo miješati s političkim odlukama ili pravom. Kako piše Jacoby, “Demoniziranjem dobavljača neće se ubrzati oporavak Floride.”<sup>10</sup>

Ali ogorčenost zbog nabijanja cijena nije samo bezumna ljutnja. On ukazuje na moralni argument koji vrijedi uzeti ozbiljno. Ogorčenost je posebna vrsta ljutnje koju osjećate kada vjerujete da ljudi dobivaju ono što ne zaslužuju. Takva je ogorčenost ljutnja zbog nepravde.

Crist se dotaknuo moralnog izvora ogorčenosti kada je opisivao “pohlepu koja nekome mora ležati u srcu da bi htio iskoristiti nekoga tko pati zbog uragana”. On to opažanje nije izričito povezao sa zakonima o sprečavanju nabijanja cijena. Ali njegov komentar otprilike implicira sljedeću tezu, koja se može nazvati argumentom vrline:

Pohlepa je porok, loš način bivstvovanja, osobito onda kad navodi ljude da zatvore oči pred patnjom drugih. To nije samo osoban porok; on je u neskladu s građanskom vrlinom. U vremenima nevolje, dobro društvo djeluje zajednički. Umjesto da upnu i steknu najveću prednost, ljudi se oslanjaju jedni na druge. Društvo u kojem ljudi u vremenima krize izrabljuju svoje bližnje radi financijskog dobitka nije dobro društvo. Pretjerana gramzivost stoga je porok koji bi dobro društvo, ako je moguće, trebalo suzbijati. Zakoni o sprečavanju nabijanja cijena ne mogu istjerati pohlepu, ali barem mogu obuzdati njen najbesramniji izraz i pokazati da ga društvo osuđuje. Kažnjavanjem pohlepnog ponašanja, umjesto njegova nagrađivanja, društvo afirmira građansku vrlinu zajedničkog žrtvovanja radi zajedničkog dobra.

Priznanje moralne snage argumenta vrline ne znači ustrajanje na tome da on uvijek mora prevagnuti nad drugim obzirima. U nekim slučajevima mogli biste zaključiti da zajednica pogođena uraganom treba sklopiti ugovor s vragom – dopustiti nabijanje cijena u nadi da će odasvud privući vojsku krovopokrivača i građevinskih poduzetnika, čak i ako to znači moralno odobravanje pohlepe. Popravak krovova sada, a društveno tkivo kasnije. Važno je, međutim, zapaziti da se u raspravi o zakonima o sprečavanju nabijanja cijena ne radi naprosto o blagostanju i slobodi. Riječ je i o vrlini – o kultiviranju stavova i sklonosti, karakternih osobina, o kojima ovisi dobro društvo.

Argument vrline uznemiruje neke ljude, pa i mnoge koji podržavaju zakone o sprečavanju nabijanja cijena. Razlog: izgleda da je on mnogo više stvar prosudbe nego argumenti koji pozivaju na blagostanje i slobodu. Pitanje ubrzava li neka politička mjera privredni oporavak ili potiče privredni rast, ne traži donošenje suda o preferencijama ljudi. Pretpostavlja se da je svakome draži veći prihod nego manji, i ne sudi se o tome kako ljudi troše svoj novac. Slično tome, pitanje jesu li ljudi pod pritiskom okolnosti zaista slobodni birati, ne zahtijeva vrednovanje njihove odluke. Pitanje glasi – jesu li ljudi slobodni ili pod prinudom, i u kojoj mjeri.

Argument vrline, nasuprot tome, počiva na sudu da je pohlepa porok koji bi država trebala suzbijati. Ali tko bi trebao suditi što je vrlina, a što porok? Nisu li građani i građanke pluralističkih društava nesuglasni u takvim stvarima? I nije li opasno sudove o vrlini nametati zakonom? Suočeni s takvim brigama, mnogi drže da bi u pitanjima vrline i poroka vlast trebala biti neutralna; ne bi trebala nastojati podržavati dobre stavove ili suzbijati loše.

Dakle, kada propitujemo svoje reakcije na varanje na cijenama, razapeti smo između dvaju suprotnih smjerova: ogorčeni smo zbog toga što neki dobivaju ono što ne zaslužuju; mislimo kako bi pohlepu koja se hrani ljudskom nesrećom trebalo kažnjavati, a ne nagrađivati. A ipak, brine nas kada sudovi o vrlini postanu dijelom zakona.

Ta dilema ukazuje na jedno od velikih pitanja filozofije politike: teži li pravedno društvo promicanju vrline svojih građanki i građana? Ili bi zakon trebao biti neutralan spram konkurentnih koncepcija vrline, tako da građani i građanke mogu slobodno birati najbolji način života za sebe?

Prema udžbenicima političke filozofije, to pitanje razdvaja staru i modernu političku misao. Udžbenici su u pravu u jednom važnom smislu. Aristotel naučava da pravednost znači dati ljudima ono što zaslužuju. A da bi se odredilo tko što zaslužuje, moramo odrediti koje su vrline vrijedne časti i nagrade. Aristotel tvrdi kako ne možemo ocijeniti što je pravedan ustav a da prvo ne promislimo o najpoželjnijem načinu života. Po njemu, zakon ne može biti neutralan spram pitanjâ dobrog života.

Nasuprot tome, moderni filozofi politike – od Immanuela Kanta u 18. do Johna Rawlsa u 20. stoljeću – argumentiraju kako načela pravednosti koja definiraju naša prava ne bi trebala počivati na nekom posebnom poimanju vrline, ili pak najboljeg načina življenja. Umjesto toga, pravedno društvo poštuje slobodu svake osobe da odabere vlastitu koncepciju dobrog života.

Moglo bi se prema tome reći da antičke teorije pravednosti polaze od vrline, a moderne od slobode. U poglavljima što slijede istražiti ćemo snage i slabosti obiju. Ali vrijedi odmah na početku zapaziti kako ta opreka može voditi u zabludu.

Naime, ako bacimo pogled na argumente o pravednosti koji nadahnjuju suvremenu politiku – ne među filozofima nego među običnim ljudima – otkrit ćemo mnogo kompliciraniju sliku. Istina je da se većina naših argumenata, barem na površini, odnosi na promicanje prosperiteta i uvažavanje individualne slobode. Ali u podlozi tih argumenata, a ponekad i u sukobu s njima, često možemo uočiti i jedan drugi skup uvjerenja – o tome koje su vrline vrijedne časti i nagrade te koji bi način života društvo trebalo promicati. Premda smo odani prosperitetu i slobodi, ne možemo se posve otresti osuđujuće crte pravednosti. Uvjerenje da pravednost uključuje kako vrlinu tako i slobodu izbora duboko je ukorijenjeno. Kada mislimo o pravednosti, mišljenje o najboljem načinu života čini se neizbježnim.

## Koje ozljede zavređuju najviše odlikovanje?

U nekim su temama pitanja vrline i časti odveć očita da bi ih se moglo negirati. Prisjetimo se nedavne rasprave o tome koga bi trebalo predložiti za odlikovanje Purpurno srce. Od 1932. vojska SAD-a dodjeljuje to odličje vojnicima ranjenima ili ubijenima u bici, namjernim djelovanjem neprijatelja. Osim počasti, to odlikovanje donosi svojem nositelju i posebne povlastice u bolnicama za veterane.

Od početka trenutnih ratova u Iraku i Afganistanu, kod sve većeg broja veterana dijagnosticiran je posttraumatski stresni poremećaj i upućeni su na terapiju. Simptomi su opetovane noćne more, teška

depresija i sklonost samoubojstvu. Najmanje 300.000 veterana navodno pati od traumatskog stresa i jače depresije. Pobornici njihovih prava predlažu da i oni budu predloženi za odlikovanje Purpurno srce. Budući da psihičke ozljede mogu oslabiti čovjeka barem isto koliko i tjelesne, tvrde oni, vojnici koji pate od takvih povreda trebali bi biti odlikovani.<sup>11</sup>

Nakon što je to pitanje proučila jedna savjetodavna grupa, Pentagon je 2009. godine objavio da Purpurno srce ostaje rezervirano za vojnike s tjelesnim ozljedama. Veterani koji pate od mentalnih poremećaja i psihičkih trauma neće biti uzeti u obzir premda ispunjavaju uvjete za medicinsku pomoć o trošku države i naknadu za invaliditet. Pentagon je svoju odluku objasnio dvama razlozima: traumatske stresne poremećaje nije namjerno prouzročilo djelovanje neprijatelja i teško ih je objektivno dijagnosticirati.<sup>12</sup>

Je li Pentagon donio ispravnu odluku? Sami po sebi, ti su razlozi uvjerljivi. Za vrijeme rata u Iraku najviše vojnika odlikovanih Purpurnim srcem imalo je probušen bubnjić uslijed blizine eksplozije.<sup>13</sup> Ali, za razliku od metaka i bombi, takve eksplozije nisu namjerna neprijateljska taktika s ciljem ranjavanja i ubijanja; one su (kao i traumatski stres) štetna usputna posljedica bojnog djelovanja. A premda je traumatske poremećaje možda teže dijagnosticirati nego prelomljen ud, ozljeda koju nanose može biti teža i dugotrajnija.

Kako je pokazala šira rasprava o Purpurnom srcu, pravo je pitanje zapravo značenje tog odlikovanja i vrline koje ono promiče. Koje su to onda relevantne vrline? Za razliku od ostalih vojnih odlikovanja, Purpurno srce odaje počast požrtvovnosti, a ne hrabrosti. Ono ne traži junački čin, nego samo ozljedu koju je nanio neprijatelj. Pitanje je kakve ozljede valja uzeti u obzir.

Skupina veterana nazvana Vojni red Purpurnog srca protivila se dodjeljivanju medalja za psihičke ozljede, tvrdeći da bi to "unizilo" počast. Glasnogovornik te skupine izjavio je da bi temeljni preduvjet trebalo biti "prolijevanje krvi".<sup>14</sup> Nije objasnio zbog čega ozljede bez krvi ne bi trebalo uvažiti. Ali Tyler E. Boudreau, bivši kapetan mornaričke pješadije koji se zalaže da i psihičke ozljede budu uzete u obzir prilikom odlikovanja, nudi uvjerljivu analizu tog spora. Protivljenje pripisuje neprikosnovenom stavu vojske koja u posttraumatskom stresu

vidi neku vrstu slabosti. "Ista ona kultura koja zahtijeva energičan duh, potiče sumnju u činjenicu da ratno nasilje može ozlijediti i najzdraviji duh... Nažalost, dokle god se u našoj vojnoj kulturi bude osjećao čak i najblaži prezir spram psihičkih ratnih rana, nema izgleda da ti veterani ikada budu odlikovani Purpurnim srcem."<sup>15</sup>

Stoga rasprava o Purpurnom srcu nipošto nije samo medicinski prijepor o tome kako odrediti je li uistinu riječ o ozljedi. U srži te nesuglasice leže suparnička shvaćanja moralnog karaktera i vojničke odvažnosti. Oni koji ustraju na tome da treba uvažavati samo ozljede uz prolijevanje krvi vjeruju kako posttraumatski stres odražava slabost karaktera, što ne zaslužuje počast. Oni koji vjeruju da i psihičke povrede udovoljavaju uvjetima tvrde da su veterani koji pate od dugoročne traume i teške depresije podnijeli žrtvu za svoju zemlju jednako i časno kao i oni koji su ostali bez ekstremiteta.

Rasprava o Purpurnom srcu ilustrira moralnu logiku Aristotelove teorije pravednosti. Ne možemo odrediti tko zaslužuje vojno odlikovanje a da ne pitamo kojim se to vrlinama iskazuje odgovarajuća počast odličjem. Da bismo pak odgovorili na to pitanje, moramo ocijeniti suparničke teorije o karakteru i požrtvovnosti.

Moglo bi se tvrditi da su vojna odlikovanja poseban slučaj, povratak na antičku etiku časti i vrline. Ovih se dana većina naših argumenata o pravednosti odnosi na to kako raspodijeliti plodove prosperiteta ili terete teških vremena te kako definirati osnovna prava građana i građanki. U tim domenama prevladava razmatranje blagostanja i slobode. Ali argumenti o ispravnim i pogrešnim stranama ekonomskog uređenja često nas vraćaju na Aristotelovo pitanje o tome što ljudi moralno zaslužuju, i zašto.

## Ogorčenost zbog spašavanja banaka

Bijes javnosti zbog financijske krize 2008-2009. tipičan je primjer. Cijene dionica i vrijednost nekretnina rasle su godinama. Do svodenja računa došlo je kada je puknuo nekretninski balon. Banke i financijske institucije s Wall Streeta zaradile su milijarde dolara na složenim

ulaganjima zasnovanim na hipotekama čija je vrijednost zatim naglo pala. Nekoć ponosite tvrtke s Wall Streeta balansirale su na rubu propasti. Tržište dionica se strmoglavilo, poharavši ne samo krupne ulagače nego i obične Amerikance, čiji su mirovinski računi jako izgubili na vrijednosti. Ukupno bogatstvo američkih obitelji smanjilo se 2008. godine za 11 bilijuna dolara, što je iznos jednak godišnjoj proizvodnji Njemačke, Japana i Ujedinjenog Kraljevstva zajedno.<sup>16</sup>

U listopadu 2008. godine predsjednik George W. Bush od Kongresa je zatražio 700 milijardi dolara za spašavanje velikih nacionalnih banaka i financijskih tvrtki. U zlatnim vremenima Wall Street je ostvarivao dobit i nije se činilo pravednim što od poreznih obveznika traži da podmire račun kad je sve krenulo po zlu. No činilo se da alternativa ne postoji. Banke i financijske tvrtke bile su goleme i isprepletene sa svim aspektima privrede i njihov je pad mogao srušiti čitav financijski sustav. Bile su “prevelike da bi propale”.

Nitko nije tvrdio da banke i investicijske kuće zaslužuju taj novac. Njihova neodgovorna ulaganja (koja je omogućila neprimjerena državna regulativa) stvorila su krizu. Ali u ovom je slučaju blagostanje privrede u cjelini prevagnulo nad poštenjem. Kongres je nevoljko odobrio sredstva.

Zatim su se pojavili bonusi. Tek što je novac namijenjen spašavanju počeo stizati, mediji su otkrili da neke od kompanija koje su primale državnu potporu nagrađuju svoje direktore milijunima dolara bonusa. Najšokantniji slučaj bio je onaj *American International Groupa* (A. I. G.), osiguravateljskog giganta kojeg su upropastile rizične investicije njegova odjela financijskih proizvoda. Premda je bila spašena zahvaljujući golemim ubrizgavanjima državnog novca (sveukupno 173 milijarde dolara), kompanija je isplatila 165 milijuna dolara bonusa direktorima upravo onog odjela koji je bio ubrzao krizu. 73 zaposlenika primilo je bonuse od po milijun dolara ili više.<sup>17</sup>

Vijesti o tim bonusima izazvale su oluju javnih protesta. Ogorčenost ovoga puta nisu izazvale vrećice leda po 10 dolara ili preskupe sobe u motelu. Bila je usmjerena na rastrošne naknade financirane novcem poreznih obveznika, isplaćene upravo pripadnicima odjela koji je pridonio tome da se globalni financijski sistem dovede gotovo do sloma. U toj je slici nešto bilo krivo. Premda je Vlada SAD-a sada bila osamdeset postotni vlasnik kompanije, ministar financija uzalud je



apelirao da predsjednik uprave A. I. G.-a, kojega je imenovala vlada, opozove bonuse. “Ne možemo privući i zadržati najbolje i najpametnije ljude”, odgovorio je predsjednik uprave, “ako zaposlenici vjeruju da njihova naknada podliježe stalnom i proizvoljnom prilagođavanju na zahtjev Ministarstva financija SAD-a.” Tvrдио je da su kompaniji potrebni sposobni zaposlenici kako bi se riješila štetnih stavki na dobrobit poreznih obveznika, koji su, na kraju krajeva, i vlasnici najvećeg dijela kompanije.<sup>18</sup>

Javnost je pobjesnila. Osjećaje mnogih izrazio je naslov preko naslovnice tabloida *New York Post*: “Polako, gramzivi gadovi”.<sup>19</sup> Predstavnički dom SAD-a tražio je da se isplate povrate prihvaćanjem zakona kojim bi se na bonuse isplaćene zaposlenicima tvrtki koje su dobile značajne iznose za spas kompanija nametnuo porez od 90 posto.<sup>20</sup> Pod pritiskom njujorškog javnog tužitelja Andrewa Cuoma, 15 od 20 primatelja najviših bonusa A. I. G.-a pristalo je vratiti uplaćeni novac i tako je spašeno oko 50 milijuna dolara.<sup>21</sup> Taj je potez donekle ublažio ogorčenost javnosti, pa je u Senatu oslabila podrška kaznenoj poreznoj mjeri.<sup>22</sup> Ali nakon te epizode javnost nije bila spremna trošiti više da bi se raščistio metež koji je stvorila financijska industrija.

U srži bijesa zbog spašavanja banaka ležao je osjećaj nepravde. Čak i prije nego što je slučaj s bonusima javno obznanjen, javnost nije jednoglasno i bezrezervno podržavala taj potez. Amerikanci su bili razapeti između potrebe da spriječe ekonomski slom koji bi ih sve pogodio i uvjerenja da je ulijevanje golemih svota novca u propale banke i investicijske kompanije nepošteno. Kongres i javnost pristali su da bi se izbjegla ekonomska katastrofa. Ali, s moralnog gledišta, sve se doimalo kao iznuda.

Bijes zbog spašavanja banaka počivao je na uvjerenju o moralnoj pustoši: direktori koji su primali bonuse (i kompanije koje su primale novac za sanaciju) nisu ih zasluživali. Ali zbog čega? Razlog bi mogao biti manje očit nego što se čini. Razmotrimo dva moguća odgovora – jedan objašnjava pohlepu, a drugi pogrešku.

Dio bijesa bio je izazvan time što se doimalo kako se bonusima nagrađuje pohlepa, kako je netaktično sugerirao spomenuti naslov u tabloidu. Javnost je to držala moralno neukusnim. Činilo se da se ne samo bonusima nego i čitavim procesom spašavanja banaka na

perverznan način nagrađuje pohlepa umjesto da se ista kazni. Trgovci derivatima doveli su kompaniju i zemlju u veliku financijsku opasnost – upuštajući se u lakomislene investicije u potjeri za što većim profitom. Nakon što su se okoristili u zlatnim vremenima, nisu vidjeli ništa loše u višemilijunskim bonusima ni onda kad su njihove investicije propale.<sup>23</sup>

Pohlepu nisu kritizirali samo tabloidi, nego (nešto uljudnije) i državni službenici. Senator Sherrod Brown (demokrat iz Ohija) izjavio je da ponašanje A. I. G.-a “zaudara na pohlepu, aroganciju, pa i nešto gore od toga”.<sup>24</sup> Predsjednik Obama izjavio je da se A. I. G. “nalazi u financijskom škripcu zbog bezobzirnosti i pohlepe”.<sup>25</sup>

No kritika pohlepe ne razlikuje naknade dodijeljene radi spašavanja nakon sloma od nagrada što su ih davala tržišta u vremenima obilja. Pohlepa je porok, loš stav, pretjerana, uskogrudna žudnja za probitkom. Stoga je razumljivo što je ljudi i ne žele nagrađivati. Ali na temelju čega bismo mogli pretpostaviti da su oni kojima su bonusi dodijeljeni iz sredstava namijenjenih spašavanju tvrtke pohlepniji sada nego prije nekoliko godina, kada su bili na vrhuncu i ubirali čak i veće nagrade?

Mešetari, bankari i menadžeri *hedge*-fondova s Wall Streeta društvo su koje mnogo naplaćuje. Potjera za financijskim probicima ono je od čega žive. Bez obzira na to kvari li profesija njihov karakter, teško da će njihova vrlina rasti ili padati s oscilacijama na burzi. Dakle, ako je pogrešno nagrađivati pohlepu velikim bonusima iz sredstava namijenjenih spašavanju tvrtke, nije li jednako pogrešno nagrađivati je iz bogatih tržišnih dobitaka? Javnost je bila ogorčena kada su tvrtke s Wall Streeta (od kojih su neke na životu održavale subvencije poreznih obveznika) 2008. godine isplatile 16 milijardi dolara bonusa. Ali to je bilo manje od polovice iznosa isplaćenih 2006. (34 milijarde) i 2007. (33 milijarde) godine.<sup>26</sup> Ako oni taj novac sada ne zaslužuju zbog pohlepe, na temelju čega se može reći da su ga tada zasluživali?

Očita je razlika u tome što bonusi iz sredstava za spašavanje tvrtke potječu od poreznih obveznika, dok bonusi isplaćivani u zlatna vremena potječu iz zarade kompanije. Međutim, ako se bijes temelji na uvjerenju da su bonusi nezasluženi, nije moralno presudno iz kojeg ih se izvora plaća. Ali on ipak nudi ključ: bonuse plaćaju porezni obveznici zato što su kompanije podbacile. To nas dovodi do same srži pritužbe. Prava zamjerka američke javnosti bonusima – i spašavanju

banaka – ne odnosi se na to što nagrađuju pohlepu, nego na to što nagrađuju neuspjeh.

Amerikanci imaju krući stav spram neuspjeha nego spram pohlepe. U društvima koje pokreće tržište očekuje se da ambiciozni ljudi energično slijede svoje interese, a granica između interesa i pohlepe često nije jasna. No granica između uspjeha i neuspjeha urezana je mnogo oštrije. A shvaćanje da ljudi zaslužuju nagrade koje donosi uspjeh u samoj je srži američkog sna.

Neovisno o usputnom spominjanju pohlepe, predsjednik Obama znao je da dublji izvor nesuglasja i ogorčenosti leži u nagrađivanju neuspjeha. Najavljujući ograničavanje isplata direktorima kompanija koje primaju sredstva za spašavanje, Obama je ukazao na pravi izvor ogorčenosti javnosti:

Ovo je Amerika. Mi ne preziremo bogatstvo. Mi nikome ne zavidimo na tome što postiže uspjeh. I mi svakako vjerujemo da uspjeh treba biti nagrađen. Ali ljude ljuti – i to s pravom – upravo to što direktori dobivaju nagradu za neuspjeh, osobito kada te nagrade subvencioniraju porezni obveznici SAD-a.<sup>27</sup>

Jedna od najbizarnijih izjava o etici spašavanja tvrtki potječe od senatora Charlesa Grassleya (republikanac iz Iowe), fiskalnog konzervativca iz unutrašnjosti SAD-a. Na vrhuncu bijesa zbog bonusa, Grassley je u intervjuu jednoj radijskoj postaji iz Iowe izjavio da mu najviše smeta upravo to što direktori korporacija odbijaju preuzeti bilo kakvu krivnju za svoje neuspjehe. Imao bi “malo bolje mišljenje o njima kada bi slijedili japanski primjer i izašli pred američki narod, duboko se poklonili i rekli ‘Žao mi je’ te potom ili dali ostavku ili počinili samoubojstvo”.<sup>28</sup>

Grassley je kasnije objasnio da nije pozivao direktore da počine samoubojstvo. No želio je da prihvate odgovornost za svoj neuspjeh, pokažu kajanje i javno se ispričaju. “To nisam čuo od predsjednika uprave, i zbog toga poreznim obveznicima mojeg okruga ni najmanje nije lako i dalje razbacivati svoj novac.”<sup>29</sup>

Grassleyevi komentari potkrepljuju moju slutnju da bijes zbog spašavanja banaka nije bio usmjeren samo na pohlepu; osjećaj Amerikanaca

za pravdu najviše je pogadalo korištenje novca poreznih obveznika za nagrađivanje neuspjeha.

Ako je tome tako, moramo se upitati je li takvo gledište na spašavanje banaka opravdano. Je li za financijsku krizu doista trebalo okriviti predsjednike i visokopozicionirane članove uprava velikih banaka i investicijskih tvrtki? S tim se nisu slagali mnogi. Svjedočeći pred kongresnim odborima koji su istraživali financijsku krizu, ustrajno su tvrdili da su učinili sve što su mogli na osnovi informacija kojima su raspolagali. Bivši predsjednik uprave Bear Stearnsa, investicijske tvrtke s Wall Streeta koja je propala 2008., izjavio je kako je dugo promišljao je li išta mogao učiniti na drugi način. Zaključio je da je učinio sve što je mogao. “Naprosto nisam bio u stanju smisliti išta... što bi promijenilo situaciju pred kojom smo se našli.”<sup>30</sup>

S tim su bili suglasni i predsjednici uprava drugih propalih kompanija, tvrdeći da su bili žrtve “financijskog tsunamija” izvan njihove kontrole.<sup>31</sup> Sličan su stav imali i mlađi trgovci dionicama, kojima je bilo teško razumjeti bijes javnosti zbog njihovih bonusa. “Nitko ne suosjeća s nama”, rekao je broker s Wall Streeta novinaru magazina *Vanity Fair*. “Ali nije točno da nismo naporno radili.”<sup>32</sup>

Metafora s tsunamijem postala je dio žargona, osobito u financijskim krugovima. Ako su direktori u pravu kada tvrde da su neuspjeh njihovih kompanija prouzročile više ekonomske sile, a ne njihove odluke, to bi objasnilo zašto nisu izrazili kajanje koje je senator Grassley htio čuti. Ali to postavlja i dalekosežno pitanje o promašaju, uspjehu i pravdi.

Ako se pogubni gubici iz 2008. i 2009. godine mogu objasniti sistemskim ekonomskim silama, mogu li se uz pomoć njih objasniti i blistavi uspjesi prethodnih godina? Ako za loše godine treba kriviti vrijeme, kako je onda moguće da su za vrtoglave zarade u vrijeme prosperiteta bili odgovorni talent, mudrost i naporan rad bankara, brokera i direktora s Wall Streeta?

Suočeni s ogorčenjem javnosti zbog isplate bonusā za neuspjeh, čelni ljudi tvrtki argumentirali su da zarade nisu u cjelini njihovo djelo, nego rezultat sila izvan njihove kontrole. Mogli bi biti u pravu. Ali ako je to istina, postoji dobar razlog da se dovedu u pitanje njihovi zahtjevi za golemim naknadama u dobrim vremenima. Uspješnost financijskog sektora tijekom 1990-ih i početnih godina 21. stoljeća jamačno se može

objasniti i krajem Hladnog rata, globalizacijom tržišta roba i kapitala, širenjem upotrebe računala i interneta te nizom drugih faktora.

Predsjednici uprava većih korporacija u SAD-u bili su 2007. godine plaćeni 344 puta više od prosječnog radnika.<sup>33</sup> Na temelju čega predsjednici i članovi uprava zaslužuju toliko veće zarade od svojih zaposlenika? Većina njih radi naporno i unosi svoje znanje u posao. Ali razmotrimo ovo: predsjednici uprava su 1980. godine zarađivali samo 42 puta više od svojih radnika.<sup>34</sup> Jesu li 1980. godine oni bili manje sposobni i radili manje naporno nego danas? Ili su razlike u primanjima odraz slučajnih okolnosti nevezanih uz trud i vještinu?

Ili pak usporedimo razinu direktorskih naknada u Sjedinjenim Državama s onima u drugim zemljama. Predsjednici uprava vrhunskih kompanija u SAD-u zarađuju u prosjeku 13,3 milijuna dolara godišnje (po podacima 2004.-2006.). Visokopozicionirani europski menadžeri zarađuju 6,6 milijuna dolara godišnje, a japanski 1,5 milijuna.<sup>35</sup> Jesu li američki direktori dvostruko zaslužniji od svojih europskih kolega, i devet puta zaslužniji nego japanski? Ili te razlike također odražavaju i faktore koji nemaju veze s naporom i vještinom koje direktori unose u svoj posao?

Ogorčenost zbog spašavanja banaka koja je početkom 2009. zahvatila Sjedinjene Države izraz je općeprihvaćenog stava da ljudi koji riskantnim investicijama unište kompanije kojima su na čelu ne zaslužuju da ih se nagrađuje milijunskim bonusima. Ali rasprava o bonusima nameće pitanja o tome tko što zaslužuje u teškim vremenima. Zaslužuju li uspješne osobe nagrade koje im daje tržište, ili ti darovi ovise o faktorima izvan njihove kontrole? I kakve to implikacije ima po uzajamne obaveze građanki i građana – u dobrim i u kriznim vremenima? Ostaje da se vidi hoće li financijska kriza potaknuti raspravu o tim širim pitanjima.

## Tri pristupa pravednosti

Postaviti pitanje je li društvo pravedno znači pitati kako ono raspodjeljuje stvari koje cijenimo – prihode i bogatstvo, dužnosti i prava, moć i povoljne prilike, službe i počasti. Pravedno društvo raspodjeljuje

ta dobra na ispravan način; ono svakoj osobi daje ono što joj pripada. Problem nastaje kada upitamo što ljudima pripada, i zbog čega.

S tim smo se pitanjima već počeli baviti. Dok smo razmišljali o tome što je ispravno i pogrešno u varanju na cijenama, različitim pretenzijama na Purpurno srce te u financijskom spašavanju banaka, ustanovili smo tri načina kako se može pristupiti raspodjeli dobara: blagostanje, slobodu i vrlinu. Svaki od ovih ideala ukazuje na različit način promišljanja o pravednosti.

Neke od naših rasprava odraz su neslaganja o tome što znači maksimalizirati blagostanje ili poštovati slobodu ili njegovati vrlinu. U drugima se radi o neslaganju o tome što činiti kada se ti ideali sukobe. Filozofija politike ne može jednom za svagda razriješiti ta neslaganja. Ali može jasno uobličiti naše argumente i unijeti moralnu jasnoću u alternative s kojima se suočavamo kao demokratski državljani i državljanke.

Ova knjiga istražuje jake i slabe strane tih triju načina mišljenja o pravednosti. Počinjemo s idejom maksimaliziranja blagostanja. Ona je za tržišna društva poput našega prirodno polazište. Znatan se dio suvremenih političkih rasprava odnosi na to kako unaprijediti prosperitet, ili poboljšati standard života, ili potaknuti privredni rast. Zbog čega nam je stalo do tih stvari? Najočitiiji je odgovor da mislimo kako nam je zbog prosperiteta bolje nego što bi nam inače bilo – kao pojedincima i kao društvu. Drugim riječima, prosperitet je važan jer pridonosi našem blagostanju. Da bismo istražili tu misao posvećujemo se utilitarizmu, najutjecajnijem shvaćanju o tome kako i zašto maksimalizirati blagostanje ili (kako to utilitaristi kažu) tražiti najveću sreću za najveći broj ljudi.

Nakon toga, laćamo se niza teorija koje pravednost povezuju sa slobodom. Većina tih teorija naglasak stavlja na poštovanje individualnih prava, premda se međusobno ne slažu u tome koja su prava najvažnija. Misao da pravednost znači poštovati slobodu i individualna prava u suvremenoj je politici u najmanju ruku isto tako poznata kao i utilitarna misao o maksimaliziranju dobrobiti. Primjerice, Povelja pravā SAD-a određuje stanovite slobode – među kojima su sloboda govora i vjeroispovjesti – koje ni većina ne smije povrijediti. A i diljem svijeta sve se više prihvaća ideja da pravednost znači poštovati određena univerzalna ljudska prava (teorijski, ako i ne uvijek u praksi).

Opsežna je škola mišljenja koju tvori pristup pravednosti što kao polazište uzima slobodu. Ustvari, neke od najžešćih borbi argumenata našeg vremena vode se između dvaju suparničkih tabora unutar nje – tabora *laissez faire* i tabora pravičnih odnosa. Tabor *laissez faire* predvode libertarijanci slobodnog tržišta, koji vjeruju da se pravednost sastoji u poštovanju i podržavanju dobrovoljno donesenih odluka punoljetnih osoba. Tabor pravičnih odnosa obuhvaća teoretičare koji više naginju egalitarizmu. Oni dokazuju da nesputano tržište nije ni pravedno niti slobodno. Po njihovom sudu, pravednost iziskuje političke mjere koje ispravljaju socijalne i ekonomske nedostatke i svakome daju jednaku priliku da uspije.

Na kraju, okrećemo se teorijama koje pravednost smatraju povezanom s vrlinom i dobrim životom. U suvremenoj se politici teorije vrline često poistovjećuju s kulturnim konzervativcima i religijskom desnicom. Ideja zakonskog propisivanja morala za mnoge je građanke i građane liberalnih društava anatema, jer ona donosi rizik zapadanja u netoleranciju i prinudu. Ali shvaćanje da pravedno društvo afirmira određene vrednote i poimanja kvalitetnog života nadahnjuje političke pokrete i rasprave duž cijelog ideologijskog spektra. Iz moralnih i religijskih ideala nisu svoje vizije pravednosti crpili samo talibani nego i pobornici ukidanja ropstva i Martin Luther King mlađi.

Prije nego što pokušamo pristupiti tim teorijama pravednosti, vrijedi postaviti pitanje kako se filozofijske rasprave mogu odvijati – osobito u tako prijepornoj domeni kao što je moralna i politička filozofija. One često počinju od konkretnih situacija. Kao što smo vidjeli u raspravi o nabijanju cijena, Purpurnom srcu i financijskom spašavanju, prigoda za moralnu i političku refleksiju nalazi se u neslaganju. Do neslaganja često dolazi između pristaša ili suparničkih zagovornika u javnosti. Ponekad nesuglasja ima i u nama samima kao individuama, kao kada se nademo rastrzani ili u unutrašnjem sukobu pred teškim moralnim pitanjem.

Ali kako točno možemo umom naći put iz sudova koje donosimo o konkretnim situacijama do načelā pravednosti za koja vjerujemo da bi trebala vrijediti u svim situacijama? U čemu se, ukratko, sastoji moralno rasuđivanje?

Da bismo vidjeli kako moralno rasuđivanje može postupati, pozabavimo se dvjema situacijama – jednom imaginarnom hipotetičnom

pričom o kojoj su filozofi mnogo raspravljali, i jednom zbiljskom pričom o mučnoj moralnoj dilemi.

Razmotrimo prvo hipotetičnu priču filozofa.<sup>36</sup> Poput svih takvih pripovijetki, u njoj se radi o scenariju lišenome mnogih realističnih komplikacija, tako da se možemo usredotočiti na ograničen broj filozofijskih pitanja.

## Tramvaj koji se oteo kontroli

Recimo da ste vozač tramvaja koji juri niz tračnice brzinom od 90 kilometara na sat. Pred sobom vidite da na tračnicama stoji pet radnika, s alatom u rukama. Pokušavate se zaustaviti, ali ne možete. Kočnice ne rade. Očajni ste jer znate da će svih pet radnika poginuti ako udarite u njih. (Pretpostavimo da to znate sa sigurnošću.)

Iznenada, primijetite odvojak tračnica koji skreće udesno. I na tim je tračnicama radnik, ali samo jedan. Shvatite da možete skrenuti tramvaj na te tračnice, čime ćete ubiti tog jednog radnika, ali ćete poštedjeti ostalih pet.

Što biste trebali učiniti? Većina bi rekla: "Skreni! Dovoljno je tragično ubiti jednu nedužnu osobu, a mnogo je gore ubiti njih pet." Izgleda da je ispravan postupak žrtvovati jedan život da bi se spasilo njih pet.

Razmotrimo sada drugu verziju priče o tramvaju. Ovaj put niste vozač nego slučajni promatrač koji stoji na mostu iznad tračnica. (Ovaj put nema odvojka.) Niz tračnice dolazi tramvaj, a na kraju tračnica nalazi se pet radnika. Ponovo, kočnice ne rade. Tramvaj će udariti u pet radnika. Osjećate da ste nemoćni spriječiti katastrofu – dok ne opazite kako kraj vas stoji vrlo težak čovjek. Mogli biste ga gurnuti s mosta, na tračnice, na put tramvaju koji nailazi. On bi poginuo, ali pet bi radnika bilo spašeno. (Pomišljate da i sami skočite na tračnice, ali shvaćate da ste premaleni da biste zaustavili tramvajska kola.)

Bi li bilo ispravno gurnuti teškog muškarca na tračnice? Većina bi ljudi rekla "Jasno da ne. Bilo bi nevjerojatno pogrešno gurnuti tog čovjeka na tračnice."



Gurnuti nekoga s mosta u sigurnu smrt doista djeluje kao grozan postupak, premda spašava pet nedužnih života. Ali to postavlja moralnu zagonetku: zbog čega se načelo koje se čini ispravnim u prvom slučaju – žrtvovati jedan život da bi ih se spasilo pet – čini pogrešnim u drugome?

Ako brojevi nešto znače, kako sugerira naša reakcija na prvi slučaj – ako je bolje spasiti pet života nego jedan – zašto onda taj princip ne bismo primijenili u drugom slučaju, i gurnuli čovjeka? Doista djeluje okrutno gurnuti čovjeka u smrt, čak i iz dobra razloga. No je li išta manje okrutno ubiti čovjeka tako što u njega udarite tramvajskim kolima?

Možda razlog što je pogrešno gurnuti leži u tome što se tim postupkom čovjeka na mostu iskorištava protiv njegove volje. Na kraju krajeva, on nije odabrao biti umiješan. Samo je tu stajao.

Ali isto se to može reći o osobi koja radi na pružnom odvojkju. Ni ona nije odlučila da bude umiješana. Samo je radila svoj posao, a nije se dobrovoljno javila da žrtvuje svoj život u udesu s nekontroliranim tramvajskim kolima. Moglo bi se argumentirati da se radnici na pruži svjesno izlažu riziku koji ne vrijedi za promatrače sa strane. Ali uzmimo u obzir kako spremnost da se pogine u izvanrednoj situaciji radi spasa života drugih nije dio opisa posla, te da radnik nije pristao položiti svoj život ništa više nego što je muškarac koji promatra s mosta pristao položiti svoj.

Možda moralna razlika ne leži u tome kako će to djelovati na žrtve – obje su na kraju mrtve – nego u namjeri osobe koja donosi odluku. Kao vozač ili vozačica tramvaja, svoj izbor da skrenete tramvaj možete braniti time što ćete istaknuti da vam nije bila *namjera* da radnik na odvojkju pogine, ma koliko ona bila predvidiva; vaš bi cilj bio ostvaren i da je, izvanrednom srećom, onih pet radnika bilo pošteđeno, a da je i šesti uspio preživjeti.

Ali isto to vrijedi i kod slučaja s guranjem. Za vaš cilj nije bitno da čovjek kojega gurnete s mosta pogine. On treba samo blokirati tramvaj; ako to uspije a da nekako preživi, bili biste oduševljeni.

Ili bi, promislimo li, obama slučajevima trebao vladati isti princip. I u jednom i u drugom radi se o svjesnoj odluci da se jednoj nedužnoj osobi oduzme život kako bi se spriječio još veći gubitak života. Možda je vaša nevoljkost da gurnete čovjeka s mosta puka preosjetljivost,

oklijevanje koje morate prevladati. Golim rukama gurnuti čovjeka u smrt doista djeluje okrutnije nego zakrenuti upravljač tramvaja. Ali nije uvijek lako učiniti pravu stvar.

Tu misao možemo testirati laganom izmjenom priče. Pretpostavimo da biste, kao promatrač, mogli prouzročiti da onaj krupni muškarac koji stoji kraj vas padne na tračnice a da ga ne gurnete; zamislite da stoji na poklopcu koji biste mogli otvoriti zakretanjem poluge. Isti rezultat, a bez guranja. Biste li u tom slučaju ispravno postupili? Ili je to još uvijek moralno gore nego da, kao vozač tramvaja, skrenete na odvojak?

Nije lako objasniti moralnu razliku između tih dvaju slučajeva – zbog čega se čini ispravnim skrenuti tramvaj, ali se guranje čovjeka s mosta čini pogrešnim. Ali obratite pozornost na pritisak koji osjećamo da umnim rasuđivanjem prodremo do uvjerljive distinkcije između toga dvoga – a ako to ne možemo, da preispitamo svoj sud o tome što je ispravno učiniti u svakome od tih dvaju slučajeva. Ponekad o moralnom rasuđivanju mislimo kao o načinu uvjeravanja drugih ljudi. Ali ono je i način unošenja reda u naša vlastita moralna uvjerenja, način da shvatimo u što vjerujemo i zašto.

Neke moralne dileme proizlaze iz sukobljenih moralnih načela. Primjerice, jedan princip koji je u igri u priči o tramvaju kaže kako trebamo spasiti što je više moguće života, ali drugi kaže da je loše ubiti nedužnu osobu, pa makar i radi dobre stvari. Suočeni sa situacijom u kojoj spašavanje nekoliko života ovisi o ubijanju nedužne osobe, nalazimo se pred moralnim škripcem. Moramo shvatiti koji princip ima veću težinu ili je pod tim okolnostima primjereniji.

Druge moralne dileme nastaju jer nismo sigurni u to kako će se događaji razvijati. Hipotetički primjeri kao što je priča o tramvaju uklanjaju neizvjesnost što se nadvija nad odlukama koje donosimo u zbiljskom životu. Oni uzimaju da sa sigurnošću znamo koliko će ljudi poginuti ako ne skrenemo ili nekoga ne gurnemo. Zbog toga su takve priče nesavršene kao vodilje za djelovanje. Ali upravo su stoga i korisno oruđe moralne analize. Ostavljajući po strani kontingencije – “Što ako radnici primijete tramvaj i na vrijeme skoče u stranu?” – hipotetični primjeri nam pomažu izolirati moralna načela o kojima se radi i ispitati njihovu snagu.

## Afganistanski kozari

Razmotrimo sada jednu stvarnu moralnu dilemu, u ponečemu sličnu imaginarnoj priči o tramvaju bez kočnica, ali kompliciranu neizvjesnošću o tome što će se na kraju dogoditi:

U lipnju 2005. godine ekipa specijalnih snaga koju su sačinjavali mornarički podoficir Marcus Luttrell i tri druga pripadnika specijalnih postrojbi SEAL\* krenula je na tajni istraživački zadatak u Afganistanu, u blizini granice s Pakistanom, u potrazi za vođom talibana, bliskim suradnikom Osame bin Ladena.<sup>37</sup> Po obavještajnim izvještajima, njihova je meta zapovijedala skupinom od 140 do 150 naoružanih boraca i boravila je u selu u nepristupačnom planinskom kraju.

Ubrzo nakon što je ekipa specijalnih snaga zauzela položaj na planinskom grebenu s pogledom na selo, na njih su slučajno naišla dva afganistanska seljaka sa stotinjak meketavih koza. S njima je bio i dječak od oko četrnaest godina. Afganistanci su bili nenaoružani. Američki su vojnici u njih uperili puške, dali im znak da sjednu na tlo i počeli raspravljati što da s njima učine. S jedne strane, po svoj se prilici radilo o nenaoružanim civilima. S druge, ako ih puste, izložili bi se riziku da obavijeste talibane o prisutnosti vojnika SAD-a.

Dok su četiri vojnika premišljala o opcijama koje su im na raspolaganju, shvatiše da nemaju konopca, pa nije bilo izvedivo vezati Afganistance kako bi dobili vremena da nađu novo skrovište. Jedini je izbor bio pobiti ih ili ih pustiti da slobodno odu.

Jedan od Luttrellovih drugova tvrdio je da ih treba ubiti: “Mi smo na aktivnoj dužnosti iza neprijateljskih linija, po nalogu viših zapovjednika. Imamo pravo učiniti sve što možemo da spasimo vlastite živote. Očito je kakvu vojničku odluku treba donijeti. Bilo bi pogrešno pustiti ih.”<sup>38</sup> Luttrell je bio neodlučan. “U duši sam znao da je u pravu”, pisao je kasnije. “Nikako ih nismo mogli pustiti. Ali moj je problem u tome što imam još jednu dušu. Onu kršćansku. Ona me je pritiskala. Nešto mi je šaptalo, u pozadini svijesti, da bi bilo pogrešno hladnokrvno pogubiti te nenaoružane ljude.”<sup>39</sup> Luttrell nije pojasnio

---

\* *Sea, Air, Land* (jedinica za djelovanje na moru, u zraku i na kopnu) – op. prev.

na što je mislio pod svojom kršćanskom dušom, ali naposljetku savjest mu nije dopustila da ubije kozare. Dao je odlučujući glas za to da ih se oslobodi. (Jedan od njegovih triju drugova ostao je suzdržan.) Bio je to glas zbog kojega se kasnije pokajao.

Oko sat i pol nakon što su pustili kozare, četiri vojnika našla su se u okruženju 80 do 100 talibanskih boraca naoružanih kalašnjikovima i raketnim projektilima. U žestokoj pucnjava koja je uslijedila sva su tri Luttrelova druga ubijena. Talibanski borci također su srušili i helikopter SAD-a koji je nastojao izvući jedinicu SEAL i pobili svih 16 vojnika u njemu.

Teško ranjeni Luttrell uspio je preživjeti tako što se otkotrljao niz padinu i puzao 10-ak kilometara do nekog pašunskog sela, čiji su ga stanovnici zaštitili od talibana dok nije bio spašen.

Gledajući unatrag, Luttrell je osudio vlastitu odluku da se kozari poštede. "To je bila najgluplja, najslaboumnija odluka koju sam ikada u životu donio", napisao je u knjizi o svojim iskustvima. "Mora da nisam bio pri sebi. Zaista sam dao glas za koji sam znao da može značiti potpis na nalogu za naše smaknuće... U najmanju ruku, tako mi unatrag izgledaju ti trenuci... Odlučujući glas bio je moj, i to će me progoniti sve dok me u istočnom Teksasu ne polože u grob."<sup>40</sup>

Dilema vojnikā bila je toliko teška djelomice zbog neizvjesnosti o tome što bi se dogodilo kad bi pustili Afganistance. Bi li oni jednostavno otišli svojim putem ili bi upozorili talibane? Ali pretpostavimo da je Luttrell znao da bi oslobađanje kozara dovelo do pogubne bitke u kojoj bi izgubio svoje drugove, u kojoj bi izginulo 19 Amerikanaca, on bi bio ranjen, a zadatak ne bi bio izvršen. Bi li donio drukčiju odluku?

Gledajući unatrag, za Luttrella je odgovor jasan: trebao je pobiti kozare. S obzirom na katastrofu koja je uslijedila, teško je ne složiti se. Gledajući numerički, Luttrell je slučaj sličan slučaju s tramvajem. Ubijanjem trojice Afganistanaca životi njegovih triju drugova i 16 vojnika SAD-a koji su ih pokušali spasiti bili bi spašeni. Ali kojoj je verziji priče s tramvajem ovaj slučaj sličan? Bi li ubijanje kozara više sličilo skretanju tramvaja ili guranju čovjeka s mosta? Činjenica da je Luttrell predviđao opasnost, pa ipak se nije mogao prisiliti da hladnokrvno ubije nenaoružane civile, ukazuje na to da bi mogla biti bliža slučaju s guranjem.

Pa ipak, razlozi za ubijanje kozara izgledaju nekako snažniji od razloga da gurnemo čovjeka s mosta. Razlog bi moglo biti to što – imajući na umu ishod – oni nisu bili nedužni promatrači, nego simpatizeri talibana. Razmotrimo analogiju: da smo imali razloga vjerovati da je muškarac na mostu odgovoran za onesposobljavanje kočnica tramvaja u nadi da će ubiti radnike na tračnicama (recimo da su oni bili njegovi neprijatelji), moralni argument u korist toga da ga se gurne s mosta počeo bi djelovati snažnije. I dalje bismo morali znati tko su njegovi neprijatelji, i zbog čega ih je htio ubiti. Da smo saznali da su radnici na pruži pripadnici Francuskog pokreta otpora, a krupni muškarac na mostu nacist koji ih je htio ubiti onesposobivši tramvaj, razlog da ga se gurne kako bi se njih spasilo postao bi moralno obavezujući.

Moguće je, dakako, da afganistanski kozari nisu bili simpatizeri talibana, nego neutralni u sukobu, ili čak i protivnici talibana koje su talibani prisilili da otkriju prisustvo američkih vojnika. Recimo da su Luttrell i njegovi drugovi sa sigurnošću znali da im kozari ne žele zlo, ali da će ih talibani mučiti kako bi otkrili njihov položaj. Amerikanci su mogli pobiti kozare kako bi zaštitili svoj zadatak i same sebe. Ali odluka da to učine bila bi mnogo bolnija (i moralno mnogo više upitna) nego njihovo sigurno saznanje da su kozari špijuni u korist talibana.

## Moralne dileme

Malo je nas koji se nađemo pred odlukama tako sudbonosnima kao što su one s kojima su se suočili vojnici na planini ili svjedok jurnjave tramvaja nad kojim je izgubljena kontrola. Ali hrvanje s njihovim dilemama baca svjetlo na to kojim putem moralna argumentacija može ići, u našim osobnim životima i na javnom forumu.

Život u demokratskim društvima pun je nesuglasica o ispravnom i pogrešnom, pravdi i nepravdi. Neki su ljudi skloni pravima na abortus, a drugi abortus smatraju ubojstvom. Neki vjeruju kako pravičan odnos iziskuje oporezivanje bogatih kako bi se pomoglo siromašnima, dok drugi vjeruju da nije pravično kroz poreze oduzimati ljudima novac koji su ga svojim trudom zaradili. Neki brane pozitivnu diskriminaciju

u upisivanju na fakultete kao način ispravljanja prošlih nepravdi, dok je drugi smatraju nepravičnim oblikom obrnute diskriminacije protiv ljudi koji zavređuju biti primljeni na osnovi svojih zasluga. Neki ljudi odbacuju mučenje osumnjičenih za terorizam kao moralno gnusan postupak nedostojan slobodnog društva, dok ga drugi brane kao zadnje sredstvo za sprečavanje terorističkih napada.

Na tim se nesuglasjima pobjeđuje i gubi na izborima. O njima se vode takozvani kulturni ratovi. S obzirom na strast i intenzitet s kojima u javnom životu raspravljamo o moralnim pitanjima, mogli bismo pasti u iskušenje da pomislimo kako su naša moralna uvjerenja fiksirana jednom za svagda, odgojem ili vjerom, onkraj domašaja uma.

Ali kad bi tome bilo tako, moralno bi uvjeravanje bilo nepojmljivo, a ono što smatramo javnom raspravom bila bi puka provala dogmatskih tvrdnji, ideologijsko nabacivanje.

U svojem najgorem izdanju naša se politika približava tom stanju. Ali ne mora biti tako. Argumentirana rasprava ponekad može promijeniti naše mišljenje.

Kako se onda možemo racionalno probiti kroz prijeporni teren pravde i nepravde, jednakosti i nejednakosti, individualnih prava i zajedničkog dobra? Ova knjiga nastoji odgovoriti na to pitanje.

Jedan je mogući početak uočiti kako moralna refleksija prirodno nastaje iz suočavanja s nekim teškim moralnim pitanjem. Počinjemo od nekog mnijenja, ili uvjerenja, o tome što bi bilo ispravno učiniti: "Skreni tramvaj na odvojak." Zatim razmišljamo o razlozima svojeg uvjerenja i tragamo za principom na kojem se ono zasniva: "Bolje je žrtvovati jedan život kako bi se izbjegla smrt mnogih." Zatim, suočeni sa situacijom u kojoj taj princip ispadne manjkav, zapadamo u konfuziju: "Mislio sam da je uvijek opravdano spasiti što je moguće više života, a ipak izgleda pogrešno gurnuti čovjeka s mosta (ili ubiti nenaoružane kozare)." Osjećaj snage te konfuzije i pritisak da je razriješimo jest poticaj na filozofiju.

Suočeni s tom napetošću, možda ćemo revidirati svoj sud o tome što je ispravno učiniti ili ponovo promisliti o principu koji smo bili prigrlili na početku. Kada nailazimo na nove situacije, krećemo se između vlastitih različitih sudova i principa, revidirajući svaki od njih u svjetlu onog drugoga. Ti duhovni zaokreti, od svijeta djelovanja u

područje razlogā i opet natrag, jesu upravo ono od čega se moralna refleksija sastoji.

Ovaj način poimanja moralne argumentacije, kao dijalektike između naših sudova o određenim situacijama i principā koje promišljanjem afirmiramo, ima dugu tradiciju. On seže unatrag sve do Sokratovih dijaloga i Aristotelove moralne filozofije. Ali unatoč svojem drevnom porijeklu, on je otvoren za sljedeći izazov:

Ako se moralna refleksija sastoji u traženju sukladnosti između sudova koje donosimo i načelā koja afirmiramo, kako nas takva refleksija može dovesti do pravednosti ili moralne istine? Čak i ako, tijekom životnog vijeka, uspijemo uskladiti svoje moralne institucije i načelni angažman, kako se možemo pouzdati u to da rezultat nije išta više doli u sebi dosljedan splet predrasuda?

Odgovor glasi da moralna refleksija nije samotna potraga nego javno pregnuće. Ono iziskuje sugovornika – prijatelja, susjedu, druga, sugrađanku. Ponekad sugovornica može biti imaginarna a ne zbiljska, kao kada raspravljamo sami sa sobom. Ali značenje pravednosti ili najbolji način življenja ne možemo otkriti isključivo introspekcijom.

U Platonovoj *Državi* Sokrat uspoređuje obične građane sa skupinom zatočenika zatvorenih u pećinu. Sve što ikada vide jest igra sjena na zidu, odraz predmeta koje nikada ne mogu shvatiti. Samo je filozof, po ovom prikazu, kadar uspeti se iz pećine na jasno danje svjetlo, gdje vidi stvari kakve uistinu jesu. Sokrat sugerira da je filozof, budući da je bacio pogled na Sunce, jedini podoban vladati stanovnicima pećine, ako bi ga se nekako uspjelo pridobiti da se vrati u tamu u kojoj oni žive.

Platonova je teza da bismo se, kako bismo shvatili značenje pravednosti i narav kvalitetnog života, morali uzdignuti iznad predrasuda i kolotečine svakodnevnog života. On je po mojem mišljenju u pravu, ali samo djelomično. I pećini valja priznati ono što joj pripada. Ako je moralna refleksija dijalektička – ako se kreće između sudova koje donosimo u konkretnim situacijama i principa koji uobličuju te sudove – ona, kao tlo i kao materijal, potrebuje mnijenja i uvjerenja, ma koliko parcijalna i sirova bila. Filozofija koja ostaje nedirnuta sjenama na zidu može uroditi samo sterilnom utopijom.

Kada moralna refleksija postane politička, kada pita koji bi zakoni trebali vladati našim kolektivnim životom, ona se mora uključiti u vrevu grada, u prijepore i nezgode koje uznemiruju javnu svijest. Rasprave o spašavanju tvrtki i varanju na cijenama, jednakosti prihoda i pozitivnoj diskriminaciji, vojnoj službi i istospolnim brakovima materijal su filozofije politike. One nas navode da artikuliramo i opravdamo svoja moralna i politička uvjerenja, ne samo u obitelji i među prijateljima nego i u zahtjevnom društvu svojih sugrađanki i sugrađana.

Još je zahtjevnije društvo filozofa politike, antičkih i modernih, koji su, ponekad na radikalne i iznenađujuće načine, promišljali ideje koje nadahnjuju građanski život – pravednost i prava, obaveze i pristanak, čast i vrlinu, moral i pravo. Na ovim stranicama značajnu ulogu igraju i Aristotel, i Immanuel Kant, i John Stuart Mill i John Rawls. Ali ne pojavljuju se kronologijskim redom. Ova knjiga nije historija ideja, nego putovanje kroz moralnu i političku refleksiju. Njen cilj nije pokazati tko je na koga utjecao u povijesti političke misli, nego pozvati čitatelje da vlastite nazore o pravednosti podvrgnu kritičkom ispitivanju – da otkriju što misle, i zašto.



## 2. PRINCIP NAJVEĆE SREĆE / / UTILITARIZAM

U ljeto 1884. četiri engleska mornara ostala su nakon brodoloma u malenu čamcu za spašavanje u južnom Atlantiku, više od tisuću milja udaljeni od kopna. Njihov brod, *Mignonette*, bio je potonuo u oluji, a oni su se spasili u čamcu, sa samo dvije limenke konzervirane repe i bez pitke vode. Kapetan se zvao Thomas Dudley, prvi oficir Edwin Stephens, a Edmund Brooks bio je mornar – po novinskim izvještajima “sve muževi odlična karaktera”.<sup>41</sup>

Četvrti član posade bio je mornarski šegrt Richard Parker u nježnoj dobi od samo 17 godina. Bio je siročić, na prvoj dugoj plovidbi. Bio se prijavio unatoč savjetima svojih prijatelja, “ispunjen nadanjima mladalačke ambicije”, misleći da će to putovanje od njega učiniti čovjeka. Nažalost, nije mu bilo sudeno.

Četiri mornara brodolomca promatrali su horizont iz svojeg čamca u nadi da bi mogao naići kakav brod koji bi ih spasio. Prva tri dana jeli su malene porcije repe. Četvrtog su dana ulovili kornjaču. Sljedećih su se nekoliko dana održali zahvaljujući kornjači i preostaloj repi. A zatim osam dana nisu jeli ništa.

Parker, mornarski šegrt, tada je već ležao u uglu čamca. Suprotno savjetima ostalih, pio je morsku vodu i obolio. Izgledao je kao na umoru. Devetnaestog dana njihove muke, kapetan Dudley predložio je da izvlače slamke kako bi odredili tko treba umrijeti kako bi ostali preživjeli. Ali Brooks je odbio, pa nije bilo izvlačenja slamki.

Došao je i sljedeći dan, a broda još uvijek nije bilo na vidiku. Dudley je rekao Brooksu da gleda na drugu stranu i dao Stephensu znak da ubije Parkera. Dudley se naglas pomolio, rekao mladiću da je kucnuo njegov čas te ga usmrtio perorezom, ubovši u jugularnu venu. Brooks je napustio svoj prigovor savjesti kako bi se priključio toj užasnoj blagodati. Četiri su se dana njih trojica hranila tijelom i krvlju mornarskog šegrta.

I pomoć je stigla. Dudley u svojem dnevniku opisuje njihov spas sa zapanjujućim eufemizmom: "24-tog dana, dok smo doručkovali", konačno se pojavio brod. Preuzeli su trojicu preživjelih. Kada su se vratili u Englesku, uhićeni su i izvedeni pred sud. Brooks je postao zaštićeni svjedok. Dudleyju i Stephensu su sudili. Otvoreno su priznali da su ubili i pojeli Parkera. Tvrđili su da su to učinili u krajnjoj nuždi.

Recimo da ste sudac. Kako biste presudili? Da pojednostavimo, ostavimo po strani pravno pitanje i uzmimo da se od vas traži da odlučite je li ubijanje mornarskog šegrta bilo moralno dopustivo.

Najjači je argument obrane da je, s obzirom na užasne okolnosti, bilo nužno ubiti jednu osobu da bi se spasile tri. Da nijedna nije bila ubijena i pojedena, vjerojatno bi umrle sve četiri. Oslabio i bolestan, Parker je bio logičan kandidat jer bi ionako bio uskoro umro. A za razliku od Dudleyja i Stephensa, on nije nikoga uzdržavao. Njegova smrt nikoga nije lišila potpore i iza njega nisu ostali tugujuća supruga ili djeca.

Na ovaj argument mogu se iznijeti barem dva prigovora: prvo, može se postaviti pitanje nadmašuju li doista koristi od ubijanja mornarskog šegrta, uzete u cjelini, cijenu. Čak i ako računamo broj spašenih života i sreću preživjelih i njihovih obitelji, dopustiti takvo ubijanje moglo bi imati loše posljedice po društvo u cjelini – slabljenje norme koja zabranjuje ubojstvo, ili veću sklonost ljudi da uzmu zakon u svoje ruke, ili više poteškoća za kapetane da nađu mornarske šegrte.

Drugo, čak i ako, uzevši sve u obzir, koristi zaista pretežu nad štetom, ne muči li nas osjećaj da je ubiti i pojesti mornarskog šegrta pogrešno iz razloga koji sežu onkraj proračuna društvenih troškova i koristi? Nije li pogrešno upotrijebiti na taj način ljudsko biće – iskorištavajući njegovu ranjivost, oduzimajući mu život bez njegova pristanka – čak i ako takav postupak ide u korist drugima?

Svima koji su zgroženi onime što su Dudley i Stephens učinili prvi će se prigovor činiti mlakom pritužbom. On prihvaća utilitarnu premisu da se moral sastoji u odvagivanju troškova i koristi i naprosto želi da se na potpuniji način društvene posljedice uzmu u obzir.

Ako ubojstvo mornarskog šegrta zaslužuje moralno zgražanje, primjereniji je drugi prigovor. On odbacuje pomisao da je ispravan postupak naprosto pitanje kalkulacije posljedica – troškova i koristi. Ukazuje da se moral ne svodi na to i znači nešto povezano s primjerenim načinom međusobnog odnošenja ljudskih bića.

Ta dva načina razmišljanja o slučaju čamca za spašavanje ilustriraju dva suparnička pristupa pravednosti. Prvi pristup kaže da moralnost nekog postupka ovisi samo o posljedicama koje donosi; ispravan je postupak bilo što što će, uzimajući sve u obzir, proizvesti najbolje stanje stvari. Drugi pristup kaže da, moralno govoreći, ne moramo brinuti samo o posljedicama; moramo poštovati određene dužnosti i prava, iz razloga neovisnih o društvenim posljedicama.

Kako bismo razriješili slučaj čamca za spašavanje, kao i mnoge ne tako ekstremne dileme s kojima se obično susrećemo, valja nam razvidjeti neka krupna pitanja moralne i političke filozofije: je li moral stvar brojenja životā i vaganja koristi i šteta ili su određene moralne dužnosti i ljudska prava tako fundamentalna da se uzdižu iznad takvih proračuna? A ako su određena prava fundamentalna na taj način – bilo da su prirodna, ili sveta, ili neotuđiva, ili kategorička – kako ih možemo identificirati? I što ih čini fundamentalnima?

## Utilitarizam Jeremyja Benthama

Jeremy Bentham (1748.-1832.) nije ostavio nikakve sumnje o svojem stajalištu glede tog pitanja. Silno je prezirao ideju prirodnih prava, nazivajući ih “besmislicom koja hoda na štulama”. Filozofija koju je začeo imala je utjecajan životni put. Ustvari, i danas jako utječe na to kako misle donositelji političkih mjera, ekonomisti, poslovni ljudi i obični građani.

Engleski moralni filozof i pravni reformator, Bentham je utemeljio doktrinu utilitarizma. Njena je glavna misao iskazana jednostavno i

intuitivno je privlačna: najviše načelo morala jest maksimalizirati sreću, ukupnu ravnotežu ugone i boli. Po Benthamu, ispravno je učiniti bilo što što će maksimalizirati korist. Pod “korišću” on misli sve što stvara ugodu ili sreću i sve što sprečava bol ili patnju.

Bentham do tog načela dopijeva sljedećom linijom rasuđivanja: svima nama vladaju osjećaji boli i ugone. Oni su naši “suvereni gospodari”. Oni nama vladaju u svemu što činimo, a također određuju i što bismo trebali činiti. Mjerilo ispravnoga i pogrešnoga “pričvršćeno je uz njihovo prijestolje”.<sup>42</sup>

Svi volimo ugodu i ne volimo bol. Utilitarna filozofija priznaje tu činjenicu i čini je osnovom moralnog i političkog života. Maksimaliziranje koristi je načelo, ali ne samo za pojedince, nego i za zakonodavce. U odlučivanju o tome koje zakone i političke mjere donijeti, vlada treba učiniti sve što će maksimalizirati sreću zajednice u cjelini. Što je, uostalom, zajednica? Po Benthamu, to je “izmišljeno tijelo” koje se sastoji od zbroja pojedinaca koji ga čine. Prema tome, građanke i građani te zakonodavci trebaju si postaviti ovo pitanje: ako zbrojimo sve pogodnosti ove političke mjere, i oduzmemo sve troškove, hoće li to stvoriti više sreće nego njena alternativa?

Benthamov argument u korist načela po kojem trebamo maksimalizirati korist poprima formu odlučne tvrdnje: nema mogućih razloga da ga se odbije. Svaki moralni argument, tvrdi on, mora se implicite oslanjati na misao maksimaliziranja sreće. Ljudi mogu reći da vjeruju u određene apsolutne, kategorične dužnosti ili prava. Ali ne bi imali osnove za obranu tih dužnosti ili prava kad ne bi vjerovali da bi njihovo uvažavanje maksimaliziralo ljudsku sreću, barem dugoročno.

“Kada se čovjek pokuša boriti protiv načela korisnosti”, piše Bentham, “on to čini iz razloga koji su, a da on toga nije ni svjestan, izvedeni upravo iz samog tog načela.” Sve moralne prepirke, ako ih se shvati kako treba, jesu neslaganja o tome kako primijeniti utilitarno načelo maksimaliziranja ugone i minimaliziranja boli, a ne o samom tom načelu. “Je li moguće da čovjek pomakne zemlju?” – pita Bentham. “Da; ali prije toga mora naći drugu zemlju na kojoj bi stajao.” A jedina zemlja, jedina premisa, jedino polazište moralne argumentacije po Benthamu jest načelo koristi.<sup>43</sup>

Bentham je smatrao da njegovo načelo koristi nudi jednu znanost morala koja može služiti kao osnova političke reforme. Predložio je niz projekata osmišljenih da kaznenu politiku učine djelotvornijom i humanijom. Jedan od njih bio je Panopticon, zatvor sa središnjim nadzornim tornjem koji bi nadgledniku omogućio promatranje zatvorenika a da oni njega ne vide. Predložio je da Panopticonom upravlja privatni ugovarač (u idealnom slučaju on sam), koji bi mogao rukovoditi zatvorom u zamjenu za profit ostvaren radom zatvorenika, koji bi radili 16 sati dnevno. Premda je Benthamov plan na kraju odbijen, moglo se razložno smatrati da je bio ispred svojeg vremena. Posljednjih smo godina u Sjedinjenim Državama i Britaniji doživjeli oživljavanje ideje prebacivanja vođenja zatvorā na privatne kompanije.

## Privođenje prosjaka

Druga Benthamova zamisao bila je plan poboljšanja “upravljanja siromasima” ustanovljivanjem radnog doma za siromašne koji bi se sam financirao. Taj plan, koji je smjerao smanjivanju prisutnosti prosjaka na ulicama, pruža živu ilustraciju utilitarne logike. Bentham je prije svega zapazio kako susret s prosjakom na ulici umanjuje sreću prolaznika, i to na dva načina. Za duše nježna srca pogled na prosjaka donosi bol sućuti; u onima tvrđeg srca on budi bol gađenja. Ovako ili onako, susretanje s prosjacima smanjuje korist opće javnosti. Stoga je Bentham predložio da se prosjake ukloni s ulica i zatvori u radni dom.<sup>44</sup>

Neki bi mogli pomisliti da to nije pravično prema prosjacima. Ali Bentham ne zanemaruje ni njihovu korist. On priznaje da bi neki prosjaci bili sretniji u prosjačenju nego u radu u domu za siromašne. Ali zapaža da na svakog sretnog i uspješnog prosjaka dolazi mnogo jadnih. Zaključuje da je zbroj boli što ih trpi javnost veći od bilo kakve nesreće koju osjećaju prosjaci dovučeni u radni dom.<sup>45</sup>

Neke bi moglo zabrinuti to što bi gradnja i vođenje radnog doma nametnulo trošak poreznim obveznicima, smanjilo njihovu sreću, pa tako i njihovu korist. Ali Bentham je predložio način koji bi postigao potpuno samofinanciranje njegova plana upravljanja siromasima. Svaki

građanin koji naiđe na prosjaka bio bi ovlašten da ga uhvati i odvede do najbližeg radnog doma. Nakon što tamo bude zatočen, svaki bi prosjak morao raditi da plati troškove svojeg uzdržavanja, koje bi se registriralo na “računu za samooslobođenje”. Taj bi račun obuhvaćao troškove hrane, odjeće, smještaja, zdravstvene skrbi i police životnog osiguranja, za slučaj da prosjak premine prije nego što otplati račun. Kako bi se građanima dalo poticaja za muku hvatanja prosjaka i privođenja u radni dom, Bentham je predložio nagradu od 20 šilinga po privođenju – koja se, dakako, pribraja prosjakovom računu.<sup>46</sup>

Bentham je utilitarnu logiku također primijenio na dodjelu soba u domu radi minimaliziranja neudobnosti što je kod stanovnika izazivaju njihovi susjedi: “Uz svaku kategoriju od koje se može očekivati bilo kakva nezgoda treba smjestiti kategoriju neosjetljivu na tu neudobnost.” Tako, primjerice, “uz bučne luđake ili osobe pokvarena govora smjestiti gluhe i nijeme... Uz prostitutke i lake žene smjestiti starice.” Što se pak tiče “šokantno deformiranih”, Bentham je predložio da ih se smjesti uz slijepe građane.<sup>47</sup>

Premda njegov prijedlog može izgledati nesmiljen, Benthamov cilj nije bilo kažnjavanje. Namjena mu je bila jednostavno unaprijediti opću dobrobit tako što bi riješio problem koji umanjuje društvenu korist. Njegov plan upravljanja siromasima nikada nije usvojen. Ali utilitarni duh koji ga je uobličio i danas je živ i zdrav. Prije nego što razmotrimo neke sadašnje primjere utilitarnog mišljenja, vrijedi propitati postoje li prigovori Benthamovoj filozofiji, i s kojim razlozima.

## Prigovor 1: individualna prava

Najupadljivija slabost utilitarizma, tvrde mnogi, jest to što ne uvažava individualna prava. Time što vodi brigu samo o zbroju zadovoljstava, on može postati okrutan spram pojedinačnih osoba. Individua je za utilitarista važna, ali samo utoliko što preferencije svake osobe valja uzeti u obzir skupa s preferencijama svih drugih. Ali to znači da utilitarna logika, ako se dosljedno primijeni, može sankcionirati načine postupanja s osobama koji su u sukobu s onime što smatramo temeljnim normama pristojnosti i poštovanja, kako ilustrira sljedeći slučaj:

## Bacanje kršćana lavovima

U antičkom Rimu, u Koloseumu su bacali kršćane lavovima radi zabave gomile. Zamislimo kako bi glasio utilitaristički proračun: da, kršćanin trpi tešku bol kada ga lav ranjava i proždire. Ali sjetite se kolektivne ekstaze veselih promatrača koji ispunjavaju Koloseum. Ako dovoljan broj Rimljana izvlači dovoljnu ugodu iz tog nasilnog prizora, ima li ikakva razloga zbog kojega bi utilitarist to osudio?

Utilitarist bi mogao biti zabrinut jer bi zbog takvih igara običaji mogli ogrubjeti, što bi donijelo više nasilja na ulicama Rima; ili bi igre mogle dovesti do straha među mogućim žrtvama koje bi također jednog dana mogle biti bačene lavovima. Ako su ti učinci dovoljno loši, moglo bi se zamisliti da oni odnesu prevagu nad ugodom što je pružaju igre i dadu utilitaristu razlog da ih zabrani. Ali ako su ti proračuni jedini razlog da se odustane od izvršavanja kršćana nasilnoj smrti radi zabave, nije li tu izostavljeno nešto moralno važno?

## Je li mučenje ikada opravdano?

Slično se pitanje postavlja u suvremenim raspravama o tome je li mučenje ikada opravdano u ispitivanju osumnjičenih za terorizam. Razmotrimo scenarij tempirane bombe koja otkucava: zamislite da ste voditelj lokalnog ogranka CIA-e. Uхватite čovjeka osumnjičenoga da je terorist, za kojega vjerujete da ima informacije o nuklearnoj napravi podešenoj da eksplodira na Manhattanu nešto kasnije istog tog dana. Ustvari, imate razloga sumnjati da je upravo on sam postavio tu bombu. Dok sat otkucava, on odbija priznati da je terorist ili odati gdje se bomba nalazi. Bi li bilo opravdano podvrgnuti ga torturi dok vam ne kaže gdje je bomba i kako je onesposobiti?

Argument u korist takva postupka počinje utilitarnom kalkulacijom. Mučenje nanosi bol osumnjičenome, uvelike smanjujući njegovu sreću ili korist. Ali ako bomba eksplodira, bit će izgubljene tisuće nedužnih života. Prema tome, na osnovi utilitarnih razloga možete dokazivati da je moralno opravdano nanijeti jak bol jednoj osobi ako takav

postupak ima spriječiti smrt i patnju masovnih razmjera. Argument bivšeg potpredsjednika Richarda Cheneyja, po kojem je upotreba grubih tehnika ispitivanja protiv osumnjičenih da su teroristi Al-Qaede pomogla sprečavanju novog terorističkog napada na Sjedinjene Države, počiva na toj utilitarnoj logici.

Time se ne kaže da utilitaristi svakako odobravaju mučenje. Neki se utilitaristi protive mučenju iz praktičkih razloga. Oni tvrde da ono rijetko djeluje jer su informacije izvučene pod prinudom često nepouzdana. Tako se nanosi bol, ali zajednica nije ništa sigurnija: nema povećanja kolektivne koristi. Ili ih pak brine što će se, ako naša zemlja provodi torturu, s našim vojnicima postupati grublje ako budu zarobljeni. Rezultat bi, kada se sve uzme u obzir, zapravo mogao umanjiti sveukupnu korist povezanu s našom upotrebom torture.

Ta praktička razmatranja mogu i ne moraju biti istinita. Međutim, kao razlozi protiv mučenja oni su posve kompatibilni s utilitarnim mišljenjem. Ona ne tvrde da je mučenje ljudskog bića loše samo po sebi, nego samo da će provođenje torture donijeti loše učinke koji će, uzeti u cjelini, donijeti više štete nego dobra.

Neki ljudi odbacuju mučenje iz principa. Vjeruju da ono povređuje ljudska prava i ne poštuje intrinzično dostojanstvo ljudskih bića. Njihovi razlozi protiv torture ne ovise o utilitarnim razmatranjima. Oni dokazuju kako ljudska prava i ljudsko dostojanstvo imaju moralnu osnovu što leži onkraj korisnosti. Ako su u pravu, onda je Benthamova filozofija pogrešna.

Na prvi pogled, čini se da scenarij tempirane bombe što otkucava podupire Benthamovu stranu u sporu. Brojevi doista djeluju moralno značajno. Jedna je stvar prihvatiti moguću smrt triju ljudi u čamcu kako bi se izbjeglo hladnokrvno ubijanje jednog nedužnog mornarskog šegрта. Ali što ako su na kocki tisuće nedužnih života, kao u scenariju tempirane bombe što otkucava? Što ako su u pitanju stotine tisuća života? Utilitarist bi iznio argument kako bi na stanovitoj točki čak i najvatrenijem poborniku ljudskih prava bilo teško ustrajati na tome da je moralno prihvatljivije dopustiti da pogine golem broj nedužnih ljudi nego mučiti jednog jedinog osumnjičenoga za terorizam, koji možda zna gdje je sakrivena bomba.



Međutim, kao kušnja utilitarnog moralnog rasuđivanja, slučaj tempirane bombe što otkucava je varljiv. Njemu je svrha dokazati da su brojevi značajni, tako da, ako je na kocki dovoljan broj života, moramo biti spremni preći preko svojih moralnih skrupula o dostojanstvu i pravima. A ako je to istina, onda se moral na kraju svodi na proračun troškova i koristi.

Ali scenarij s mučenjem ne pokazuje da izgledi spašavanja mnogih života opravdavaju nanošenje teške boli jednoj nedužnoj osobi. Prisjetimo se da je osoba podvrgnuta torturi kako bi se spasilo sve one živote osumnjičena da je terorist, da je osoba za koju zapravo vjerujemo da je mogla postaviti bombu. Moralna snaga obrazloženja u korist mučenja jako ovisi o pretpostavci da je ta osoba na neki način odgovorna za izazivanje opasnosti koju sada nastojimo ukloniti. Odnosno, ako nije odgovorna za ovu bombu, pretpostavljamo da je počinila neka druga grozna djela zbog kojih zaslužuje grub tretman. Moralna intuitivna shvaćanja koja su na djelu u slučaju tempirane bombe ne odnose se samo na troškove i koristi nego i na neutilitarnu ideju da su teroristi loši ljudi koji zaslužuju kaznu.

To možemo jasnije vidjeti ako scenarij izmijenimo tako da elimini-ramo bilo kakav element pretpostavljene krivice. Recimo da je jedini način da osumnjičenoga za terorizam navedemo da progovori mučenje njegove kćeri (koja ne zna ništa o podlim aktivnostima svojeg oca). Bi li bilo moralno dopustivo to učiniti? Čini mi se da bi čak i tvrdokoran utilitarist ustuknuo pred takvim shvaćanjem. Ali ova verzija scenarija s mučenjem nudi istinitiji test utilitarnog načela. Ona uklanja intuitivno shvaćanje po kojem terorist ionako zaslužuje kaznu (bez obzira na vrijednu informaciju koju se nadamo izvući) i prisiljava nas da procijenimo utilitarni proračun sam po sebi.

## Grad sreće

Druga verzija slučaja s torturom (ona koja uključuje nedužnu kćer) podsjeća na pripovijetku Ursule K. Le Guin. Ta pripovijetka (*Oni što napuštaju Omelas*) govori o gradu nazvanom Omelas – gradu sreće i slavljenja građanstva, gradu bez kraljeva i robova, bez reklama

i burze, mjestu bez atomske bombe. Da ne bismo pomislili kako je odveć nerealistično zamisliti to mjesto, autorica nam o njemu kaže još nešto: “U podrumu jedne od lijepih javnih zgrada Omelasa, ili možda u podrumu jedne od njegovih prostranih privatnih kuća, postoji soba. Vrata su joj zaključana i nema prozora.” A u toj sobi sjedi dijete. Dijete je slaboumno, neuhranjeno i zanemareno. Ono svoje dane preživljava u tuzi i jadu.

Svi oni znaju da to dijete postoji, svi ljudi Omelasa... Svi oni znaju da ono mora biti tamo... Svi oni shvaćaju da njihova sreća, ljepota njihova grada, nježnost njihovih prijateljstava, zdravlje njihove djece... pa čak i obilje njihove žetve i blagost vremena njihova podneblja u potpunosti ovise o odvratnom jadu tog djeteta... Kad bi s tog sramotnog mjesta izveli dijete na sunce, očistili ga, nahranili i utješili ga, to bi doista bilo dobro; ali kad bi se to učinilo, tog dana i sata sav bi prosperitet, ljepota i uživanje Omelasa nestali i propali. To su bili uvjeti.<sup>48</sup>

Jesu li ti uvjeti moralno prihvatljivi? Prvi prigovor Benthamovom utilitarizmu, onaj koji se poziva na temeljna ljudska prava, kaže da nisu – čak i ako vode do grada sreće. Bilo bi pogrešno povrijediti prava nedužnog djeteta, čak i radi sreće mnoštva.

## Prigovor 2: zajednička vrijednosna valuta

Utilitarizam pretendira na to da nudi znanost morala, zasnovanu na mjerenju, agregiranju i proračunavanju sreće. On važe preferencije ne sudeći o njima. Svačije su preferencije jednako važne. Taj duh neulaženja u prosudbu dobrim je dijelom izvor njegove privlačnosti. A njegovo obećanje da će moralne odluke učiniti znanstvenima velikim dijelom uobličuje suvremeno ekonomsko rezoniranje. Ali da bi se agregiralo preferencije, nužno je mjeriti ih na jedinstvenoj ljestvici. Benthamova ideja korisnosti nudi takvu jednu zajedničku valutu.

No je li moguće prevesti sva moralna dobra u jedinstvenu vrijednosnu valutu a da se u tom prevođenju nešto ne izgubi? Drugi prigovor

utilitarizmu sumnja u takvu mogućnost. Po tom prigovoru, ne mogu se sve vrijednosti zahvatiti jedinstvenom vrijednosnom valutom.

Da bismo razvidjeli taj prigovor, razmotrimo način na koji se utilitarnu logiku primjenjuje u analizi štete i koristi, formi odlučivanja kojom se naširoko služe vlade i korporacije. Analiza šteta i koristi nastoji u kompleksne društvene odluke unijeti racionalnost i strogost, prevodeći sve štete i koristi u monetarne odrednice – a onda ih uspoređujući.

## Koristi od raka pluća

Duhanska kompanija Philip Morris ima krupne poslove u Češkoj Republici, gdje je pušenje cigareta i dalje popularno i društveno prihvatljivo. Zabrinuta zbog sve viših troškova zdravstvene zaštite povezanih s pušenjem, češka Vlada nedavno je razmatrala povišenje poreza na cigarete. U nadi da će spriječiti povećanje poreza, tvrtka Philip Morris naručila je analizu šteta i koristi učinaka pušenja za češki državni budžet. Studija je otkrila da vlada zapravo dobiva više novca nego što ga gubi zbog pušenja. Razlog: premda pušači donose budžetu veće zdravstvene troškove za života, oni umiru ranije i tako vladi prištedeju znatne iznose za zdravstvenu zaštitu, mirovine i stanovanje za starije osobe. Po toj studiji, kada se uračuna i “pozitivne učinke” pušenja – uključujući prihode od poreza na cigarete i uštede zahvaljujući prijevremenoj smrti pušača – neto dobitak za državnu blagajnu iznosi 147 milijuna dolara godišnje.<sup>49</sup>

Pokazalo se da je ta analiza štete i koristi bila katastrofalna po odnose Philip Morrisa s javnošću. “Tvornice duhana su obično nijekale da cigarete ubijaju ljude”, glasio je jedan komentar. “Sada se time hvale.”<sup>50</sup> Jedna grupa koja se bori protiv pušenja objavila je novinski oglas koji prikazuje stopalo leša u mrtvačnici kojemu je za palac privezana cedulja s cijenom od 1.227 dolara, koliko bi češka vlada uštedjela na svakoj smrti povezanoj s pušenjem. Suočen s javnim ogorčenjem i ismijavanjem, predsjednik uprave Philip Morrisa ispričao se rekavši da je studija pokazala “potpun

i neprihvatljiv nedostatak poštovanja spram osnovnih ljudskih vrijednosti".<sup>51</sup>

Neki bi rekli da studija Philip Morrisa o pušenju ilustrira moralnu ludost analize koristi i štete te utilitarnog načina mišljenja koji joj leži u podlozi. Gledati umiranje zbog raka pluća kao dobitak za budžetski saldo doista pokazuje beščutan nedostatak poštovanja ljudskog života. Bilo kakav obranjiv politički program u vezi s pušenjem morao bi uzeti u obzir ne samo fiskalne efekte nego i posljedice po javno zdravlje i ljudsko blagostanje.

Ali utilitarist ne bi osporavao važnost tih širih posljedica – boli i patnje, ožalošćenih obitelji, gubitka života. Bentham je smislio pojam koristi upravo zato da bi, na jedinstvenoj ljestvici, zahvatio niz disparatnih stvari do kojih nam je stalo, uključujući i vrijednost ljudskog života. Za nekog benthamovca studija o pušenju ne sramoti utilitarna načela, nego ih naprosto krivo primjenjuje. Potpunija analiza štete i koristi dodala bi moralnom proračunu i iznos koji predstavlja trošak rane smrti za pušača i njegovu obitelj te bi odmjerila njegovu težinu naspram ušteda što bi ih rana smrt pušača donijela vladi.

To nas vraća na pitanje o tome može li se sve vrijednosti prevesti u monetarne odrednice. Neke verzije analize štete i koristi nastoje to učiniti, čak i do te mjere da ljudskom životu pripisuju novčanu vrijednost. Razmotrimo dva načina upotrebe analize štete i koristi koji su izazvali moralno ogorčenje, ne zbog toga što nisu uračunali vrijednost ljudskog života, nego zbog toga što su to učinili.

## Spremnici za benzin koji eksplodiraju

Tijekom 1970-ih Ford Pinto je bio među malim automobilima koji su se najbolje prodavali u Sjedinjenim Državama. Nažalost, lako se događalo da njegov spremnik za gorivo eksplodira kada ga druga kola udare odostraga. Više od 500 ljudi poginulo je kada bi njihov Pinto zahvatio plamen, a mnogo je više njih pretrpjelo teške opekline. Kada je jedna od žrtava opeklina tužila Ford Motor Company zbog

loše konstrukcije, pokazalo se da su Fordovi inženjeri bili svjesni opasnosti koju taj spremnik predstavlja. Ali direktori kompanije bili su proveli analizu troškova i koristi i utvrdili da koristi od popravljivanja (u spašenim životima i spriječenim ozljedama) nisu vrijedne 11 dolara po autu, koliko bi koštalo da se svaki auto opremi napravom koja bi spremnik za gorivo učinila sigurnijim.

Da bi proračunao koristi koje bi sigurniji rezervoar donio, Ford je procijenio da bi, kad se ništa ne bi izmijenilo, došlo do 180 smrtnih slučajeva i 180 opekline. Zatim je odredio novčanu vrijednost svakog izgubljenog života i pretrpljene ozljede – 200 tisuća dolara po životu, i 67 tisuća dolara po ozljedi. Tim je iznosima dodao broj i vrijednost onih Pinta koji bi se vjerojatno zapalili te izračunao da bi ukupna korist poboljšanja sigurnosti bila 49,5 milijuna dolara. Ali troškovi dodavanja naprave od 11 dolara na 12,5 milijuna vozila iznosili bi 137,5 milijuna dolara. I tako je kompanija zaključila da trošak popravljivanja spremnika za gorivo nije vrijedan koristi sigurnijeg auta.<sup>52</sup>

Kada je saznala za tu studiju, porota je bila ogorčena. Tužitelju je dodijelila 2,5 milijuna dolara za naknadu štete i 125 milijuna dolara kaznene odštete (taj je iznos kasnije smanjen na 3,5 milijuna).<sup>53</sup> Možda su porotnici smatrali da je krivo da korporacija pripiše novčanu vrijednost ljudskom životu, a možda su mislili da je 200 tisuća dolara pretjerano niska procjena. Ford do tog iznosa nije bio došao sam, nego ju je preuzeo od jedne agencije Vlade SAD-a. Početkom 1970-ih Nacionalna uprava za sigurnost prometa na glavnim cestama bila je izradila proračun troškova prometne nesreće. Uključujući buduće gubitke produktivnosti, zdravstvene troškove, troškove sahrane te bol i patnju žrtve, agencija je došla do 200 tisuća dolara po nesreći.

Da je porota zamjerala iznos cijene, a ne načelo, utilitarist se mogao suglasiti. Nema baš mnogo ljudi koji bi odabrali smrt u automobilskom sudaru za 200 tisuća dolara. Većina ljudi voli živjeti. Da bi se odmjerilo puno djelovanje prometne nesreće na korisnost, trebalo bi uključiti žrtvin gubitak buduće sreće, a ne samo izgubljenu zaradu i troškove sahrane. Kakva bi onda bila točnija procjena novčane vrijednosti ljudskog života?

## Popust na starije

Kada je Agencija SAD-a za zaštitu okoliša pokušala odgovoriti na to pitanje, i sama je izazvala moralno ogorčenje, ali druge vrste. Godine 2003. EPA je izložila analizu štete i koristi novih standarda o zagađenju zraka. Agencija je ljudskom životu dodijelila velikodušniju vrijednost nego Ford, ali uz jedan obrat: podešavanje prema dobi; 3,7 milijuna dolara za svaki život spašen zahvaljujući čistijem zraku, osim za one starije od 70 godina, čiji su životi procijenjeni na 2,3 milijuna. Iza tih različitih procjena ležalo je utilitarističko shvaćanje: spašavanje života starije osobe donosi manje koristi nego spašavanje života mlade. (Pred mladom je osobom duži život, te stoga i više sreće u kojoj još može uživati.) Oni koji su govorili u ime starijih vidjeli su to na drugi način. Protestirali su protiv "popusta na starije građanke i građane" i dokazivali da vlada ne bi trebala pripisivati veću vrijednost životima mladih nego životima starih. Pogodena tim protestom, EPA se brzo odrekla popusta i povukla taj izvještaj.<sup>54</sup>

Kritičari utilitarizma ukazuju na ovakve epizode kao dokaz da je analiza štete i koristi zabluda i da je pripisivanje novčane vrijednosti ljudskom životu moralno glupo. Branitelji analize štete i koristi ne slažu se s tim. Oni dokazuju da mnoge socijalne odluke implicite razmjenjuju stanovit broj životā za druga dobra i pogodnosti. Ljudski život ima cijenu, priznali mi to ili ne.

Primjerice, upotreba automobila uzima predvidiv danak u ljudskim životima – više od 40.000 poginulih godišnje u Sjedinjenim Državama. Ali to nas kao društvo ne navodi na to da odustanemo od automobila. Ustvari, to nas ne navodi čak ni na to da snizimo ograničenje brzine. Tijekom naftne krize 1974. Kongres SAD-a je odredio ograničenje brzine od 88 kilometara na sat. Premda je cilj bilo štednja energije, smanjenje najviše dopuštene brzine prouzročilo je i manji broj prometnih nesreća.

U 1980-im godinama Kongres je uklonio to ograničenje, a većina država povisila je najvišu dopuštenu brzinu na 105 kilometara na sat. Vozači su uštedjeli nešto vremena, ali se broj smrtnih slučajeva u prometu povećao. U to vrijeme nitko nije proveo analizu štete i koristi kako bi se odredilo jesu li pogodnosti brže vožnje bile vrijedne

povećane cijene u ljudskim životima. Ali nekoliko godina kasnije, dva su ekonomista obavili tu kalkulaciju. Jednu su korist više granične brzine definirali kao brže kretanje s posla i natrag, izračunali ekonomsku korist uštedenog vremena (procijenjenog po prosječnoj plaći od 20 dolara po satu) i podijelili uštedu brojem dodatnih smrtnih slučajeva. Otkrili su da, radi pogodnosti brže vožnje, Amerikanci efektivno procjenjuju ljudski život po stopi od 1,54 milijuna dolara po glavi. To je, po svakoj nesreći, bio ekonomski dobitak ako se vozi šesnaest kilometara na sat brže.<sup>55</sup>

Zagovornici analize štete i koristi ističu da, vozeći 105 umjesto 88 kilometara na sat, implicite procjenjujemo ljudski život na 1,54 milijuna dolara – mnogo niže od brojke od šest milijuna dolara po životu koju u pravilu koriste agencije Vlade SAD-a kada postavljaju standarde zagađenja i propise o zdravlju i sigurnosti. Prema tome, čemu izbjegavati eksplicitan stav spram toga? Ako je razmjenjivanje određenih razina sigurnosti za određene pogodnosti i udobnosti neizbježno, tvrde oni, trebali bismo to činiti otvorenih očiju i uspoređivati troškove i koristi što je sistematičnije moguće – čak i ako to znači prilijepiti cedulju s cijenom na ljudski život.

Utilitaristi smatraju da je naša sklonost da ustuknemo pred davanjem novčane vrijednosti ljudskom životu poriv koji bismo trebali prevladati, tabu koji ometa jasno mišljenje i racionalno društveno odlučivanje. Međutim, za kritičare utilitarizma naše oklijevanje ukazuje na nešto moralno važno – ideju da nije moguće na jedinstvenoj skali mjeriti i uspoređivati sve vrijednosti i dobra.

## Bol uz naplatu

Nije očividno kako bi se moglo razriješiti taj prijedor. Ali neki empirijski orijentirani socijalni znanstvenici su pokušali. Tijekom 1930-ih godina, socijalni psiholog Edward Thorndike pokušao je dokazati ono što utilitarizam pretpostavlja: naime, da je naše naizgled dispartne želje i averzije moguće prevesti u zajedničku valutu ugone i boli. Proveo je istraživanje među mladim primateljima državne pomoći, postavljajući im pitanje koliko bi im trebalo platiti da bi pretrpjeli različita iskustva.

Primjerice: “Koliko bi vam trebalo platiti da bi vam izvadili jedan gornji prednji zub?” Ili “da vam odrežu jedan mali nožni prst?” Ili “da pojedete živu glistu dugu 15 centimetara?” Ili “da golim rukama zadavite mačku lutalicu?” Ili “da do kraja života živite na farmi u Kansasu, šesnaest kilometara daleko od bilo kakvog naselja?”<sup>56</sup>

Što mislite, koja je od ovih stavki dobila najvišu, a koja najnižu cijenu? Evo rezultata do kojih je došlo ovo istraživanje (u dolarima iz 1937. godine):

zub	4.500 dolara
prst	57.000 dolara
glista	100.000 dolara
mačka	10.000 dolara
Kansas	300.000 dolara

Thorndike je smatrao da njegovi nalazi potkrepljuju shvaćanje da se sva dobra mogu mjeriti i uspoređivati na jedinstvenoj ljestvici. “Svaka želja i zadovoljenje koje uopće postoji, postoji u nekoj količini i stoga je mjerljivo”, pisao je on. “Život psa, ili mačke, ili pileta... velikim dijelom sačinjavaju ili ga određuju apetiti, žudnje, želje i njihovo zadovoljenje... Isto tako i čovjekov život, premda su apetiti i želje mnogobrojniji, suptilniji i kompliciraniji.”<sup>57</sup>

Ali besmisleni karakter Thorndikeovog cjenika ukazuje na apsurdnost takvih usporedbi. Možemo li zaista zaključiti da ispitanici smatraju kako bi život na farmi u Kansasu bio tri puta odbojniji nego pojesti glistu ili se takva iskustva razlikuju na načine koji ne dopuštaju smisleno uspoređivanje? Thorndike je priznao da je barem trećina ispitanika izjavila kako ih nikakav iznos ne bi naveo da pretrpe neke od ovih doživljaja, navodeći da ih smatraju “neizmjerljivo odvratnima”.<sup>58</sup>

## Djevojke sv. Ane

Možda nema konačnog argumenta u korist ili protiv tvrdnje da se sva moralna dobra može bez gubitka prevesti u jedinstvenu mjeru vrijednosti. Ali evo još jednog slučaja koji tu tvrdnju dovodi u pitanje:



Kada sam, 70-ih, studirao na Oxfordu, postojali su odvojeni koledži za muškarce i žene. Ženski koledži imali su pravila u vezi s posjetima osoba suprotnog spola, koja su zabranjivala da muški gosti ostanu preko noći u sobama žena. Ta se pravila rijetko provodilo i lako kršilo, barem po onome što sam čuo. Većina službenika koledža nije više smatrala svojom ulogom prinudno provoditi tradicionalna pravila seksualnog morala. Rastao je pritisak da se pravila ublaže, što je postalo predmetom rasprave u Koledžu Sv. Ane, jednom od isključivo ženskih koledža.

Neke starije nastavnice bile su tradicionalistkinje. Suprotstavljale su se dopuštanju muških posjeta konvencionalnim moralnim razlozima; nemoralno je, smatrale su, da neudane mlade žene provode noć s muškarcima. Ali vremena su se promijenila i tradicionalistkinjama je bilo neugodno izložiti prave razloge svojeg protivljenja. Stoga su svoje argumente prevele na utilitaristički jezik. “Ako muškarci budu ostajali preko noći”, tvrdile su, “povećat će se troškovi koledža”. Kako, mogli biste se upitati. “Pa, htjet će se okupati i trošit će više tople vode.” Nadalje, argumentirale su, “morat ćemo češće zamjenjivati madrace.”

Reformistkinje su na argumente tradicionalistkinja uzvratile prihvaćanjem sljedećeg kompromisa: svaka žena smije imati najviše tri noćna posjeta svakog tjedna, pod uvjetom da gost plati 50 penija na noć kao naknadu troška za koledž. Sljedećeg dana, pojavio se naslov u *Guardianu*: “Djevojke iz Sv. Ane, 50 penija na noć”. Jezik vrline nije se dalo dobro prevesti na jezik korisnosti. Ubrzo su pravila o posjetima osoba suprotnog spola u potpunosti ukinuta, a s njima i ta naknada.

## John Stuart Mill

Razmotrili smo dva prigovora Benthamovom načelu “najveće sreće” – da ne pridaje primjerenu težinu ljudskom dostojanstvu i individualnim pravima te da sve što je od moralne važnosti pogrešno svodi na jedinstvenu ljestvicu ugone i boli. Koliko su ti prigovori uvjerljivi?

John Stuart Mill (1806.-1873.) vjerovao je da se na njih može odgovoriti. Generaciju nakon Benthama, pokušao je spasiti utilitarizam prerađujući ga u humaniju, manje proračunatu doktrinu. Mill je bio sin Jamesa Milla, Benthamovog prijatelja i učenika. James Mill je svojeg sina obrazovao kod kuće, a mladi je Mill postao čudo od djeteta. Učio je grčki u dobi od tri godine, a latinski s osam. U dobi od 11 godina napisao je historiju rimskog prava. Kada mu je bilo 20, pretrpio je slom živaca, zbog kojeg je nekoliko godina bio u depresiji. Ubrzo nakon toga upoznao je Harriet Taylor. Bila je u to vrijeme udata, majka dvoje djece, ali ona i Mill postali su bliski prijatelji. Kada je, 20 godina kasnije, umro njen muž, ona i Mill su se vjenčali. Mill joj je odao priznanje kao svojoj najvećoj intelektualnoj partnerici i suradnici kada se latio revizije Benthamove doktrine.

## Razlozi za slobodu

Millove se spise može čitati kao neumorno nastojanje da se individualna prava pomire s utilitarnom filozofijom koju je naslijedio od svojeg oca i usvojio od Benthama. Njegova knjiga *O slobodi (On Liberty)* (1859.) klasična je obrana individualne slobode na engleskom govornom području. Njen je središnji princip da ljudi trebaju biti slobodni činiti sve što hoće, pod uvjetom da ne nanose štetu drugima. Država se ne smije miješati u individualnu slobodu kako bi čovjeka zaštitila od njega samoga, niti smije nametati većinska uvjerenja o tome koji je najbolji način života. Jedini postupci za koje je osoba odgovorna društvu, tvrdi Mill, jesu oni koji djeluju na druge. Dokle god nikome ne nanosim štetu, moja je "neovisnost, po pravu, apsolutna. Nad sobom, nad vlastitim tijelom i duhom, individua je suverena."<sup>59</sup>

Reklo bi se da ovaj beskompromisni prikaz individualnih prava iziskuje kao opravdanje nešto jače od korisnosti. Naime, pogledajmo: pretpostavimo da velika većina prezire neku malenu religiju i želi je zabraniti. Nije li moguće, pa čak i izgledno, da bi zabrana te religije stvorila najveću sreću za najveći broj ljudi? Istina, zabranjena bi manjina patila od nesreće i frustracije. Ali ako je većina dovoljno velika i

strastvena u svojoj mržnji spram heretika, njena bi kolektivna sreća lako mogla prevagnuti nad njihovom patnjom. Ako je takav scenarij moguć, onda izgleda da je korisnost klimav, nepouzdan temelj religijske slobode. Reklo bi se da Millov princip slobode potrebuje moralnu osnovu čvršću od Benthamovog načela korisnosti.

Mill se s tim ne slaže. On ustraje na tome da opravdanja individualne slobode potpuno počivaju na utilitarnim razlozima: "Primjereno je ustvrditi da se odričem bilo kakve prednosti koju bi se za moju argumentaciju moglo izvesti iz ideje apstraktnog prava, kao nečega što ne ovisi o korisnosti. Korisnost smatram točkom krajnjeg priziva u svim etičkim pitanjima; ali to mora biti korisnost u najširem smislu, utemeljena u stalnim interesima čovjeka kao progresivnog bića."<sup>60</sup>

Mill smatra kako trebamo maksimalizirati korist ne slučaj po slučaj, nego na dug rok. A s vremenom će, tvrdi on, poštovanje individualne slobode dovesti do najveće ljudske sreće. Ako se većini dopusti da ušutka one koji misle drukčije ili cenzurira one koji misle slobodno, to može maksimalizirati korisnost danas, ali će društvu biti gore – bit će manje sretno – na dugi rok.

Zašto bismo trebali prihvatiti da će provođenje individualne slobode i prava na drukčije mišljenje dugoročno unaprijediti dobrobit društva? Mill nudi nekoliko razloga: može se pokazati da je nekonformistično mišljenje istinito, ili djelomice istinito, nudeći time korektiv prevladavajućem mnijenju. A čak i ako nije istinito, izvrgavanje prevladavajućeg mnijenja žestokoj borbi ideja spriječit će da se ono ukruti u dogmu i predrasudu. Konačno, društvo koje sili svoje članove i članice da usvoje običaje i konvencije vjerojatno će zapasti u zaglupljujuću konformnost, čime sebe lišava energije i vitalnosti koja potiče društveni boljitak.

Millove spekulacije o ljekovitom društvenom djelovanju slobode prilično su plauzibilne. Ali one ne pružaju uvjerljivu moralnu osnovu individualnih prava, iz barem dvaju razloga: prvo, poštovanje individualnih prava radi promicanja društvenog napretka ostavlja prava kao taoce kontingencije. Recimo da nađemo na društvo koje neku vrst dugoročne sreće postiže despotskim sredstvima. Ne bi li utilitarist morao zaključiti da u takvom društvu individualna prava nisu moralno potrebna? Drugo, zasnivanje pravā na utilitarnim razlozima

promašuje smisao po kojem kršenje nečijih prava čini krivo pojedinki ili pojedincu, kakav god to učinak imalo na opću dobrobit. Ako većina progoni pristaše nepopularne vjere, ne čini li to nepravdu *njima*, kao individuama, bez obzira na ikakve loše učinke što ih takva netolerancija može s vremenom stvoriti društvu u cjelini?

Mill ima odgovor na ove izazove, ali on ga odvodi s onu stranu granica utilitarnog morala. Pogrešno je prisiljavati osobu da živi u skladu s običajem, ili konvencijom, ili prevladavajućim mnijenjem, objašnjava Mill, jer to sprečava osobu u postizanju najvišeg cilja ljudskog života – potpunog i slobodnog razvitka njenih ljudskih sposobnosti. Konformnost je, po Millovom prikazu, neprijatelj najboljeg načina življenja.

Ljudske sposobnosti percepcije, suđenja, osjećaja razlikovanja, duhovne aktivnosti, pa čak i moralnog odabira, provode se samo putem biranja. Onaj tko bilo što čini zbog toga što je takav običaj, ne vrši nikakav izbor. Ne stječe praksu bilo u razlučivanju bilo u želji za onim najboljim. Ono mentalno i moralno, poput snage mišića, jača samo ako se upotrebljava... Onaj tko dopušta da svijet, ili njegov djelić svijeta, bira za njega plan njegova života, nema potrebe ni za kakvom drugom sposobnošću osim majmunske sposobnosti oponašanja. Onaj tko sam za sebe bira plan, koristi sve svoje sposobnosti.<sup>61</sup>

Mill dopušta da osoba, ako slijedi konvencije, može doći do zadovoljavajućeg životnog puta i izbjeći nevolje. “Ali kakva će biti komparativna vrijednost te osobe kao ljudskog bića?”, pita on. “Doista je važno ne samo što ljudi čine nego i kakvi su ljudi oni koji to čine.”<sup>62</sup>

Dakle, na kraju krajeva, ipak nisu važni samo postupci i posljedice. Važan je i karakter. Po Millu, individualnost nije toliko važna zbog ugode koju donosi koliko zbog karaktera koji odražava. “Onaj čije žudnje i nagoni nisu njegovi vlastiti, nema karaktera išta više nego što ga ima parni stroj.”<sup>63</sup>

Najizrazitiji doprinos knjige *O slobodi* jest Millovo snažno veličanje individualnosti. Ali to je i svojevrsna hereza. Budući da se poziva na moralne ideale s onu stranu korisnosti – ideale karaktera i ljudskog procvata – to nije uistinu razrada Benthamovog načela, nego odricanje od njega, unatoč tome što Mill tvrdi suprotno.

## Viša zadovoljstva

Pokazuje se da se i Millov odgovor na drugi prigovor utilitarizmu – da sve vrijednosti svodi na jednu ljestvicu – oslanja na moralne ideale neovisne o korisnosti. U dugom eseju *Utilitarizam (Utilitarianism)* (1861.), koji je napisao nedugo nakon *O slobodi*, on pokušava pokazati da utilitaristi mogu razlikovati viša zadovoljstva od nižih.

Za Benthama, uгода je uгода, a bol je bol. Jedina osnova na kojoj se može prosuditi da je jedan doživljaj bolji ili lošiji od drugoga jest intenzitet i trajanje ugone ili boli koje izazove. Takozvana viša zadovoljstva ili plemenitije vrline naprosto su one koje stvaraju jače, duže zadovoljstvo. Bentham ne priznaje nikakve kvalitativne distinkcije među zadovoljstvima. “Ako je količina zadovoljstva jednaka”, piše on, “*push-pin* je isto tako dobar kao i poezija.”<sup>64</sup> (*Push-pin* je bila dječja igra.)

Taj duh da se ni o čemu ne sudi dijelom je zaslužan za privlačnost Benthamova utilitarizma. On preferencije ljudi uzima takve kakve jesu, ne sudeći o njihovoj moralnoj vrijednosti. Sve preferencije podjednako vrijede. Bentham smatra da je pretenciozno suditi da su neke ugone inherentno bolje nego druge. Neki ljudi vole Mozarta, a neki Madonnu. Neki vole balet, drugi kuglanje. Neki čitaju Platona, a neki *Penthouse*. Tko je taj – mogao bi upitati Bentham – koji može suditi koja su zadovoljstva viša, ili vrednija, ili plemenitija od drugih?

Odbijanje razlikovanja viših zadovoljstava od nižih povezano je s Benthamovim vjerovanjem da se sve vrednote može mjeriti i uspoređivati na jedinstvenoj ljestvici. Ako se iskustva razlikuju samo po količini ugone ili boli koju stvaraju, a ne kvalitativno, onda ima smisla vagati ih na jedinstvenoj skali. Ali neki iznose prigovor protiv utilitarizma upravo na toj točki: vjeruju da neka zadovoljstva doista jesu “viša” nego druga. Ako su neka zadovoljstva vrijedna, a neka niska, kažu, zbog čega bi društvo davalo jednaku težinu svim preferencijama, a pogotovu smatralo zbroj takvih preferencija najvećim dobrom?

Promislimo ponovo o Rimljanima koji bacaju kršćane lavovima u Koloseumu. Jedan je prigovor tom krvavom spektaklu da on krši prava žrtava. Ali daljnji je prigovor da on ne hrani plemenita, nego nastrana zadovoljstva. Ne bi li bilo bolje promijeniti te preferencije umjesto ugađati im?

Rečeno je da su puritanci zabranili borbu pasa sa zavezanim medvjedom ne zbog bola koji je to zadavalo medvjedu, nego zbog zadovoljstva koje su u tome nalazili promatrači. Huškanje pasa na medvjeda više ne spada među popularne zabave, ali i borba pasa i borba pijetlova i dalje su postojano privlačne i u nekim su pravnim sustavima zabranjene. Jedno od opravdanja takvih zabrana jest sprečavanje okrutnosti spram životinja. Ali takvi zakoni mogu također odražavati i moralni sud da je odvratno nalaziti zadovoljstvo u borbi pasa, da je to nešto što bi civilizirano društvo trebalo destimulirati. Da biste simpatizirali s takvim sudom, ne morate biti puritanac.

Bentham bi pri određivanju kakav bi trebao biti zakon uzeo u obzir sve preferencije, bez obzira na njihovu vrijednost. Ali ako bi više ljudi radije gledalo borbu pasa nego Rembrandtove slike, bi li društvo trebalo subvencionirati arene za borbu pasa umjesto muzeje? Ako su neka zadovoljstva niska i ponižavajuća, zbog čega bi ona imala ikakvu težinu pri odlučivanju o zakonima koje valja usvojiti?

Mill nastoji spasiti utilitarizam od tog prigovora. Za razliku od Benthama, Mill vjeruje da je moguće razlikovati viša i niža zadovoljstva – ocjenjivati kvalitetu, a ne samo kvantitetu ili intenzitet naših žudnji. On ujedno misli da tu distinkciju može vršiti a da se ne osloni ni na kakve moralne ideje osim same korisnosti.

Mill počinje izjavom odanosti utilitarnom kretu: “Postupci su ispravni u razmjeru s time koliko promiču sreću; pogrešni su ukoliko imaju tendenciju proizvesti ono što je obrnuto od sreće. Pod srećom se misli na ugodu i odsutnost boli; pod nesrećom, bol i lišenost ugone.” On afirmira i “teoriju života na kojoj se temelji ova teorija morala – naime, da su ugoda i sloboda od boli jedino što je poželjno kao cilj, i da su sve poželjne stvari... poželjne bilo radi u njima inherentne ugone ili kao sredstva za promicanje ugone i sprečavanje boli.”<sup>65</sup>

Unatoč ustrajanju da su jedino važne ugoda i bol, Mill priznaje da su “neke vrste ugone poželjnije i vrednije od drugih”. Kako možemo znati koja su zadovoljstva kvalitativno viša? Mill predlaže jednostavnu provjeru: “Od dvaju zadovoljstava, ako postoji jedno kojem svi ili gotovo svi koji su iskusili oba daju izrazitu prednost, bez obzira na ikakav osjećaj moralne obaveze da to učine, to je zadovoljstvo poželjnije.”<sup>66</sup>

Ta provjera ima jednu jasnu prednost: ona ne odstupa od utilitarne ideje da moral u potpunosti i jednostavno počiva na našim zbiljskim željama. “Jedini dokaz koji se može dati o tome da je bilo što poželjno jest da to ljudi zbiljski žele”, piše Mill.<sup>67</sup> Ali kao način da se dođe do kvalitativnih razlikovanja među zadovoljstvima njegov je dokaz izložen očitom prigovoru: ne događa li se često da su nam niža zadovoljstva draža od viših? Nije li nam katkad draže ležati na kauču i gledati komične serije nego čitati Platona i gledati operu? I nije li moguće davati prednost tim nezahitjivim doživljajima a da ih ipak ne smatramo posebno vrijednima?

## Shakespeare versus Simpsoni

Kada sa studentima diskutiram o Millovom objašnjenju viših zadovoljstava, iskušavam jednu verziju te provjere. Pokazujem studentima tri primjera popularne zabave: borbu u *World Wrestling Entertainmentu* (bučan spektakl u kojem se takozvani hrvači međusobno napadaju sklopivim stolcima), monolog iz *Hamleta* u izvedbi šekspirijanskog glumca i izvadak iz *Simpsona*. Potom postavljam dva pitanja: u kojoj ste od ovih izvedbi najviše uživali – koja vam je donijela najviše ugone – i koju od njih smatrate najuzvišenijom, ili najvrednijom?

Bez razlike, kao izvedba koja donosi najveći užitak najviše glasova dobivaju *Simpsoni*, a nakon njih Shakespeare. (Nekoliko hrabrih priznaje da im se sviđa WWE.) Ali na pitanje koji doživljaj smatraju najvišim po kvaliteti, studenti premoćno glasaju za Shakespearea.

Rezultati tog eksperimenta postavljaju izazov Millovoj provjeri. Mnogi studenti radije gledaju Homera Simpsona, ali i dalje misle da monolog iz *Hamleta* nudi uzvišenije zadovoljstvo. Doduše, neki će možda reći da je Shakespeare bolji jer sjede u predavaonici i ne žele ispasti malogradani. A neki studenti dokazuju da *Simpsoni*, sa svojom suptilnom mješavinom ironije, humora i socijalnih komentara, stoje rame uz rame sa Shakespeareovom umjetnošću. Ali ako većina ljudi koji dožive i jedno i drugo radije gledaju *Simpsona*, Millu bi bilo vrlo teško zaključiti da je Shakespeare po kvaliteti uzvišeniji.

Pa ipak, Mill ne želi odustati od shvaćanja da su neki načini života plemenitiji od drugih, pa čak i ako ljude koji ih vode nije tako lako zadovoljiti. "Biće viših sposobnosti traži više kako bi bilo sretno, vjerojatno je kadro više akutno patiti... nego ono nižerazrednog tipa; ali unatoč tim opterećenjima, ono ne može nikada poželjeti da potone u ono što osjeća kao niži stupanj egzistencije." Zbog čega nismo voljni život koji angažira naše uzvišenije sposobnosti razmijeniti za život niskog zadovoljstva? Mill misli da je razlog na neki način povezan s "ljubavlju spram slobode i osobne neovisnosti" te zaključuje da "njegova najviša prizivna instanca jest osjećaj dostojanstva, koji u ovom ili onom obliku posjeduju sva ljudska bića".<sup>68</sup>

Mill koncedira da "prigodice, pod utjecajem iskušenja", čak i najbolji među nama odgode viša zadovoljstva za volju nižih. Svatko popušta nagonu da se gdjekad izležava i ljenčari. Ali to ne znači da ne znamo razliku između Rembrandta i televizijskih repriza. U znamenitu odlomku Mill to kaže ovako: "Bolje je biti nezadovoljno ljudsko biće nego zadovoljna svinja; bolje je biti nezadovoljan Sokrat nego zadovoljna budala. A ako budala ili svinja imaju drukčije mnijenje, imaju ga stoga što im je poznata samo njihova strana tog pitanja."<sup>69</sup>

Taj izraz vjere u privlačnost uzvišenijih ljudskih sposobnosti zaslužuje pozornost. Ali oslanjajući se na nj Mill napušta utilitarnu premisu. Faktičke želje više nisu jedina osnova za suđenje o tome što je plemenito, a što nisko. Standard je sada izveden iz ideala ljudskog dostojanstva neovisnoga o našim željama i čežnjama.

Uzvišenija zadovoljstva nisu takva *zbog toga* što ih preferiramo; mi ih preferiramo *zbog toga* što ih priznajemo kao uzvišenija. Prosuđujemo *Hamleta* kao veliku umjetnost ne zbog toga što nam se sviđa više od nižih oblika zabave, nego zbog toga što pokreće naše najviše sposobnosti i čini nas potpunijim ljudima.

Kako glede individualnih prava tako i glede viših zadovoljstava: Mill spašava utilitarizam od optužbe da sve svodi na grub proračun ugone i boli, ali samo tako što zaziva moralni ideal ljudskog dostojanstva i ličnosti neovisne o samoj korisnosti.

Od dvojice velikih zagovornika utilitarizma, Mill je bio onaj humaniji filozof, a Bentham dosljedniji. Bentham je umro 1832., u dobi od 84



godine. Ali ako odete u London, možete ga posjetiti i danas. U svojoj je oporuci odredio da se njegovo tijelo sačuva, balzamira i izloži. Tako ga se može naći na londonskom University Collegeu, gdje zamišljeno sjedi u staklenoj kutiji, odjeven u svoje stvarno odijelo.

Nedugo pred smrt Bentham je sebi postavio pitanje dosljedno vlastitoj filozofiji: kakvu korist mogu živi imati od mrtva čovjeka? Jedna bi korist, zaključio je, mogla biti u tome da se leš stavi na raspolaganje za proučavanje anatomije. U slučaju velikih filozofa, međutim, još je bolje očuvati čovjekovo fizičko prisustvo da nadahnjuje buduće generacije mislilaca.<sup>70</sup> Bentham je sebe smjestio u ovu potonju kategoriju.

Ustvari, među Benthamovim vidljivim značajkama nije baš bilo skromnosti. Nije samo izdao stroge naloge o konzerviranju i izlaganju svojeg tijela nego je također sugerirao da se njegovi prijatelji i učenici sastaju svake godine “u svrhu komemoracije utemeljitelja moralnog i zakonodavnog sistema najveće sreće” te da, kada se sastanu, za tu priliku iznesu Benthama.<sup>71</sup>

Njegovi su ga obožavatelji poslušali. Benthamova je “autoikona”, kako ju je nazvao, bila nazočna pri utemeljenju Međunarodnog Benthamovog društva 1980-ih godina. A prepariranog Benthama navodno donose na kolicima na sastanke upravnog vijeća kolegija, u čijim se zapisnicima navodi da je “nazočan, ali ne glasa”.<sup>72</sup>

Unatoč Benthamovom brižljivom planiranju, balzamiranje njegove glave nije ispalo dobro, pa sada svoje bdijenje obavlja s voštanom glavom umjesto prave. Prava glava, koju sada drže u podrumu, bila je neko vrijeme izložena na ploči između njegovih nogu. Ali studenti su je ukrali i vratili je koledžu u zamjenu za dobrotvornu donaciju kao otkupninu.<sup>73</sup>

Čak i u smrti Jeremy Bentham promiče najveću sreću za najveći broj ljudi.



### 3. JESMO LI VLASNICI SEBE SAMIH? – LIBERTARIJANIZAM

Svake jeseni magazin *Forbes* objavi popis četiri stotine najbogatijih Amerikanaca i Amerikanki. Gotovo cijelo desetljeće na vrhu popisa bio je utemeljitelj *Microsofta* Bill Gates III., a tako je bilo i 2008. godine, kada je *Forbes* njegovu neto vrijednost procijenio na 57 milijardi dolara. Među drugim članovima i članicama tog kluba nalaze se investitor Warren Buffet (na drugom mjestu s 50 milijardi), vlasnici *Wal-Marta*, utemeljitelji *Googlea* i *Amazona*, probrani naftaši, menadžeri *hedge-fondova*, medijski moguli i magnati nekretnina, voditeljica *talk-showa* Oprah Winfrey (na 155. mjestu s 2,7 milijarde) i vlasnik *New York Yankeesa* George Steinbrenner (privezan uz zadnje mjesto s 1,3 milijarde dolara).<sup>74</sup>

Bogatstvo na vrhu američke privrede tako je golemo, čak i u njenom oslabljenom stanju, da je imati milijardu dolara jedva dovoljno za pristup među *Forbesovih* 400. Ustvari, najbogatijih 1 posto Amerikanki i Amerikanaca ima u vlasništvu više od jedne trećine bogatstva zemlje, više od ukupnog bogatstva donjih 90 posto američkih obitelji. Gornjih 10 posto američkih kućanstava dobiva 42 posto svih prihoda i drži 71 posto sveg bogatstva.<sup>75</sup>

Ekonomska nejednakost oštija je u Sjedinjenim Državama nego u drugim demokratskim zemljama. Neki smatraju da je takva nejednakost nepravedna i opredjeljuju se za oporezivanje bogatih kako bi se pomoglo siromašnima. Drugi se ne slažu. Kažu da nema ničega nepravičnog u ekonomskoj nejednakosti, pod uvjetom da nastaje bez sile i prijevare, kroz odluke koje ljudi donose u tržišnoj privredi.

Tko je u pravu? Ako mislite da pravednost znači maksimaliziranje sreće, mogli biste podržavati preraspodjelu bogatstva iz sljedećih razloga: pretpostavimo da uzmemo milijun dolara od Billa Gatesa i raspršimo ga među stotinu potrebitih primatelja, dajući svakome od njih po 10 tisuća dolara. Opća sreća će se vjerojatno povećati. Gatesu će taj novac jedva uzmanjkati, dok će svakoga od primatelja silno usrećiti neočekivani dobitak od 10 tisuća dolara. Njihova će zajednička korist porasti više nego što će se njegova smanjiti.

Tu bi se utilitarnu logiku moglo proširiti kao potkrepu vrlo radikalnoj preraspodjeli bogatstva; ona bi nam rekla da prebacujemo novac od bogatih siromašnima sve dotle dok zadnji dolar koji oduzmemo Gatesu ne prouzroči kod njega onoliko bol koliko pomaže primatelju.

Ovaj robinhudovski scenarij podliježe barem dvama prigovorima – jednome unutar utilitarističkog mišljenja, a drugome izvan njega. Prvi prigovor je izraz zabrinutosti da će visoke porezne stope, osobito porez na dohodak, smanjiti motivaciju za rad i investiranje, što će dovesti do opadanja produktivnosti. Ako se ekonomska torta smanji, smanjujući iznos koji ostaje za redistribuciju, mogla bi se sniziti cjelokupna razina koristi. Dakle, prije nego što prevelikim porezima optereti Billa Gatesa i Opru Winfrey, utilitarist bi se morao upitati bi li ih taj postupak naveo da manje rade, pa time i zarade manje, čime bi na kraju smanjili iznos novca raspoloživog za preraspodjelu potrebitima.

Drugi se prigovor spram tih kalkulacija odnosi kao spram nečega sporednoga. On tvrdi da je oporezivanje bogatih radi pomoći siromašnima nepravedno jer krši jedno temeljno pravo. Po tom prigovoru, uzimanje novca od Gatesa i Winfrey bez njihova pristanka jest prinuda, pa makar se vršila i za dobru svrhu. Ono krši njihovu slobodu da sa svojim novcem čine sve što hoće. One koji iz tih razloga prigovaraju redistribuciji često se naziva "libertarijancima".

Libertarijanci daju prednost slobodnom tržištu i protive se državnoj regulaciji, ne u ime ekonomske djelotvornosti, nego u ime ljudske slobode. Njihova je središnja tvrdnja da svatko od nas ima temeljno pravo na slobodu – pravo da sa stvarima čiji smo vlasnici činimo što god hoćemo, pod uvjetom da poštujemo pravo drugih da čine to isto.

## Minimalna država

Ako je libertarijanska teorija pravā točna, onda su mnoge aktivnosti moderne države nelegitimne i predstavljaju kršenje slobode. Samo je minimalna država – država koja prinudno provodi ugovore, štiti privatnu imovinu od krađe i održava mir – spojiva s libertarijanskom teorijom pravā. Bilo koja država koja čini više od toga moralno je neopravdana.

Libertarijanac odbacuje tri tipa političkih mjera i zakona koje moderna država obično usvaja:

1. Nema paternalizma. Libertarijanci se protive zakonima koji bi štitili ljude da sami sebi ne nanesu štetu. Dobar su primjer propisi o zaštitnom pojasu u automobilu, kao i oni o kacigama za motocikliste. Premda je neoprezno voziti motocikl bez kacige, i premda propisi o nošenju kacige spašavaju živote i sprečavaju pogubne ozljede, libertarijanci tvrde da takav zakon krši pravo pojedinca da odluči u kakve će se rizike upustiti. Ukoliko nikakva treća strana nije povrijeđena, i ukoliko su motociklisti odgovorni za svoje troškove liječenja, država nema pravo diktirati kakve oni rizike smiju preuzimati za svoja tijela i živote.
2. Nema zakonskog propisivanja morala. Libertarijanci se suprotstavljaju korištenju prinudne sile zakona za promicanje shvaćanjā vrline ili za izražavanje moralnih uvjerenja većine. Možda je prostitucija mnogim ljudima moralno prijeporna, ali to ne opravdava zakone koji sprečavaju odrasle ljude da svojom voljom sudjeluju u njoj. Većine se u nekim društvima mogu protiviti homoseksualnosti, ali to ne opravdava zakone koji homoseksualne muškarce i žene lišavaju prava da biraju svoje seksualne partnere odnosno partnerice.
3. Nema preraspodjele dohotka ili bogatstva. Libertarijanska teorija pravā isključuje svaki zakon koji bi tražio da neki ljudi pomažu drugima, uključujući oporezivanje radi redistribucije bogatstva. Premda može biti poželjno da bogati potpomažu one koji imaju manje sreće – subvencioniranjem zdravstvene zaštite ili stanovanja ili obrazovanja – treba pojedincu ostaviti da sam odluči o takvoj pomoći, a ne da to na obavezujući

način propisuje vlada. Za libertarijanca, redistributivni su porezi neki oblik prinude, pa čak i krađe. Država nema ništa više prava prisiljavati bogate porezne obveznike da financiraju socijalne programe nego što bi kakav dobronamjerman lopov imao pravo ukrasti novac od bogataša i dati ga beskućnicima.

Libertarijansku se filozofiju ne može glatko uklopiti u politički spektar. Konzervativci koji podržavaju ekonomsku politiku *laissez-faire* često se s libertarijancima razilaze u kulturnim pitanjima kao što su molitva u školi, abortus i restrikcije protiv pornografije. A mnoge pristalice socijalne države imaju libertarijanske nazore na pitanja kao što su prava homoseksualnih osoba, reproduktivna prava, sloboda govora i razdvajanje crkve od države.

Tijekom 1980-ih godina libertarijanske ideje našle su istaknut izraz u protržišnoj, antidržavnoj retorici Ronalda Reagana i Margaret Thatcher. Kao intelektualna doktrina libertarijanizam se bio pojavio ranije, u opoziciji spram socijalne države. U *Ustavu slobode* (*The Constitution of Liberty*) (1960.), ekonomist-filozof Friedrich A. Hayek, podrijetlom Austrijanac (1899.-1992.), zastupao je tezu da svaki pokušaj uvođenja jednakosti mora biti prinudan i destruktivan po slobodno društvo.<sup>76</sup> U knjizi *Kapitalizam i sloboda* (*Capitalism and Freedom*, 1962.) američki ekonomist Milton Friedman (1912.-2006.) dokazivao je da su mnoge širokoprihvaćene aktivnosti države nelegitimno zadiranje u individualnu slobodu. Među njegove najistaknutije primjere spadaju socijalno osiguranje ili bilo kakav obavezan mirovinski program pod vladinim vodstvom: "Ako čovjek svojevóljno odabire da živi za sadašnji trenutak, da koristi svoja sredstva za sadašnji užitek, namjerno odabirući oskudnu starost, kojim ga pravom sprečavamo da tako postupi?" – pita Friedman. Možemo nukati takvu osobu da štedi za starost, "ali imamo li pravo koristiti prisilu kako bismo ga spriječili da čini ono što odluči?"<sup>77</sup>

Friedman na sličnim osnovama osuđuje i propise o minimalnoj plaći. Vlada nema pravo sprečavati poslodavce da plaćaju bilo koju plaću, koliko god bila niska, koju su radnici spremni prihvatiti. Vlada također krši individualnu slobodu kada donosi zakone protiv diskriminacije u zapošljavanju. Ako poslodavci žele diskriminirati na osnovi rase, religije ili bilo kojeg drugog faktora, država ih nema pravo sprečavati u tome.

Po Friedmanovom nazoru, “jasno je da se u takvim zakonima radi o miješanju u slobodu pojedinaca i pojedinki da stupaju u međusobne dragovoljne ugovorne odnose.”<sup>78</sup>

Obavezne profesionalne licence također se bespravno upliću u slobodu izbora. Ako neobučeni brijač želi javnosti ponuditi svoje ne sasvim stručne usluge, i ako su neke mušterije voljne riskirati da bi dobile jeftinu frizuru, država nema pravo zabranjivati takvu transakciju. Friedman tu logiku proteže čak i na liječnike. Ako želim vadenje slijepog crijeva po povoljnoj cijeni, trebam biti slobodan angažirati za taj posao bilo koga po svojem izboru, imao on potvrdu ili ne. Premda je istina da će većina željeti neko uvjerenje o sposobnosti svojeg liječnika, takvu informaciju može priskrbiti tržište. Umjesto da se oslanjaju na državno licenciranje liječnika, sugerira Friedman, pacijenti se mogu služiti potvrdama privatnih servisa za rejting kao što su *Potrošački izvještaji (Consumer Reports)* ili *Dobro kućanstvo (Good Housekeeping)*.<sup>79</sup>

## Filozofija slobodnog tržišta

U knjizi *Anarhija, država i utopija (Anarchy, State and Utopia, 1974.)* Robert Nozick nudi filozofijsku obranu libertarijanskih načela i izazov poznatim idejama distributivne pravde. Počinje tvrdnjom da individue imaju prava “tako jaka i tako dalekosežna” da “postavljaju pitanje što država smije činiti, ako išta”. Zaključuje “da je opravdana samo minimalna država, ograničena na prinudno provođenje ugovora i zaštitu ljudi protiv sile, krađe i prevare. Iole opsežnija država krši prava osoba da ih se ne prisiljava da nešto čine i nije opravdana.”<sup>80</sup>

Medu stvarima koje nitko ne bi smio biti prisiljen činiti istaknuto mjesto zauzima pomoć drugim ljudima. Oporezivanje bogatih radi pomoći siromašnima prinuda je nad bogatima. Ono krši njihovo pravo da sa stvarima koje su u njihovom vlasništvu čine što hoće.

Po Nozicku, u ekonomskoj nejednakosti kao takvoj nema ničega lošeg. Samo to što znate da Forbesovih 400 imaju milijarde dok su drugi bez ičega, ne omogućuje vam nikakav zaključak glede pravednosti ili

nepravednosti takvog uređenja. Nozick odbacuje pomisao da se neka pravedna raspodjela sastoji u određenom obrascu – kao što je jednak prihod, ili jednaka korist, ili jednaka opskrba osnovnim potrebštinama. Važno je kako do distribucije dolazi.

Nozick odbacuje na nekom obrascu zasnovane teorije pravednosti u korist onih koje poštuju odluke koje ljudi donose na slobodnim tržištima. On argumentira da distributivna pravda ovisi o dvama uvjetima – pravednosti početnog posjeda i pravednosti prijenosa.<sup>81</sup>

Prvi postavlja pitanje pripadaju li vam legitimno sredstva pomoću kojih ste zaradili novac. (Ako ste se obogatili prodajom ukradene robe, ne biste bili ovlašteni prisvojiti zaradu.) Drugi pita jeste li svoj novac stekli bilo putem slobodne razmjene na tržištu bilo poklonima koje su vam drugi dobrovoljno podarili. Ako je odgovor na oba pitanja pozitivan, imate pravo na ono što imate, a država vam to ne smije oduzeti bez vašeg pristanka. Pod uvjetom da nitko ne počinje s neopravdano stečenim dobicima, svaka distribucija koja proistekne iz slobodnog tržišta je pravedna, koliko god jednaka ili nejednaka ispala.

Nozick priznaje da nije lako odrediti je li početni posjed iz kojega su nastale sadašnje ekonomske pozicije sam po sebi bio pravedan ili neopravdano stečen. Kako možemo znati koliko je današnja raspodjela prihoda i bogatstva izraz nelegitimnog preotimanja zemlje ili drugih dobara putem sile, krađe ili prijevare prije više generacija? Ako se može pokazati da oni koji su se smjestili na vrh ljestvice uživaju plodove prošlih nepravdi – kao što je porobljavanje Afroamerikanaca ili eksproprijacija američkih domorodaca – onda se po Nozicku može zastupati lijek za nepravdu putem oporezivanja, reparacija ili drugim sredstvima. Ali važno je zapaziti da su to mjere radi ispravljanja prošlih nepravdi, a ne u korist uvođenja veće jednakosti radi nje same.

Glupost (kako je on smatra) redistribucije Nozick ilustrira hipotetskim primjerom o velikanu košarke Wiltu Chamberlainu, čija je plaća početkom 1970-ih dosegla tada visok iznos od 200 tisuća dolara po sezoni. Kako je u novije vrijeme ikonička košarkaška zvijezda Michael Jordan, možemo Nozickov primjer ažurirati pomoću Jordana, koji je u svojoj zadnjoj godini s *Chicago Bullsima* bio plaćen 31 milijun dolara – dobivajući više po utakmici nego što je Chamberlain primao po sezoni.



## Novac Michaela Jordana

Da bismo uklonili svako pitanje o inicijalnom posjedu, zamislimo, sugerira Nozick, da inicijalnu raspodjelu dohotka i bogatstva postavite po bilo kojem obrascu koji smatrate pravednim – ako hoćete, kao potpuno jednoliku distribuciju. Zatim počne košarkaška sezona. Oni koji žele vidjeti kako igra Michael Jordan polože u kutiju po pet dolara svaki put kada kupe ulaznicu. Utržak iz kutije ide Jordanu. (U zbiljskom životu, dakako, Jordanovu plaću isplaćuju vlasnici iz prihoda tima. Nozickova premisa koja pojednostavnjuje stvar – da Jordanu direktno plaćaju navijači – jest način da se usredotočimo na filozofijsku tezu o dobrovoljnoj razmjeni.)

Kako su mnogi željni vidjeti Jordana kako igra, posjećenost je dobra i kutija je puna. Do kraja sezone Jordan ima 31 milijun dolara, daleko više nego itko drugi. Kao rezultat, početna raspodjela – ona koju smatrate pravednom – više ne vrijedi. Jordan ima više, a drugi manje. Ali do nove je distribucije došlo putem potpuno svojevoljnih odluka. Tko ima razloga tužiti se? To nisu oni koji su plaćali da vide Jordanovu igru; oni su slobodno odabrali da kupe ulaznice. Nisu ni oni koji ne vole košarku i koji su ostali kod kuće; oni nisu ni penija potrošili na Jordana, i nije im ništa lošije nego prije. Svakako to nije Jordan; odabrao je da igra košarku u zamjenu za lijep prihod.<sup>82</sup>

Nozick vjeruje da njegov scenarij ilustrira dva problema s teorijama distributivne pravde koje se zasnivaju na nekim obrascima. Prvo, sloboda remeti obrasce. Bilo tko tko vjeruje da je ekonomska nejednakost nepravedna morat će, uvijek iznova i neprestance, intervenirati u slobodno tržište da poništi učinke odluka koje ljudi donose. Drugo, takva intervencija – naplata poreza Jordanu radi potpore programima koji pomažu hendikepiranima – ne samo što izokreće rezultate dobrovoljnih transakcija; ona također krši Jordanova prava jer mu oduzima njegovu zaradu. Ona ga faktički prisiljava da protiv svoje volje daje dobrotvorne priloge.

Što to točno ne valja s oporezivanjem Jordanove zarade? Po Nozicku, moralni ulog ne svodi se na novac. Po njegovom uvjerenju, u pitanju nije ništa manje od ljudske slobode. On rezonira na sljedeći način: “Oporezivanje zarade od rada podjednako je prisilnom radu.”<sup>83</sup> Ako

država ima pravo zahtijevati neki dio moje zarade, ona ima i pravo tražiti dio mojeg vremena. Umjesto da, recimo, uzme 30 posto mojeg prihoda, ona me može isto tako uputiti da 30 posto svojeg vremena provedem radeći za državu. Ali ako me država može prisiliti da radim za nju, ona u biti polaže na mene vlasničko pravo.

Otimanje rezultata nečijeg rada ekvivalentno je otimanju njegovih sati i nalaganju da vrši razne aktivnosti. Ako vas ljudi sile da obavljate neki rad, ili rad bez naknade, tijekom stanovitog vremenskog razdoblja, oni odlučuju što trebate činiti i u koje svrhe vaš rad ima služiti mimo vaših odluka. To... ih čini vašim suvlasnicima; daje im vlasničko pravo nad vama.<sup>84</sup>

Ovaj pravac razmišljanja dovodi nas do moralne ključne točke libertarijanske teze – ideje vlasništva nad samim sobom. Ako sam ja svoj vlasnik, moram biti vlasnik svojeg rada. (Ako mi netko drugi može narediti da radim, ta bi osoba bila moj gospodar, a ja bih bio rob.) Ali ako sam ja vlasnik svojeg rada, moram imati pravo i na plodove svojeg rada. (Kad bi netko drugi imao pravo na moju zaradu, ta bi osoba bila vlasnik mojeg rada, pa bi prema tome bila i moj vlasnik.) Upravo zbog toga, po Nozicku, oporezivanje dijela onih 31 milijuna dolara Michaela Jordana radi pomoći siromašnima krši njegova prava. To ustvari potvrđuje da je država, ili zajednica, suvlasnica nad njime.

Libertarijanac vidi kontinuitet koji vodi od oporezivanja (oduzimanja moje zarade), preko prisilnog rada (oduzimanja mojeg rada) do ropstva (negiranja da sam ja svoj vlasnik):

<b>Vlasništvo nad sobom</b>	<b>Oduzimanje</b>
osoba	ropstvo
rad	prisilni rad
plodovi rada	oporezivanje

Dakako, čak ni najoštriji progresivni porez ne uzima 100 posto nečijeg dohotka. Tako vlada ne pretendira na to da bude u potpunosti vlasnik svojih građana koji plaćaju porez. Ali Nozick tvrdi da ona pretendira na to da ima dio nas – koji god dio odgovarao dijelu dohotka koji moramo platiti da bismo financirali stvari onkraj minimalne države.

## Jesmo li vlasnici sebe samih?

Kada je 1993. Michael Jordan najavio da se povlači iz košarke, to je navijače Chicago Bullsa bacilo u očaj. Kasnije će se on vratiti iz mirovine voditi Bullse do još tri titule prvaka. Ali pretpostavimo da je one 1993. Vijeće grada Chicaga, ili, uostalom, Kongres, odlučilo olakšati muku navijača Chicago Bullsa izglasavanjem odluke da se od Jordana zatraži da igra košarku još trećinu sljedeće sezone. Većina bi takav propis smatrala nepravednim, kao povredu Jordanove slobode. Ali ako Kongres ne smije prisiliti Jordana da se vrati na košarkaško igralište (pa makar i samo na trećinu sezone), kojim pravom ga on prisiljava da odustane od trećine novca koji zarađuje igranjem košarke?

Oni koji daju prednost redistribuciji dohotka putem oporezivanja nude različite prigovore ovoj libertarijanskoj logici. Na većinu tih prigovora dade se odgovoriti.

### Prigovor 1: oporezivanje nije tako loše kao prisilni rad

Ako vam naplate porez, uvijek možete odabrati da radite manje i plaćate niži porez; ali ako ste prisiljeni raditi, takvog izbora nemate.

*Libertarijanski odgovor:* pa, da. Ali zbog čega bi vas država prisiljavala da vršite takav izbor? Neki vole gledati zalazak sunca, dok su drugima draže aktivnosti koje stoje nešto novca – ići u kino, jesti vani, ploviti na jahti i tako dalje. Zašto bi ljudi kojima je draža dokolica morali plaćati niže poreze nego oni kojima su draže aktivnosti koje stoje nešto novca?

Razmotrimo analogiju: lopov provali u vaš dom i ima vremena uzeti bilo vaš televizor s ravnim ekranom, koji stoji 1.000 dolara, bilo 1.000 dolara u gotovini koje ste sakrili u madrac. Možete se nadati da će ukrasti televizor jer biste onda mogli birati da li da potrošite 1.000 dolara za njegovu zamjenu ili ne. Kad bi lopov ukrao gotovinu, ne bi vam ostavio takav izbor (uz pretpostavku da je prekasno da vratite televizor uz povrat pune cijene). Ali ta preferencija da izgubite

televizor (ili manje radite) jest besmislena; lopov (i država) čine zlo u obama slučajevima, bez obzira na to kako se žrtve prilagođavale da ublaže štetu.

## Prigovor 2: siromašnima je novac potrebniji

*Libertarijanski odgovor:* možda i jest. Ali to je razlog da se bogate uvjeri da vlastitim slobodnim izborom pruže potporu siromašnima. To ne opravdava prisilu nad Jordanom ili Gatesom da daju dobrotvorne priloge. Krađa od bogatih i davanje siromašnima i dalje je krađa, činio to Robin Hood ili država.

Razmotrimo ovu analogiju: samo to što je pacijentu na dijalizi *potreban* jedan od mojih bubrega više nego što je potreban meni (uzimajući da imam dva zdrava bubrega), ne znači da on na nj ima pravo. Ne može ni država polagati pravo na jedan od mojih bubrega kako bi pomogla pacijentu na dijalizi, ma koliko njegova potreba bila hitna i teška. Zašto ne? Jer je on moj. Potrebe ne pobijaju moje temeljno pravo da sa stvarima koje su moje činim što hoću.

## Prigovor 3: Michael Jordan ne igra sam. Stoga je dužan onima koji pridonose njegovom uspjehu

*Libertarijanski odgovor:* istina je da Jordanov uspjeh ovisi o drugim ljudima. Košarka je ekipni sport. Ljudi ne bi bili platili 31 milijun dolara da ga gledaju kako izvodi slobodna bacanja na praznom igralištu. On ne bi nikada zaradio sav taj novac bez kolega u timu, voditelja, trenera, sudaca, ljudi iz medija, radnika na održavanju dvorane i tako dalje.

Ali tim je ljudima već plaćena tržišna vrijednost njihovih usluga. Premda zarađuju manje nego Jordan, oni su svojevrijedno prihvatili naknadu za poslove koje obavljaju. Stoga nema razloga pretpostaviti da im Jordan duguje dio svoje zarade. Pa čak i ako Jordan nešto duguje

svojim suigračima i trenerima, teško je vidjeti na koji bi to način ovaj dug opravdavao oporezivanje njegove zarade kako bi se osiguralo kupone za hranu gladnima ili javni smještaj beskućnicima.

Prigovor 4: Jordan nije zaista prisiljen plaćati porez bez vlastita pristanka. Kao državljanin u demokraciji, on sudjeluje u odlučivanju o poreznim zakonima koji se na njega primjenjuju

*Libertarijanski odgovor:* demokratski pristanak nije dovoljan. Pretpostavimo da je Jordan glasao protiv zakona o porezu, ali je on svejedno usvojen. Ne bi li IRS\* ipak zahtijevao da on plati? Jamačno bi. Mogli biste tvrditi da time što živi u tom društvu Jordan (barem implicite) daje pristanak da se pokori volji većine i poslušati zakone. No znači li to da naprosto time što živimo ovdje kao državljanin ispisujemo većini bjanko ček i unaprijed dajemo pristanak na sve zakone, ma kako nepravedni bili?

Ako je tako, većina može oporezivati manjinu, pa čak i konfiscirati njeno bogatstvo i vlasništvo, protiv njene volje. Što se tada događa s individualnim pravima? Ako demokratski pristanak opravdava oduzimanje imovine, ne opravdava li on i oduzimanje slobode? Smije li me većina lišiti slobode govora i vjeroispovijedi tvrdeći da sam, kao demokratski državljanin, već dao pristanak na bilo što što ona odluči?

Na svaki od prvih četiriju prigovora libertarijanac ima spreman odgovor. Ali sljedeći prigovor nije tako lako otkloniti.

Prigovor 5: Jordan ima sreće

Ima sreće da posjeduje talent kojim se ističe u košarci i sretan je što živi u društvu koje visoko cijeni sposobnost da se vinete u zrak i

---

\* *Internal Revenue Service* – Internal Revenue Service, porezna služba – *op. prev.*

ubacite loptu kroz obruč. Na stranu to koliko je naporno radio na razvijanju tih vještina, Jordan ne može polagati pravo na zasluge za svoje prirodne nadarenosti ili što živi u vremenu kada je košarka popularna i izdašno nagrađena. To nije njegovo djelo. Dakle, ne može se reći da ima moralno pravo zadržati sav novac što ga ti talenti požanju. Zajednica mu ne nanosi nepravdu time što njegovu zaradu oporezuje za javno dobro.

*Libertarijanski odgovor:* ovaj prigovor postavlja pitanje jesu li Jordanovi talenti zaista njegovi. Ali taj pravac argumentiranja potencijalno je opasan. Ako Jordan nema pravo na koristi koje proizlaze iz primjene njegovih talenata, onda on nije zaista njihov vlasnik. A ako nije vlasnik svojih talenata i vještina, onda nije doista vlasnik samog sebe. Ali ako Jordan nije svoj vlastiti vlasnik, tko jest? Jeste li sigurni da političkoj zajednici želite pripisati vlasnička prava nad njenim građankama i građanima?

Shvaćanje vlasništva nad sobom je privlačno, osobito za one koji traže čvrsto utemeljenje individualnih prava. Ideja da pripadam sebi, a ne državi ili političkoj zajednici, jedan je od načina objašnjavanja zbog čega je pogrešno žrtvovati moja prava radi dobrobiti ostalih. Prisjetimo se svoje nevoljkosti da s mosta gurnemo pretilog muškarca kako bismo prepriječili put tramvaju koji se oteo kontroli. Ne oklijevamo li da ga gurnemo zbog toga što priznajemo da njegov život pripada njemu? Da je krupni muškarac skočio u smrt kako bi spasio radnike na pruzi, malo bi tko imao prigovora. To je, na kraju krajeva, njegov život. Ali nije naše da oduzimamo i upotrebljavamo njegov život, čak ni u pravedne svrhe. Isto se to može reći i o zlosretnom mornarskom šegrtu. Da je Parker bio odabrao žrtvovati svoj život da spasi izgladnjele drugove, većina bi rekla da je imao pravo to učiniti. Ali njegovi drugovi nisu imali pravo poslužiti se životom koji im nije pripadao.

Mnogi koji odbacuju privredu *laissez fairea* pozivaju se na ideju vlasništva nad samim sobom u drugim domenama. To može objasniti postojanu privlačnost libertarijanskih ideja, čak i za one koji imaju simpatija spram socijalne države. Razmotrimo na koji način vlasništvo sama sebe figurira u raspravama o reproduktivnoj slobodi, seksualnom

moralu i pravima na privatnost. Država ne bi trebala zabraniti kontraceptivna sredstva ili abortus, često se kaže, jer bi žene trebale biti slobodne odlučivati što će činiti s vlastitim tijelima. Ne bi trebalo zakonski zabranjivati preljub, prostituciju ili homoseksualnost, dokazuju mnogi, jer bi odrasli koji to dobrovoljno prihvaćaju trebali biti slobodni birati sebi spolne partnere. Neki podržavaju tržište bubrega za presađivanje na osnovi toga što sam vlasnik svojeg tijela, pa stoga trebam biti slobodan prodavati njegove dijelove. Neki taj princip protežu na obranu prava na eutanaziju. Budući da sam vlasnik vlastita života, trebam biti slobodan dokrajčiti ga ako hoću te za pomoć angažirati liječnika (ili bilo koga drugoga) koji na to pristane. Država me nema pravo sprečavati u upotrebi vlastita tijela ili u raspolaganju mojim životom kako mi se sviđa.

Shvaćanje da smo svoji vlasnici igra ulogu u mnogim argumentima u korist slobode izbora. Ako sam vlasnik svojeg tijela, svojeg života i svoje osobe, trebao bih biti slobodan činiti s njima sve što hoću (pod pretpostavkom da ne nanosim štetu drugima). Unatoč privlačnosti tog shvaćanja, sve njegove implikacije nije lako prihvatiti.

Ako vas libertarijanski principi dovode u iskušenje i želite vidjeti koliko biste daleko išli s njima, promislite o ovim slučajevima:

## Prodaja bubrega

Većina zemalja zabranjuje kupovinu i prodaju organa za presađivanje. U Sjedinjenim Državama ljudi smiju donirati jedan od svojih bubrega, ali ne i prodavati ih na otvorenom tržištu. Ali neki tvrde da bi takve zakone trebalo promijeniti. Ističu da tisuće ljudi umiru svake godine iščekujući presađivanje bubrega – te da bi se ponuda povećala kad bi za bubrege postojalo slobodno tržište. Također tvrde da bi ljudi kojima je potreban novac trebali biti slobodni prodavati svoje bubrege ako hoće.

Jedan argument u korist dozvole kupovine i prodaje bubrega oslanja se na libertarijansko shvaćanje vlasništva nad sobom: ako sam vlasnik vlastita tijela, trebao bih biti slobodan prodavati dijelove tog istog tijela kako mi se sviđa. Kako piše Nozick, “Jezgra shvaćanja vlasničkog

prava na X... jest pravo na odlučivanje što činiti s X.”<sup>85</sup> Ali nema mnogo zagovornika prodaje organa koji zbiljski usvajaju potpunu libertarijansku logiku.

Evo zbog čega: većina proponenata tržištā bubrega naglašava moralnu važnost spašavanja životā i činjenicu da većina ljudi koji doniraju jedan od svojih bubrega mogu živjeti s drugim. Ali ako vjerujete da su naše tijelo i život naše vlasništvo, nijedan od tih obzira nije zapravo važan. Ako ste vlasnik samog sebe, vaše pravo da upotrebljavate svoje tijelo kako vam se sviđa dostatan je razlog koji vam dopušta prodaju dijelova vašeg tijela. Životi koje spasite ili dobro koje činite posve su irelevantni.

Da bismo razvidjeli zašto je tome tako, zamislimo dva atipična slučaja:

Prvo, pretpostavimo da je mogući kupac vašeg bubrega bez kojeg možete živjeti savršeno zdrav. Nudi vam (odnosno, vjerojatnije, nekom seljaku u zemljama u razvoju) 8.000 dolara za bubreg, ne zbog toga što mu je očajno nužno presađivanje organa, nego zbog toga što je on ekscentričan trgovac umjetninama koji prodaje ljudske organe bogatim klijentima kao predmete za razmetanje. Smiju li ljudi kupovati i prodavati bubrege u takve svrhe? Ako vjerujete da smo vlasnici sebe samih, bilo bi vam vrlo teško odgovoriti negativno. Ono o čemu se radi nije svrha, nego pravo da svojim vlasništvom raspolažemo kako nam se sviđa. Dakako, ta frivolna upotreba dijelova tijela može vam biti odvratna i možete biti skloniji prodaji organa samo u svrhu spašavanja života. Ali kad bi to bio vaš stav, vaša obrana tržišta ne bi počivala na libertarijanskim premisama. Dopustili biste da nemamo neograničeno pravo vlasništva nad vlastitim tijelima.

Razmotrimo drugi slučaj. Recimo da seljak u nekom indijskom selu, koji proizvodi koliko je potrebno za opstanak, želi više od ičega na svijetu svoje dijete poslati na fakultet. Da bi došao do novca, on proda jedan svoj bubreg bogatom Amerikancu kojem je potrebna transplantacija. Nakon nekoliko godina, kada se drugo seljakovo dijete bliži dobi za fakultet, u selo dođe i drugi kupac i ponudi lijep iznos za drugi njegov bubreg. Bi li on trebao biti slobodan prodati i drugi bubreg, premda bi, ostane li bez bubrega, umro? Ako moralni razlozi u korist prodaje bubrega počivaju na shvaćanju vlasništva nad



samim sobom, odgovor mora biti potvrđan. Bilo bi neobično misliti da je seljak vlasnik jednog svojeg bubrega, ali ne i drugoga. Neki bi mogli prigovoriti da se nikoga ne smije navoditi na to da za novac odustane od svojeg života. Ali ako smo vlasnici svojih tijela i života, onda taj seljak ima sva prava da proda drugi svoj bubrež, makar to značilo da prodaje i svoj život. (Ovaj scenarij nije sasvim hipotetičan. U devedesetima je jedan zatvorenik u Kaliforniji htio svojoj kćeri donirati svoj drugi bubrež. Bolnički odbor za etiku to je odbio.)

Moguće je, dakako, dopustiti samo onu prodaju organa koja spašava živote i ne ugrožava život prodavača. Ali takvo pravilo ne bi počivalo na načelu vlasništva nad sobom. Ako smo istinski vlasnici svojih tijela i života, trebalo bi biti stvar naše odluke prodavati dijelove svojeg tijela ili ne, neovisno u koje svrhe i uz koji rizik za nas same.

## Eutanazija

Godine 2007. iz zatvora u Michiganu izašao je 79-godišnji liječnik Jack Kevorkian. Odslužio je osam godina jer je davao smrtonosne lijekove smrtno bolesnim pacijentima koji su željeli umrijeti. Kao uvjet za uvjetnu slobodu prihvatio je da više neće pomagati pacijentima da počine samoubojstvo. Tijekom 1990-ih godina dr. Kevorkian (koji je postao poznat kao “dr. Smrt”) vodio je kampanju za zakone koji bi dopustili eutanaziju, a i činio je ono što je propovijedao, pomogavši 130 ljudi da skončaju svoj život. Bio je optužen, suđen i osuđen za ubojstvo drugog stupnja tek kad je za emisiju televizije CBS *60 minuta* dao videosnimku koja ga prikazuje kako muškarcu koji pati od Lou Gehrigove bolesti daje smrtonosnu injekciju.<sup>86</sup>

Eutanazija je ilegalna u Michiganu, državi iz koje potječe dr. Kevorkian, te u svim drugim državama osim Oregona i Washingtona. Mnoge zemlje zabranjuju eutanaziju, a samo nekolicina njih (najčuvenija je Nizozemska) izričito je dopuštaju.

Na prvi pogled, argument u korist eutanazije djeluje kao udžbenička primjena libertarijanske filozofije. Za libertarijanca, zakoni koji zabranjuju eutanaziju nepravedni su iz sljedećeg razloga: ako moj život

pripada meni, trebao bi biti slobodan odustati od njega. A ako stupim u svojevoljan sporazum s nekim da mi pomogne umrijeti, država se nema pravo miješati.

Ali razlozi u korist dopuštanja eutanazije ne moraju se oslanjati na shvaćanje da smo vlasnici samih sebe ili da naši životi pripadaju nama. Mnogi koji odobravaju eutanaziju ne pozivaju se na vlasnička prava, već iznose argumente u ime dostojanstva i suosjećanja. Oni kažu da bi smrtno bolesni pacijenti koji teško pate trebali imati mogućnost ubrzati svoju smrt umjesto da životare u neizdrživom bolu. Čak i oni koji vjeruju da imamo opću dužnost čuvati ljudski život mogu zaključiti da na određenoj točki zahtjevi suosjećanja odnose prevagu nad našom dužnošću da živimo i dalje.

S na smrt bolesnim pacijentima, libertarijanski temeljni razlog za eutanaziju teško je razlučiti od razloga sućuti. Da bismo ocijenili moralnu snagu ideje o vlasništvu nad samim sobom, razmotrimo slučaj eutanazije u kojem se ne radi o na smrt bolesnom pacijentu. Valja priznati, slučaj je vrlo čudan. Ali njegova neobičnost nam dopušta da ocijenimo libertarijansku logiku po sebi, bez zamagljivanja obzirima dostojanstva i suosjećanja.

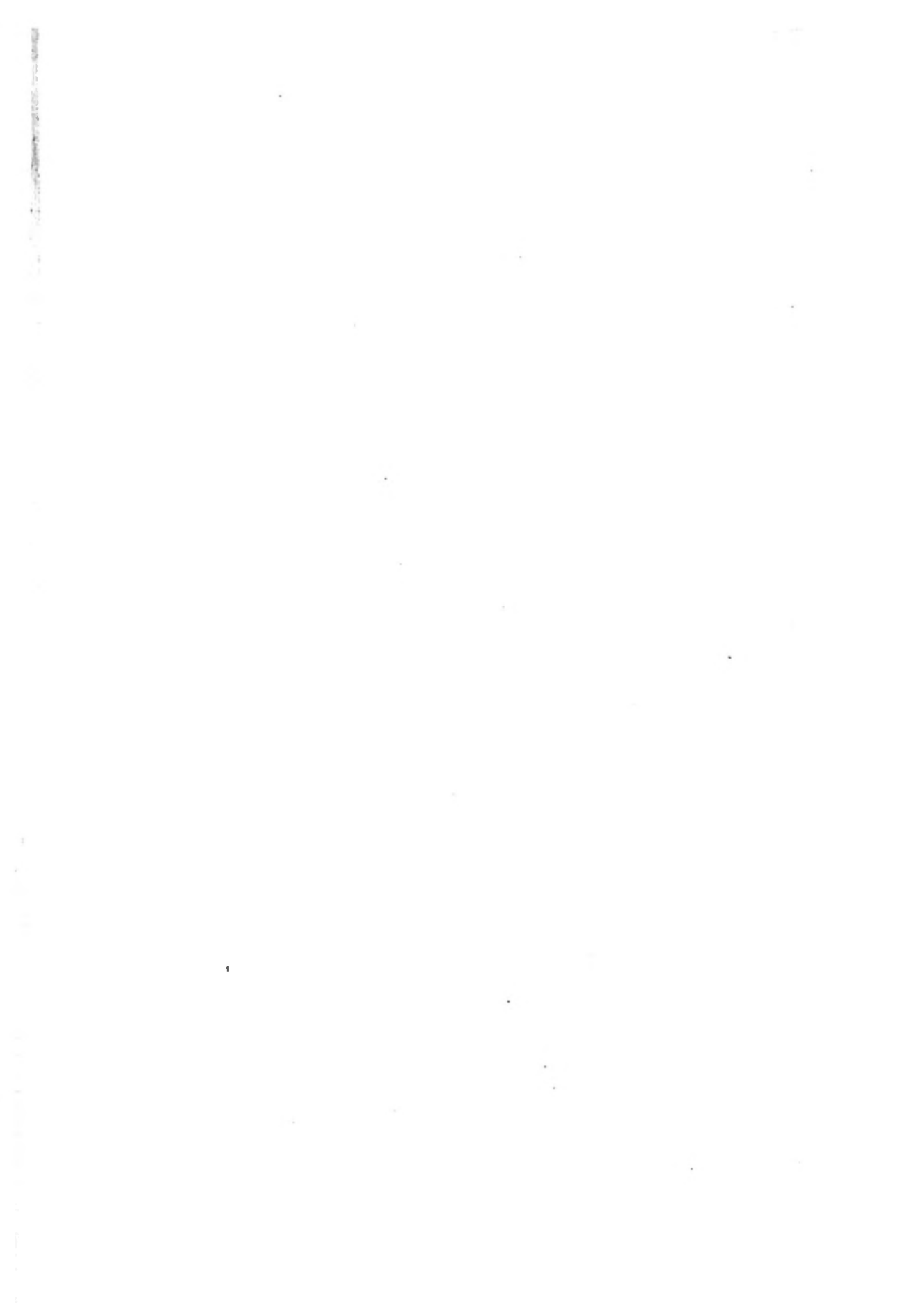
## Kanibalizam uz pristanak

Godine 2001. u njemačkom selu Rotenburg došlo je do neobična susreta. Bernd-Jürgen Brandes, četrdesettrogodišnji softverski inženjer, odazvao se na oglas na internetu kojim se tražilo nekoga tko je voljan biti ubijen i pojeden. Oglas je bio poslao Armin Meiwes, četrdesetdvo­godišnji kompjuterski tehničar. Meiwes nije nudio nikakvu novčanu naknadu, nego jedino sam doživljaj. Na oglas je odgovorilo dvjestotinjak ljudi. Četvero ih je doputovalo na razgovor u Meiwesovu farmu, ali su odlučili da nisu zainteresirani. Ali kada se Brandes upoznao s Meiwesom i uz kavu razmotrio njegov prijedlog, pristao je. Meiwes je potom ubio svojeg gosta, rasjekao njegovo truplo i spremio ga u plastičnim vrećicama u zamrzivač. Do trenutka kada je uhićen, "ljudožder iz Rotenburga" bio

je pojeo 20-ak kilograma svoje voljne žrtve, pripremvši neke dijelove s maslinovim uljem i češnjakom.<sup>87</sup>

Kada je Meiwes izveden na suđenje, taj je jezivi slučaj fascinirao javnost i zbunio sud. Njemačka nema zakon protiv kanibalizma. Počinitelju se nije moglo suditi zbog umorstva, tvrdila je obrana, jer je žrtva bio voljni sudionik u vlastitoj smrti. Meiwesov je odvjetnik argumentirao da njegov klijent može biti odgovoran samo za “ubijanje na zahtjev”, jedan oblik samoubojstva uz pomoć koji može donijeti osudu na najviše pet godina. Sud je tu zagonetku pokušao razriješiti osudivši Meiwesa za ubojstvo iz nehata i kaznivši ga zatvorom od osam i pol godina.<sup>88</sup> Ali nakon dvije godine prizivni je sud odbacio osudu kao odveć popustljivu i osudio Meiwesa na doživotni zatvor.<sup>89</sup> U bizarnom raspletu ove prljave priče ubojica ljudožder navodno je u zatvoru postao vegetarijanac zbog toga što je industrijski uzgoj životinja nehuman.<sup>90</sup>

Kanibalizam među odraslima koji na nj dragovoljno pristaju postavlja krajnju kušnju za libertarijansko načelo vlasništva nad samim sobom i za ideju pravde koja iz njega slijedi. Ono je ekstreman oblik eutanazije. Budući da nema nikakve veze s olakšavanjem boli na smrt bolesna pacijenta, može se opravdavati samo na osnovi toga što smo vlasnici svojih tijela i života i možemo s njima činiti što nas je volja. Ako je libertarijanska tvrdnja ispravna, zabraniti kanibalizam uz obostrani pristanak nepravedno je; to je povreda prava na slobodu. Država ne smije kazniti Armina Meiwesa ništa više nego što smije oporezovati Billa Gatesa i Michaela Jordana kako bi pomogla siromašnima.



## 4. UNAJMLJENA POMOĆ – TRŽIŠTA I MORAL

U mnogima od naših najuzavreljih rasprava riječ je o ulozi tržišta: je li slobodno tržište pravično? Postoje li dobra koja se novcem ne može kupiti – ili koja ne bi smjela biti na prodaju? Ako postoje, koja su, i po čemu je loše ako ih se kupuje i prodaje?

Argumenti u korist slobodnog tržišta obično počivaju na dvjema tvrdnjama – jednoj o slobodi, a drugoj o dobrobiti. Prva je libertarijanski argument u korist tržišta. On kaže kako dopuštanje da se ljudi bave dragovoljnom razmjenom poštuje njihovu slobodu; zakoni koji se upliću u slobodno tržište krše individualnu slobodu. Druga je utilitarni argument u korist tržišta. On kaže da slobodno tržište unapređuje opće blagostanje; kada dvoje ljudi sklope sporazum, oboje su na dobitku. Ukoliko im je zahvaljujući sporazumu bolje, a da nikome drugome ne nanose štetu, to mora povećavati sveukupnu korist.

Oni koji su skeptični spram tržišta, dovode te tvrdnje u pitanje. Dokazuju da tržišne odluke nisu uvijek tako slobodne kakvima se možda čine. Dokazuju i da se neka dobra i društvene postupke kvvari ili unizuje ako ih se kupuje i prodaje za novac.

U ovom ćemo poglavlju razmotriti moralnost plaćanja ljudi za dvije vrlo različite vrste rada – borbu u ratovima i rađanje djece. Promišljanje što je ispravno a što pogrešno u vezi s tržištem u tim prijepornim slučajevima pomoći će nam da razjasnimo razlike između vodećih teorija pravednosti.

## Što je ispravno: novačenje ili zapošljavanje vojnika?

U prvim mjesecima Građanskog rata SAD-a svečani su skupovi i domoljubni osjećaji navodili desetke tisuća muškaraca u sjevernim državama da se dragovoljno jave u vojsku Unije. Ali s porazom Unije kod Bull Runa, nakon kojega je slijedio i neuspjeh pohoda generala Georgea B. McClellana radi osvajanja Richmonda, sjevernjaci su počeli sumnjati u brz svršetak sukoba. Trebalo je prikupiti još vojnika, i u srpnju 1862. godine Abraham Lincoln je potpisao prvi zakon Unije o novačenju. U Konfederaciji je novačenje već postojalo.

Novačenje je bilo protivno naravi američke individualističke tradicije, a u Uniji je ono provedeno uz upadljiv ustupak toj tradiciji: svatko tko bi bio unovačen, a nije htio služiti, mogao je za novac angažirati nekoga drugoga da zauzme njegovo mjesto.<sup>91</sup>

Regruti koji su tražili zamjenu davali su oglase u novinama, nudeći čak i po 1.500 dolara, što je u to vrijeme bio znatan iznos. Zakon Konfederacije o novačenju također je dopuštao plaćene zamjene, što je dalo povoda paroli "rat bogatih i borba siromašnih", prigovoru koji je imao odjeka i na Sjeveru. U travnju 1863. godine Kongres je usvojio novi zakon o novačenju, koji je nastojao riješiti taj prigovor. Premda nije eliminirao pravo unajmljivanja zamjene, propisao je da svaki novak može umjesto službe platiti državi naknadu od 300 dolara. Iako je ta naknada za zamjenu predstavljala gotovo jednogodišnju plaću kvalificiranog radnika, ova je odredba nastojala učiniti cijenu izuzeća dostupnom običnim radnicima. Neki gradovi i okruzi subvencionirali su tu naknadu za svoje novake. Osiguravajuća društva omogućila su pak pretplatnicima plaćanje mjesečne premije za policu koja bi, u slučaju da budu regrutirani, pokrila tu naknadu.<sup>92</sup>

Premda joj je nakana bila ponuditi izuzeće iz službe po povoljnoj cijeni, naknada za zamjenu je politički bila još manje popularna nego plaćanje zamjenika – možda iz razloga što je izgledalo da se time određuje cijena ljudskog života (ili rizika smrti) i da vlada sankcionira tu cijenu. Novinski je naslov proklamirao "Tristo dolara ili vaš život". Bijes zbog novačenja i naknade od 300 dolara za zamjenu doveo je do nasilja prema oficirima za regrutaciju, prije svega u njujorškim neredima oko novačenja u srpnju 1863. godine, koji su potrajali nekoliko dana i

odnijeli više od stotinu života. Sljedeće je godine Kongres donio novi zakon o novačenju koji je eliminirao naknadu za zamjenu. Međutim, na Sjeveru je tijekom cijelog rata zadržano pravo angažiranja plaćenog zamjenika (no ne i na Jugu).<sup>93</sup>

Na kraju je ispalo da se u vojsci Unije borilo relativno malo novaka. (Čak i nakon uvođenja novačenja, glavnina se vojske sastojala od dobrovoljaca koje su na prijavljivanje navodili izdašno plaćanje i prijetnja novačenjem.) Mnogi čiji su brojevi izvučeni prilikom novačenja ždrijebom su ili bježali ili bili pošteđeni zbog invaliditeta. Od otprilike 207 tisuća muškaraca koji su bili stvarno unovačeni, 87 tisuća ih je platilo naknadu za zamjenu, 74 tisuća je angažiralo zamjenike, a samo je njih 46 tisuća služilo u vojsci.<sup>94</sup> Među onima koji su angažirali zamjenike da se bore umjesto njih bili su i Andrew Carnegie i J. P. Morgan, očevi Theodora i Franklina Roosevelta, i budući predsjednici Chester A. Arthur i Grover Cleveland.<sup>95</sup>

Je li taj sistem u Građanskom ratu bio pravedan način rasporeda vojne službe? Kada to pitanje postavim svojim studentima, gotovo svi odgovore niječno. Kažu da nije pravično dopustiti bogatima da plate zamjenike koji će se boriti umjesto njih. Poput mnogih Amerikanaca koji su protestirali 1860-ih godina, oni taj sistem smatraju nekom vrstom klasne diskriminacije.

Zatim ih pitam jesu li više za novačenje ili za vojsku sastavljenu u potpunosti od dobrovoljaca kakvu imamo danas. Gotovo su svi (kao i većina Amerikanaca) za vojsku dobrovoljaca. Ali to postavlja jedno teško pitanje: ako je sistem u Građanskom ratu bio nepravičan jer je bogatima dopuštao unajmljivanje drugih ljudi da se bore u njihovim ratovima, ne vrijedi li isti prigovor i za vojsku dobrovoljaca?

Dakako, metoda angažiranja je drukčija. Andrew Carnegie je morao naći vlastitog zamjenika i izravno mu platiti; danas vojska regrutira vojnike za borbu u Iraku ili Afganistanu, a mi, porezni obveznici, plaćamo im kolektivno. Ali i dalje stvari stoje tako da oni među nama koji radije ne bi stupili u vojsku angažiraju druge ljude da se bore u našim ratovima i riskiraju svoje živote. Pa u čemu je onda razlika, moralno govoreći? Ako je sistem unajmljivanja zamjenika u Građanskom ratu bio nepravedan, nije li isto tako nepravedan i sistem na dobrovoljnoj osnovi?

Da bismo provjerili to pitanje, ostavimo po strani sistem u Građanskom ratu i razmotrimo dva standardna načina regrutiranja vojnika – obavezno novačenje i tržište.

U svojoj najjednostavnijoj formi, obavezno novačenje popunjava vojne redove tražeći da služe svi sposobni građani ili, ako svi nisu potrebni, održavanjem lutrije kojom se određuje koga će pozvati. Taj su sistem Sjedinjene Države primjenjivale tijekom Prvog i Drugog svjetskog rata. Novačenje je korišteno i tijekom Vijetnamskog rata, premda je sistem bio kompleksan i omogućavao je odgode za studente i ljude određenih zanimanja, što je mnogima omogućavalo izbjegavanje obaveze odlaska u borbu.

Postojanje novačenja raspirivalo je protivljenje Vijetnamskom ratu, osobito u sveučilišnim kampusima. Djelomično potaknut time, predsjednik Richard Nixon predložio je ukidanje novačenja, te su 1973., dok su Sjedinjene Države privodile kraju svoju prisutnost u Vijetnamu, novačenje zamijenile vojne snage na potpuno dobrovoljnoj osnovi. Kako vojna služba nije više bila obavezna, vojska je povećala plaće i druge pogodnosti kako bi privukla vojnike koji su joj bili potrebni.

Vojska dobrovoljaca, kako danas rabimo taj pojam, popunjava svoje redove pomoću tržišta radne snage – kao što to čine restorani, banke, trgovine i druga poduzeća. Pojam dobrovoljac donekle je pogrešan naziv. Vojska dobrovoljaca nije nešto poput dobrovoljnog vatrogasnog društva, u kojem ljudi služe bez plaće, ili lokalne pučke kuhinje, gdje ljudi koji rade volonterski poklanjaju svoje vrijeme. To je profesionalna vojska u kojoj vojnici rade za plaću. Vojnici su “dobrovoljci” samo u onom smislu po kojem su dobrovoljci plaćeni zaposlenici u bilo kojoj profesiji. Nitko nije unovačen, a posao obavljaju oni koji su se suglasili da to čine u zamjenu za novac i druge pogodnosti.

Rasprava o tome na koji bi način demokratsko društvo trebalo popunjavati vojne redove najintenzivnija je u vrijeme rata, kako svjedoče i neredi zbog novačenja u Građanskom ratu i protesti u doba Vijetnamskog rata. Nakon što su Sjedinjene Države usvojile potpuno dobrovoljačke vojne snage, iz javne je pozornosti izbljedio pitanje pravednosti raspoređivanja vojne službe. Ali ratovi koji su pod vodstvom SAD-a vođeni u Iraku i Afganistanu oživjeli su javnu



raspravu o tome je li u redu da demokratsko društvo svoje vojnike regrutira putem tržišta.

Većina Amerikanaca preferira vojsku dobrovoljaca, a malo ih se želi vratiti novačenju. (U rujnu 2007., usred rata u Iraku, jedna je Gallupova anketa ustanovila da se Amerikanci protive ponovnom uvođenju novačenja u omjeru od 80 naspram 18 posto.<sup>96</sup>) Ali ova obnovljena rasprava o vojsci dobrovoljaca i novačenju suočava nas s nekim krupnim pitanjima filozofije politike – onima o individualnoj slobodi i građanskoj obavezi.

Da bismo razvidjeli ta pitanja, usporedimo tri načina raspoređivanja vojne službe koja smo razmotrili – novačenje, novačenje uz odredbu o unajmljivanju zamjenika (sistem iz Građanskog rata) i tržišni sistem. Koji je najpravedniji?

1. Novačenje;
2. Novačenje uz dozvolu plaćenih zamjenika (sistem iz Građanskog rata);
3. Tržišni sistem (vojska dobrovoljaca).

## Razlozi za vojsku dobrovoljaca

Ako ste libertarijanac, odgovor je očit. Novačenje (prvo pravilo) je nepravedno jer je prinudno, jer je neki oblik ropstva. Ono implicira da je država vlasnik svojih građana i da s njima može činiti što joj je volja, uključujući i to da ih prisili da se bore i riskiraju svoje živote u ratu. Ron Paul, republikanski član Kongresa i jedan od vodećih libertarijanaca nedavno je iznio tu tvrdnju suprotstavljajući se pozivima za ponovno uvođenje novačenja za borbu u ratu u Iraku: “Novačenje je ropstvo, kratko i jasno. A po 13. amandmanu, koji zabranjuje služenje protiv volje, ono je nezakonito. Kao vojni regrut čovjek lako može biti ubijen, što novačenje čini vrlo opasnom vrstom porobljavanja.”<sup>97</sup>

Ali čak i ako ne smatrate da je novačenje ekvivalent ropstvu, mogli biste mu se suprotstaviti na osnovi toga što ono ograničava mogućnosti

izbora ljudi, pa stoga umanjuje opću sreću. To je utilitaran argument protiv novačenja. On drži da, u usporedbi sa sistemom koji dopušta plaćanje zamjenika, novačenje umanjuje blagostanje ljudi time što sprečava uzajamno povoljno sklapanje poslova. Ako su i Andrew Carnegie i njegov zamjenik htjeli sklopiti sporazum, čemu ih sprečavati? Sloboda stupanja u razmjenu po svoj prilici povećava korist svake od stranaka a da ne umanjuje korist ikome drugome. Prema tome, iz utilitarnih je razloga sistem iz Građanskog rata (drugo pravilo) bolji od suštog novačenja (prvo pravilo).

Lako je vidjeti na koji način utilitarne postavke mogu potkrijepiti tržišno obrazloženje. Uzmete li da je u dobrovoljnoj razmjeni objema stranama bolje, a da ne štete nikome drugome, imate dobar utilitaran argument da se dopusti upravljanje tržišta.

To možemo vidjeti kroz usporedbu sistema iz Građanskog rata (drugo pravilo) s vojskom dobrovoljaca (treće pravilo). Ista logika koja nudi razloge za to da se novacima dopusti angažiranje zamjenika također nudi razloge za potpuno tržišno rješenje: ako dopustite ljudima angažiranje zamjenika, čemu onda uopće novačiti bilo koga? Zašto ne jednostavno regrutirati vojnike putem tržišta radne snage? Odredite plaću i pogodnosti kakve su nužne za privlačenje potrebnog broja i vojnika određene kvalitete i pustite ljude da sami odaberu hoće li prihvatiti taj posao. Nitko nije prisiljen služiti protiv volje, a oni koji su voljni služiti mogu odlučiti je li vojni sistem, kad se sve uzme u obzir, poželjniji od drugih mogućnosti.

Dakle, s utilitarnog gledišta čini se da je od triju opcija najbolja vojska dobrovoljaca. Ako je ljudima dopušteno slobodno birati da stupe u vojsku na osnovi naknade koju se nudi, to im omogućuje službu samo ako maksimalizira njihovu vlastitu korist; oni pak koji ne žele služiti ne trpe gubitak koristi što su prisiljeni služiti u vojsci protiv svoje volje.

Moglo bi se zamisliti da bi utilitarist prigovorio kako je vojska dobrovoljaca skuplja od regrutne. Da bi se privuklo potreban broj vojnika određene kvalitete, plaća i pogodnosti moraju biti više nego kada su vojnici prisiljeni služiti. Tako bi utilitaristu moglo brinuti što će povećanu sreću bolje plaćenih vojnika poništiti jad poreznih obveznika koji sada za vojnu službu plaćaju više.

No taj prigovor nije baš uvjerljiv, osobito ako je alternativa novačenje (sa zamjenom ili bez nje). Bilo bi čudno iz utilitarnih razloga ustrajati na tome da bi cijenu drugih državnih službi, kao što su policija i zaštita od požara, za porezne obveznike trebalo sniziti tako što bi se nasumice odabrane ljude prisililo da te zadaće obavljaju po cijeni ispod tržišne; ili da bi se trošak održavanja autocesta smanjio tako što bi se od nekog podskupa poreznih obveznika, odabranih na lutriji, zatražilo ili da sami obavljaju taj posao ili da za to angažiraju druge. Jad što bi uslijedio iz takvih prinudnih mjera vjerojatno bi prevagnuo nad korišću jeftinijih državnih usluga za porezne obveznike.

Dakle, sa stajališta kako libertarijanskih tako i utilitarnih razloga izgleda da je vojska dobrovoljaca najbolja, hibridni sistem iz Građanskog rata drugi po redu, a novačenje najmanje poželjan način rasporeda vojne službe. Ali toj se liniji argumentiranja može uputiti barem dva prigovora. Jedan je prigovor o pravičnom odnosu i slobodi, a drugi o građanskoj vrlini i zajedničkom dobru.

## Prigovor 1: pravičan odnos i sloboda

Prvi prigovor drži da, za one s ograničenim alternativama, slobodno tržište uopće nije slobodno. Razmotrimo ekstreman slučaj: osoba bez svojeg doma koja spava pod mostom možda je to u nekom smislu odabrala, ali njen izbor baš ne bismo trebali smatrati slobodnim. Ne bismo imali opravdanja ni za pretpostavku da ona svakako preferira spavanje pod mostom u odnosu na spavanje u stanu. Da bismo znali odražava li njen izbor njenu preferenciju da spava vani ili nemogućnost da sebi priušti stan, moramo nešto znati o njenim okolnostima. Čini li to slobodno ili iz nužde?

Isto se pitanje može postaviti o tržišnim odlukama uopće – uključujući odluke koje ljudi donose kada prihvataju razne poslove. Kako se to odnosi na vojnu službu? Ne možemo odrediti pravednost ili nepravednost vojske dobrovoljaca a da ne znamo nešto više o pretežnim kontekstualnim uvjetima u društvu: postoji li razumna razina jednakih mogućnosti ili neki ljudi u životu imaju vrlo sužene opcije?

Ima li svatko izbor steći fakultetsko obrazovanje ili stvari stoje tako da je nekim ljudima jedina mogućnost da si priušte fakultet ta da stupe u vojsku?

S gledišta tržišnog razmišljanja, vojska dobrovoljaca je privlačna jer izbjegava prinudu novačenja. Ona postiže da vojna služba bude stvar pristanka. Ali moguće je da su neki ljudi koji završe služeći u vojsci sve samih dobrovoljaca vojnoj službi isto tako neskloni kao i oni koji u nju ne stupaju. Ako su siromaštvo i loš ekonomski položaj široko rasprostranjeni, izbor stupanja u vojnu službu može naprosto biti izraz nedostatka alternative.

Prema tom prigovoru vojska dobrovoljaca možda i nije onoliko dragovoljna kako se čini. Ustvari, ona može sadržavati i element prinude. Ako neki u društvu nemaju druge dobre opcije, oni koji odluče pristupiti vojsci mogu zapravo biti unovačeni zbog ekonomske nužde. U tom se slučaju novačenje i vojska dobrovoljaca ne razlikuju po tome što je jedna obavezna, a druga slobodna; razlikuju se po tome što upotrebljavaju različite oblike prinude – u prvom slučaju silu zakona, a u drugom pritisak ekonomske nužde. Samo ako je ljudima na raspolaganju razuman raspon pristojnih opcija za posao, može se reći da je izbor plaćene vojne službe odraz njihovih preferencija, a ne ograničenosti njihovih alternativa.

Klasni sastav današnje vojske dobrovoljaca potvrđuje taj prigovor, barem u nekoj mjeri. Mladi ljudi iz sredina s niskim i srednjim prihodima (medijan dohotka kućanstva od 30.850 do 57.836 dolara) nerazmjerno su zastupljeni među regrutima za aktivnu vojnu službu.<sup>98</sup> Najmanje je zastupljeno najsiromašnijih 10 posto stanovništva (od kojih mnogima mogu manjkati i potrebna obrazovanost i vještine) te najbogatijih 20 posto (oni iz sredina s medijanom dohotka po kućanstvu od 66.329 dolara i više).<sup>99</sup> Posljednjih godina više od 25 posto vojnih regruta nije imalo svjedodžbe o završetku redovne srednje škole.<sup>100</sup> A dok 46 posto civilnog stanovništva ima neko više obrazovanje, samo je 6,5 posto onih u dobi od 18 do 24 godine prijavljenih u vojsku ikada bilo u koledžu.<sup>101</sup>

Posljednjih godina najpovlašteniji mladi ljudi u američkom društvu ne odlučuju se za vojnu službu. To dobro izražava naslov nedavno objavljene knjige o klasnom sastavu oružanih snaga – *AWOL: Neopravdani izostanak američkih viših klasa iz vojne službe* (*AWOL: The Unexcused Absence of*

*America's Upper Classes From Military Service*)<sup>102</sup> Od 750 pripadnika generacije 1956. na sveučilištu Princeton, većina se njih – 450 studenata – nakon diplome priključila vojsci. Od 1.108 pripadnika princetonske generacije 2006., priključilo se samo devet studenata.<sup>103</sup> Sličan obrazac može se ustanoviti i na drugim elitnim sveučilištima – kao i u glavnom gradu. Samo 2 posto članica i članova Kongresa imaju sina ili kćer u vojnoj službi.<sup>104</sup>

Kongresmen Charles Rangel, demokrat iz Harlema, odlikovani veteran Korejskog rata, smatra da to nije pravedno i poziva na ponovno uvođenje novačenja. “Sve dok se Amerikance odvodi u rat”, napisao je, “svi bi tome trebali biti jednako izloženi, a ne samo oni koje, zbog ekonomskih okolnosti, privuku unosne nagrade za pristupanje vojsci te poticaji za obrazovanje.” On ističe da u New York Cityju “postoji dramatičan nerazmjer tereta vojne službe. Godine 2004. 70 posto dobrovoljaca u gradu bili su crni ili Hispanici koji potječu iz zajednica s nižim prihodima.”<sup>105</sup>

Rangel se protivio ratu u Iraku i vjeruje kako on uopće ne bi bio pokrenut da su teret borbe morala dijeliti i djeca donositelja političkih odluka. On također tvrdi da, s obzirom na nejednake mogućnosti u američkom društvu, angažiranje za vojnu službu putem tržišta nije pravično spram onih koji imaju najmanje alternativa.

Velika većina onih koji se za ovu zemlju nalaze pod oružjem u Iraku potječe iz siromašnijih zajednica naših gradova iz unutrašnjosti i ruralnih područja, mjesta na kojima vrlo privlačno djeluju bonusi za pristupanje vojsci u iznosu do 40.000 dolara i tisuće za obrazovne beneficije. Za one kojima je koledž dostupna opcija ti poticaji – uz rizik života – ne znače ništa.<sup>106</sup>

Dakle, prvi se prigovor tržišnom opravdanju za vojsku dobrovoljaca tiče nepravičnosti i prinude – nepravičnosti klasne diskriminacije i prinude do koje može doći ako nepovoljan ekonomski položaj prisili mlade ljude da riskiraju živote u zamjenu za fakultetsko obrazovanje i druge pogodnosti.

Uočimo da prigovor o prinudi nije prigovor protiv vojske dobrovoljaca kao takve. On vrijedi samo za vojsku dobrovoljaca koja djeluje

u društvu znatnih nejednakosti. Ublaže li se te nejednakosti, bit će eliminiran i taj prigovor. Zamislite, primjerice, društvo savršene jednakosti u kojem su iste mogućnosti obrazovanja pristupačne svakome. U takvu društvu nitko se ne bi bunio da odlučivanje o pristupanju vojsci nije potpuno slobodno jer se nalazi pod nepravičnim pritiskom ekonomske nužde.

Dakako, ni u jednom društvu ne vlada savršena jednakost. Stoga nad odlukama što ih ljudi donose na tržištu radne snage uvijek lebdi rizik prinude. Koliko je jednakosti potrebno da bi se osiguralo da tržišne odluke budu slobodne, a ne iznuđene? Na kojoj točki nejednakosti uvjeta društvenog porijekla potkopavaju pravičan odnos društvenih institucija (kao što je vojska dobrovoljaca) zasnovanih na individualnom izboru? Pod kojim je uvjetima slobodno tržište zbiljski slobodno? Da bismo odgovorili na ta pitanja, morat ćemo ispitati moralne i političke filozofije koje smatraju da je srž pravednosti sloboda, a ne korisnost. Stoga odložimo ta pitanja dok se u kasnijim poglavljima ne pozabavimo Immanuelom Kantom i Johnom Rawlsom.

## Prigovor 2: građanska vrlina i zajedničko dobro

U međuvremenu, razmotrimo drugi prigovor korištenju tržišta za određivanje vojne službe – prigovor u ime građanske vrline i zajedničkog dobra.

Ovaj prigovor kaže da vojna služba nije tek još jedan posao; to je građanska obaveza. Po tom argumentu, svi su građani dužni služiti svojoj zemlji. Neki pobornici tog nazora vjeruju da se tu obavezu može izvršiti samo putem vojne službe, dok drugi kažu da ju je moguće ispuniti i drugim oblicima nacionalne službe, kao što su *Peace Corps*, *AmeriCorps* ili *Teach for America*. Ali ako je vojna služba (ili nacionalna služba) građanska dužnost, pogrešno je izložiti je prodaji na tržištu.

Razmotrimo jednu drugu građansku odgovornost – porotničku dužnost. Nitko neće umrijeti vršeći porotničku dužnost, ali biti pozvan na službu u poroti može donijeti tegobe, osobito ako je u koliziji s poslom ili nekim drugim hitnim obavezama. Pa ipak, ne dopuštamo ljudima angažiranje zamjenika koji bi umjesto njih sjedili u poroti. Niti

koristimo tržište radne snage da bismo stvorili plaćen, profesionalan, “potpuno dobrovoljan” porotni sistem. Zašto ne? Sa stajališta tržišnog rezoniranja mogli bi se iznijeti razlozi u korist takva postupka. Isti oni utilitarni argumenti izloženi protiv novačenja vojnika mogli bi se izložiti protiv novačenja porotnika: ako bi se kakvoj zaposlenoj osobi dopustilo da se izvuče iz porote tako što bi angažirala zamjenu, od toga bi objema strankama bilo bolje. Još bi bolje bilo potpuno ukinuti obaveznu porotničku dužnost; ako bi se dopustilo da tržište radne snage regrutira potreban broj kvalificiranih porotnika, to bi onima koji taj posao žele raditi omogućilo da ga i dobiju, a onima koji ga ne vole omogućilo bi da ga izbjegnu.

Pa zbog čega se odričemo veće društvene korisnosti tržišta za porotnike? Možda zbog toga što nas brine da bi nerazmjern dio plaćenih porotnika dolazio iz sredina u lošem položaju te da bi to štetilo kvaliteti pravde. Ali nema razloga pretpostaviti da su bogati ljudi bolji porotnici od onih skromnog porijekla. U svakom slučaju, plaće i pogodnosti uvijek se mogu prilagoditi (kako to čini vojska) tako da se privuku oni s potrebnom naobrazbom i osposobljenošću.

Razlog što porotnicima upućujemo obavezne pozive umjesto da ih angažiramo uz naknadu jest to što aktivnost dijeljenja pravde na sudu smatramo odgovornošću koju bi trebali dijeliti svi građani i građanke. Rad porotnika nije ograničen samo na glasanje; oni međusobno raspravljaju o dokazima i pravu. Te se rasprave oslanjaju na disparatna životna iskustva što ih donose porotnici iz raznih dijelova društva. Porotnička dužnost nije samo način rješavanja sudskih slučajeva. Ona je i jedan oblik građanskog obrazovanja te izraz demokratskog državljanstva. Premda porotnička dužnost nije uvijek poučna, ideja da su sve građanke i građani dužni vršiti je čuva povezanost između sudova i puka.

Nešto se slično može reći i o vojnoj službi. Građanski argument u korist novačenja tvrdi da je vojna služba, slično porotničkoj dužnosti, građanska odgovornost; ona je izraz demokratskog državljanstva i produbljuje ga. S tog gledišta, pretvaranje vojne službe u robu – u zadaću za čije izvršenje unajmljujemo druge ljude – kvari građanske ideale koji bi trebali vladati. Po tom prigovoru, pogrešno je platiti vojnike da se bore u našim ratovima, ne zbog toga što to nije pravedno prema

siromašnima, nego zbog toga što nam to dopušta da se odrekemo građanske dužnosti.

Povjesničar David M. Kennedy ponudio je jednu verziju tog argumenta. On zastupa tezu da “oružane snage SAD-a danas imaju mnoge attribute plaćeničke vojske”, pod čime misli na plaćenu, profesionalnu vojsku koja je u značajnoj mjeri odvojena od društva u čije se ime bori.<sup>107</sup> On time ne želi omalovažavati motive onih koji se prijavljuju za vojnu službu. Brine ga to što plaćanje relativno malog broja naših sugrađana da se bore u našim ratovima dopušta većini nas da ne brinemo o tim problemima. Ono presijeca vezu između većine demokratskih državljaniki i državljanica i vojnika koji se bore u njihovo ime.

Kennedy zapaža da je, “razmjerno veličini stanovništva, današnji aktivni vojni sastav otprilike 4 posto onih snaga koje su pobijedile u Drugom svjetskom ratu”. Zbog toga je političarima relativno lako uvesti zemlju u rat a da ne moraju osigurati širok pristanak društva u cjelini. “Najmoćniju vojnu silu u povijesti sada se može poslati u bitku u ime društva koje pritom to gotovo ni ne osjeti.”<sup>108</sup> Vojska dobrovoljaca razrješava većinu Amerikanaca odgovornosti da se bore i ginu za svoju domovinu. Premda neki u tome vide prednost, to izuzeće iz zajedničke žrtve plaća se cijenom erozije političke odgovornosti:

Većina Amerikanaca, bez ikakvog rizika izlaganja vojnoj službi, u stvari je unajmila neke od onih među svojim zemljacima kojima je najteže da za nju obavljaju dio njenog najopasnijeg posla, dok se većina i dalje bavi sobom, neokrvavljenih ruku i ne obraćajući pozornost.<sup>109</sup>

Jedan od najznamenitijih iskaza građanskog argumenta u korist obavezne vojne službe ponudio je ženevljanin Jean-Jacques Rousseau (1712.-1778.), teoretičar politike iz doba prosvjetiteljstva. U *Društvenom ugovoru* (1762.) on dokazuje da pretvaranje građanske dužnosti u kupoprodajno dobro ne uvećava slobodu, nego je potkopava:

Čim javna služba prestane biti glavnim poslom građana, a oni bi radije služili svojim novcem nego svojim osobama, pad države je blizu. Kada treba marširati u rat, oni plaćaju vojnicima i ostaju kod kuće... U zemlji koja je istinski slobodna građani sve čine



vlastitim rukama, a ništa uz pomoć novca; tako, umjesto da plaćaju kako bi ih se oslobodilo njihovih dužnosti, oni će čak platiti za povlasticu da ih sami ispunjavaju. Nimalo se ne slažem s uobičajenim nazorima, pa vjerujem da je prisilni rad manje protivan slobodi od poreza.<sup>110</sup>

Rousseauovo snažno shvaćanje državljanstva te njegovo nepovjerljivo gledanje na tržište vjerojatno će se činiti udaljenim od današnjih shvaćanja. Skloni smo državu, s njenim obaveznim zakonima i pravilima, smatrati kraljevstvom sile, a tržište, s njegovim dobrovoljnim razmjenama, kraljevstvom slobode. Rousseau bi to iskazao obrnuto – barem kada se radi o građanskim dobrima.

Zagovornici tržišta mogu braniti vojsku dobrovoljaca tako što će odbaciti Rousseauovo zahtjevno shvaćanje državljanstva ili tako što će negirati njegovu značajnost u odnosu na vojnu službu. Ali građanski ideali koje je on zazivao imaju i dalje nekog odjeka, čak i u društvu vođenome tržištem kakvo su Sjedinjene Države. Većina onih koji podržavaju vojsku dobrovoljaca žestoko se protivi tome da je ona isto što i plaćenička vojska. S pravom ističu da mnoge pripadnike vojne službe motivira patriotizam, a ne samo plaća i beneficije. Ali zbog čega nam je to važno? Ako vojnici dobro obavljaju posao, zašto bi nas bilo briga za njihovu motivaciju? Čak i kad regrutaciju prepuštamo tržištu, teško nam je odvojiti vojnu službu od ranijih shvaćanja patriotizma i građanske vrline.

Naime, pogledajmo: kakva je zaista razlika između suvremene vojske dobrovoljaca i vojske plaćenika? I jedna i druga plaćaju vojnicima da se bore. Obje potiču ljude da im se priključe time što im obećavaju plaću i druge pogodnosti. Ako je tržište primjeren način njezina okupljanja, što to ne valja s plaćenicima?

Moglo bi se odgovoriti da su plaćenici pripadnici drugih nacija koji se bore samo za novac, dok američka vojska dobrovoljaca angažira samo Amerikance. Ali ako je tržište radne snage primjeren način prikupljanja vojnika, nije jasno zbog čega bi vojska SAD-a pri upošljavanju vršila diskriminaciju na osnovi nacionalnosti. Zašto ne bi aktivno angažirala vojnike i među državljanima drugih zemalja koji žele taj posao i imaju potrebne kvalifikacije? Zašto ne stvoriti

inozemnu legiju vojnika iz svijeta u razvoju, gdje su najamnine niske a dobrih je poslova malo?

Ponekad se argumentira da inozemni vojnici ne bi bili tako lojalni kao Amerikanci. Ali nacionalno porijeklo nije jamstvo lojalnosti na bojnopolju, a oni koji se bave vojnim novačenjem mogli bi provjeravati inozemne kandidate kako bi ustanovili jesu li pouzdani. Kada usvojite shvaćanje da bi vojska svoje redove trebala popunjavati putem tržišta radne snage, nema načelnog razloga da se podobnost ograničava na američke državljane – osim ako ne vjerujete da je vojna služba na kraju krajeva jedna od građanskih odgovornosti, izraz državljanstva. Ali ako to vjerujete, imate razloga dovesti u pitanje tržišno rješenje.

Dvije generacije nakon ukidanja obavezne vojne službe, Amerikanci još uvijek oklijevaju primijeniti na vojnu službu punu logiku tržišnog načina mišljenja. Francuska Legija stranaca ima dugu tradiciju angažiranja inozemnih vojnika da se bore za Francusku. Premda francusko pravo zabranjuje Legiji aktivno novačenje izvan Francuske, internet je tom ograničenju oduzeo smisao. Internetsko regrutiranje na trinaest jezika sada privlači novake iz svih dijelova svijeta. Oko četvrtine sastava sada potječe iz Latinske Amerike, a sve je veći udio onih iz Kine i drugih azijskih zemalja.<sup>111</sup>

Sjedinjene Države nisu osnovale Legiju stranaca, ali su već krenule u tom smjeru. Naišavši na poteškoće u ostvarivanju ciljeva regrutacije uslijed produženja ratova u Iraku i Afganistanu, vojska je počela regrutirati useljenike iz inozemstva koji trenutno žive u Sjedinjenim Državama s privremenom vizom. Potiče ih, između ostaloga, i dobrom plaćom te brzim putem do američkog državljanstva. Sada u Oružanim snagama SAD-a služi oko 30 tisuća nedržavljana. Taj će novi program podobnost proširiti s onih stalno nastanjenih sa zelenom kartom na privremene useljenike, studente iz inozemstva i izbjeglice.<sup>112</sup>

Novačenje vojnika iz inozemstva nije jedini način djelovanja tržišne logike. Kada vojnu službi počnete gledati kao posao poput bilo kojeg drugoga, nema razloga pretpostaviti da je vlada ta koja mora angažirati vojnike. Ustvari, Sjedinjene Države sada naveliko prenose vojne funkcije na privatna poduzeća. Osobe angažirane privatnim ugovorom

igraju sve veću ulogu u sukobima diljem svijeta i čine znatan dio vojne prisutnosti SAD-a u Iraku.

U srpnju 2007. godine *Los Angeles Times* je izvijestio da je broj osoba pod privatnim ugovorom što ih SAD plaća u Iraku (180 tisuća) premašio broj tamo smještenog vojnog osoblja SAD-a (160 tisuća).<sup>113</sup> Mnogi od tih najamnika rade na neborbenoj, pozadinskoj podršci – gradnji baza, popravljanju vozila, dopremi potrepština i prehrambenim uslugama. Ali oko 50 tisuća njih su naoružani sigurnosni operativci, koje rad na čuvanju baza, konvoja i diplomata često dovodi u borbu.<sup>114</sup> Više od 1.200 osoba pod privatnim vojnim ugovorom poginulo je u Iraku, premda se ne vraćaju u kovčezima pokrivenima zastavom, a njihov broj nije obuhvaćen evidencijom vojnih žrtava SAD-a.<sup>115</sup>

Jedna od vodećih privatnih vojnih kompanija je *Blackwater Worldwide*. Predsjednik uprave te kompanije, Erik Prince, bivši je pripadnik specijalnih mornaričkih snaga koji gorljivo vjeruje u slobodno tržište. Odbacuje tvrdnje da su njegovi vojnici “plaćenici”, smatrajući taj termin “klevetničkim”.<sup>116</sup> Prince objašnjava: “Nastojimo za aparat nacionalne sigurnosti učiniti ono što je *Federal Express* učinio za poštansku službu.”<sup>117</sup> *Blackwater* je dobio više od milijarde dolara kroz ugovore s Vladom za usluge u Iraku, ali se često nalazi u središtu kontroverzi.<sup>118</sup> Njegova je uloga prvi put postala predmetom pozornosti javnosti 2004., kada su četiri njegova zaposlenika upala u zasjedu i ubijena u Faludži, a tijela dvojice od njih bila su obješena o most. Taj je incident naveo predsjednika Georgea W. Busha da u Faludžu pošalje marine u veliku i skupu bitku s pobunjenicima.

Godine 2007. šest *Blackwaterovih* stražara otvorilo je vatru na gomilu na jednom bagdadskom trgu, ubivši 17 civila. Stražari, koji su tvrdili da se prvo pucalo na njih, imali su imunitet protiv optužbe po iračkom pravu zbog pravila koja je američka uprava uvela nakon invazije. Te je vojnike pod ugovorom na kraju Ministarstvo pravde SAD-a optužilo za ubojstvo iz nehata, a incident je potaknuo iračku Vladu da zahtijeva povlačenje *Blackwatera* iz zemlje.<sup>119</sup>

Mnogi u Kongresu i u široj javnosti bune se protiv prepuštanja rata profitnim kompanijama poput *Blackwatera*. Velik dio kritike ukazuje na neodgovornost tih kompanija te njihovo sudjelovanje u zlopotrebama. Nekoliko godina prije incidenta s *Blackwaterovom* pucnjavom, privatni

namještenici iz drugih kompanija sudjelovali su u zlostavljanju zatočenika u zatvoru Abu Ghraib. Premda su vojnici pripadnici regularne vojske bili izvedeni pred vojni sud, oni pod privatnim ugovorom nisu bili kažnjeni.<sup>120</sup>

Ali pretpostavimo da Kongres postroži pravila za privatne vojne kompanije kako bi ih učinio odgovornijima, a njihove zaposlenike podvrgne istim standardima koji vrijede za vojnike SAD-a. Bi li i dalje bilo razloga za prigovore protiv korištenja privatnih kompanija za borbu u našim ratovima? Ili postoji moralna razlika između plaćanja *Federal Expressu* za dostavu pošte i angažiranja *Blackwatera* za isporuku smrtonosne sile na bojnopolju?

Da bismo odgovorili na to pitanje, moramo prvo razriješiti jedno prethodno pitanje: je li vojna služba (a možda i općenito nacionalna služba) građanska obaveza čije je izvršavanje dužnost svih građana i građanki ili je to težak i rizičan posao poput drugih (rada u rudniku, primjerice, ili komercijalnog ribolova) kojim valjano upravlja tržište radne snage? A da bismo na to odgovorili, moramo postaviti i šire pitanje: koje obaveze duguju građani demokratskog društva jedni drugima te kako takve obaveze nastaju? Različite teorije pravednosti nude različite odgovore na to pitanje. Bit će nam lakše odlučiti trebamo li obavezno novačiti vojnike ili ih angažirati za novac kada kasnije u knjizi razvidimo osnovu i opseg građanske obaveze. U međuvremenu, razmotrimo još jedan kontroverzni način upotrebe tržišta radne snage.

## Plaćena trudnoća

William i Elizabeth Stern bili su profesionalni uspješni par iz Tenaflyja u New Jerseyju – on je bio biokemičar, a ona pedijatričarka. Željeli su dijete, ali ga nisu mogli dobiti. Barem ne bez zdravstvenog rizika po Elizabeth koja je bolovala od multiple skleroze. Stoga su se javili centru za neplodnost koji je dogovarao surogat-trudnoće. Centar je objavljivao oglase kojima su tražene “surogat-majke” – žene spremne za nekoga drugoga nositi dijete do poroda u zamjenu za novčanu naknadu.<sup>121</sup>

Jedna od žena koje su se javljale na oglase bila je 29-godišnja Mary Beth Whitehead, majka dvoje djece i supruga radnika sanitarne službe. U veljači 1985. William Stern i Mary Beth Whitehead potpisali su ugovor. Mary Beth je prihvatila da bude umjetno oplodena Williamovom spermom, da nosi dijete i da ga nakon poroda preda Williamu. Također je prihvatila da se odrekne svojih majčinskih prava kako bi Elizabeth Stern mogla usvojiti dijete. Sa svoje je strane William prihvatio da u korist Mary Beth plati naknadu od 10 tisuća dolara (s dospijecom pri predaji djeteta) i zdravstvene troškove. (Također je platio naknadu od 7.500 dolara centru za neplodnost koji je upriličio taj sporazum.)

Nakon nekoliko pokušaja umjetne oplodnje Mary Beth je zatrudnjela, a u travnju 1986. godine rodila djevojčicu. Bračni par Stern joj je, očekujući kćer koju će uskoro posvojiti, dao ime Melissa. Ali Mary Beth je zaključila da se ne može odvojiti od djeteta i htjela ga je zadržati. Odletjela je s bebom na Floridu, ali Sternovi su pribavili sudski nalog kojim se od nje traži da preda dijete. Policija Floride pronašla je Mary Beth, dijete je predano bračnom paru Stern, a borba oko skrbnitva je stigla pred sud u New Jerseyju.

Raspravni je sudac morao odlučiti hoće li prinudno provesti ugovor. Što bi po vašem mišljenju bilo ispravno učiniti? Da pojednostavimo stvar, usredotočimo se na moralno pitanje, a ne na pravo. (U stvari, u New Jerseyju u to vrijeme nije bilo zakona koji dopušta ili zabranjuje ugovore o surogatnoj trudnoći.) William Stern i Mary Beth Whitehead sklopili su ugovor. Moralno govoreći, je li ga trebalo prinudno provesti?

Najjači argument u korist pridržavanja ugovora jest da je dogovor dogovor. Dvije suglasne odrasle osobe stupile su u sporazum na dobrovoljnoj osnovi koji nudi pogodnosti objema strankama: William Stern dobio bi dijete koje je s njim genetski povezano, a Mary Beth Whitehead zaradila bi 10 tisuća dolara za devet mjeseci rada.

Jasno, nije to bio običan komercijalni dogovor. Stoga ćete možda oklijevati s njegovom prinudnom provedbom iz jednoga od ovih dvaju razloga: prvo, mogli biste sumnjati u to da se pristanak žene da rodi dijete i preda ga za novac zasniva na potpunoj informiranosti. Može li ona zaista predvidjeti kako će se osjećati kada dođe vrijeme za predaju djeteta? Ako ne može, moglo bi se argumentirati da su njen početni pristanak zamaglili potreba za novcem i nedostatak odgovarajućeg

znanja o tome kako je to odvojiti se od svojeg djeteta. Drugo, možete smatrati da nije dobro kupovati i prodavati bebe ili iznajmljivati reproduktivne sposobnosti žene, pa makar se obje stranke slobodno suglasile da to učine. Moglo bi se argumentirati da takav postupak pretvara djecu u robu i eksploatira žene time što trudnoću i rađanje tretira kao plaćeni posao.

Suca Harveyja R. Sorkowa, raspravnog suca u slučaju "bebe M", kako se saznalo, nije uvjerio nijedan od ovih prigovora.<sup>122</sup> Osnažio je sporazum pozivajući se na svetost ugovora. Dogovor je dogovor, a rođena majka nema pravo prekršiti ugovor naprosto stoga što se predomislila.<sup>123</sup>

Sudac se pozabavio obama prigovorima. Prvo, odbacio je shvaćanje da pristanak Mary Beth nije bio sasvim na dobrovoljnoj osnovi, da njena suglasnost nije bila sasvim čista:

Nijedna stranka pri ugovaranju nema nadmoćnu poziciju. Svaka je imala ono što želi ona druga. Za uslugu koju je svaka od njih imala obaviti određena je cijena i nagodba je postignuta. Jedna stranka nije prisiljavala drugu. Nijedna nije imala stručnost koja bi drugu ostavila u nepovoljnijem položaju. Nijedna nije imala nerazmjernu moć pogađanja.<sup>124</sup>

Drugo, odbacio je shvaćanje da je surogatna trudnoća isto što i prodaja novorođenčadi. Sudac je držao da William Stern, biološki otac, nije kupio dijete od Mary Beth Whitehead; on joj je platio za uslugu nošenja njegova djeteta do poroda. "Pri porodu otac ne otkupljuje dijete. Ono je njegovo biološko, s njim genetski povezano dijete. On ne može kupiti ono što je već njegovo."<sup>125</sup> Budući da je dijete začeto Williamovom spermom, ono je izvorno njegovo dijete, zaključio je sudac. Prema tome, nije se radilo ni o kakvoj prodaji djeteta. Isplata 10 tisuća dolara odnosila se na uslugu (trudnoću), a ne na proizvod (dijete).

Što se tiče tvrdnje da pružanje takve usluge izrabljuje ženu, sudac Sorkow s time se nije složio. Usporedio je plaćenu trudnoću s plaćenom donacijom sperme. Budući da muškarci smiju prodavati svoju spermu, ženama bi trebalo biti dopušteno prodavati svoje reproduktivne sposobnosti: "Ako muškarac smije nuditi sredstva prokreacije, onda i

ženama mora biti dopušteno činiti isto.”<sup>126</sup> Drukčiji bi stav, kaže on, značio uskratiti ženama jednaku pravnu zaštitu.

Mary Beth Whitehead uložila je žalbu Vrhovnom sudu New Jerseyja. Jednoglasnom odlukom sud je poništio presudu suca Sorkowa i presudio da je ugovor o surogatnoj trudnoći ništavan.<sup>127</sup> Sud je skrbništvo nad malom M dodijelio Williamu Sternu, s obrazloženjem da je to u najboljem interesu djeteta. Bez obzira na ugovor, sud je smatrao da bi bračni par Stern bolje odgajao Melissu. Ali vratio je Mary Beth Whitehead status djetetove majke i zatražio od nižeg suda da odredi prava posjećivanja.

Pišući presudu, predsjednik Vrhovnog suda Robert Wilentz odbacio je ugovor o surogatnoj trudnoći. Argumentirao je da on nije potpuno dobrovoljan i da se u njemu radi o prodaji djeteta.

Prvo, pristanak je defektan. Suglasnost Mary Beth da nosi dijete i preda ga nakon poroda nije uistinu dobrovoljna jer nije zasnovana na potpunoj informiranosti:

Po ugovoru prirodna je majka pod neopozivom obavezom i prije nego što zna kakva je snaga njene povezanosti s djetetom. Ona nikada ne donosi potpuno dobrovoljnu odluku s punom informiranošću jer je posve jasno da bilo kakva odluka prije rođenja djeteta nije u najvažnijem smislu zasnovana na punoj informiranosti.<sup>128</sup>

Kada se dijete rodi, majka je u boljem položaju za donošenje informirane odluke. Ali tada njena odluka više nije slobodna, već se nalazi pod prisilom “prijetnje sudskom tužbom i motiva od 10 tisuća dolara”, zbog čega “nije posve dobrovoljna”.<sup>129</sup> Štoviše, iz potrebe za novcem, siromašne će žene vjerojatno “odabrati” postati surogat-majke za one bogate, prije nego obrnuto. Sudac Wilentz ukazao je da i to dovodi u pitanje dobrovoljan karakter takvih sporazuma: “Sumnjamo da bi neplodni parovi iz slojeva društva s niskim dohotkom našli surogat-majke među onima s višim prihodima.”<sup>130</sup>

Dakle, razlog za poništenje ugovora ležao je u nečistom pristanku. Ali Wilentz je pružio i drugi, temeljniji razlog:

Ostavljajući po strani koliko je jaka mogla biti njena potreba za novcem i koliko je značajno bilo njeno razumijevanje posljedica, ukazujemo na to da je njen pristanak irelevantan. Postoje u civiliziranu društvu stvari koje se novcem ne može kupiti.<sup>131</sup>

Surogat-trudnoća za novac isto je što i prodaja djeteta, argumentirao je Wilentz, a prodaja djece je pogrešna, kolikogod bila dobrovoljna. Odbacio je argument da se plaćanje odnosilo na uslugu, a ne na dijete. Prema ugovoru, uplata 10.000 dolara je dospijevala tek nakon predaje skrbnništva i okončanja roditeljskih prava Mary Beth.

To je prodaja djeteta ili, u najmanju ruku, prodaja majčinog prava na vlastito dijete, pri čemu je jedina olakotna okolnost to što je jedan od kupaca otac... Posrednik, kojega pokreće profit, promiče prodaju. Ako je kakav idealizam možda i motivirao nekog od sudionika, motiv profita prevladava, prožima cijelu transakciju i u konačnici njome upravlja.<sup>132</sup>

## Ugovori o surogat-trudnoći i pravednost

Dakle, tko je bio u pravu u slučaju bebe M – raspravni sud koji je osnažio ugovor ili viši sud koji ga je obesnažio? Da bi se odgovorilo na to pitanje, moramo procijeniti moralnu snagu ugovora te onih dvaju prigovora iznesenih protiv ugovora o surogat-trudnoći.

Argument u korist potvrde ugovora o surogat-trudnoći oslanja se na dvije teorije pravednosti koje smo dosad razmatrali – teoriju libertarijanizma i teoriju utilitarizma. Libertarijanski razlog u korist ugovorā glasi da su oni odraz slobode izbora; potvrditi ugovor između dvoje odraslih koji na to pristaju znači poštovati njihovu slobodu. Utilitarni razlog u korist ugovorā jest da oni unapređuju opću dobrobit; ako se obje stranke suglase u nekom poslu, obje moraju iz tog sporazuma dobiti neku pogodnost ili sreću – inače ga ne bi sklopile. Dakle, ako se ne može pokazati da dogovor umanjuje korist nekome drugome (i to više nego što pogoduje strankama), treba podržati razmjene koje donose uzajamne probitke – uključujući i ugovore o surogat-trudnoći.

Što je s prigovorima? Koliko su uvjerljivi?



## Prigovor 1: Nečist pristanak

Prvi prigovor, u vezi s tim je li suglasnost Mary Beth bila uistinu na dobrovoljnoj osnovi, postavlja pitanje o protuslovljima u kojima ljudi donose odluke. On tvrdi da slobodno odlučivati možemo samo ako nismo pod neopravdanim pritiskom (recimo, pritiskom potrebe za novcem) i ako smo u razumnoj mjeri informirani o alternativama. Što točno znači neopravdan pritisak i nedostatak informiranog pristanka otvoreno je za raspravu. Ali poanta je takvih rasprava odrediti kada je navodno dobrovoljan sporazum zaista takav, a kada nije. To je pitanje bilo vrlo važno u slučaju male M, kao i u raspravama o vojsci dobrovoljaca.

Odmičući se od tih konkretnih slučajeva, vrijedi zapaziti da je ova rasprava o kontekstualnim uvjetima nužnima za smislen pristanak zapravo obiteljska svada unutar jednoga od triju pristupa pravednosti koje razmatramo u ovoj knjizi – pristupa koji kaže da pravednost znači uvažavanje slobode. Kao što smo već vidjeli, jedan je član te obitelji libertarijanizam. Ono drži da pravednost iziskuje uvažavanje svake odluke koju ljudi donesu, pod uvjetom da te odluke ne krše bilo čija prava. Druge teorije koje pravednost smatraju uvažavanjem slobode postavljaju neka ograničenja uvjeta izbora. One kažu – kao što je to učinio sudac Wilentz u slučaju male M – da odluke donesene pod pritiskom, ili u odsutnosti informiranog pristanka, nisu istinski dobrovoljne. Za procjenu te rasprave bit ćemo spremniji kada se okrenemo filozofiji politike Johna Rawlsa – pripadnika tabora slobode koji odbacuje libertarijansko tumačenje pravednosti.

## Prigovor 2: degradacija i viša dobra

Što je pak s drugim prigovorom ugovorima o surogat-trudnoći – onim koji kaže da ima nekih stvari koje ne bi trebale biti na prodaju, uključujući djecu i reproduktivne sposobnosti žena? Što je zapravo pogrešno s kupovanjem i prodavanjem tih stvari? Najuvjerljiviji odgovor jest da se, ako ih se tretira kao robu, degradira djecu i trudnoću ili im se ne pridaje primjerena vrijednost.

U pozadini tog odgovora leži jedna dalekosežna misao: pravi način vrednovanja dobara i društvenih postupaka nije naprosto stvar naše proizvoljnosti. Određenim su dobrima i postupcima primjereni određeni načini vrednovanja. U odnosu na robe, poput automobila ili tostera, pravi je način vrednovanja da ih se koristi ili da ih se izrađuje i prodaje s profitom. Ali pogrešno je sve stvari tretirati kao da su roba. Bilo bi, primjerice, pogrešno tretirati ljudska bića kao robu, kao stvari koje se može kupovati i prodavati. Razlog je to što su ljudska bića osobe koje zavređuju uvažavanje, a ne predmeti za upotrebu. Uvažavanje i upotreba dva su različita načina vrednovanja.

Elizabeth Anderson, suvremena moralna filozofkinja, primijenila je jednu verziju tog argumenta na raspravu o surogat-trudnoći. Ona zastupa tezu da ugovori o surogatnoj trudnoći degradiraju djecu i rad žena time što ih tretiraju kao da su roba.<sup>133</sup> Pod degradiranjem ona podrazumijeva da se s nečim postupa "u skladu s načinom vrednovanja nižim od onoga koji je za nj prikladan. Stvarima ne pridajemo samo 'veću' ili 'manju' vrijednost nego ih vrednujemo i na načine koji su kvalitativno viši ili niži. Voljeti ili poštovati neku osobu znači vrednovati je na način koji je viši od vrednovanja koje bi bilo na djelu kad bismo je samo iskorištavali... Komercijalna surogat-trudnoća degradira djecu utoliko što s njima postupa kao da su roba."<sup>134</sup> Ona ih rabi kao oruđe za profit, umjesto da ih cijeni kao osobe vrijedne ljubavi i brige.

Komercijalna surogat-trudnoća degradira i žene, argumentira Anderson, time što njihova tijela tretira kao tvornice i time što im plaća da se ne povezuju s djecom koju nose. Ona "norme roditeljstva koje uobičajeno upravljaju brigom za dijete u trudnoći zamjenjuje ekonomskim normama koje upravljaju običnom proizvodnjom". Time što od surogat-majke traže "da potisne bilo kakvu roditeljsku ljubav koju osjeti za dijete", piše Anderson, ugovori o surogat-trudnoći "pretvaraju rad žene u svojevrstan otuđeni rad".<sup>135</sup>

Ugovorom o surogat-trudnoći [majka] prihvaća da sa svojim potomkom ne formira niti pokuša formirati odnos roditelj-dijete. Njen je rad otuđen jer ga mora skrenuti od cilja koji s pravom promiču društveni postupci oko trudnoće – emocionalne spona sa svojim djetetom.<sup>136</sup>

U Andersoninoj argumentaciji središnje mjesto zauzima ideja da su dobra različitih vrsta; prema tome je pogrešno vrednovati sva dobra na isti način, kao sredstva za profit ili predmete upotrebe. Ako je ta ideja opravdana, ona objašnjava zbog čega postoje stvari koje ne bi trebale biti na prodaju.

Ona predstavlja izazov i za utilitarizam. Ako je pravednost naprosto stvar maksimaliziranja prevage ugone nad boli, potreban nam je jedinstven, uniforman način odmjerenja i vrednovanja sviju dobara te ugone ili boli koje nam donose. Bentham je izmislio pojam korisnosti upravo za tu svrhu. Ali Anderson dokazuje da vrednovanje svega prema korisnosti (ili novcu) degradira ona dobra i društvene postupke – među kojima i djecu, trudnoću i roditeljstvo – koja je primjereno vrednovati u skladu s višim normama.

Ali što su te više norme i kako možemo znati koji su načini vrednovanja primjereni kojim dobrima i društvenim postupcima? Jedan pristup tom pitanju počinje idejom slobode. Kako su ljudska bića sposobna za slobodu, ne bi nas trebalo upotrebljavati kao puke predmete, nego bi s nama, umjesto toga, trebalo postupati s dostojanstvom i poštovanjem. Taj pristup naglašava distinkciju između osoba (vrijednih poštovanja) i pukih predmeta ili stvari (otvorenih za korištenje) kao temeljnu moralnu distinkciju. Najveći je branitelj tog pristupa Immanuel Kant, kojim ćemo se baviti u sljedećem poglavlju.

Drugi pristup višim normama počinje idejom da pravi način vrednovanja dobara i društvenih postupaka ovisi o svrhama i ciljevima kojima ti postupci služe. Prisjetimo se da Anderson, protiveći se surogatnoj trudnoći, tvrdi da “društvena praksa u vezi s trudnoćom s pravom promovira” stanoviti cilj, naime emocionalnu sponu majke s njenim djetetom. Ugovor koji od majke traži da ne stvori takvu sponu degradira je jer je odvraća od tog cilja. On “normu roditeljstva” zamjenjuje “normom komercijalne proizvodnje”. Ideja da norme primjerene društvenim postupcima identificiramo tako što nastojimo shvatiti karakteristični cilj tih postupaka, ili njihovu svrhu, leži u srži Aristotelove teorije pravednosti. Njegov ćemo pristup ispitati u jednom kasnijem poglavlju.

Dok ne ispitamo te teorije morala i pravednosti, ne možemo zaista odrediti kojim dobrima i društvenim postupcima treba upravljati tržište.

Ali rasprava o surogat-trudnoći, kao i ona o vojsci dobrovoljaca, daju nam letimičan dojam o čemu se radi.

## Zamjenska trudnoća

Melissa Stern, nekoć poznata kao beba M, nedavno je diplomirala na Sveučilištu George Washington, gdje joj je glavni predmet bila religija.<sup>137</sup> Prošlo je više od dvaju desetljeća od znamenite bitke za skrbništvo nad njom u New Jerseyju, ali rasprava o surogat-majčinstvu traje i dalje. Mnoge europske zemlje zabranjuju komercijalno surogat-majčinstvo. U Sjedinjenim Državama tu je praksu legaliziralo više od deset država, gotovo isto toliko je zabranjuje, dok u ostalima pravno stanje nije jasno.<sup>138</sup>

Nove reproduktivne tehnike izmijenile su ekonomiku surogat-trudnoće na načine koji zaoštavaju etičke poteškoće koje ona predstavlja. Kada se Mary Beth Whitehead suglasila da prihvati plaćenu trudnoću, stavila je na raspolaganje i jajašce i maternicu. Stoga je bila biološka majka djeteta koje je nosila. Ali uvođenje oplodnje *in vitro* (IVF) omogućuje da jedna žena daje jajašce, a da ga druga nosi. Deborah Spar, profesorica poslovnog upravljanja na Harvard Business School, analizirala je komercijalne prednosti tog novog oblika surogat-majčinstva.<sup>139</sup> Tradicionalno, oni koji su ugovarali surogat-majčinstvo “u biti su morali kupiti jedinstven paket jajašca zapakiranog u maternicu”. Sada mogu pribaviti “jajašce iz jednog izvora (uključujući u mnogim slučajevima ženu koja kani biti majka) i maternicu iz drugoga”.<sup>140</sup>

Ovo “raspakiranje” lanca ponude, objašnjava Spar, potaknulo je rast tržišta surogat-trudnoće.<sup>141</sup> “Uklanjanjem tradicionalne veze između jajašca, maternice i majke, surogat-trudnoća je smanjila pravne i emocionalne rizike koji su bili vezani uz tradicionalnu surogatnost i omogućila procvat novog tržišta.” “Oslobođeni ograničenjā paketa jajašce-maternica”, mešetari surogatne trudnoće sada mogu “bolje razlikovati” surogate koje biraju, “tražeći jajašca određenih genetskih značajki i maternice vezane uz određen tip ličnosti”.<sup>142</sup> Budući

roditelji više ne moraju brinuti o genetskim karakteristikama žene koju angažiraju da nosi njihovo dijete, “jer ih pribavljaju na drugom mjestu”.<sup>143</sup>

Nije im važno kako ona izgleda i ne brinu toliko da bi ona nakon poroda mogla zahtijevati dijete ili da bi sudovi bili naklonjeni odluci u njenu korist. Sve što im je zapravo potrebno jest zdrava žena, voljna podvrgnuti se trudnoći i pridržavati se tijekom trudnoće određenih standarda ponašanja – ne piti, pušiti i uzimati droge.<sup>144</sup>

Premda je tehnologija surogat-trudnoće povećala ponudu budućih surogata, porasla je i potražnja. Surogat-majke sada primaju oko 20 do 25 tisuća dolara po trudnoći. Ukupna cijena tog aranžmana (uključujući bolničke račune i pravne naknade) u pravilu je između 75 i 80 tisuća dolara.

Uz ovako visoke cijene ne iznenađuje otkriće da su potencijalni roditelji počeli tragati za jeftinijim alternativama. Kao i s drugim proizvodima i uslugama u globalnoj privredi, plaćenu trudnoću sada se prepušta jeftinijim dobavljačima. Godine 2002., u nadi da će privući inozemne klijente, Indija je legalizirala komercijalnu surogat-trudnoću.<sup>145</sup>

Anand, grad u zapadnoj Indiji, mogao bi uskoro postati za plaćenu trudnoću ono što je Bangalore za pozivne centre. Godine 2008. više od 50 žena u tom gradu obavljalo je trudnoću za parove iz Sjedinjenih Država, s Tajvana, iz Velike Britanije i iz drugih zemalja.<sup>146</sup> Jedna tamošnja klinika pruža uslugu grupnog stambenog smještaja, uključujući spremačice, kuhare i liječnike za 15 trudnica koje služe kao surogat-majke za klijente iz cijelog svijeta.<sup>147</sup> Novac koji te žene zarade, između 4.500 i 7.500 dolara, često je više nego što bi inače zaradile za 15 godina i omogućuje im da kupe kuću ili financiraju obrazovanje vlastite djece.<sup>148</sup> Za potencijalne roditelje koji dolaze u Anand taj je aranžman vrlo jeftin. Uz oko 25 tisuća dolara (što obuhvaća medicinske troškove, naknadu surogat-trudnici, povratnu avionsku kartu i hotelske troškove za dva putovanja) ukupan trošak iznosi samo oko jedne trećine onoga koliko bi stajala surogat-trudnoća u Sjedinjenim Državama.<sup>149</sup>

Neki tvrde da komercijalna surogat-trudnoća kakva se danas prakticira donosi manje moralne poteškoće nego aranžman koji je doveo do slučaja male M. Budući da surogat-trudnica ne daje jajašce, nego samo maternicu i muku poroda, po tom argumentu, dijete nije genetski njeno. Prema tom nazoru, ne prodaje se beba, i mnogo je manje izgledno da bi polaganje prava na dijete bilo osporeno.

Ali surogat-trudnoća nije izlaz iz moralnog škripca. Možda je točno da će surogat-trudnice biti manje vezane uz djecu koju nose nego surogati koji daju i jajašce. Ali dioba uloge majke na tri načina (roditeljica koja adoptira, davateljica jajašca i surogat-trudnica), umjesto na dva, ne rješava pitanje tko ima više prava na dijete.

U najmanju ruku, *outsourcing* trudnoće do kojega je djelomice došlo zbog IVF-a, baca na ta moralna pitanja oštrije svjetlo. Zahvaljujući znatnim uštedama na troškovima za potencijalne roditelje te enormnim ekonomskim pogodnostima u usporedbi s lokalnim primanjima koje iz toga dobivaju Indijke-surogati, ne može se zanijekati da komercijalna surogat-trudnoća može povećati opću dobrobit. Dakle, s utilitarnog je gledišta teško prigovoriti porastu plaćenih trudnoća kao globalne privredne djelatnosti.

Ali globalno prepuštanje trudnoće također dovodi do dramatičnijih moralnih sumnji. Suman Dodia, 26-godišnja Indijka koja je odradila surogat-trudnoću za jedan britanski par, prije toga je zarađivala 25 dolara mjesečno radeći kao kućna pomoćnica. Za nju je mogućnost da za rad od devet mjeseci zaradi 4.500 dolara jamačno bila tako primamljiva da joj nije mogla odoljeti.<sup>150</sup> Činjenica da je svoje troje djece prije toga rodila kod kuće, bez ijednog posjeta liječniku, čini njenu ulogu surogata samo još gorčom. Govoreći o svojoj plaćenju trudnoći, rekla je: "Pažljivija sam sada nego u vlastitim trudnoćama."<sup>151</sup> Premda su ekonomske koristi njene odluke da postane surogatom jasne, nije očito da bi je trebalo smatrati slobodnom. Štoviše, stvaranje privredne grane plaćene trudnoće u globalnim razmjerima – kao i te kako smišljena politika u siromašnim zemljama – pojačava osjećaj da surogat-trudnoća degradira žene time što instrumentalizira njihova tijela i reproduktivne sposobnosti.

\* \* \*

Teško je zamisliti dvije ljudske aktivnosti koje bi se razlikovale više nego nošenje djeteta i vođenje ratova. Ali surogat-majke u Indiji i vojnik kojega je Andrew Carnegie unajmio da zauzme njegovo mjesto u Građanskom ratu imaju nešto zajedničko. Promišljanje o tome što je ispravno, a što pogrešno u njihovim situacijama suočava nas s dvama od pitanja koja razdvajaju suparničke koncepcije pravednosti: koliko su odluke koje donosimo na slobodnom tržištu slobodne? I postoje li određene vrline i viša dobra što ih tržišta ne uvažavaju, a novcem ih se ne može kupiti?





## 5. BITAN JE MOTIV / IMMANUEL KANT

Ako vjerujete u univerzalna ljudska prava, vjerojatno niste utilitarist. Ako su sva ljudska bića vrijedna uvažavanja, bez obzira na to tko su ili gdje žive, onda je pogrešno postupati s njima kao s pukim oruđem kolektivne sreće. (Prisjetimo se priče o loše hranjenom djetetu koje vene u podrumu radi održavanja “grada sreće”).

Mogli biste ljudska prava braniti na osnovi toga što će njihovo uvažavanje dugoročno maksimalizirati korisnost. U tom slučaju, međutim, vaš razlog za poštivanje prava nije uvažavanje osobe čija su to prava, nego boljitak za svakoga. Jedno je osuditi zamisao postojanja djeteta koje pati jer to umanjuje sveopću korist, a drugo osuditi ga kao nešto intrinzički moralno pogrešno, kao nepravdu spram djeteta.

Ako prava ne počivaju na korisnosti, u čemu je njihova moralna osnova? Libertarijanci nude moguć odgovor: osobe se ne smije koristiti kao puka sredstva za blagostanje drugih jer se time krši temeljno pravo vlasništva nad sobom. Moj život, rad i osoba pripadaju meni, i samo meni. Nisu na raspolaganju društvu u cjelini.

Međutim, kako smo vidjeli, ideja vlasništva nad sobom, dosljedno primijenjena, ima implikacije koje se mogu svidjeti samo strastvenom libertarijancu – neobuzdano tržište bez sigurnosne mreže za one koji zaostanu; minimalna država koja odbacuje većinu mjera što ublažuju nejednakost i promiču zajedničko dobro; i slavljenje pristajanja, tako potpunoga da dopušta povrede vlastitog ljudskog dostojanstva kao što je ljudožderstvo uz pristanak ili prodaja sama sebe u ropstvo.

Čak ni John Locke (1632.-1704.), veliki teoretičar vlasničkih prava i ograničene države, ne potvrđuje neograničeno pravo vlasništva nad

sobom. On odbacuje shvaćanje da svojim životom i slobodom možemo raspolagati kako nam se sviđa. Ali Lockeova teorija neotuđivih prava poziva se na Boga, što izaziva problem za one koji traže moralnu osnovu pravā koja ne počiva na religioznim pretpostavkama.

## Kantovo opravdavanje pravā

Immanuel Kant (1724.-1804.) nudi alternativno tumačenje dužnosti i pravā, jedno od najjačih i najutjecajnijih koje je izveo bilo koji filozof. Ono se ne oslanja na ideju da smo vlasnici sebe samih ili na tvrdnju da su naši životi i slobode božji dar. Umjesto toga, oslanja se na ideju da smo umna bića, vrijedna dostojanstva i poštovanja.

Kant je rođen 1724. u istočnopruskom gradu Königsbergu, a tamo je i nakon gotovo 80 godina preminuo. Potječe iz skromne obitelji. Otac mu je bio sedlar; njegovi roditelji bili su pijetisti, pripadnici protestantske vjere koja je naglasak stavljala na unutarnji vjerski život i na činjenje dobrih djela.<sup>152</sup>

Isticao se na Sveučilištu u Königsbergu, na koje je stupio u dobi od 16 godina. Neko je vrijeme radio kao privatni učitelj, a potom je, u dobi od 31 godine, dobio prvi akademski posao kao predavač bez stalne plaće, za što je bio plaćen po broju studenata koji bi prisustvovali predavanjima. Bio je popularan i marljiv predavač; držao je dvadesetak predavanja tjedno o predmetima među kojima su bile metafizika, logika, etika, pravo, geografija i antropologija.

Godine 1781., kada mu je bilo 57 godina, objavio je svoju prvu značajniju knjigu, *Kritiku čistog uma*, koja je dovela u pitanje empirističku teoriju spoznaje povezanu s Davidom Humeom i Johnom Lockeom. Četiri godine nakon toga objavio je *Osnove metafizike čudoreda*, prvo od nekoliko njegovih djela o moralnoj filozofiji. Pet godina nakon *Principā morala i zakonodavstva* Jeremyja Benthama (1780.), Kantove *Osnove* donijele su poražavajuću kritiku utilitarizma. On dokazuje da se u moralu ne radi o maksimaliziranju sreće ili bilo kojeg drugog cilja. Umjesto toga radi se o uvažavanju osoba kao cilja po sebi.

Kantove *Osnove* pojavile su se ubrzo nakon Američke revolucije (1776.) i upravo uoči Francuske revolucije (1789.). U skladu s duhom i moralnim zamahom tih revolucija, on nudi moćnu osnovu za ono što su revolucionari 18. stoljeća zvali pravima čovjeka, a što mi na početku 21. stoljeća zovemo univerzalnim ljudskim pravima.

Kantova je filozofija naporan put. Ali ne dajte da vas to uplaši. Vrijedna je napora jer su ulozi golemi. *Osnove* se laćaju krupnog pitanja: što je najviši princip morala? A tijekom odgovaranja na to pitanje bavi se i drugim, silno važnim pitanjem: što je sloboda?

Kantovi odgovori na ta pitanja sve od tada nadsvođuju moralnu filozofiju i filozofiju politike. Ali njegov povijesni utjecaj nije jedini razlog da mu se posveti pozornost. Ma koliko zastrašujuće mogla Kantova filozofija djelovati na prvi pogled, ona zapravo uobličuje velik dio suvremenog promišljanja morala i politike, čak i kad toga nismo svjesni. Stoga razumijevanje Kantove filozofije nije samo filozofijska vježba; to je i način ispitivanja nekih od ključnih pretpostavki implicate prisutnih u našem javnom životu.

Kantovo naglašavanje ljudskog dostojanstva određuje bit današnjih shvaćanja univerzalnih ljudskih prava. Što je još važnije, njegovo tumačenje slobode igra značajnu ulogu u mnogim našim suvremenim raspravama o pravednosti. U uvodu u ovu knjigu razlučio sam tri pristupa pravednosti. Jedan pristup, pristup utilitarista, kaže da se put do definiranja pravednosti i određivanja što je ispravno činiti sastoji u pitanju što će maksimalizirati dobrobit ili kolektivnu sreću društva u cjelini. Drugi pristup povezuje pravednost sa slobodom. Primjer tog pristupa pružaju libertarijanci. Oni kažu da je pravedna raspodjela dohotka i bogatstva svaka koja proizade iz slobodne razmjene dobara i usluga na slobodnom tržištu. Regulirati tržište jest nepravedno, tvrde oni, jer to povređuje pojedinčevu slobodu izbora. Treći pristup kaže da pravednost znači dati ljudima ono što moralno zaslužuju – raspodjeljivati dobra tako da se nagradi moralnu vrlinu. Kao što ćemo vidjeti kad se pozabavimo Aristotelom (u 8. poglavlju), pristup zasnovan na vrlini povezuje pravednost s refleksijom o dobrom životu.

Kant odbacuje prvi (maksimalizacija dobrobiti) i treći pristup (promicanje vrline). Nijedan, po njegovom sudu, ne poštuje ljudsku slobodu. Kant je, dakle, snažan zastupnik drugog pristupa – onoga

koji pravednost i moral povezuje sa slobodom. Ali ideja slobode koju izlaže je zahtjevna – zahtjevnija od slobode izbora koju prakticiramo kada kupujemo i prodajemo robu na tržištu. Ono što uobičajeno smatramo slobodom tržišta ili potrošačevim izborom nije istinska sloboda, tvrdi Kant, jer se u njoj jednostavno radi o zadovoljavanju želja koje prethodno nismo odabrali.

Za trenutak ćemo doći na Kantovu uzvišeniju ideju slobode. Ali prije toga pogledajmo zbog čega on misli da je utilitarističko mišljenje o pravednosti i moralu kao maksimaliziranju sreće pogrešno.

## Nevolja s maksimalizacijom sreće

Kant odbacuje utilitarizam. Time što prava oslanja na proračun o tome što će proizvesti najveću sreću, tvrdi on, utilitarizam ih ostavlja ranjivima. Postoji i dublji problem: nastojanje da se moralne principe izvede iz slučajnih žudnji pogrešan je način mišljenja o moralu. Samim time što nešto mnogima donosi ugodu, ne čini to ispravnim. Puka činjenica što većina, ma kako velika, podržava neki zakon, ma kako jako, ne znači da je taj zakon pravedan.

Kant argumentira da se moral ne može zasnivati na pukim empirijskim obzirima, kao što su interesi, potrebe, želje i preferencije ljudi u nekom trenutku. Ti su faktori varijabilni i kontingentni, ističe on, pa teško mogu poslužiti kao osnova univerzalnih moralnih principa – kao što su univerzalna ljudska prava. Ali temeljnija je Kantova teza da zasnivanje moralnih principa na preferencijama i željama – pa čak i na želji za srećom – pogrešno shvaća bit morala. Načelo sreće utilitarista “uopće ne pridonosi uspostavljanju moralnosti jer učiniti čovjeka sretnim posve je različito od toga da ga se učini dobrim, a učiniti ga razboritim i oštromnim u traganju za pogodnostima posve je različito od toga da ga se učini čestitim”.<sup>153</sup> Zasnivanje morala na interesima i preferencijama uništava njegovo dostojanstvo. Ono nas ne uči kako lučiti ispravno od pogrešnog, nego “samo bolje proračunavati”.<sup>154</sup>

Ako kao osnova morala ne mogu služiti naše potrebe i želje, što preostaje? Jedna je mogućnost Bog. Ali to nije Kantov odgovor. Premda

je bio kršćanin, Kant nije moral zasnivao na božanskom autoritetu. On umjesto toga dokazuje da do najvišeg principa morala možemo doći vršenjem onoga što on zove "čistim praktičkim umom". Da bismo vidjeli kako, po Kantu, možemo umom naći put do moralnog zakona, istražimo sada blisku povezanost, kako je Kant vidi, između naše sposobnosti za um i naše sposobnosti za slobodu.

Kant dokazuje da je svaka osoba vrijedna uvažavanja, ne zbog toga što smo vlasnici samih sebe, nego zbog toga što smo racionalna bića, sposobna za um; ujedno smo i autonomna bića, sposobna slobodno djelovati i birati.

Kant ne misli da u racionalnom djelovanju ili autonomnom odбору uvijek uspijevamo. Ponekad uspijevamo, a ponekad ne. On samo smatra da imamo sposobnost uma, i slobode, te da je ta sposobnost zajednička ljudskim bićima kao takvima.

Kant spremno priznaje da naša sposobnost za umnost nije jedina koju imamo. Imamo i sposobnost osjećati zadovoljstvo i bol. Kant priznaje da smo jednako toliko osjetilna stvorenja koliko i racionalna. Pod "osjetilnima" Kant smatra to da reagiramo na svoje osjete, svoje osjećaje. Dakle, Bentham je bio u pravu – ali samo napola. S pravom je opazio da nam se sviđa ugoda, a ne sviđa bol. Ali bio je u krivu tvrdeći da su to "naši suvereni gospodari". Kant dokazuje da um može biti suveren, barem djelomično. Kada um upravlja našom voljom, ne pokreće nas želja da potražimo zadovoljstvo i izbegnemo bol.

Naša sposobnost uma povezana je s našom sposobnošću za slobodu. Uzete zajedno, te sposobnosti nas čine različitima i odvajaju nas od puke životinjske egzistencije. Po njima nismo puka stvorenja nagona.

## Što je sloboda?

Da bi se razumjelo Kantovu moralnu filozofiju, moramo razumjeti što on misli pod slobodom. Često o slobodi mislimo kao o odsutnosti prepreka da činimo što hoćemo. Kant se ne slaže s tim. On ima strože, zahtjevnije shvaćanje slobode.

Kantovi su razlozi sljedeći: kada, poput životinja, tražimo ugodu ili izbjegavamo bol, ne djelujemo zbiljski slobodno. Djelujemo kao robovi svojih nagona i želja. Zašto? Zbog toga što, kad god nastojimo zadovoljiti svoje želje, sve što činimo ima za svrhu neki cilj dan izvan nas. Ovim putem idem utažiti glad, a onim ugaziti žeđ.

Recimo da nastojim odlučiti koji sladoled naručiti: hoću li odaberati čokoladu, vaniliju ili *espresso toffee crunch*? Mogu smatrati da prakticiram slobodu izbora, ali ono što zaista činim jest pokušati odgonetnuti koja će aroma najviše zadovoljiti moje sklonosti – sklonosti koje prethodno nisam odabrao. Kant ne kaže da je pogrešno zadovoljavati svoje sklonosti. Njegova je teza da, kada to činimo, ne djelujemo slobodno, nego u skladu s određenošću koja je dana izvan nas. Na kraju krajeva, nisam odabrao svoju želju za *espresso toffee crunchom* umjesto za vanilijom. Naprosto je imam.

Prije nekoliko godina *Sprite* je imao reklamni slogan: “Poslušaj svoju žeđ.” U reklami za *Sprite* sadržan je (bez sumnje nenamjerno) kantovski uvid. Kada uzmem limenku *Spritea* (ili *Pepsija* ili *Coca-Cole*), činim to iz poslušnosti, a ne slobode. Reagiram na želju koju nisam odabrao. Poslušan sam svojoj žeđi.

Ljudi se često prepiru o ulozi prirode i odgoja u oblikovanju ponašanja. Je li želja za *Spriteom* (ili drugim zašećerenim napitcima) usadena u našim genima ili izazvana reklamama? Za Kanta ta rasprava nije bitna. Kad god je moje ponašanje biološki određeno ili socijalno uvjetovano, ono nije uistinu slobodno. Djelovati slobodno, po Kantu, jest djelovati autonomno. A djelovati autonomno jest djelovati u skladu sa zakonom koji sebi dajem – a ne po diktatima prirode ili društvene konvencije.

Jedan način da se razumije što Kant misli pod autonomnim djelovanjem jest dovesti autonomiju u kontrast s njenom suprotnošću. Kant izumljuje riječ koja će izraziti taj kontrast – *heteronomija*. Kada postupam heteronomno, postupam po određenostima danima izvan sebe. Evo primjera: kada ispustite biljarsku kuglu, ona pada na tlo. Dok pada, biljarska kugla ne djeluje slobodno; njenim kretanjem upravljaju zakoni prirode – u ovom slučaju zakon gravitacije.

Recimo da padam (ili su me gurnuli) s Empire State Buildinga. Dok se strmoglavljujem prema zemlji, nitko ne bi rekao da djelujem

slobodno; mojim kretanjem upravlja zakon gravitacije, kao i biljarskom kuglom.

Recimo sada da sletim na nekoga drugoga i ubijem tu osobu. Za tu nesretnu smrt ne bih bio moralno odgovoran ništa više nego što bi biljarska kugla bila moralno odgovorna kad bi s velike visine pala i udarila nekoga u glavu. Ni u jednom od tih slučajeva predmet koji pada – ja ili biljarska kugla – ne postupa slobodno. U obama slučajevima predmetom što pada upravlja zakon gravitacije. Budući da nema autonomije, ne može biti ni moralne odgovornosti.

Tu, dakle, leži poveznica između slobode kao autonomije i Kantove ideje morala. Djelovati slobodno ne znači birati najbolja sredstva za neki dani cilj; to znači birati sam cilj radi njega samoga – izbor koji ljudsko biće može, a biljarska kugla (ili većina životinja) ne može donijeti.

## Osobe i stvari

Tri su sata ujutro, a vaš vas cimer u studentskom domu pita zbog čega ste dokasna budni, utonuli u misli o moralnim dilemama u kojima se pojavljuju tramvaji koji su se oteli kontroli.

“Da bih napisao dobar rad o *Etici 101*” odgovarate vi.

“Ali čemu pisati dobar rad?”, pita vaš cimer.

“Da dobijem dobru ocjenu.”

“Ali zašto mariš za ocjene?”

“Da dobijem posao u investicijskom bankarstvu.”

“Ali zašto bi dobio posao u investicijskom bankarstvu?”

“Da bih jednom postao menadžer *hedge*-fonda.”

“Ali čemu biti menadžer *hedge*-fonda?”

“Da bih dobro zarađivao.”

---

\* Poznata knjiga Johna C. Maxwella, s podnaslovom: *Samo je jedno pravilo za odlučivanje – op. prev.*

“Ali zašto bi dobro zarađivao?”

“Da bih često jeo jastoga, jer to volim. Ipak sam ja osjetilno stvorenje. Zbog *toga* sam dokasna budan i razmišljam o tramvajima van kontrole!”

To je primjer onoga što bi Kant nazvao heteronomnim određenjem – činiti nešto radi nečega drugoga, radi još nečega drugoga, i tako dalje. Kada djelujemo heteronomno, djelujemo radi ciljeva danih izvan nas. Mi smo instrumenti, a ne autori svrha koje slijedimo.

Kantovo shvaćanje autonomije u oštroj je suprotnosti spram toga. Kada djelujemo autonomno, u skladu sa zakonom koji sami sebi dajemo, činimo nešto radi toga samoga, kao cilja po sebi. Više nismo instrument svrha danih izvan nas. Sposobnost autonomnog djelovanja jest upravo ono što ljudskom životu daje njegovo posebno dostojanstvo. Ona obilježava razliku između osoba i stvari.

Za Kanta, uvažavati ljudsko dostojanstvo znači tretirati osobe kao ciljeve po sebi. Upravo je zbog toga krivo upotrebljavati ljude radi opće dobrobiti, kako čini utilitarizam. Guranjem pretila čovjeka na tračnice da bi se blokiralo tramvaj njega se upotrebljava kao sredstvo, pa ga se ne uvažava kao cilj po sebi. Prosvijećen utilitarist (kao što je Mill) mogao bi odbiti gurnuti čovjeka iz obzira spram sekundarnih efekata koji bi dugoročno umanjili korisnost. (Ljudi bi se ubrzo počeli bojati stajati na mostovima i slično.) Ali Kant bi ustvrdio da je to pogrešan razlog za odustajanje od guranja. Time se moguće žrtvu i dalje tretira kao orude, predmet, puko sredstvo za sreću drugih. To ga pušta da živi ne radi njega samoga, nego da bi drugi ljudi mogli bezbrižno prelaziti mostove.

To postavlja pitanje što to nekom postupku daje moralnu vrijednost, što nas odvodi od Kantove osobito zahtjevne ideje slobode ka njegovom podjednako zahtjevnom shvaćanju morala.

## Što je moralno? Potražite motiv!

Prema Kantu, moralna se vrijednost nekog postupka ne sastoji u posljedicama koje iz njega proističu, nego iz intencije iz koje je čin učinjen. Bitan je motiv, a motiv mora biti određene vrste. Bitno je učiniti nešto ispravno zbog toga što je ispravno, a ne iz nekog daljeg motiva.



“Dobra volja nije dobra zbog onoga što izaziva ili postiže”, piše Kant. Ona je dobra po sebi, bez obzira na to odnosi li prevagu. “Čak i... ako taj volji posve nedostaje moći da provede svoje nakane; ako i uz najveći napor ne postiže ništa... čak bi i tada ona sjala poput dragulja, zbog same sebe, kao nešto što ima svoju punu vrijednost po sebi.”<sup>155</sup>

Da bi bilo koji postupak bio moralno dobar, “nije dovoljno da se *konformira* s moralnim zakonom – mora također biti učinjen radi moralnog zakona”.<sup>156</sup> A motiv koji nekom djelovanju daje moralnu vrijednost jest motiv dužnosti, pod kojim Kant misli učiniti ispravnu stvar iz ispravnog razloga.<sup>157</sup>

Kada kaže da samo motiv dužnosti daje nekom djelovanju moralnu vrijednost, Kant nam još ne kaže koje to konkretne dužnosti imamo. On nam još ne kaže koji to najviši princip morala vlada. On jednostavno opaža da, kada ocjenjujemo moralnu vrijednost nekog djelovanja, ocjenjujemo motiv iz kojega je učinjeno, a ne posljedice što ih ono proizvodi.<sup>158</sup>

Ako djelujemo iz nekog motiva koji nije dužnost, kao što je primjerice vlastiti interes, našem djelovanju nedostaje moralne vrijednosti. To vrijedi, tvrdi Kant, ne samo za koristoljublje, nego bilo koje i svako nastojanje da zadovoljimo svoje potrebe, želje, preferencije i nagone. Kant postavlja kontrast između takvih motiva – on ih zove “motivima inklinacije” – i motiva dužnosti. I ustraje da samo postupci potaknuti motivima dužnosti imaju moralnu vrijednost.

## Proračunati prodavač i Ured za bolje poslovanje

Kant nudi nekoliko primjera koji pokazuju razliku između dužnosti i sklonosti. Prvi govori o smotrenu prodavaču. Neiskusni kupac, recimo dijete, uđe u dućan kupiti kruh. Prodavač mu može više naplatiti – više od uobičajene cijene jednog kruha – a dijete to ne bi znalo. Ali prodavač shvaća da bi se, ako drugi otkriju da je tako iskoristio dijete, to moglo proćuti i naštetiti njegovu poslu. Iz tog razloga on odluči djetetu ne naplatiti više. Naplati mu uobičajenu cijenu. Dakle, prodavač postupi ispravno, ali iz lošeg razloga. Jedini razlog što on

s djetetom postupa pošteno jest zaštita vlastite reputacije. Prodavač postupa pošteno samo radi samointeresa; njegovom djelovanju manjka moralna vrijednost.<sup>159</sup>

Suvremena paralela s Kantovim smotrenim prodavačem može se naći u kampanji privlačenja članova Ureda za bolje poslovanje (*Better Business Bureau*) u New Yorku. Nastojeći uključiti nove članove, BBB ponekad objavljuje oglas na cijeloj stranici *New York Timesa* naslovljen "Poštenje je najbolja politika. I najprobitačnija". Tekst oglasa ne ostavlja dvojbe o motivima na koji se poziva:

Poštenje. Nije ništa manje važno nego bilo koji drugi faktor. Jer poslovanje koje se vodi istinom, otvorenošću i poštenjem naprosto mora biti uspješno. Upravo radi tog cilja podržavamo Ured za bolje poslovanje. Priključite nam se. I profitirajte od toga.

Kant ne bi osuđivao Ured za bolje poslovanje; promicanje poštena poslovanja je hvalevrijedno. Ali postoji važna moralna razlika između poštenja radi njega samoga i poštenja radi konačnog poslovnog rezultata. Prvo je principijelan stav, a drugo razborit. Kant tvrdi da je samo principijelan stav u skladu s motivom dužnosti, jedinim motivom koji nekom djelovanju daje moralnu vrijednost.

Ili razmotrimo ovaj primjer: prije nekoliko godina, Sveučilište Maryland pokušavalo se boriti protiv problema varanja tako što je od studenata zahtijevalo da potpišu obavezu da neće varati. Kao poticaj, studentima koji bi preuzeli tu obavezu bila je ponudena kartica za popust od 10 do 25 posto u lokalnim prodavaonicama.<sup>160</sup> Nitko ne zna koliko je studenata obećalo da neće varati radi popusta u lokalnom restoranu. Ali većina nas će se suglasiti da kupljenom poštenju nedostaje moralna vrijednost. (Popusti možda jesu, a možda i nisu uspjeli smanjiti učestalost varanja; međutim, moralno je pitanje ima li poštenje motivirano željom za popustom ili novčanom nagradom moralnu vrijednost. Kant bi rekao da nema.)

Ti slučajevi pokazuju plauzibilnost Kantove tvrdnje da samo motiv dužnosti – učiniti nešto jer je ispravno, a ne jer je korisno ili zgodno – daje djelovanju moralnu vrijednost. Ali sljedeća dva primjera pokazuju složenost te Kantove tvrdnje.

## Preživljavanje

U prvome se radi, kako je Kant vidi, o dužnosti čuvanja vlastitog života. Kako većina ljudi ima jaku sklonost nastavljanju života, tu se dužnost rijetko spominje. Prema tome, većini mjera opreza koje poduzimamo da sačuvamo svoje živote nedostaje moralni sadržaj. Smotreno je, a ne moralno, vezivati sigurnosni pojas i kontrolirati razinu kolesterola.

Kant priznaje da je često teško znati što motivira ljude da postupaju tako kako postupaju. Priznaje i da mogu biti prisutni i motivi dužnosti i motivi sklonosti. Njegova je teza da nekom djelovanju moralnu vrijednost daje samo motiv dužnosti – činiti nešto jer je ispravno, a ne jer je korisno, ili ugodno, ili zgodno. On to ilustrira primjerom samoubojstva.

Većina ljudi živi jer voli život, a ne zbog toga što im je to dužnost. Kant nudi slučaj u kojem na vidjelo dolazi motiv dužnosti. Zamišlja beznadnu, jadnu osobu, tako očajnu da nema želje živjeti dalje. Ako takva osoba smogne volje da nastavi živjeti, ne iz sklonosti nego iz dužnosti, njen postupak ima moralnu vrijednost.<sup>161</sup>

Kant ne tvrdi da samo jadni ljudi mogu ispunjavati dužnost čuvanja svojeg života. Moguće je voljeti život, a ipak ga čuvati iz ispravnog razloga – naime, zbog toga što je takvo postupanje čovjekova dužnost. Želja za životom ne potkopava moralnu vrijednost čuvanja vlastitog života, pod uvjetom da ta osoba priznaje dužnost da čuva svoj život i da to čini imajući na umu taj razlog.

## Moralni mizantrop

U možda najtežem dokazu Kantovog nazora radi se o onome što on shvaća kao dužnost pomaganja drugima. Neki su ljudi altruisti. Suosjećaju s drugima i drago im je pomagati drugima. Ali za Kanta činiti dobra djela iz suosjećanja, “koliko god to bilo ispravno i prijateljski”, nema moralne vrijednosti. To može djelovati kontraintuitivno. Nije li dobro biti osoba kojoj je drago pomagati drugima? Kant bi rekao: da.

On zasigurno ne misli da u djelovanju iz suosjećanja ima ičega lošeg. Ali on motiv pomaganja drugima – to da mi pomoć drugima donosi zadovoljstvo – razlikuje od motiva dužnosti. Ujedno tvrdi da samo motiv dužnosti daje moralnu vrijednost nekom djelovanju. Suosjećanje altruista “zaslužuje pohvalu i poticaj, ali ne i poštovanje”.<sup>162</sup>

Što bi onda bilo potrebno da bi neko djelo imalo moralnu vrijednost? Kant nudi scenarij: zamislite da naš altruist pretrpi nesreću koja ugasi njegovu ljubav spram čovječanstva. On postaje mizantrop koji nema nikakve naklonosti ili suosjećanja. Ali njegova se beščutna duša otrgne iz te ravnodušnosti i priskače u pomoć drugim ljudskim bićima. Bez ikakve sklonosti ka takvom djelovanju, on to čini “iz same dužnosti”. Tek sada, prvi put, njegov postupak ima moralnu vrijednost.<sup>163</sup>

Čini se da je taj argument nekako čudan. Kani li Kant cijeliti mizantropu kao moralne uzore? Ne baš tako. Ako ispravan postupak donosi zadovoljstvo, to ne mora potkopati njegovu moralnu vrijednost. Bitno je, kaže nam Kant, da dobro djelo bude učinjeno zbog toga jer tako treba – osjećali pritom zadovoljstvo ili ne.

## Junak natjecanja u pravopisu

Razmotrimo epizodu koja se prije nekoliko godina zbila na nacionalnom natjecanju u pravopisu u gradu Washingtonu D. C. Dječak od 13 godina morao je reći kako se piše *echolalia*, riječ koja znači sklonost ponavljanju svega što čovjek čuje. Premda je krivo slovkao tu riječ, suci su ga krivo čuli, rekli da je slovkao točno i dopustili mu da ide dalje. Kada je dječak saznao da je pogrešno slovkao riječ, otišao je k sucima i to im rekao. Na kraju je eliminiran. Novinski su naslovi sljedećeg dana tog poštenog mladića proglasili “junakom natjecanja u pravopisu”, a njegova se fotografija pojavila u *New York Timesu*. “Suci su rekli da sam pošten”, rekao je dječak novinarima. Dodao je da mu je djelomičan motiv bilo što se “nije htio osjećati kao ljigavac”.<sup>164</sup>

Kada sam pročitao taj citat junaka natjecanja u pravopisu, upitao sam se što bi Kant mislio. Ne željeti osjećati se kao ljigavac je, dakako, sklonost. Dakle, ako je to bio dječakov motiv da kaže istinu, to bi

potkopalo moralnu vrijednost njegova postupka. Ali to se čini prestrogo. Značilo bi da samo bezosjećajni ljudi mogu činiti moralno vrijedna djela. Mislim da to nije ono na što Kant misli.

Ako je jedini razlog što je dječak rekao istinu bilo izbjegavanje osjećaja krivice ili lošeg publiciteta ukoliko bi njegova greška bila otkrivena, onda bi njegovom govorenju istine nedostajala moralna vrijednost. Ali ako je rekao istinu zbog toga što zna da tako treba postupiti, njegov čin ima moralnu vrijednost bez obzira na ugodu ili zadovoljstvo koje ga je moglo pratiti. Ako je učinio ispravnu stvar iz ispravnog razloga, to što se pritom osjeća dobro ne potkopava njenu moralnu vrijednost.

U praksi, dakako, dužnost i sklonost često koegzistiraju. Često je teško razlučiti vlastite motive, a pogotovu sa sigurnošću razlikovati motive drugih ljudi. Kant to ne niječe. On također ne misli da moralno vrijedne čine može vršiti samo bezdušan mizantrop. Poanta njegovog primjera s mizantropom jest izoliranje motiva dužnosti – kako bi ga se vidjelo nezamagljenog suosjećanjem ili samilošću. A kada spazimo motiv dužnosti, možemo ustanoviti onu značajku naših dobrih djela koja im daje njihovu moralnu vrijednost – naime, njihov princip, a ne njihove posljedice.

## Što je najviši princip morala?

Ako moral znači djelovanje iz dužnosti, ostaje pokazati što ta dužnost traži. Znati to, za Kanta, znači znati najviši princip morala. Što je najviši princip morala? Kantov je cilj u *Osnovama* odgovoriti na to pitanje.

Kantovom odgovoru možemo pristupiti tako da promotrimo kako povezuje tri velike ideje: moral, slobodu i um. On ih objašnjava kroz niz opreka ili dualizama. U njima ima i nešto žargona, ali ako uočite paralelu između tih oprečnih termina, na dobrom ste putu da razumijete Kantovu moralnu filozofiju. Evo opreka koje valja imati na umu:

opreka 1 (moral)	dužnost naspram sklonosti
opreka 2 (sloboda)	autonomija naspram heteronomiji
opreka 3 (um)	kategorički imperativi naspram hipotetičkima

Već smo razvidjeli prvu od tih triju opreka, između dužnosti i sklonosti. Samo motiv dužnosti može nekom djelovanju podariti moralnu vrijednost. Provjerimo mogu li objasniti druge dvije.

Druga opreka opisuje dva različita načina kako moja volja može biti određena – autonomno i heteronomno. Po Kantu, slobodan sam samo kada je moja volja određena autonomno, kad njome vlada zakon koji sebi dajem. Ponovo, često smatramo da je sloboda moći činiti što hoćemo, bez prepreka slijediti svoje želje. Ali Kant postavlja jak izazov tom načinu mišljenja o slobodi: ako te želje prethodno niste slobodno odabrali, kako se možete smatrati slobodnim kada ih slijedite? Kant taj izazov izražava u ovoj opreci između autonomije i heteronomije.

Kada je moja volja određena heteronomno, određena je izvanjski, izvan mene. Ali to postavlja teško pitanje: ako sloboda znači nešto više nego slijediti svoje želje i inklinacije, kako je ona moguća? Zar nije sve što činimo motivirano nekom željom ili sklonošću koju određuju vanjski utjecaji?

Odgovor nipošto nije očit. Kant zapaža da “sve u prirodi djeluje u skladu sa zakonima”, kao što su zakoni prirodne nužnosti, zakoni fizike, zakoni uzroka i učinka.<sup>165</sup> To se odnosi i na nas. Konačno, mi smo prirodna bića. Ljudska bića nisu izuzeta iz zakonā prirode.

Ali ako smo sposobni za slobodu, moramo biti sposobni djelovati u skladu s nekom drugom vrstom zakona, drukčijim od zakonā fizike. Kant argumentira kako svim djelovanjem upravljaju ovakvi ili onakvi zakoni. A kad bi našim djelovanjem upravljali samo zakoni fizike, tada ne bismo bili drukčiji od one biljarske kugle. Dakle, ako smo sposobni za slobodu, moramo biti sposobni za djelovanje koje nije u skladu sa zakonom koji nam je dan ili nametnut, nego u skladu sa zakonom koji sami sebi dajemo. Ali odakle takav zakon može poteći?

Kantov odgovor: iz uma. Nismo samo osjetilna bića, kojima vladaju ugoda i bol što ih donose naša osjetila; također smo i umna bića, bića sposobna za um. Ako um određuje moju volju, onda volja postaje moć biranja neovisno o diktatima prirode ili sklonosti. (Uočimo da Kant ne tvrdi da um doista uvijek vlada mojom voljom; on samo kaže da, ukoliko sam sposoban slobodno djelovati, u skladu sa zakonom koji sebi dajem, utoliko mora biti da je um kadar vladati mojom voljom.)

Dakako, Kant nije prvi filozof koji ukazuje na to da su ljudska bića sposobna za um. Ali njegova ideja uma, kao i njegovo poimanje slobode i morala, osobito je zahtjevna. Za empirističke filozofe, uključujući utilitariste, um je posve instrumentalan. On nam omogućuje da ustanovimo sredstva za ostvarivanje stanovitih ciljeva – ciljeva koje sam um ne pruža. Thomas Hobbes um je nazvao “izviđačem želja”. David Hume ga je zvao “robom strasti”.

Utilitarizam je ljudska bića smatrao sposobnima za um, ali samo instrumentalan um. Rad uma se za utilitariste ne sastoji u tome da određuje koje ciljeve vrijedi ostvarivati. Njegov je posao shvatiti kako maksimalizirati korisnost putem zadovoljavanja želja koje naprosto imamo.

Kant odbacuje tu podređenu ulogu uma. Za njega um nije tek rob strasti. Kad bi se um svodio na to, kaže Kant, bolje bi nam služili instinkti.<sup>166</sup>

Kantova ideja uma – praktičkog uma, onoga o kojemu se radi u moralu – nije instrumentalan um nego “čisti praktički um, koji daje zakone *a priori*, bez obzira na sve empirijske ciljeve”.<sup>167</sup>

## Kategorički naspram hipotetičkih imperativa

Ali kako to um može činiti? Kant razlikuje dva načina kako um može zapovijedati voljom, dvije različite vrste imperativa. Jedna od njih, možda najpoznatija, jest hipotetički imperativ. Hipotetički imperativi rabe instrumentalan um: ako hoćeš X, onda učini Y. Ako hoćeš dobar poslovni ugled, postupaj pošteno s klijentima.

Kant hipotetičke imperativne, koji su uvijek uvjetni, stavlja u kontrast s jednom vrstom imperativa koji je bezuvjetan: kategoričkim imperativom. “Ako bi postupak bio dobar samo kao sredstvo za nešto drugo”, piše Kant, “taj je imperativ hipotetičan. Ako je postupak predstavljen kao dobar po sebi, pa stoga i kao nužan za volju koja po sebi odgovara umu, taj je imperativ kategoričan.”<sup>168</sup> Termin *kategoričan* može djelovati žargonski, ali on nije tako udaljen od našeg uobičajenog načina upotrebe

tog pojma. Pod “kategoričnim” Kant misli bezuvjetan. Tako, primjerice, kada političar objavi kategoričan demanti nekog navodnog skandala, taj demanti nije samo emfatičan; on je bezuvjetan – bez ikakve izlike ili iznimke. Slično tome, kategorička dužnost ili kategoričko pravo jest ono što vrijedi bez obzira na okolnosti.

Za Kanta, kategorički imperativ zapovijeda, eto, kategorički – ne ukazujući na ovisnost o ikakvoj daljoj svrsi. “Njega se ne tiče sadržaj djelovanja niti njegovi pretpostavljeni rezultati, nego njegova forma te načelo iz kojega ona slijedi. A što je u biti dobro u djelovanju sastoji se u duhovnoj dispoziciji, kakve god bile posljedice.” Samo kategorički imperativ, tvrdi Kant, može biti imperativ morala.<sup>169</sup>

Sada na vidjelo izlazi veza između tih triju paralelnih opreka. Biti slobodan, u smislu autonoman, iziskuje djelovanje ne iz kakva hipotetičkog imperativa, nego iz kategoričkog imperativa.

To ostavlja krupno pitanje: što *jest* kategorički imperativ i što nam on zapovijeda? Kant kaže da na to pitanje možemo odgovoriti iz ideje “jednog praktičkog zakona koji po sebi zapovijeda apsolutno i bez ikakvih daljih motiva”.<sup>170</sup> Na to pitanje možemo odgovoriti iz ideje zakona koji nas obavezuje kao umna bića bez obzira na naše partikularne ciljeve. Dakle, što je to?

Kant nudi nekoliko verzija formulacije kategoričkog imperativa, za koje vjeruje da sve znače isto.

## Kategorički imperativ I: univerzaliziraj svoju maksimu

Prvu verziju Kant naziva formulom univerzalnog zakona: “Postupaj samo po maksimi za koju možeš istodobno htjeti da postane univerzalnim zakonom.”<sup>171</sup> Pod “maksimom” Kant misli pravilo ili načelo koje um daje vašem djelovanju. On ustvari kaže da bismo trebali djelovati samo po načelima koje bismo bez protuslovlja mogli univerzalizirati. Da bismo vidjeli što Kant misli pod tim, valja priznati, apstraktnim testom, razmotrimo jedno konkretno moralno pitanje: je li ikada opravdano obećavati nešto za što znate da nećete moći ispuniti?



Pretpostavimo da mi je očajnički potreban novac, pa vas zamolim pozajmicu. Savršeno dobro znam da vam je u dogledno vrijeme neću moći vratiti. Bi li bilo moralno dopustivo da dobijem pozajmicu tako što dadem lažno obećanje da ću novac vratiti brzo, obećanje za koje znam da ga ne mogu ispuniti? Bi li lažno obećanje bilo u skladu s kategoričkim imperativom? Kant kaže da očito ne bi. To da je lažno obećanje u neskladu s kategoričkim imperativom mogu provjeriti tako da pokušam univerzalizirati maksimu po kojoj kanim postupiti.<sup>172</sup>

Koja je to maksima u ovom slučaju? Nešto poput ovoga: “Kad god je nekome jako potreban novac, on treba zatražiti pozajmicu i obećati da će je vratiti, premda zna da to neće moći učiniti.” Pokušate li tu maksimu univerzalizirati i istodobno postupati po njoj, kaže Kant, otkrit ćete proturječje: kada bi svatko davao lažna obećanja kad mu treba novac, nitko takvim obećanjima ne bi vjerovao. Ustvari, ne bi postojalo nešto takvo kao što je obećanje; univerzaliziranje lažnog obećanja potkopalo bi instituciju održavanja obećanja. Ali onda bi bilo uzaludno, čak iracionalno, pokušati doći do novca putem obećanja. To pokazuje da je dati lažno obećanje moralno krivo, u neskladu s kategoričkim imperativom.

Neki smatraju da ta verzija Kantovog kategoričkog imperativa nije uvjerljiva. Formula univerzalnog zakona donekle je slična onom moralnom klišeju kojim se odrasli služe kad kore djecu koja se guraju preko reda ili upadaju u riječ: “Što bi bilo kad bi svi tako činili?” Kad bi svi lagali, nitko se ne bi mogao osloniti ni na čiju riječ, i svima bi nam bilo lošije. Ako je to ono što Kant kaže, on bi ipak argumentirao konzekvencijalistički – odbacujući lažno obećanje ne u principu, nego zbog njegovih vjerojatnih štetnih učinaka ili posljedica.

Tu je kritiku Kanta oborio nitko drugi nego John Stuart Mill. Ali Mill je pogrešno shvatio Kantovu osnovnu tezu. Za Kanta, provjera mogu li univerzalizirati maksimu svojeg djelovanja i nastaviti po njoj djelovati nije način spekuliranja o mogućim posljedicama. To je provjera je li moja maksima u skladu s kategoričkim imperativom. Lažno obećanje nije moralno pogrešno zbog toga što bi, u širem smislu, potkopalo društveno povjerenje (premda bi se i to lako moglo dogoditi). Ono je pogrešno zbog toga što, dajući ga, povlašćujem svoje potrebe i želje (u ovom slučaju, za novcem) u odnosu na potrebe i želje sviju

drugih. Test univerzaliziranja ukazuje na snažan moralni zahtjev: to je način provjere stavlja li postupak koji kanim izvesti moje interese i posebne okolnosti ispred interesa i okolnosti sviju drugih.

## Kategorički imperativ II: odnosi se spram osoba kao spram cilja

Moralna snaga kategoričkog imperativa postaje jasnija u drugoj Kantovoj formulaciji tog imperativa, formuli ljudskosti kao cilja. Kant drugu verziju kategoričkog imperativa uvodi na sljedeći način: ne možemo svoj moralni zakon zasnivati ni na kakvim partikularnim interesima, svrhama ili ciljevima jer bi on tada bio tek relativan u odnosu na osobu čiji su to ciljevi. "Ali pretpostavimo da postoji nešto čija egzistencija ima po sebi apsolutnu vrijednost", kao cilj po sebi. "Tada bi u tome, i samo u tome, postojala osnova za neki mogući kategorički imperativ."<sup>173</sup>

Što bi uopće moglo imati apsolutnu vrijednost, kao cilj po sebi? Kantov je odgovor: ljudskost. "Kažem da čovjek, i uopće svako umno biće, postoji kao cilj po sebi, a ne tek kao sredstvo za proizvoljnu upotrebu ove ili one volje."<sup>174</sup> To je fundamentalna razlika, podsjeća nas Kant, između osoba i stvari. Osobe su umna bića. One nemaju samo relativnu vrijednost, nego, ako je išta ima, imaju apsolutnu vrijednost, intrinzičnu vrijednost. To jest, umna bića imaju dostojanstvo.

Ovaj pravac razmišljanja dovodi Kanta do druge formulacije kategoričkog imperativa: "Djeluj tako da ljudskost, bilo u svojoj osobi ili osobi bilo koga drugoga, nikada ne tretiraš naprosto kao sredstvo, nego uvijek istodobno kao cilj."<sup>175</sup> To je formula ljudskosti kao cilja.

Razmotrimo opet lažno obećanje. Druga formulacija kategoričkog imperativa pomaže nam da, iz nešto drukčijeg kuta, vidimo zbog čega je ono pogrešno. Kada obećam da ću ti vratiti novac koji se nadam posuditi, znajući da to neću moći učiniti, ja tobom manipuliram. Upotrebljavam te kao sredstvo za svoju platežnu sposobnost, a ne tretiram te kao cilj vrijedan uvažavanja.

Razmotrimo sada slučaj samoubojstva. Vrijedi zapaziti da su i ubojstvo i samoubojstvo u neskladu s kategoričkim imperativom, i to iz istog razloga. Često o ubojstvu i samoubojstvu mislimo kao o, moralno govoreći, radikalno različitim aktima. Ubijanje nekoga drugoga lišava ga života protiv njegove ili njene volje, dok je samoubojstvo izbor osobe koja ga počinu. Ali Kantovo shvaćanje o tretiranju ljudskosti kao cilja postavlja ubojstvo i samoubojstvo na istu osnovu. Ako počinim ubojstvo, oduzimam nečiji život radi nekog vlastitog interesa – pljačke banke, ili konsolidiranja svoje političke moći, ili davanja oduška bijesu. Žrtvom se služim kao sredstvom i ne uvažavam njegovu ili njenu ljudskost kao cilj. Zbog toga ubojstvo krši kategorički imperativ.

Za Kanta samoubojstvo krši kategorički imperativ na isti način. Ako okončam svoj život da izbjegnem bolno stanje, rabim sebe kao sredstvo za olakšavanje vlastite patnje. Ali, kako nas podsjeća Kant, osoba nije stvar, “ona nije nešto što se može upotrijebiti kao puko sredstvo”. Nemam ništa više prava raspolagati ljudskošću u vlastitoj osobi nego u nekome drugome. Za Kanta, samoubojstvo je pogrešno iz istog razloga iz kojega je pogrešno ubojstvo. I jedno i drugo tretira osobe kao stvari, i ne uvažava ljudskost kao cilj po sebi.<sup>176</sup>

Primjer samoubojstva iznosi na vidjelo distinktivnu značajku onoga što Kant smatra dužnošću uvažavanja drugih ljudskih bića. Za Kanta samouvažavanje i uvažavanje drugih osoba potječe iz jednog te istog načela. Dužnost uvažavanja jest ona koju dugujemo osobama kao umnim bićima, kao nositeljicama ljudskosti. Ona nema nikakve veze s time tko bi konkretno mogla biti ta osoba.

Postoji razlika između uvažavanja i drugih oblika ljudskih veza. Ljubav, simpatija, solidarnost i osjećaj drugarstva jesu moralni sentiment koji nas nekim ljudima približavaju više nego drugima. Ali razlog zbog kojega moramo uvažavati dostojanstvo osoba nema nikakve veze s ičim posebnim u vezi s njima. Kantovsko uvažavanje razlikuje se od ljubavi. Razlikuje se od simpatije. Razlikuje se od solidarnosti i drugarstva. Ti razlozi iz kojih brinemo o drugim ljudima povezani su s time tko su oni u posebnom smislu. Volimo svoje supruge i članove obitelji. Osjećamo simpatiju spram ljudi s kojima se možemo identificirati. Osjećamo solidarnost sa svojim prijateljima i drugovima.

Ali kantovsko je uvažavanje uvažavanje ljudskosti kao takve, zbog umnog kapaciteta koji, bez razlike, počiva u svima nama. To objašnjava zbog čega njena povreda u mojem vlastitom slučaju zavređuje prigovor isto tako kao i njena povreda u slučaju nekoga drugoga. To također objašnjava zbog čega se kantovski princip uvažavanja tako dobro slaže s doktrinama univerzalnih ljudskih prava. Za Kanta pravednost od nas traži da podržimo ljudska prava svih osoba, bez obzira na to gdje žive i koliko ih poznajemo, naprosto zbog toga što su ljudska bića, sposobna za um, te prema tome vrijedna uvažavanja.

## Moral i sloboda

Sada možemo vidjeti vezu, kako je Kant poima, između morala i slobode. Djelovati moralno znači djelovati iz dužnosti – za volju moralnog zakona. Moralni se zakon sastoji u kategoričkom imperativu, principu koji od nas traži da se spram osoba odnosimo s uvažavanjem, kao spram ciljeva po sebi. Samo kada djelujem u skladu s kategoričkim imperativom, djelujem slobodno. Jer kad god djelujem u skladu s nekim hipotetičkim imperativom, djelujem u korist nekog interesa ili cilja koji je dan izvan mene. Ali u tom slučaju nisam potpuno slobodan; moju volju ne određujem ja sam, nego izvanjske sile – nužnosti okolnosti ili slučajnih potreba i želja.

Diktatima prirode i okolnosti mogu umaknuti samo autonomnim djelovanjem, u skladu sa zakonom koji sebi dajem. Takav zakon ne smije biti uvjetovan mojim partikularnim potrebama i željama. Dakle, Kantova su zahtjevana shvaćanja slobode i morala povezana. Djelovati slobodno, to jest autonomno, i djelovati moralno, u skladu s kategoričkim imperativom, jedno je te isto.

Ovaj način promišljanja morala i slobode dovodi Kanta do njegove poražavajuće kritike utilitarizma. Nastojanje da se moral zasnue na nekom partikularnom interesu ili želji (poput sreće ili koristi) ne može uspjeti. “Jer ono što su otkrili uopće nije bila dužnost, nego samo nužnost djelovanja iz stanovita interesa.” Ali svaki princip zasnovan na interesu “mora uvijek biti uvjetovan i nikako ne može služiti kao moralni zakon”.<sup>177</sup>

## Pitanja Kantu

Kantova je moralna filozofija snažna i uvjerljiva. Ali može biti teško shvatiti je, osobito u početku. Ako ste dosad pratili, možda vam se nametnulo nekoliko pitanja. Evo četiriju osobito važnih.

*PITANJE 1: Kantov kategorički imperativ kaže nam da se spram svakoga odnosimo s uvažavanjem, kao spram cilja po sebi. Nije li to prilično slično Zlatnom pravilu? ("Čini drugima onako kako bi htio da oni čine tebi.")*

**ODGOVOR:** Ne. Zlatno pravilo ovisi o kontingentnim činjenicama kako ljudi žele da se s njima postupa. Kategorički imperativ iziskuje apstrahiranje od takvih kontingencija i uvažavanje osoba kao racionalnih bića, bez obzira na to što slučajno žele u određenoj situaciji.

Pretpostavimo da saznate da vam je brat poginuo u prometnoj nesreći. Vaša majka, koja je slaba i nalazi se u staračkom domu, pita što je novo u vezi s njim. Rastrzani ste između toga da joj kažete istinu i toga da je poštedite šoka i agonije istine. Što je ispravno? Zlatno pravilo bi pitalo: "Kako biste željeli da se spram vas postupi u sličnim okolnostima?" Odgovor je, dakako, vrlo kontingentan. Neki bi u trenucima ranjivosti radije da ih se poštedi teških istina, dok drugi hoće istinu, ma kako bolna bila. Lako možete zaključiti da biste, da ste u stanju svoje majke, radije da vam ne kažu.

Za Kanta, međutim, pogrešno je postaviti to pitanje. Nije bitno kako biste se vi (ili vaša majka) osjećali pod tim okolnostima, nego što to znači tretirati osobe kao umna bića, vrijedna uvažavanja. Ovo je slučaj u kojem samilost može ukazivati u jednom smjeru, a kantovsko uvažavanje u drugom. Sa stajališta kategoričkog imperativa, lagati svojoj majci zbog brige za njene osjećaje značilo bi koristiti je za njeno vlastito zadovoljstvo, a ne uvažavati je kao ljudsko biće.

*PITANJE 2: Izgleda da Kant sugerira da su vršenje dužnosti i autonomno djelovanje jedno te isto. Ali kako je to moguće? Djelovanje u skladu s dužnošću znači da se moraš pokoriti zakonu. Kako pokornost zakonu može biti spojiva sa slobodom?*

ODGOVOR: Dužnost i autonomija slažu se samo u jednom posebnom slučaju – kada sam sâm autor zakona kojem sam se dužan pokoriti. Moje dostojanstvo kao slobodne osobe ne sastoji se u podređenosti moralnom zakonu, nego u tome što sam ja autor “upravo tog istog zakona... i iz tog razloga njemu podređen”. Kada se pridržavamo kategoričkog imperativa, pridržavamo se zakona koji smo odabrali. “Čovjekovo se dostojanstvo sastoji upravo u njegovoj sposobnosti da stvori univerzalan zakon, premda samo pod uvjetom da se i sam podčini zakonu koji stvara.”<sup>178</sup>

PITANJE 3: *Ako autonomija znači djelovati u skladu sa zakonom koji sâm sebi dajem, što jamči da će svatko odabrati isti moralni zakon? Ako je kategorički imperativ proizvod moje volje, nije li izgledno da će različiti ljudi stvoriti različite kategoričke imperATIVE? Izgleda da Kant misli da ćemo se svi suglasiti o istom moralnom zakonu. Ali kako možemo biti sigurni da različiti ljudi neće razmišljati na različite načine, i dospjeti do različitih moralnih zakona?*

ODGOVOR: Kada hoćemo moralni zakon, ne odabiremo kao ti i ja, posebne osobe kakve jesmo, nego kao racionalna bića, kao sudionici u onome što Kant naziva “čistim praktičkim umom”. Dakle, pogrešno je misliti da je moralni zakon stvar nas kao individua. Dakako, ako razmišljamo iz svojih partikularnih interesa, želja i ciljeva, to nas može dovesti do niza načela. Ali to nisu moralna načela, nego samo načela razboritosti. Ukoliko prakticiramo čisti praktički um, apstrahiramo od svojih partikularnih interesa. To znači da će svatko tko prakticira čisti praktički um doći do istog zaključka – dospjeti do jedinstvenog (univerzalnog) kategoričkog imperativa. “Tako slobodna volja i volja pod moralnim zakonima jest jedna te ista.”<sup>179</sup>

PITANJE 4: *Kant tvrdi da, ako je moral više od razboritog proračuna, on mora poprimiti formu kategoričkog imperativa. Ali kako možemo znati da moral postoji mimo igre moći i interesā? Možemo li ikada biti sigurni da smo kadri djelovati autonomno, slobodnom voljom? Što ako znanstvenici otkriju (primjerice oslikavanjem mozga ili kognitivnom neuroznanosti) da na kraju krajeva nemamo slobodnu volju. Ne bi li to opovrgnulo Kantovu moralnu filozofiju?*

ODGOVOR: Sloboda volje nije nešto što znanost može dokazati ili opovrgnuti. Nije to ni moral. Istina je da ljudska bića žive u oblasti prirode. Sve što činimo može se opisati s fizikalnog ili biologijskog gledišta. Kad podignem ruku da glasam, moj se postupak može objasniti u odrednicama mišića, živaca, sinapsa i stanica. Ali može se objasniti i u odrednicama ideja i vjerovanjā. Kant kaže da ne možemo drugo nego razumijevati sebe s obaju stajališta – iz empirijske oblasti fizike i biologije i iz “inteligibilne” oblasti slobodnog ljudskog djelovanja.

Da bih na ta pitanja odgovorio potpunije, moram reći nešto više o tim dvama stajalištima. To su dvije perspektive koje možemo zauzeti spram ljudskog djelovanja i zakonā koji upravljaju našim postupcima. Evo kako ih Kant opisuje:

Umno biće... ima dvije točke s kojih može promatrati sebe i s kojih može znati zakone koji upravljaju... svim njegovim postupcima. *Prvo*, može sebe smatrati – utoliko što pripada osjetilnom svijetu – podređenim zakonima prirode (heteronomija); i, *drugo* – utoliko što pripada inteligibilnom svijetu – može sebe smatrati podređenim zakonima koji, budući neovisni o prirodi, nisu empirijski nego svoju osnovu imaju samo u umu.<sup>180</sup>

Opreka između tih dviju perspektiva slaže se s trima oprekama o kojima smo već raspravljali:

<b>opreka 1 (moral)</b>	<b>dužnost naspram sklonosti</b>
<b>opreka 2 (sloboda)</b>	<b>autonomija naspram heteronomije</b>
<b>opreka 3 (um)</b>	<b>kategorički imperativi naspram hipotetičkima</b>
<b>opreka 4 (stajališta)</b>	<b>inteligibilno područje naspram osjetilnog</b>

Kao prirodno biće, pripadam osjetilnom svijetu. Moje postupke određuju zakoni prirode i pravilnosti uzroka i učinka. To je aspekt ljudskog djelovanja koji mogu opisivati fizika, biologija i neuroznanost. Kao umno biće, nastanjujem inteligibilan svijet. Ovdje sam, budući neovisan o zakonima prirode, sposoban za autonomiju, sposoban djelovati u skladu sa zakonom koji dajem sebi.

Kantova je teza da samo s ovog potonjeg (inteligibilnog) stajališta mogu sebe smatrati slobodnim, “jer biti neovisan o određenosti uzrocima u osjetilnom svijetu (a upravo to um mora sebi uvijek atribuirati) jest biti slobodan.”<sup>181</sup>

Kad bih bio samo empirijska stvar, ne bih bio slobodan za slobodu; svako provođenje volje bilo bi uvjetovano nekim interesom ili željom. Svaki bi izbor bio heteronoman izbor, kojim upravlja ostvarivanje nekog cilja. Moja volja ne bi nikada mogla biti prvi uzrok, nego samo učinak nekog prethodnog uzroka, instrument ove ili one pobude ili sklonosti.

Ukoliko o sebi mislimo kao slobodnima, ne možemo o sebi misliti kao o pukim empirijskim bićima. “Kada mislimo o sebi kao slobodnima, prenosimo se u inteligibilni svijet kao članovi i priznajemo autonomiju volje skupa s njenom posljedicom – moralom.”<sup>182</sup>

Dakle – da se vratimo na pitanje – kako su kategorički imperativi mogući? Samo zbog toga što me “ideja slobode čini članom inteligibilnog svijeta”.<sup>183</sup> Ideja da možemo slobodno djelovati, preuzeti moralnu odgovornost za svoje postupke i držati druge moralno odgovornima za njihove traži da sebe vidimo iz te perspektive – sa stajališta aktera, a ne pukog objekta. Ako se zaista želite oduprijeti tom shvaćanju, i tvrditi da su ljudska sloboda i moralna odgovornost posve iluzorne, onda Kantov prikaz ne može dokazati da ste u krivu. Ali bilo bi teško, ako ne i nemoguće, razumjeti sebe, razumjeti naše živote bez neke koncepcije slobode i morala. A svaka takva koncepcija, smatra Kant, obavezuje nas na ona dva stajališta – stajališta aktera i objekta. A kada uvidite snagu te slike, shvatit ćete zbog čega znanost nikada ne može dokazati ili opovrgnuti mogućnost slobode.

Sjetimo se, Kant priznaje da nismo samo umna bića. Ne živimo samo u inteligibilnom svijetu. Kad bismo bili samo umna bića, koja ne podliježu zakonima i nužnostima prirode, onda bi svi naši postupci “bili bez razlike u skladu s autonomijom volje”.<sup>184</sup> Budući da, istodobno, živimo u obama stajalištima – oblasti nužnosti i oblasti slobode – potencijalno uvijek postoji jaz između onoga što činimo i onoga što bismo trebali činiti, između toga kako stoje stvari i toga kako bi trebalo biti.

Još jedan način da se iskaže tu tezu jest reći da moral nije empirijski. On se nalazi na stanovitoj udaljenosti od svijeta. On sudi o svijetu.



Znanost, uza svu svoju snagu i uvid, ne može doprijeti do moralnih pitanja jer djeluje unutar oblasti osjetilno dohvatljivoga.

“Argumentirati da nema slobode”, piše Kant, “isto je tako nemoguće najzakučastijoj filozofiji kao i najobičnijem ljudskom umu.”<sup>185</sup> Također je, mogao je dodati Kant, nemoguće i za kognitivnu neuroznanost, koliko god bila napredna. Znanost može istraživati prirodu i ispitivati empirijski svijet, ali ne može odgovoriti na moralna pitanja ili opovrgnuti slobodnu volju. Razlog je u tome što moral i sloboda nisu empirijski pojmovi. Ne možemo dokazati da postoje, ali ne možemo niti razumjeti svoj moralni život a da ih unaprijed ne pretpostavimo.

## Seks, laži i politika

Jedan način da se Kantova moralna filozofija istraži jest da se pogleda kako ju je on primijenio na neka konkretna pitanja. Želio bih razmotriti tri primjene – na seks, laži i politiku. Filozofi nemaju uvijek najbolji autoritet glede primjene svojih teorija u praksi. Ali Kantove su primjene zanimljive same po sebi, a ujedno bacaju i nešto svjetla na njegovu filozofiju u cjelini.

## Kant protiv neobaveznog seksa

Kantovi nazori o seksualnom moralu tradicionalni su i konzervativni. On se protivi svakoj zamislivoj seksualnoj praksi osim spolnog odnosa između muža i žene. Pitanje slijede li uistinu svi Kantovi nazori o seksu iz njegove moralne filozofije manje je važno od ideje u podlozi koju odražavaju – da nismo vlastiti vlasnici i nismo sebi na raspolaganju. On neobaveznom seksu (pod kojim misli na seks izvan braka), pa makar bio obostrano prihvaćen, prigovara na osnovi toga što degradira oboje partnera i pretvara ih u predmete. Neobavezni seks je, po njegovom mišljenju, vrijedan prijekora jer se u njemu radi samo o zadovoljavanju spolne žudnje, a ne o uvažavanju ljudskog značaja čovjekova partnera.

Žudnja koju muškarac osjeća spram žene nije upravljena prema njoj jer je ona ljudsko biće, nego zbog toga što je žena; to što je ona ljudsko biće, muškarcu ne znači ništa; predmet njegovih žudnji samo je njen spol.<sup>186</sup>

Čak i kada u neobaveznom seksu dolazi do uzajamnog zadovoljenja partnera, “svako od njih obeščlašćuje ljudsku narav drugoga. Oni od ljudskosti prave instrument zadovoljavanja svoje pohote i sklonosti.”<sup>187</sup> (Iz razloga na koje ćemo doći za trenutak, Kant misli da brak uzvisuje seks time što ga vodi s onu stranu tjelesnog zadovoljenja i povezuje ga s ljudskim dostojanstvom.)

Prelazeći na pitanje je li prostitucija moralna ili nemoralna, Kant pita pod kojim je uvjetima upotreba naših seksualnih sposobnosti u skladu s moralom. Njegov je odgovor, i u ovoj i u drugim situacijama, da ne bismo druge – ili sebe – smjeli tretirati kao puke predmete. Nismo sami sebi na raspolaganju. Potpuno suprotno libertarijanskim shvaćanjima o samoposjedovanju, Kant ustraje na tome da nismo vlasnici sebe samih. Moralni zahtjev da osobe tretiramo kao cilj, a ne kao puka sredstva ograničava način kako možemo tretirati svoja tijela i sebe same. “Čovjek ne može raspolagati sobom jer on nije stvar; on nije svoje vlastito vlasništvo.”<sup>188</sup>

U suvremenim raspravama o seksualnom moralu, oni koji se pozivaju na prava autonomije dokazuju da bi individue trebale biti slobodne same birati kako se služiti vlastitim tijelima. Ali to nije ono što Kant misli pod autonomijom. Paradoksalno, Kantovo poimanje autonomije nameće određena ograničenja načinu kako smijemo postupati sa sobom. Jer prisjetimo se: biti autonoman znači da mnome vlada zakon koji dajem sam sebi – kategorički imperativ. A kategorički imperativ traži da sve osobe (uključujući i sebe) tretiram s uvažavanjem – kao cilj, a ne kao puka sredstva. Dakle, za Kanta autonomno djelovanje traži da se i spram sebe odnosimo s uvažavanjem, da ne pretvaramo sebe u predmet. Ne možemo se koristiti svojim tijelima kako nam se sviđa.

U Kantovo vrijeme nije baš bilo tržišta bubrega, ali bogati jesu kupovali od siromašnih zube za usađivanje. (*Presadivanje zuba*, crtež engleskog karikaturista iz 18. stoljeća Thomasa Rowlandsona, prikazuje

prizor kirurga koji, u zubarskoj ordinaciji, vadi zube nekom dimnjačaru dok bogate žene čekaju na usađivanje.) Kant je takav postupak smatrao kršenjem ljudskog dostojanstva. Osoba “nije ovlaštena prodavati svoj ud, pa čak ni neki od svojih zubi”.<sup>189</sup> Učiniti to znači tretirati sebe kao predmet, kao puko sredstvo, instrument profita.

Kant je smatrao da prostitucija zaslužuje prigovor iz istog razloga. “Dopustiti da nečiju osobu radi profita druga osoba koristi za zadovoljavanje svoje spolne želje, učiniti sebe predmetom zahtjeva, jest... učiniti sebe stvari kojom drugi zadovoljava svoju pohotu, baš kao što glad zadovoljavaju odreskom.” Ljudska bića “nisu ovlaštena da se, radi profita, nude drugima kao stvari koje će oni upotrebljavati za zadovoljavanje svojih spolnih nagnuća.” Činiti to znači tretirati nečiju osobu kao puku stvar, kao predmet upotrebe. “Moralno načelo koje leži u podlozi jest da čovjek nije vlastita imovina i ne može sa svojim tijelom činiti što hoće.”<sup>190</sup>

Kantovo suprotstavljanje prostituciji i proizvodnom seksu iznosi na vidjelo kontrast između autonomije kako je on poima – slobodne volje umna bića – i individualnih akata pristajanja. Moralni zakon do kojega dospijevamo vršenjem svoje volje traži da ljudskost – u vlastitoj osobi i u drugima – nikada ne tretiramo samo kao sredstvo, nego kao cilj po sebi. Premda se taj moralni zahtjev zasniva na autonomiji, on isključuje određene dragovoljne čine između odraslih, naime one koji nisu u skladu s ljudskim dostojanstvom i samopoštovanjem.

Kant zaključuje da samo seks u braku može izbjeći “degradiranje ljudskosti”. Samo kada dvije osobe jedna drugoj daju sebe u cijelosti, a ne tek korištenje svojih seksualnih svojstava, seks može biti nešto drugo a ne opredmećivanje. Samo kada oboje partnera uzajamno dijele svoju “osobu, tijelo i dušu, u dobru i zlu i u svakom pogledu”, njihova seksualnost može voditi “sjedinjenju ljudskih bića”.<sup>191</sup> Kant ne kaže da svaki brak zbiljski donosi takvo sjedinjenje. A može biti i u krivu što misli da do takvih sjedinjenja nikada ne može doći izvan braka, ili da u spolnim odnosima izvan braka nema ničega doli spolnog zadovoljavanja. Ali njegovi nazori o seksu ističu razliku između dviju ideja koje se u suvremenoj raspravi često miješa – između etike nespontanog pristanka i etike poštovanja autonomije i dostojanstva osoba.

## Je li pogrešno lagati ubojici?

Kant usvaja nepopustljiv stav protiv laganja. U *Osnovama* to služi kao prvenstven primjer nemoralnog ponašanja. Ali pretpostavimo da se u vašoj kući skriva prijatelj, a na vrata dođe ubojica koji ga traži. Ne bi li bilo opravdano slagati ubojici? Kant kaže ne. Dužnost da se kaže istinu vrijedi bez obzira na posljedice.

Benjamin Constant, francuski filozof i Kantov suvremenik, usprotivio se tom beskompromisnom stavu. Dužnost govorenja istine vrijedi, argumentirao je Constant, samo za one koji zaslužuju istinu, što ubojica sigurno nije. Kant je odgovorio da je lagati ubojici pogrešno, ne zbog toga što ga povređuje, nego zbog toga što krši princip prava: “Istinitost iskaza koju se ne može izbjeći jest formalna dužnost čovjeka spram svakoga, ma koliko bila velika šteta koja iz toga može nastati za njega ili bilo koga drugoga.”<sup>192</sup>

Valja priznati, pomoći ubojici da provede svoje zlodjelo prilično je teška “šteta”. Ali, sjetimo se, za Kanta se u moralu ne radi o posljedicama, nego o načelu. Ne možete kontrolirati posljedice svojeg djelovanja – u ovom slučaju, govorenja istine – jer su posljedice povezane s kontingencijom. Po svemu što znate, vaš se prijatelj, u strahu da ubojica dolazi, već iskrao kroz stražnja vrata. Razlog što morate reći istinu, kaže Kant, nije to što bi ubojica imao pravo na istinu ili što bi ga laž ozlijedila. On leži u tome što laž – bilo koja laž – “oskvrnjuje sam izvor onoga pravoga... Biti istinoljubiv (iskren) u svim iskazima stoga je svet zakon uma koji bezuvjetno zapovijeda i koji uopće ne priznaje nikakvu proračunatost”.<sup>193</sup>

Taj se stav čini čudnim i ekstremnim. Zasiurno nismo dužni reći pripadniku nacističkog jurišnog odreda da se Anne Frank i njena obitelj skrivaju na tavanu. Izgledalo bi da Kantovo ustrajanje na tome da se ubojici na vratima kaže istinu ili pogrešno primjenjuje kategorički imperativ ili dokazuje da je on besmislen.

Ma koliko Kantova tvrdnja mogla izgledati neprihvatljivo, želio bih za nju ponuditi stanovitu obranu. Premda se moja obrana razlikuje od one koju nudi Kant, ona je ipak u duhu njegove filozofije i, nadam se, baca na nju nešto svjetla.

Zamislite sebe u nevolji, s prijateljicom koja se skriva u ormaru i ubojicom na vratima. Jasno da ne želite pomoći ubojici da provede svoj zli plan. To se pretpostavlja. Ne želite reći ništa što će ubojicu dovesti do vaše prijateljice. Pitanje je: što ćete reći? Imate dvije mogućnosti. Možete reći otvorenu laž: "Ne, nema je ovdje". Ili možete ponuditi odgovor koji je istinit, ali navodi na pogrešan zaključak: "Prije sat vremena vidio sam je u dućanu niže niz ulicu."

S Kantovog je gledišta ova potonja strategija moralno dopustiva, ali prva nije. To biste mogli smatrati cjepidlačenjem. Kakva je, moralno govoreći, razlika između formalno istinite izjave, koja međutim vodi krivom zaključku, i izravne laži? U obama slučajevima nadate se da ćete zavesti ubojicu na krivi put, da povjeruje da se vaša prijateljica ne skriva u kući.

Kant vjeruje da mnogo toga ovisi o toj distinkciji. Razmotrimo "bezazlene laži", malene neistine koje ponekad izgovorimo iz pristojnosti, kako bismo izbjegli povrijediti nečije osjećaje. Uzmimo da vam prijatelj pokloni dar. Otvorite kutiju i otkrijete užasnu kravatu, nešto što nikada nećete nositi. Što kažete? Mogli biste reći "Baš je lijepa!" To bi bila bezazlena laž. Ili biste mogli reći "Niste trebali!" Ili "Nikad nisam vidio ovakvu kravatu. Hvala." Poput bezazlene laži, i ovi potonji iskazi mogu vašem prijatelju dati lažan dojam da vam se kravata sviđa. Ali ipak bi bili istiniti.

Kant bi bezazlenu laž odbacio, jer ona iz konsekvencijalističkih razloga uvodi izuzeće iz moralnog zakona. Treba cijeniti što netko želi poštedjeti osjećaje druge osobe, ali to treba činiti na način dosljedan kategoričkom imperativu, koji traži da htjednemo univerzalizirati načelo po kojem djelujemo. Ako možemo stvarati izuzetke svaki put kad smatramo da imamo dovoljno uvjerljive ciljeve, kategorički se karakter moralnog zakona raspada. Nasuprot tome, istinita izjava koja ipak navodi na pogrešan zaključak ne ugrožava kategorički imperativ na isti način. Ustvari, Kant se jednom pozvao na tu distinkciju kada se našao pred vlastitom dilemom.

## Bi li Kant branio Billa Clintona?

Nekoliko godina prije svoje razmjene s Constantom, Kant se našao u neprilici s kraljem Friedrichom Wilhelmom II. Kralj i njegovi cenzori smatrali su da Kantovi spisi o religiji vrijeđaju kršćanstvo i zahtijevali su od njega obećanje da će se suzdržavati svakog budućeg iskazivanja na tu temu. Kant je odgovorio brižljivo sročenom izjavom: “Kao vjeran podanik Vaše Visosti, okanit ću se ubuduće od svih javnih predavanja ili spisa koji se tiču religije.”<sup>194</sup>

Kada je davao tu izjavu, Kant je bio svjestan kako nema izgleda da kralj poživi još dugo. Kada je kralj nakon nekoliko godina umro, Kant je smatrao da je oslobođen tog obećanja, koje ga je vezivalo samo “kao vjernog podanika Njegove Visosti”. Kant je kasnije objasnio da je te riječi izabrao “vrlo pažljivo, kako ne bih bio lišen svoje slobode... zauvijek, nego samo za života Njegove Visosti.”<sup>195</sup> Ovakvim pametnim izbjegavanjem taj je uzor pruske čestitosti uspio zavarati cenzore a da im nije lagao.

Je li to cjepidlačenje? Možda. Ali u distinkciji između bezočne laži i vješta izbjegavanja ipak se radi o nečemu moralno značajnome. Pogledajmo bivšeg predsjednika Clintona. Nijedna američka javna ličnost koju pamtimo iz novijih vremena nije brižljivije birala svoje riječi ili sastavljala svoje demantije. Kada su ga tijekom prve predsjedničke kampanje pitali je li ikada koristio droge koje ne izazivaju ovisnost, Clinton je odgovorio da nikada nije prekršio zakone svoje zemlje ili savezne države protiv droga. Kasnije je priznao da je kušao marihuanu dok je bio student u Oxfordu u Engleskoj.

Najznamenitije takvo njegovo nijekanje nastalo je kao odgovor na izvještaje da je u Bijeloj kući imao spolni odnos s 22-godišnjom praktikanticom Monicom Lewinsky: “Želim nešto reći američkom narodu. Želim da me čujete... Nisam imao spolne odnose s tom ženom, gospodom Lewinsky.”

Kasnije se ispostavilo da je predsjednik imao spolne kontakte s Monicom Lewinsky, i taj je skandal doveo do pokretanja postupka opoziva. Tijekom saslušanja u vezi s opozivom, jedan se republikanski zastupnik u Kongresu s Clintonovim advokatom Gregoryjem Craigom prepirao o tome je li predsjednikovo nijekanje “spolnih odnosa” bilo laž:

Zastupnik Bob Inglis (republikanac, Južna Karolina): Dobro, gospodine Craig, je li on lagao američkom narodu kada je rekao “Nikad nisam imao spolni odnos s tom ženom”? Je li lagao?

Craig: On je svakako zavarao i zaveo—

Inglis: Čekajte malo. Je li lagao?

Craig: Američkom narodu – zavarao ga je i nije mu u tom trenutku rekao istinu.

Inglis: U redu, dakle ne kanite se oslanjati – a predsjednik je osobno ustrajao na tome... da nikakve pravne formalnosti ne bi smjele zamagliti jednostavnu moralnu istinu. Je li on lagao američkom narodu kada je rekao “Nikada nisam imao spolni odnos s tom ženom”?

Craig: On ne vjeruje da jest, a zbog načina – dopustite da to objasnim— Objasnim, zastupniče.

Inglis: On ne vjeruje da je lagao?

Craig: Ne, on ne vjeruje da je lagao jer njegovo shvaćanje što je seks jest ono što kaže definicija iz rječnika. To je ustvari nešto s čime se možda nećete suglasiti, ali po njegovom shvaćanju, njegova definicija nije bila—

Inglis: U redu, razumijem taj argument.

Craig: U redu.

Inglis: To je iznenađujuće, da vi tu sjedite pred nama i povlačite sva njegova— Sve njegove isprike.

Craig: Ne.

Inglis: Sve ih povlačite, zar ne?

Craig: Ne, ne povlačim.

Inglis: Jer sada se vraćate na argument – mnogo je argumenata koje ovdje možete iznijeti. Jedan je od njih da on s njom nije imao spolni odnos. To je bio oralni seks, to nije bio pravi seks. Pa je li to ono što nam ovdje danas kažete, da on nije imao spolni odnos s Monikom Lewinsky?

Craig: Ono što je on rekao, američkom narodu, jest da nije imao spolne odnose. Razumijem da vam se ovo neće sviđati, zastupniče, jer to – vi ćete to vidjeti kao formalnu obranu ili cjepidlačenje, kao evazivan odgovor. Ali spolni odnosi su u

svakom rječniku definirani na određen način, a on nije imao spolni kontakt te vrste s Monikom Lewinsky... Dakle, je li zavarao američki narod? Da. Je li to bilo pogrešno? Da. Je li vrijedno prijekora? Da.<sup>196</sup>

Kao što je to i Clinton prethodno učinio, predsjednikov odvjetnik priznao je da je odnos s praktikanticom bio pogrešan, neprimjeren i vrijedan prijekora te da je predsjednikova izjava o tome “zavela i zavarala” javnost. Jedino što je odbio priznati jest da je predsjednik lagao.

Što je bilo posrijedi u tom odbijanju? Objašnjenje ne može biti naprosto legalističko, da je laganje pod prisegom, u službenoj izjavi ili na sudu, osnova za optužbu za krivokletstvo. Iskaz o kojem je riječ nije bio dan pod prisegom, nego u televizijski prenošenoj izjavi američkoj javnosti. Pa ipak, i republikanski inkvizitor i Clintonov branitelj vjerovali su da je nešto važno posrijedi u ustanovljivanju je li Clinton lagao ili je samo zaveo i zavarao. Njihov živahni razgovor o riječi na L – “Je li on lagao?” – potkrepljuje kantovsku misao da postoji moralno relevantna razlika između laži i istine koja zavodi na krivi zaključak.

Ali u čemu bi mogla biti ta razlika? Može se dokazati da je nakana u obama slučajevima ista. Bilo da ubojici na vratima lažem ili mu ponudim lukavo izbjegavanje, moja je nakana da ga krivo navedem da pomisli kako se moja prijateljica ne skriva kod mene u kući. A po Kantovoj moralnoj teoriji bitna je upravo nakana ili motiv.

Po mojem mišljenju, razlika je u sljedećemu: pažljivo smišljeno izbjegavanje iskazuje poštovanje spram dužnosti govorenja istine na način na koji bezočna laž to ne čini. Svatko tko se potruži izmudriti zavodljivu ali formalno istinitu izjavu tamo gdje bi bila dovoljna i jednostavna laž izražava, ma koliko iskrivljeno, poštovanje spram moralnog zakona.

Zavodljiva istina ne uključuje jedan motiv, nego dva. Ako naprosto slažem ubojici, djelujem iz jednog motiva – da zaštitim prijateljicu od opasnosti. Kažem li ubojici da sam prijateljicu nedavno vidio u dućanu, djelujem iz dvaju motiva – zaštititi prijateljicu i istodobno držati se dužnosti da govorim istinu. U obama slučajevima zalažem se za poštovanja vrijedan cilj, zaštitu svoje prijateljice. Ali samo u potonjem slučaju za taj se cilj zalažem na način koji je u skladu s motivom dužnosti.



Netko bi mogao prigovoriti da se formalno istinitu ali zavaravajuću izjavu, kao ni laž, ne može univerzalizirati bez protuslovlja. Ali razmotrimo razliku: kad bi svatko lagao kada se suoči s ubojicom na vratima ili sa sramotnim seksualnim skandalom, onda takvim izjavama nitko ne bi vjerovao i one ne bi djelovale. To se ne može reći o istinama koje zavaravaju. Kad bi svatko tko se nađe u opasnoj ili neugodnoj situaciji pribjegao pažljivo sačinjenim izbjegavanjima, ne bi se moralo dogoditi da im ljudi prestanu vjerovati. Umjesto toga, ljudi bi naučili slušati poput pravnikā i raščlanjivati takve izjave obraćajući pozornost na njihovo doslovno značenje. Upravo se to dogodilo kada su se mediji i javnost upoznali s Clintonovim pažljivo formuliranim demantijima.

Ono što Kant želi reći nije da je ovakvo stanje stvari, u kojem ljudi raščlanjuju demantije političara na njihovo doslovno značenje, po nečemu bolje od onoga u kojem nitko uopće ne vjeruje političarima. To bi bio konsekvencijalistički argument. Kant želi reći da zavodljiva izjava koja je ipak istinita ne prisiljava slušaoca ili manipulira njime onako kako to čini direktna laž. Uvijek je moguće da je pažljiv slušač prozre.

Postoji dakle razlog za zaključak da su po Kantovoj moralnoj teoriji istinite ali varljive izjave – ubojici na vratima, pruskim cenzorima ili specijalnom tužitelju – moralno dopustive na način na koji to nisu otvorene laži. Možete pomisliti da sam previše truda uložio u to da spasim Kanta od jedne neplauzibilne pozicije. Kantovu tvrdnju da je pogrešno lagati ubojici na vratima možda se u krajnjoj liniji ne može obraniti. Ali distinkcija između izravne laži i zavodljive istine pomaže ilustrirati njegovu moralnu teoriju. K tome, ona iznosi na vidjelo iznenađujuću sličnost između Billa Clintona i strogog moralista iz Königsberga.

## Kant i pravda

Za razliku od Aristotela, Benthama i Milla, Kant nije napisao veće djelo o teoriji politike, nego samo nekoliko ogleda. Pa ipak, tumačenje morala i slobode koje proizlazi iz njegovih etičkih spisa nosi snažne implikacije

po pravdu. Premda Kant te implikacije ne razrađuje podrobno, teorija politike koju prihvaća odbacuje utilitarizam u korist teorije pravednosti zasnovane na društvenom ugovoru.

Prvo, Kant ne odbacuje utilitarizam samo kao osnovu osobnog morala nego i kao osnovu prava. Kako ga on vidi, pravedan ustav smjera usklađivanju slobode svake individue sa slobodom svakoga drugoga. To nema nikakve veze s maksimaliziranjem koristi, koju se “nipošto ne smije miješati” u određivanje osnovnih prava. Kako ljudi “na različite načine gledaju na empirijsku svrhu sreće i na to od čega se ona sastoji”, korisnost ne može biti osnova pravednosti i pravā. Zbog čega? Jer bi oslanjanje pravā na korisnost tražilo od društva da afirmira ili usvoji jedno poimanje sreće iznad drugih. Zasnivanje konstitucije na jednom posebnom poimanju sreće (kao što je poimanje većine) nametnulo bi nekima vrednote drugih; ne bi uvažilo pravo svake osobe da ostvaruje vlastite svrhe. “Nitko me ne može prisiliti da budem sretan u skladu s njegovom ili njenom koncepcijom dobrobiti drugih”, piše Kant, “jer svatko može svoju sreću tražiti na bilo koji način koji smatra prikladnim, ukoliko ne zadire u slobodu drugih” da čine to isto.<sup>197</sup>

Druga distinktivna značajka Kantove teorije politike jest to što pravednost i prava izvodi iz društvenog ugovora – ali društvenog ugovora sa zbunjajućim preokretom. Raniji mislioci društvenog ugovora, uključujući Lockeja, argumentirali su da legitimna vlast nastaje iz društvenog ugovora između ljudi koji u nekom trenutku između sebe donesu odluku o principima koji će upravljati njihovim kolektivnim životom. Kant na taj ugovor gleda drukčije. Premda legitimna vlast mora biti zasnovana na nekom izvornom ugovoru, “nipošto ne trebamo pretpostaviti da taj ugovor... zbiljski postoji kao činjenica, jer to uopće nije moguće”. Kant tvrdi da izvorni ugovor nije zbiljski nego zamišljen.<sup>198</sup>

Čemu izvoditi pravedan ustav iz imaginarna ugovora umjesto iz zbiljskoga? Jedan je razlog praktičan: često je teško povijesno, u udaljenoj povijesti nacija, dokazati da se ikada zbio bilo kakav društveni ugovor. Drugi je razlog filozofijski: moralne principe ne može se izvesti iz samih empirijskih činjenica. Baš kao što moralni zakon ne može počivati na interesima ili željama pojedinki i pojedinaca, principi pravednosti ne mogu počivati na interesima ili željama neke zajednice. Puka činjenica

da se neka skupina ljudi u prošlosti suglasila s ustavom nije dovoljna da taj ustav učini pravednim.

Kakav bi to imaginarni ugovor mogao uopće izbjeći ovaj problem? Kant ga jednostavno naziva "*idejom* uma, koja ipak ima nesumnjivu praktičku zbiljnost; naime, ona može svakog zakonodavca obavezati da svoje zakone uobliči tako da ih je mogla proizvesti zajednička volja cijele nacije" i obavezivati svakog građanina i građanku "kao da se suglasila". Kant zaključuje da je taj zamišljeni čin kolektivne suglasnosti "kušnja opravdanosti svakog javnog prava".<sup>199</sup>

Kant nam nije rekao kakav bi bio taj imaginarni ugovor ili kakve bi principe pravednosti proizveo. Na ta će pitanja gotovo dva stoljeća kasnije pokušati odgovoriti američki filozof politike John Rawls.



## 6. U PRILOG JEDNAKOSTI / / JOHN RAWLS

Mi Amerikanci većinom nismo potpisali nikakav društveni ugovor. Ustvari, jedini koji su se u Sjedinjenim Državama zaista suglasili s tim da poštuju Ustav (ostavljajući po strani javne funkcionare) jesu naturalizirani državljani – imigranti, koji kao uvjet za državljanstvo polažu prisegu lojalnosti. Od nas ostalih nitko nikada nije tražio, čak nas nije ni molio, da dademo svoj pristanak. Pa zbog čega smo onda dužni pokoravati se zakonima? I kako možemo reći da naša Vlada počiva na pristanku onih nad kojima vlada?

John Locke kaže da smo dali prešutan pristanak. Svatko tko uživa pogodnosti vlasti, pa makar i tako što putuje autoputom, implicitno pristaje na zakone i oni ga obavezuju.<sup>200</sup> Ali prešutni je pristanak blijedi oblik onoga pravoga. Teško je shvatiti na koji bi to način običan prolazak kroz neki gradić bio moralno srodan ratificiranju Ustava.

Immanuel Kant se poziva na hipotetičan pristanak. Zakon je pravedan ako bi se s njim mogla suglasiti javnost u cjelini. Ali i to je zbunjujuća alternativa zbiljskom društvenom ugovoru. Kako hipotetična suglasnost može obaviti moralni posao zbiljske?

John Rawls (1921.-2002.), američki filozof politike, nudi poučan odgovor na to pitanje. U *Teoriji pravednosti* (1971.) zastupa tezu da o pravednosti treba misliti tako da se pitamo s kojim bismo se principima suglasili u početnoj situaciji jednakosti.<sup>201</sup>

Rawls rezonira na sljedeći način: pretpostavimo da smo se okupili, takvi kakvi jesmo, da odaberemo principe koji će upravljati našim

kolektivnim životom – da napišemo društveni ugovor. Koje bismo principe odabrali? Vjerojatno bi nam bilo teško doći do suglasnosti. Različiti bi ljudi davali prednost različitim principima, što bi odražavalo razne njihove interese, moralna i religijska vjerovanja te socijalne pozicije. Neki su ljudi bogati, a neki siromašni; neki su moćni i imaju dobre veze; drugi baš i ne. Neki su pripadnici rasnih, etničkih ili religijskih manjina; drugi nisu. Mogli bismo prihvatiti neki kompromis. Ali čak bi i kompromis vjerojatno bio odraz nadmoćne pregovaračke moći nekih u odnosu na druge. Nema razloga pretpostaviti da bi društveni ugovor do kojega bi se došlo na ovakav način bio pravedan sporazum.

Razmotrimo sada jedan misaoni eksperiment: pretpostavimo da, kada se okupimo da bismo odabrali principe, ne znamo gdje ćemo se naći u društvu. Zamislimo da biramo iza “vela neznanja” koji nam privremeno ne dâ da znamo išta o tome što smo mi konkretno. Ne znamo svoju klasu i spol, svoju rasu i etničku pripadnost, svoja politička mnijenja ili religijska uvjerenja. Ne znamo ni svoje prednosti ni nedostatke – jesmo li zdravi ili bolesni, jesmo li visoko obrazovani ili smo školovanje prekinuli u srednjoj školi, jesmo li rođeni u obitelji koja nas podupire ili u razorenoj obitelji. Kad nitko ne bi znao ništa od svega toga, birali bismo zapravo s izvorne pozicije jednakosti. Kako nitko ne bi imao nadmoćnu pregovaračku poziciju, principi s kojima bismo se suglasili bili bi pravedni.

To je Rawlsova ideja društvenog ugovora – hipotetičan sporazum u izvornom položaju jednakosti. Rawls nas poziva da postavimo pitanje koje bismo principe – kao racionalne, za sebe zainteresirane osobe – odabrali kada bismo se našli u tom položaju. On ne pretpostavlja da smo svi motivirani interesom za sebe u zbiljskom životu; samo da svoja moralna i religijska uvjerenja ostavljamo po strani u svrhu ovog misaonog eksperimenta. Koje bismo principe odabrali?

Prije svega, rasuđuje on, ne bismo odabrali utilitarizam. Iza vela neznanja, svatko od nas bi mislio: “Po svemu što znam, može ispasti da pripadam potlačenoj manjini.” I nitko ne bi želio riskirati da bude kršćanin bačen lavovima radi uveseljavanja gomile. Ne bismo odabrali niti čisti *laissez-faire*, libertarijanski princip koji bi ljudima dao pravo da zadrže sav novac koji zarade u tržišnoj privredi. “Možda završim

kao Bill Gates”, zaključivala bi svaka osoba, “ali s druge strane, može ispasti da sam beskućnik. Dakle, bolje da izbjegnem sistem koji bi me ostavio bez osnovnih sredstava za život i bez pomoći.”

Rawls vjeruje da bi iz tog hipotetičnog ugovora proizašla dva principa pravednosti. Prvi osigurava jednake osnovne slobode za sve građane, kao što su sloboda govora i religije. Taj princip ima prednost pred obzirima društvene korisnosti i opće dobrobiti. Drugi princip tiče se socijalne i ekonomske jednakosti. Premda ne iziskuje jednaku raspodjelu dohotka i bogatstva, on dopušta samo one socijalne i ekonomske nejednakosti koje djeluju u korist onih članova društva koji su u najlošijem stanju.

Filozofi raspravljaju o tome bi li stranke Rawlsovog hipotetičnog društvenog ugovora odabrale one principe za koje on kaže da bi ih odabrale. Odmah ćemo vidjeti zbog čega Rawls misli da bi bila odabrana ta dva principa. Ali prije nego što se okrenemo principima, pogledajmo jedno pitanje koje tome prethodi: promišlja li Rawlsov misaoni eksperiment pravi način pravednosti? Kako je uopće moguće da se principe pravednosti izvede iz suglasnosti koja se u zbilji nikada nije zbilja?

## Moralne granice ugovorā

Da bi se ocijenilo moralnu snagu Rawlsovog hipotetičnog ugovora, pomaže uočiti moralne granice zbiljskih ugovora. Ponekad uzimamo da, kada dvoje ljudi sklope posao, odredbe njihovog sporazuma moraju biti pravične. Drugim riječima, uzimamo da ugovori opravdavaju odredbe koje proizvode. Ali oni to ne čine – u najmanju ruku ne sami. Zbiljski ugovori nisu samodovoljni moralni instrumenti. Puka činjenica da vi i ja sklapamo posao nije dovoljna da on bude pravičan. O svakom se zbiljskom ugovoru može upitati “Je li ono o čemu su se sporazumjeli pravično?” Da bi se na to pitanje odgovorilo, ne možemo naprosto pokazati sam sporazum; treba nam neko neovisno mjerilo pravičnih odnosa.

Odakle bi takav standard mogao doći? Možda, mogli biste pomisliti, iz nekog većeg, prethodnog ugovora – ustava, primjerice. Ali ustavi

su izloženi istim izazovima kao i drugi sporazumi. Činjenica da je ustav ratificirao puk ne dokazuje da su njegove odredbe pravedne. Razmotrimo Ustav SAD-a iz 1787. Unatoč mnogim njegovim vrlinama, kvari ga to što je prihvatio ropstvo, i taj će nedostatak opstati sve do nakon Gradanskog rata. Činjenica da su se s Ustavom suglasili – prvo delegati u Philadelphiji, a potom i države – nije bila dovoljna da ga učini pravednim.

Moglo bi se argumentirati da se porijeklo tog nedostatka može naći u manjkavosti suglasnosti. U ustavnu konvenciju nisu bili uključeni robovi – Afroamerikanci, kao ni žene, koje su tek nakon više od jednog stoljeća osvojile pravo glasa. Zsigurno je moguće da bi neka reprezentativnija konvencija bila proizvela pravedniji Ustav. Ali to je stvar spekulacije. Ni za kakav zbiljski društveni ugovor ili ustavnu konvenciju, kako god bili reprezentativni, nema garancije da bi proizveli pravične odredbe društvene suradnje.

Za one koji vjeruju da moral počinje i završava suglasnošću, ovo može izgledati kao neskladna tvrdnja. Ali ona uopće nije kontroverzna. Često propitujemo koliko su dogovori koje ljudi sklapaju pravični. A poznate su nam i kontingencije koje mogu dovesti do loših dogovora: jedna od stranaka može biti bolja pregovaračica, ili može imati bolje pozicije u pogađanju, ili više znati o vrijednosti stvari koje se razmjenjuje. Na pritisak koji lebdi nad većinom pregovora ukazuju (u ekstremnom obliku) znamenite riječi Dona Corleonea u *Kumu*: “Dat ću mu ponudu koju neće moći odbiti.”

Priznati da ugovori svojim odredbama ne donose pravičan odnos ne znači da bismo svoje sporazume trebali kršiti kad god nam se sviđi. Možemo biti dužni, barem do neke mjere, ispuniti čak i pogodbu koja nije pravična. Pristanak je važan, premda on za pravednost nije jedini značajan. Ali njegov značaj nije tako odlučan kako ponekad mislimo. Često moralno djelovanje pristanka miješamo s drugim izvorima obaveze.

Pretpostavimo da sklopimo dogovor: donijet ćete mi sto jastoga, a ja ću vam platiti 1.000 dolara. Vi ulovite i isporučite jastoge, ja ih pojedem i uživam, ali odbijem platiti. Kažete da sam vam dužan. Ja pitam: “Zbog čega?” Možete se pozvati na naš sporazum, ali i na korist koju sam uživao. Možete lako reći da sam obavezan platiti za korist koju sam uživao zahvaljujući vama.



Pretpostavimo sada da sklopimo isti dogovor, ali ovaj put, nakon što ste uhvatili jastoge i donijeli ih na moja vrata, ja se predomislim. Zapravo ih ne želim. Vi ipak želite naplatiti. Ja kažem: “Ne dugujem vam ništa. Ovaj put nisam imao korist.” U tom trenutku možete se pozvati na naš sporazum, ali možete ukazati i na težak rad koji ste obavili hvatajući jastoge, oslanjajući se na očekivanje da ih kupim. Mogli biste reći da sam ih dužan platiti zbog napora koji ste uložili u moje ime.

Pogledajmo sada možemo li zamisliti slučaj u kojem obaveza počiva samo na pristanku – bez dodatne moralne težine plaćanja za korist ili naknade za rad koji ste obavili u moje ime. Ovaj put sklopimo isti dogovor, ali nakon nekoliko trenutaka, prije nego što utrošite išta vremena na lov na jastoge, ja vas zovem i kažem: “Predomislio sam se. Ne želim jastoge.” Dugujem li vam i dalje 1.000 dolara? Kažete li “Dogovor je dogovor” i ustrajete li na tome da moj čin pristanka stvara obavezu čak i bez koristi ili očekivanja?

Pravni mislioci već dugo raspravljaju o tom pitanju. Može li pristanak sam stvoriti obavezu ili se također traži neki element koristi ili pouzdanja?<sup>202</sup> Ova nam rasprava govori o moralu ugovorā, nešto što često previđamo: zbiljski ugovori imaju moralnu težinu ukoliko ostvaruju dva ideala – autonomiju i recipročnost.

Kao dragovoljni akti, ugovori izražavaju našu autonomiju; obaveze koje stvaraju vrijede zbog toga što su samonametnute – preuzimamo ih slobodno. Kao instrumenti uzajamne koristi, ugovori se oslanjaju na ideal recipročnosti; obaveza da ih se ispuni nastaje iz obaveze da se drugima uzvrati za koristi koje nam pružaju.

Ti se ideali – autonomija i recipročnost – u praksi ne ostvaruju savršeno. Neki sporazumi, premda dobrovoljni, nisu uzajamno korisni. Ponekad pak možemo biti dužni nadoknaditi neku korist naprosto iz razloga recipročnosti, čak i ako nema ugovora. To ukazuje na moralna ograničenja ugovora: u nekim slučajevima pristanak možda nije dovoljan da bi se stvorilo moralno obavezujuću dužnost; u drugima on možda i nije nužan.

## Kad pristanak nije dovoljan: sličice igrača bejzbola i nužnik koji curi

Razmotrimo dva slučaja koja pokazuju da sam pristanak nije dovoljan: kad su moji sinovi bili mali, skupljali su sličice igrača bejzbola i međusobno ih razmjenjivali. Stariji sin je više znao o igračima i vrijednosti pojedinih kartica. Ponekad je mlađem bratu nudio razmjene koje nisu bile pravične – recimo, dva obrambena igrača za Kena Griffeya ml. Stoga sam uveo pravilo da se nijednu razmjenu ne može zaključiti dok je ja ne odobrim. Možete smatrati da je to bilo paternalistički; i bilo je. (To je i svrha paternalizma.) U okolnostima poput ovih, dobrovoljna razmjena nikako ne može biti pravična.

Prije nekoliko godina pročitao sam novinski članak o jednom ekstremnijem slučaju: u stanu vremešne udovice iz Chicaga nužnik je propuštao vodu. Angažirala je majstora da ga popravi – za 50 tisuća dolara. Potpisala je ugovor po kojem je trebala platiti 25 tisuća dolara kao predujam, a ostatak u ratama. Spletka je otkrivena kada je otišla u banku podići tih 25 tisuća dolara. Službenik ju je pitao zašto joj je potreban tolik iznos, a žena je odgovorila da mora platiti vodoinstalateru. Službenik je to dojavio policiji, koja je beskrupuloznog majstora uhapsila zbog prevare.<sup>203</sup>

Svi osim najgorljivijih pristaša teorije ugovora priznali bi da je 50.000 dolara za popravak nužnika nečuveno nepoštena cijena – unatoč činjenici što su se s njom suglasile dvije voljne stranke. Taj slučaj ilustrira dvije teze o moralnim granicama ugovorā: prvo, činjenica sporazuma ne jamči da je sporazum pravičan. Drugo, pristanak nije dovoljan za stvaranje obavezujućeg moralnog zahtjeva. Ovaj ugovor ni po čemu nije instrument međusobne koristi; on se izruguje idealu uzajamnosti. To, po mojem mišljenju, objašnjava zbog čega mnogi ljudi ne bi rekli da je starica moralno dužna platiti onaj prekomjerni iznos.

Moglo bi se odgovoriti da prevara s popravkom nužnika nije uistinu dobrovoljan ugovor, nego neka vrst eksploatacije, u kojoj je beskrupulozni vodoinstalater iskoristio staru ženu koja nije bila dobro informirana. Ne znam detalje slučaja, ali uzmimo u svrhu rasprave da vodoinstalater nije tu ženu prisiljavao i da je ona bila pri zdravoj

pameti (premda slabo obaviještena o cijeni vodoinstalaterskih usluga) kada je prihvatila pogodbu. Činjenica da je sporazum bio dobrovoljan nipošto ne jamči da se radilo o razmjeni jednakih ili usporedivih koristi.

Dosad sam dokazivao da pristanak nije dovoljan uvjet moralne obaveze; neuravnotežena pogodba može biti tako daleko od uzajamne koristi da je ne može iskupiti niti to što je dobrovoljno prihvaćena. Sada bih ponudio daljnju, izazovnije tvrdnju: pristanak nije nužan uvjet moralne obaveze. Ako je obostrana korist dovoljno jasna, moralni zahtjevi uzajamnosti mogu vrijediti čak i bez čina pristanka.

## Kada pristanak nije bitan: Humeova kuća i perači prozora

Na tip slučaja kakav imam u vidu svojedobno je naišao David Hume, škotski filozof morala iz 18. stoljeća. Kada je bio mlad, Hume je napisao poraznu kritiku Lockeove ideje društvenog ugovora. Nazvao ju je “filozofijskom fikcijom koja nikad nije bila niti je ikada mogla biti zbiljska”,<sup>204</sup> i spada u “najmisterioznije i najneshvatljivije operacije koje se uopće dade zamisliti”.<sup>205</sup> Godinama kasnije Hume je doživio nešto što će staviti na kušnju njegovo odbacivanje pristanka kao osnove obaveze.<sup>206</sup>

Hume je imao kuću u Edinburghu. Iznajmio ju je prijatelju Jamesu Boswellu, koji ju je pak dao u podzakup nekom podstanaru. Podstanar je zaključio da na kući treba izvesti neke popravke. Za taj je posao angažirao majstora, a da se prethodno nije konzultirao s Humeom. Majstor je obavio popravke i poslao Humeu račun. Hume je odbio platiti budući da nije bio dao suglasnost. On nije bio angažirao tog majstora. Slučaj je dospio na sud. Majstor je priznao da Hume nije bio dao pristanak. Ali kuću je trebalo popraviti, i on je to obavio.

Hume je smatrao da je to loš argument. Majstorova tvrdnja sastojala se naprosto u tome “da je bilo nužno obaviti posao”, rekao je Hume na sudu. Ali to “nije dobar odgovor, jer bi po istom pravilu on mogao ići po svim kućama u Edinburghu i raditi sve što smatra prikladnim,

bez pristanka vlasnika... te iznositi isti razlog za to, da je taj posao bio nužan i da je kuća sada u boljem stanju.” Ali to je, tvrdio je Hume, “posve nova i... potpuno neodrživa doktrina”.<sup>207</sup>

Kada je došlo do popravka na njegovoj kući, Humeu se nije svidjela teorija obaveze zasnovana na čistoj koristi. Ali njegova obrana nije uspjela i sud mu je naredio da plati.

Misao da obaveza plaćanja za korist može nastati i bez pristanka moralno je plauzibilna u slučaju Humeove kuće. Ali lako bi mogla skliznuti u prodajnu taktiku stvaranja pritiska i u druge zloupotrebe. Na ulicama grada New Yorka 1980-ih i '90-ih godina pravom su napašću postali “perači prozora”. Opremljeni priborom za pranje prozora i kantama vode, navaljivali su na aute zaustavljene pred crvenim svjetlom na semaforu, prali vjetrobransko staklo (često ne pitajući vozača za dozvolu) i tražili da im se plati. Djelovali su po teoriji obaveze na osnovi koristi, na koju se bio pozvao Humeov majstor. Ali u odsutnosti pristanka, linija između obavljanja usluge i prosjačenja često je nejasna. Gradonačelnik Rudolph Giuliani odlučio je dovesti perače prozora u red i naredio policiji da ih uhićuje.<sup>208</sup>

## Korist ili pristanak? Samova mobilna automehaničarska radnja

Evo još jednog primjera konfuzije koja može nastati kada se jasno ne razluči aspekt obaveze zasnovane na koristi i aspekt obaveze zasnovane na pristanku. Prije mnogo godina, dok sam bio student, vozio sam se s nekoliko prijatelja diljem cijele zemlje. Zaustavili smo se na odmorištu u Hammondu u Indiani i otišli u prodavaonicu. Kada smo se vratili do auta, on nije htio upaliti. Nitko od nas nije znao bogznašto o popravljanju auta. Dok smo se pitali što učiniti, blizu nas se zaustavio kombi. Na njegovoj je bočnoj strani pisalo “Samov kombi za popravke”. Iz kombija je izašao muškarac, valjda Sam.

Prišao nam je i pitao može li pomoći. “Ja radim ovako”, objasnio je. “Naplaćujem 50 dolara na sat. Ako vam popravim auto za pet minuta,

dugujete mi 50 dolara. Ako budem na vašem automobilu radio sat vremena, i ne uspijem ga popraviti, ipak ste mi dužni 50 dolara.”

“Kolike su šanse da uspijete popraviti auto?” upitao sam. Nije mi odgovorio izravno, nego je počeo čačkati ispod upravljačkog mehanizma. Nisam znao što učiniti. Pogledao sam prijatelje da vidim što oni misle. Nakon kratkog vremena muškarac je izašao ispod upravljačkog mehanizma i rekao: “Sistem paljenja je u redu, ali imate još 45 minuta. Hoćete li da pogledam ispod poklopca motora?”

“Čekajte”, rekoš. “Nisam vas angažirao. Nismo se ništa dogovorili.” Čovjek se jako naljutio i rekao: “Hoćete reći, da sam auto popravio sada, kad sam gledao ispod upravljačkog mehanizma, vi mi ne biste platili?”

“To je drugo pitanje”, odgovorih.

Nisam se upustio u razlikovanje obaveze na osnovi pristanka i obaveze na osnovi koristi. Nekako ne vjerujem da bi od toga bilo koristi. Ali neprilika s mehaničarom Samom ističe opću zbrku u vezi s pristankom. Sam je vjerovao da bih mu, kad bi ga prčkajući po autu uspio popraviti, dugovao 50 dolara. Slažem se. Ali razlog što bih mu bio dužan platiti jest to što bi on učinio nešto korisno – naime, popravio moj auto. On je zaključio da, budući da bih mu bio dužan, mora da sam se (implicite) suglasio s tim da ga angažiram. Ali to je zaključivanje pogrešno. Ono pogrešno pretpostavlja da, kad god postoji obaveza, mora da je postojala i suglasnost – neki čin pristanka. Ono previda da obaveza može nastati i bez pristanka. Da je Sam popravio moj auto, bio bih mu dužan u ime reciprociteta. Ne bi bilo pravično naprosto zahvaliti i odvesti se. Ali to ne implicira da sam ga angažirao.

Kada tu priču pričam studentima, većina ih se slaže da, pod tim okolnostima, ne dugujem Samu 50 dolara. Ali mnogi imaju takav stav iz razloga drukčijih od mojih. Oni tvrde da Samu, budući da ga nisam izričito angažirao, ne dugujem ništa – i ne bih mu ništa dugovao čak i da je uspio popraviti auto. Svako bi plaćanje bilo čin velikodušnosti – nagrada, a ne dužnost. Tako oni staju u moju obranu ne time što prihvaćaju moje obuhvatno shvaćanje obaveze, nego tako što potvrđuju usko shvaćanje pristanka.

Unatoč tendenciji da pristanak učitavamo u svaki moralni zahtjev, teško je razumjeti naš moralni život a da ne priznamo neovisnu težinu

uzajamnosti. Razmotrimo bračni ugovor. Pretpostavimo da, nakon 20 godina moje vjernosti, otkrijem da se moja supruga viđa s drugim muškarcem. Imao bih dvije različite osnove za moralnu povrijeđenost. Jedna se poziva na pristanak: "Ali imali smo sporazum. Zavjetovala si se. Prekršila si obećanje." Druga bi se pozivala na reciprocitet: "Ali ja sam, sa svoje strane, bio vjeran. Nikako ne zaslužujem ovo. Tako se ne uzvraća na moju lojalnost." I tako dalje. Drugi prigovor ne poziva se na suglasnost niti je traži. Bio bi moralno plauzibilan čak i da nismo razmijenili bračne zavjete, nego smo svih tih godina živjeli skupa kao partneri.

## Zamišljanje savršenog ugovora

Što nam sve te nezgode govore o moralnosti ugovora? Ugovori svoju moralnu snagu izvode iz dvaju različitih ideala, autonomije i recipročnosti. Ali većina zbiljskih ugovora nije na razini tih ideala. Ako se suočim s nekim tko je nadmoćan u pregovorima, moja suglasnost neće biti posve dobrovoljna, nego uvjetovana pritiskom, a u krajnjem slučaju i prisilom. Ako pregovaram s nekim tko ima više znanja o stvarima koje razmjenjujemo, dogovor ne mora biti na obostranu korist. U krajnjem slučaju, mogu biti prevaren ili obmanut.

U zbiljskom životu ljudi imaju različite položaje. To znači da su uvijek moguće razlike pregovaračke moći i znanja. A sve dok je tome tako, činjenica sporazuma ne jamči sama po sebi da je sporazum pravičan. To je razlog što zbiljski ugovori nisu samodostatni moralni instrumenti. Uvijek ima smisla pitati: "Ali je li to što ste se sporazumjeli pravično?"

No zamislimo ugovor među strankama koje ne bi bile nejednake, nego jednake po moći i znanju; koje bi imale jednak, a ne različit položaj. A zamislimo i da predmet tog ugovora nisu vodoinstalaterske usluge ili bilo koji drugi posao, nego principi koji bi uređivali kako ćemo živjeti skupa, koji bi nam kao građanima dodjeljivali prava i dužnosti. Takav ugovor, među takvim strankama, ne bi ostavljao prostora za prinudu ili obmanu ili za druge nepoštene prednosti. Njegove odredbe bile bi pravedne, kakve god bile, zahvaljujući samoj njihovoj suglasnosti.

Ako možete zamisliti takav ugovor, došli ste do Rawlsove ideje hipotetičnog sporazuma u nekoj početnoj situaciji jednakosti. Veo neznanja osigurava jednakost moći i znanja koju iziskuje izvorni položaj. Time što osigurava da nitko ne zna svoje mjesto u društvu, svoje snage ili slabosti, svoje vrijednosti ili ciljeve, veo neznanja osigurava da nitko, čak ni nenamjerno, ne može iskoristiti neku povoljnu pregovaračku poziciju.

Ako se dopusti konkretno znanje, ishod uslijed proizvoljnih slučajnosti neće biti nepristran... Ako izvorna situacija treba uroditi pravednim sporazumima, pozicije stranaka valja odrediti na pravičan način i treba ih tretirati jednako kao moralne osobe. Proizvoljnost svijeta mora se ispraviti prilagođavanjem okolnosti početne situacije ugovora.<sup>209</sup>

Ironično je što hipotetičan sporazum iza vela neznanja nije neka blijeda forma kakva zbiljskog ugovora, te stoga nešto što je moralno slabije; on je čista forma nekog zbiljskog ugovora, dakle i moralno jači.

## Dva principa pravednosti

Pretpostavimo da je Rawls u pravu: pravednost treba promišljati postavljanjem pitanja koje bismo principe odabrali u izvornoj situaciji jednakosti, iza vela neznanja. Koji bi se principi pojavili?

Po Rawlsu, ne bismo odabrali utilitarizam. Iza vela neznanja mi ne znamo na kojem ćemo se mjestu u društvu naći, ali znamo da ćemo htjeti ostvarivati svoje ciljeve i da ćemo htjeti da se spram nas odnose s poštovanjem. Ako bi ispalo da pripadamo kakvoj etničkoj ili religijskoj manjini, ne želimo da nas tlače, pa makar to većini donosilo zadovoljstvo. Kada se veo neznanja podigne i započne realan život, ne želimo se naći žrtvama vjerskih progona ili rasne diskriminacije. Da bismo se zaštitili od tih opasnosti, odbacili bismo utilitarizam i složili se s principom jednakih osnovnih sloboda za sve građane, uključujući i pravo na slobodu savjesti i slobodno mišljenje. I ustrajali bismo na tome da taj princip ima prednost pred pokušajima maksimaliziranja

opće dobrobiti. Ne bismo žrtvovali svoja temeljna prava i slobode za socijalne i ekonomske koristi.

Koji bismo princip odabrali za uređivanje socijalnih i ekonomskih nejednakosti? Kako bismo se sačuvali od rizika da zapadnemo u teško siromaštvo, mogli bismo prvo pomisliti dati prednost jednakoj raspodjeli prihoda i bogatstva. Ali tada bi nam palo na pamet da bismo to mogli riješiti i bolje, čak i za one s dna. Recimo da bismo dopuštanjem određenih nejednakosti, kao što su više plaće za liječnike nego za vozače autobusa, mogli poboljšati stanje onih koji imaju najmanje – povećanjem dostupnosti zdravstvene zaštite za siromašne. Dopuštajući tu mogućnost, usvojili bismo ono što Rawls zove “principom razlike”: dozvoljene su samo one socijalne i ekonomske nejednakosti koje djeluju u korist članova i članica društva koji su u najslabijem položaju.

Koliko je točno egalitaran princip razlike? Teško je reći jer efekti razlika u plaćama ovise o socijalnim i ekonomskim okolnostima. Recimo da viša plaća liječnikā dovede do veće i bolje zdravstvene zaštite u siromašnim ruralnim oblastima. U tom bi slučaju razlika u plaćama mogla biti u skladu s Rawlsovim principom. Ali recimo da bolje plaćanje liječnika nema utjecaja na zdravstvene usluge u apalačkom kraju, već da naprosto stvori više estetskih kirurga u Beverly Hillsu. U tom bi slučaju bilo teško s Rawlsovog gledišta opravdati razliku plaća.

Što je pak s velikim zaradama Michaela Jordana ili s golemim bogatstvom Billa Gatesa? Mogu li te razlike biti u skladu s principom razlike? Dakako, Rawlova teorija nije namijenjena procjenjivanju plaće ove ili one osobe; ona se bavi osnovnom strukturom društva i načinom kako ona alocira prava i dužnosti, prihod i bogatstvo, moć i mogućnosti. Po Rawlsu, pitanje koje treba postaviti jest je li Gatesovo bogatstvo nastalo kao dio sistema koji, uzet u cjelini, djeluje u korist onih koji stoje najlošije. Primjerice, je li podlijegao sistemu progresivnog oporezivanja koji oporezuje bogate da bi osigurao sredstva za zdravlje, obrazovanje i socijalnu zaštitu siromašnih? Ako jest, i ako je zahvaljujući takvom sistemu siromašnima bolje nego što bi im bilo pod uređenjem strože jednakosti, onda takve nejednakosti mogu biti u skladu s principom razlike.

Neki ljudi dovode u pitanje bi li stranke u izvornoj poziciji odabrale princip razlike. Kako Rawls zna da, iza vela neznanja, ljudi ne bi bili



kockari spremni prihvatiti rizik društva velikih nejednakosti u nadi da će se naći na vrhu? Netko bi možda čak i zagovarao opciju feudalnog društva, spreman na rizik da bude kmet bez zemlje, u nadi da će biti kralj.

Rawls ne vjeruje da bi ljudi tako riskirali kad biraju načela koja bi određivala njihove temeljne životne izgledе. Osim ako nisu svjesni toga da vole riskirati (a to bi svojstvo zaklonio veo neznanja), ljudi ne bi ulazili u riskantne oklade s tako visokim ulozima. Ali Rawlsovi dokazi u korist principa razlike ne počivaju u cijelosti na pretpostavci da bi ljudi u izvornom položaju bili neskloni riziku. U osnovi izuma vela neznanja moralni je argument koji se može izložiti neovisno o tom misaonom eksperimentu. Njegova je glavna misao da se raspodjela dohotka i mogućnosti ne bi smjela zasnivati na faktorima koji su s moralnog gledišta proizvoljni.

## Argument na osnovi moralne proizvoljnosti

Rawls taj argument izlaže usporedbom nekoliko suparničkih teorija pravednosti, počinjući s feudalnom aristokracijom. Danas nitko ne brani pravednost feudalnih aristokracija ili kastinskih sistema. Ti sistemi nisu pravični, zapaža Rawls, jer dohodak, bogatstvo, mogućnosti i moć raspodjeljuju u skladu sa slučajnošću rođenja. Ako ste rođeni kao plemić, imate prava i moći zanijekane onima koji su rođeni kao kmetovi. Ali okolnosti vašeg rođenja nisu vaše djelo. Stoga je nepravedno staviti vaše životne izgledе u ovisnost o toj proizvoljnoj činjenici.

Tržišna društva, barem u nekoj mjeri, nude lijek za tu proizvoljnost. Ona otvaraju životne putanje onima koji imaju potrebne sposobnosti i osiguravaju jednakost pred zakonom. Građankama i građanima su zajamčene jednake osnovne slobode, a raspodjelu dohotka i bogatstva određuje slobodno tržište. Taj sistem – slobodno tržište s formalnom jednakošću mogućnosti – odgovara libertarijanskoj teoriji pravednosti. U odnosu na feudalna i kastinska društva, on predstavlja poboljšanje jer odbacuje hijerarhije fiksirane rođenjem. Pravno, on svakome dopušta da nečemu teži i da se natječe. Međutim, u praksi je moguće da mogućnosti nipošto ne budu jednake.

Oni koji imaju obitelji koje ih podržavaju i dobru naobrazbu, u očitoj su prednosti pred onima koji ih nemaju. Dobro je da svakome bude dopušteno sudjelovati u utrci. Ali ako trkači polaze s različitih startnih pozicija, teško da će utrka biti pravična. Upravo se zbog toga, argumentira Rawls, raspodjelu dohotka i bogatstva koja proizlazi iz slobodnog tržišta s formalnom jednakošću mogućnosti ne može smatrati pravednom. Najočitija nepravda libertarijanskog sistema “jest što dopušta da na udjele u distribuciji neprimjereno utječu ti faktori koji su s moralnog gledišta proizvoljni.”<sup>210</sup>

Jedan način da se ispravi taj nepošten odnos jest ispraviti socijalne i ekonomske zaknutosti. Pravična meritokracija nastoji to učiniti tako što ide dalje od formalne jednakosti mogućnosti. Ona uklanja prepreke postignuću time što osigurava jednake mogućnosti obrazovanja, tako da se oni iz siromašnih obitelji mogu pod jednakim uvjetima natjecati s onima povlaštenijeg porijekla. Ona osniva programe Početna prednost (*Head Start*), programe prehrane i zdravstvene zaštite za djecu, programe obrazovanja i obuke za posao – što god bilo potrebno da se svakoga, bez obzira na klasno ili obiteljsko porijeklo, dovede na istu početnu razinu. U skladu s meritokratskim poimanjem, distribucija dohotka i bogatstva koja proizlazi iz slobodnog tržišta je pravedna, ali samo ako svatko ima jednake mogućnosti razviti svoje talente. Samo ako svatko počinje s iste startne pozicije, može se reći da pobjednici utrke zavređuju nagrade.

Rawls vjeruje da meritokratska koncepcija ispravlja određene moralno arbitrarne prednosti, ali ipak nije dovoljna za pravednost. Naime, čak i ako uspijete svakoga dovesti do iste početne točke, više-manje je predvidljivo tko će pobijediti u utrci – oni koji najbrže trče. Ali to što trčim brzo, nije isključivo moje djelo. To je moralno kontingentno na isti način kao što je kontingentno porijeklo u bogatoj obitelji. “Čak i ako savršeno djeluje na uklanjanje utjecaja socijalnih kontingencija”, piše Rawls, meritokratski sistem “još uvijek dopušta da raspodjela bogatstva i prihoda bude određena prirodnim raspodjelom sposobnosti i talenata.”<sup>211</sup>

Ako je Rawls u pravu, čak ni slobodno tržište koje djeluje u društvu jednakih obrazovnih mogućnosti ne proizvodi pravednu raspodjelu prihoda i bogatstva. Razlog: “O distributivnim udjelima odlučuje ishod

prirodne lutrije; a taj je ishod iz moralne perspektive proizvoljan. Ne postoje bolji razlozi da se dopusti da raspodjelu prihoda i bogatstva uređuje raspodjela prirodnih prednosti nego da to čine povijesne i socijalne sretne okolnosti.”<sup>212</sup>

Rawls zaključuje da je meritokratsko poimanje pravednosti pogrešno iz istog razloga (premda u manjoj mjeri) kao i libertarijansko; i jedno i drugo distributivne udjele zasniva na faktorima koji su moralno arbitrarni. “Kada nam smeta to što bilo socijalne kontingencije bilo prirodna sreća utječu na to kako će biti određeni distributivni udjeli, mora nam, kad promislimo, smetati i utjecaj onoga drugoga. S moralnog stajališta i jedno i drugo izgleda jednako proizvoljno.”<sup>213</sup>

Kada uočimo moralnu proizvoljnost koja onečišćuje kako libertarijansku tako i meritokratsku teoriju pravednosti, dokazuje Rawls, može nas zadovoljiti samo neka egalitarnija koncepcija. Ali što bi mogla biti ta koncepcija? Jedno je ispraviti nejednake mogućnosti obrazovanja, ali nešto je sasvim drugo ispraviti nejednake prirodne obdarenosti. Ako nam smeta činjenica što su neki trkači brži od drugih, ne bismo li morali prisiliti brže trkače da nose olovne cipele? Neki kritičari egalitarizma vjeruju da je jedina alternativa meritokratskom tržišnom društvu potpuno izjednačavanje koje talentiranim nameće hendikepe.

## Egalitarna noćna mora

Pripovijetka Kurta Vonneguta ml. *Harrison Bergeron* plasira tu bojazan kao distopijsku znanstvenu fantastiku. “Bila je 2081. godina”, počinje priča, “i svi su konačno bili jednaki... Nitko nije bio pametniji od bilo koga drugoga. Nitko nije izgledao ljepše od bilo koga drugoga. Nitko nije bio jači ili brži od bilo koga drugoga.” Tu temeljito provedenu jednakost nametnuli su agenti Glavnog ujednačitelja Sjedinjenih Država. Građani i građanke s inteligencijom višom od prosječne morali su u ušima nositi radijske aparate za mentalno hendikepiranje. Svakih dvadesetak sekundi vladin bi odašiljač odaslao oštar glasan zvuk da ih spriječi da “na nepošten način iskoriste svoje mozgove”.<sup>214</sup>

Harrison Bergeron, kojemu je 14 godina, neobično je pametan, zgodan i darovit, pa ga stoga valja podesiti težim ometanjem nego većinu drugih. Umjesto malenog radija u uhu “nosio je goleme slušalice i naočale s debelim valovitim lećama”. Da bi se maskiralo njegov dobar izgled, od Harrisona se tražilo da nosi “crvenu gumenu loptu kao nos, da stalno brije obrve i da svoje pravilne bijele zube nepravilno pokriva crnim navlakama”. A da bi poništio svoju fizičku snagu, mora hodati noseći težak komad metala. “U životnoj utrci Harrison je nosio 136 kilograma.”<sup>215</sup>

Jednog dana Harrison, u činu junačkog prkosa protiv egalitarne tiranije, odbaci svoje hendikepe. Neću kvariti priču otkrivanjem zaključka. Već bi trebalo biti jasno kako Vonnegutova priča iznosi živ i poznat prigovor protiv egalitarnih teorija pravednosti.

Rawlsova teorija pravednosti, međutim, ne podliježe tom prigovoru. On pokazuje da jednakost koja sve svodi na istu razinu nije jedina alternativa meritokratskom tržišnom društvu. Rawlsova alternativa, koju on naziva principom razlike, ispravlja nejednaku raspodjelu talenata i obdarenosti a da ne hendikepira one talentirane. Kako? Ohrabrite nadarene da razviju i primijene svoje talente, ali uz sporazum da nagrade koje ti talenti požanju na tržištu pripadaju zajednici kao cjelini. Nemojte hendikepirati najbolje trkače; neka trče i dadu najbolje od sebe. Jednostavno unaprijed dajte na znanje da dobiti ne pripadaju samo njima, nego ih trebaju dijeliti s onima kojima nedostaju slični darovi.

Premda princip razlike ne iziskuje jednaku distribuciju dohotka i bogatstva, ideja koja mu leži u podlozi izražava snažnu, čak inspirativnu viziju jednakosti:

Princip razlike *de facto* predstavlja sporazum da se raspodjelu prirodnih talenata smatra zajedničkom vrijednošću i da se koriste raspodjele dijeli, kakva god ona ispala. Oni kojima je priroda dala prednost, ma tko oni bili, mogu iz toga što imaju sreće imati koristi samo na način koji poboljšava situaciju onih koji su slabije prošli. Oni koji su po prirodi u prednosti ne bi trebali imati koristi naprosto zbog toga što su nadareniji, nego samo da pokriju troškove obuke i obrazovanja i za to da svoju obdarenost koriste tako da pomognu i onima koji imaju manje sreće. Nitko

ne zavređuje svoju veću prirodnu sposobnost niti je zaslužan za pogodnije polazno mjesto u društvu. Ali iz toga ne slijedi da bi te odlike trebalo eliminirati. Postoji i drugi način postupanja s njima. Osnovnu strukturu društva može se urediti tako da te slučajnosti djeluju za dobro onih s najmanje sreće.<sup>216</sup>

Razmotrimo onda četiri suparničke teorije distribucijske pravednosti:

1. Feudalni ili kastinski sistem: fiksna hijerarhija na osnovi rođenja;
2. Libertarijanska: slobodno tržište s formalnom jednakošću mogućnosti;
3. Meritokratska: slobodno tržište s pravičnom jednakošću mogućnosti;
4. Egalitarna: Rawlsov princip razlike.

Rawls argumentira da svaka od prvih triju teorija zasniva udjele u raspodjeli na faktorima koji su s moralnog gledišta arbitrarni – bilo na slučajnosti rođenja, na socijalnoj i ekonomskoj prednosti ili na prirodnim talentima i sposobnostima. Samo princip razlike izbjegava zasnivanje distribucije prihoda i bogatstva na tim kontingencijama.

Premda argument na osnovi moralne arbitrarnosti ne počiva na argumentu na osnovi izvorne pozicije, u ovom mu je smislu sličan: i jedan i drugi tvrde da, kada promišljamo pravednost, trebamo apstrahirati od kontingentnih činjenica o osobama i njihovim društvenim pozicijama ili ih staviti na stranu.

## Prigovor 1: poticaji

Rawlsovi dokazi u korist principa razlike izazivaju dva glavna prigovora. Prvo, što je s poticajima? Ako talentirani mogu od svojih talenata imati koristi samo pod uvjetom da pomognu onima kojima je najlošije, što će biti ako oni odluče raditi manje ili uopće ne razviti svoje vještine? Ako su porezne stope visoke ili su razlike plaća malene, neće li talentirani ljudi koji bi mogli postati kirurzi izabrati ne tako zahtjevne poslove?

Neće li Michael Jordan manje naporno raditi na svojem skok-šutu ili se povući ranije nego što bi inače mogao?

Rawlsov je odgovor da princip razlike dopušta nejednakosti prihoda radi poticaja, pod uvjetom da su poticaji potrebni kako bi se poboljšalo sudbinu onih najslabijih. Više platiti direktore ili smanjivati poreze naprosto da bi se povisilo bruto društveni proizvod ne bi bilo dovoljno. Ali ako ti poticaji stvaraju ekonomski rast od kojega je onima na dnu bolje nego što bi im bilo uz uređenje s više jednakosti, onda ih princip razlike dopušta.

Važno je zapaziti da se dopuštanje razlika plaća radi poticaja razlikuje od tvrdnje da oni uspješni mogu polagati povlaštena moralna prava na plodove svojeg rada. Ako je Rawls u pravu, nejednakosti prihoda pravedne su samo utoliko što izmamljuju napore koji u krajnjoj liniji pomažu zakinutima, a ne zbog toga što glavni direktori i sportske zvijezde zaslužuju zarađivati više nego tvornički radnici.

## Prigovor 2: napor

To nas dovodi do drugog, izazovnijeg prigovora Rawlsovoj teoriji pravednosti: što je s naporom? Rawls odbacuje meritokratsku teoriju pravednosti zato što prirodni talenti ljudi nisu njihovo vlastito djelo. Ali što je s teškim radom koji ljudi posvećuju kultiviranju svojih talenata? Bill Gates je dugo i teško radio da bi razvio Microsoft. Michael Jordan je uložio nebrojene sate kako bi izbrusio svoje košarkaško umijeće. Bez obzira na njihove talente i nadarenosti, ne zaslužuju li oni nagrade koje donesu njihovi napori?

Rawls odgovara da čak i napor može biti proizvod odgovarajućeg odgoja. "Čak i volja da se uloži napor, da se pokuša, pa time i da se bude zaslužan u običnom smislu i sama ovisi o sreći u obitelji i društvenim okolnostima."<sup>217</sup> Kao i drugi faktori našeg uspjeha, i na napor utječu kontingentne okolnosti za koje ne možemo sebi pripisivati zasluge. "Izgleda jasno da na napor koji je neka osoba voljna uložiti utječu njene prirodne sposobnosti i vještine te alternative koje su

joj otvorene. Oni obdareniji imaju više izgleda da, ako je sve drugo jednako, ulože savjestan trud...”<sup>218</sup>

Kada se moji studenti i studentice susretnu s Rawlsovim argumentom o naporu, mnogi uporno prigovaraju. Dokazuju da njihova postignuća, uključujući i to što su primljeni na Harvard, odražavaju njihov vlastiti naporan rad, a ne moralno arbitrarne faktore izvan njihove kontrole. Mnogi sumnjičavo gledaju na bilo koju teoriju pravednosti koja sugerira da moralno ne zaslužujemo nagrade koje donose naši napori.

Nakon što raspravljamo o Rawlsovoj tvrdnji o naporu, provodim neznanstvenu anketu. Ističem da psiholozi kažu kako redosljed rođenja ima utjecaja na napor i trud – kao što je napor koji studenti povezuju s prijemom na Harvard. Prvorodena djeca navodno imaju jaču radnu etiku, zarađuju više novca i postižu više konvencionalnog uspjeha nego njihove mlađe sestre i braća. Ta su istraživanja kontroverzna, i ne znam jesu li njihovi nalazi točni. Ali, zabave radi, postavljam svojim studenticama i studentima pitanje koliko je među njima prvorodjenih. Ruku digne oko 75 do 80 posto njih. Taj je rezultat isti svaki put kad provjeravam.

Nitko ne tvrdi da je to što je prvoroden djelo samog čovjeka. Ako nešto moralno tako arbitrarno kao što je redosljed rođenja može utjecati na našu tendenciju da naporno radimo i savjesno se trudimo, Rawls bi mogao biti u pravu. Čak ni napor ne može biti osnova moralne zasluge.

Tvrdnja da ljudi zaslužuju nagrade koje potječu od napora i teškog rada upitna je iz još jednog razloga: premda se zagovornici meritokracije često pozivaju na vrline napora, oni zbiljski ne vjeruju da bi sam napor trebao biti osnova prihoda i bogatstva. Pogledajmo dva građevinska radnika. Jedan je jak i mišićav, i može sagraditi četiri zida u danu a da se ni ne oznoji. Drugi je slab i mršav, i ne može odjednom nositi više od dviju cigala. Premda radi vrlo naporno, treba mu tjedan dana da uradi ono što njegov mišićavi kolega, manje-više bez napora, postigne za jedan dan. Nijedan branitelj meritokracije ne bi rekao da radnik koji je slab ali naporno radi zaslužuje, zahvaljujući tome što ulaže više napora, biti plaćen više od onog jakoga.

Ili razmotrimo primjer Michaela Jordana. Istina je, on je naporno vježbao. Ali neki ne tako značajni košarkaši vježbaju još napornije.

Nitko ne bi rekao da oni zavređuju skuplji ugovor od Jordana kao nagradu za sve one sate koje su utrošili. Dakle, unatoč tome što se govori o naporu, u stvarnosti meritokrat vjeruje da nagradu zavređuju doprinos ili dostignuće. Bez obzira na to je li naša radna etika naše djelo, naš doprinos, barem djelomice, ovisi o prirodnim talentima za koje ne možemo sebi pripisivati zasluge.

## Odbacivanje moralne zasluge

Ako je Rawlsov argument o moralnoj arbitrarnosti talenata ispravan, to dovodi do iznenađujućeg zaključka: u distributivnoj pravdi ne radi se o nagrađivanju moralne zasluge.

On priznaje da taj zaključak nije u skladu s našim uobičajenim načinom mišljenja o pravednosti: "Postoji tendencija zdravog razuma da pretpostavi kako bi prihod i bogatstvo, te općenito dobre stvari u životu, trebalo raspodjeljivati u skladu s moralnim zaslugama. Pravednost je sreća u skladu s vrlinom... Pravednost kao pravičan odnos pak odbacuje takvo poimanje."<sup>219</sup>

Rawls potkopava meritokratsko gledište time što u pitanje dovodi njegovu osnovnu premisu, naime to da se, nakon što uklonimo socijalne i ekonomske barijere uspjehu, može reći da ljudi zaslužuju nagrade koje donose njihovi talenti:

Mi svoje mjesto u raspodjeli prirodnih obdarenosti ne zaslužujemo ništa više nego što zaslužujemo svoje inicijalno polazište u društvu. Problematično je i to da zaslužujemo superioran karakter koji nam omogućuje ulaganje napora da kultiviramo svoje sposobnosti; jer takav karakter dobrim dijelom ovisi o sretnim obiteljskim i socijalnim okolnostima u mladosti, za koje ne možemo sebi pripisivati zaslugu. Ideja zasluge ovdje nema primjene.<sup>220</sup>

Ako se u distributivnoj pravednosti ne radi o nagrađivanju moralnih zasluga, znači li to da ljudi koji naporno rade i poštuju pravila ne mogu polagati nikakvo pravo na nagrade koje dobiju za svoje napore? Ne, ne baš tako. Tu Rawls povlači važnu ali suptilnu razliku – između moralne



zasluge i onoga što on zove “ovlaštenje na legitimna očekivanja”. Razlika je u ovome: za razliku od prava na zaslugu, ovlaštenje može nastati samo kada postoje određena pravila igre. Ono nam ne može reći kako da uopće postavimo ta pravila.

Konflikt između moralne zasluge i ovlaštenjā leži u osnovi mnogih naših najuzavreljih rasprava o pravednosti: neki kažu da povisivanje poreznih stopa za bogate lišava te ljude nečega što moralno zaslužuju; ili da, uzevši u obzir rasnu i etničku raznolikost kao faktor prilikom primanja na fakultete, kandidate s visokim rezultatima SAT-a\* lišava prednosti koju moralno zaslužuju. Drugi kažu ne – ljudi moralno ne zaslužuju te prednosti; prvo trebamo odlučiti kakva bi trebala biti pravila igre (porezne stope, kriteriji za prijem). Tek tada možemo reći tko je ovlašten na što.

Razmotrimo razliku između igre na sreću i igre na osnovi vještine. Recimo da igram lutriju. Ako moj broj bude izvučen, ovlašten sam na svoj dobitak. Ali ne mogu reći da sam zaslužio pobijediti, jer lutrija je igra na sreću. To što sam dobio ili izgubio nema nikakve veze s mojom vrlinom ili vještinom igranja igre.

Zamislimo sada da Boston Red Sox i pobijede u *World Seriesu*. Kada to postignu, imaju pravo na trofej. Jesu li zaslužili pobjedu ili ne, bilo bi drugo pitanje. Odgovor bi ovisio o tome kako su igrali. Jesu li pobijedili pukom srećom (primjerice zahvaljujući lošoj odluci suca u odsutnom trenutku) ili zbog toga što su zaista igrali bolje od protivnika, pokazavši vrsnoću i vrline (bolje gađanje, pravovremeni udarci, blistava obrana itd.) koje određuju ono najbolje u bejzbolu?

U igri vještine, za razliku od igre na sreću, može postojati razlika između toga tko ima pravo na dobitak i tko je zaslužio pobijediti. Razlog je to što igre vještine nagrađuju vježbu i pokazivanje stanovitih vrline.

Rawls dokazuje da se u distributivnoj pravednosti ne radi o nagrađivanju vrline i moralne zasluge. Umjesto toga, radi se o udovoljavanju legitimnim očekivanjima koja nastaju nakon što su uspostavljena pravila igre. Kada načela pravednosti postave uvjete društvene suradnje, ljudi su ovlašteni na koristi koje zarade po tim pravilima. Ali ako porezni

\* *Scholastic Assessment Test* (ranije: *Scholastic Aptitude Test*), standardizirani ispit za prijem na Sveučilišta u SAD-u – op. prev.

sistem iziskuje da neki dio svojeg prihoda predaju kako bi se pomoglo zakinutima, ne mogu prigovarati da ih to lišava nečega što moralno zaslužuju.

Pravedan sistem dakle odgovara na ono na što je čovjek ovlašten; on udovoljava njegovim legitimnim očekivanjima utemeljenima u društvenim institucijama. Ali ono na što su ovlašteni nije proporcionalno njihovoj intrinzičnoj vrednoći niti o njoj ovisi. Načela pravednosti koja reguliraju osnovnu strukturu društva... ne spominju moralnu zaslužnost, i ne postoji tendencija da joj odgovaraju udjeli u distribuciji.<sup>221</sup>

Rawls moralne zasluge kao osnovu distributivne pravednosti odbacuje iz dvaju razloga. Prvo, kao što smo već vidjeli, to što imam talente koji mi omogućuju da se natječem uspješnije od drugih, nije u potpunosti moje djelo. Ali jednako je presudna i druga kontingencija: kvalitete koje društvo slučajno cijeni u nekom vremenu također su moralno arbitrarne. Čak i kad bih na svoje talente mogao polagati isključivo, nesporno pravo, i tada bi vrijedilo da nagrade što ih ti talenti donose ovise o kontingencijama ponude i potražnje. U srednjovjekovnoj Toskani visoko su cijenili slikare freski; u Kaliforniji 21. stoljeća visoko su pak cijenjani kompjuterski programeri, i tako dalje. To donose li moje vještine mnogo ili malo, ovisi o tome što društvo slučajno hoće. Što će se računati kao doprinos, ovisi o kvalitetama koje neko društvo slučajno nagrađuje.

Razmotrimo ove razlike plaća:

- Prosječni nastavnik u Sjedinjenim Državama zarađuje oko 43.000 dolara godišnje. David Letterman, voditelj kasnovečernjeg *talk-showa*, zarađuje 31 milijun dolara godišnje.
- John Roberts, predsjednik Vrhovnog suda SAD-a, plaćen je 217.400 dolara godišnje. Sutkinja Judy, koja ima televizijski *reality-show*, godišnje zarađuje 25 milijuna dolara.

Jesu li te razlike primanja pravične? Odgovor bi, za Rawlsa, ovisio o tome jesu li one nastale unutar sistema oporezivanja i preraspodjele koji djeluju u korist onih u najslabijem položaju. Ako je tako, Letterman i sutkinja Judy bili bi ovlašteni na ono što zarade. Ali ne može se reći

da sutkinja Judy zaslužuje zarađivati 100 puta više nego predsjednik suda Roberts ili da Lettereman zaslužuje zarađivati 700 puta više nego učitelj. Činjenica što slučajno žive u društvu koje rasipa goleme iznose novca na televizijske zvijezde njihova je sreća, a ne nešto što zaslužuju.

Oni uspješni često previđaju taj kontingentni aspekt svojeg uspjeha. Mnogi od nas imaju sreće da posjeduju, bar u nekoj mjeri, kvalitete koje naše društvo slučajno smatra vrijednima. U kapitalističkom društvu pomaže ako imate poduzetničke sklonosti. U birokratskome pomaže ako se lako i glatko slažete s nadređenima. U masovnom demokratskom društvu pomaže ako dobro izgledate na televiziji i ako govorite kratkim, površnim, efektnim rečenicama. U društvu sklonom parničanju pomaže ako pohađate pravni fakultet te ako posjedujete logiku i rezoniranje koje će vam omogućiti postizanje dobrih rezultata na LSAT-u\*.

To što naše društvo cijeni te stvari, nije naše djelo. Recimo da, sa svojim talentima, živimo ne u tehnologijski razvijenom društvu veoma sklonom parničanju poput našega, nego u lovačkom, ili ratničkom društvu, ili u društvu koje najveće nagrade i ugled dodjeljuje onima koji pokazuju fizičku snagu ili pobožnost. Što bi tada bilo s našim talentima? Jasno, s njima ne bismo postigli mnogo. Neki od nas bi bez sumnje razvili neke druge talente. No, bismo li bili manje vrijedni ili kreposni nego sada?

Rawls odgovara: ne. Možda bismo dobivali manje, što bi bilo i dolično. No premda bismo bili ovlaštteni na manje, ne bismo bili manje vrijedni ili manje zaslužni od drugih. Isto vrijedi i za one u našem društvu koji ne zauzimaju prestižne pozicije i koji posjeduju manje talenata koje naše društvo slučajno nagrađuje.

Dakle, premda smo ovlaštteni na koristi koje pravila igre obećavaju za primjenu naših talenata, pogrešno je i samoljubivo pretpostaviti da mi prije svega zaslužujemo društvo koje cijeni kvalitete koje imamo u izobilju.

Sličnu tezu iznosi Woody Allen u svojem filmu *Stardust Memories*. Allen, koji glumi lik sličan sebi, slavnog komičara po imenu Sandy, susreće se s Jerryjem, prijateljem iz nekadašnjeg susjedstva, ozlojeđenim zbog toga što je taksist.

---

\* *Law School Admissions Test* – standardizirani ispit za prijem na pravne fakultete u SAD-u – op. prev.

Sandy: Pa, što radiš? Čime se baviš?

Jerry: Znaš što radim? Vozim taksi.

Sandy: Pa, dobro izgledaš. Ti... Nema u tome ničeg lošeg.

Jerry: Je... Ali vidi kakav sam u usporedbi s tobom...

Sandy: Što bi htio da kažem? U susjedstvu sam bio klinac koji priča viceve, zar ne?

Jerry: Je...

Sandy: Pa, pa – znaš, živimo u... u društvu koje jako cijeni viceve, kužiš? Ako tako gledaš – (*pročisti grlo*) da sam bio Indijanac Apač, tim ljudima uopće nisu trebali komičari, ne? Pa ne bih imao posla.

Jerry: Zbilja? Ma daj, od toga se ne osjećam ništa bolje.<sup>222</sup>

Taksista nije dirnula komičareva fraza o moralnoj arbitrarnosti slave i bogatstva. Gledanje na njegovu slabašnu sudbinu kao na stvar zle sreće ne smanjuje bol. Razlog je možda to što, u meritokratskom društvu, većina ljudi misli da uspjeh u svijetu odražava ono što zaslužujemo; tu ideju nije lako izbaciti. Na sljedećim stranicama ispitujemo može li se distributivnu pravednost potpuno odvojiti od moralne zasluge.

## Je li život nepošten?

Godine 1980., dok se Ronald Reagan natjecao za predsjednika, ekonomist Milton Friedman je u suautorstvu sa svojom suprugom objavio knjigu koja se odlično prodavala, *Sloboda izbora*. Bila je to vatrena, nepopustljiva obrana privrede slobodnog tržišta, koja je postala udžbenikom – čak i himnom – Reaganovih godina. Braneći načela *laissez-fairea* protiv egalitarnih prigovora, Friedman je učinio jedan iznenađujući ustupak. Priznao je da oni koji su odrasli u imućnim obiteljima i pohađali elitne škole imaju nepravednu prednost pred onima s ne tako povlaštenim porijeklom. Također je koncedirao da oni koji, ne vlastitim djelom, naslijede talente i darove imaju nepravednu prednost pred drugima. Za razliku od Rawlsa, međutim,

Friedman je ustrajao na tome da tu nepravednu situaciju ne smijemo ispravljati. Umjesto toga trebali bismo naučiti živjeti s njom i uživati u pogodnostima koje ona donosi:

Život nije pravičan. Primamljivo je vjerovati da država može ispraviti ono što je priroda stvorila. Ali također je važno uočiti kolike koristi imamo upravo iz nepravednog odnosa zbog kojega žalimo. Nema ničega pravičnog... u tome što je Muhammad Ali rođen s vještinom koja ga je učinila velikim borcem... Svakako nije pravedno što Muhammad Ali može zaraditi milijune dolara za jednu večer. Ali zar ne bi bilo još više nepravedno prema ljudima koji uživaju u tome da ga gledaju kad, za volju nekog apstraktnog ideala jednakosti, Muhammadu Aliju ne bi bilo dozvoljeno da za borbu jedne večeri zaradi... više nego što najniži čovjek u hijerarhiji može dobiti za jedan dan nekvalificiranog rada u luci?<sup>223</sup>

U *Teoriji pravednosti* Rawls odbacuje savjet samozadovoljstva što ga odražava Friedmanov stav. U uzbudljivu odlomku Rawls izriče poznatu istinu koju često zaboravljamo: to kakve stvari jesu ne određuje kakve bi trebale biti.

Trebamo odbaciti tvrdnju da je poredak institucija uvijek manjkav jer su raspodjela prirodnih talenata i slučajnosti društvenih okolnosti nepravedne, a ta se nepravda mora neizbježno prenositi i na ljudsko uređenje. Tu se refleksiju ponekad nudi kao izgovor za ignoriranje pravednosti, kao da je odbijanje mirenja s nepravdom isto što i nesposobnost da se prihvati smrt. Prirodna raspodjela nije ni pravedna ni nepravedna; nije nepravedno ni to što ljudi rođenjem dospijevaju na određen položaj u društvu. To su naprosto prirodne činjenice. Pravedan ili nepravedan jest način kako se institucije odnose spram tih činjenica.<sup>224</sup>

Rawls predlaže da se spram tih činjenica odnosimo tako da se suglasimo “da međusobno dijelimo svoje sudbine” i da se “slučajnostima prirode i društvenih okolnosti služimo samo onda kada je to na zajedničku korist”.<sup>225</sup> Uspjela njegova teorija na kraju ili ne, ona predstavlja najuvjerljiviju argumentaciju za jednakije društvo koju je američka filozofija politike dosad proizvela.



## 7. RASPRAVA O POZITIVNOJ DISKRIMINACIJI

Cheryl Hopwood nije potekla iz imućne obitelji. Odgojila ju je samohrana majka; probijala se kroz srednju školu, lokalni javni koledž i Kalifornijsko državno sveučilište u Sacramentu. Zatim je prešla u Teksas i prijavila se na Pravni fakultet Sveučilišta u Teksasu, najbolji pravni fakultet u državi i jedan od vodećih u zemlji. Premda je Hopwood sakupila prosjek ocjena 3,8 i bila prilično uspješna na prijemnom testu za fakultet (postigavši rezultat od 83 posto), nije bila primljena.<sup>226</sup>

Hopwood, inače bjelkinja, smatrala je da to što je odbijena nije pravedno. Neki od kandidata koji su primljeni umjesto nje bili su Afroamerikanci i Latinoamerikanci koji su imali niže ocjene iz koledža i rezultate testa nego ona. Fakultet je provodio pravilo pozitivne diskriminacije, koja je davala prednost kandidatima pripadnicima manjina. Ustvari, sve studentice i studenti pripadnici manjina s ocjenama i rezultatima testa usporedivima s onim što je postigla Hopwood bili su primljeni.

Hopwood je svoj slučaj iznijela pred savezni sud, tvrdeći da je žrtva diskriminacije. Sveučilište je odgovorilo kako je dio poslanja pravnog fakulteta i to da poveća rasnu i etničku raznolikost pravne profesije u Teksasu, uključujući ne samo pravne tvrtke nego i državnu legislativu i sudove. "Pravo u građanskom društvu premoćno ovisi o tome koliko je društvo voljno prihvatiti njegovu presudu", izjavio je Michael Sharlot, dekan pravnog fakulteta. "To je teže postići ako pripadnice i pripadnici sviju skupina ne počnu igrati ulogu u provođenju pravde."<sup>227</sup> U Teksasu Afroamerikanci i Latinoamerikanci

čine 40 posto stanovništva, ali u pravnoj profesiji imaju daleko manji udio. Kada se Hopwood kandidirala, pravni fakultet tekšaškog Sveučilišta primjenjivao je pravila pozitivne diskriminacije pri prijemu s ciljem da u svaku godinu upiše barem 15 posto kandidata iz redova manjina.<sup>228</sup>

Kako bi postiglo taj cilj, Sveučilište je postavilo niža mjerila za prijem kandidata iz redova manjina u odnosu na kandidate koji ne pripadaju manjinama. Čelnici Sveučilišta dokazivali su međutim da su svi studenti iz redova manjina koji su primljeni bili kvalificirani i da gotovo svi uspijevaju steći diplomu Pravnog fakulteta i položiti pravosudni ispit. Ali to nije bila bogznakakva utjeha za Hopwood, koja je smatrala da se prema njoj nije pravedno postupalo i da je trebala biti primljena.

Hopwoodino suprotstavljanje pozitivnoj diskriminaciji nije bilo prvo koje je uspjelo doći do suda niti će biti zadnje. Više od triju desetljeća sudovi se nose s teškim moralnim i pravnim pitanjima što ih postavlja pozitivna diskriminacija. Godine 1978., u slučaju *Bakke*, Vrhovni sud SAD-a s tijesnom je većinom podržao pravila pozitivne diskriminacije pri prijemu na Medicinski fakultet Kalifornijskog sveučilišta u Davisu.<sup>229</sup> Godine 2003. Vrhovni je sud, gotovo podijeljen, u slučaju koji se ticao Pravnog fakulteta Sveučilišta u Michiganu presudio da se rasu smije koristiti kao faktor prijema.<sup>230</sup> U međuvremenu, birači u Kaliforniji, Washingtonu i Michiganu nedavno su ozakonili inicijative za referendum kojima bi se zabranilo rasne preferencije u javnom obrazovanju i zapošljavanju.

Pitanje za sudove jest krši li pozitivna diskriminacija pri zapošljavanju i primanju na sveučilišta garanciju jednake zakonske zaštite u Ustavu SAD-a. Ali ostavimo po strani ustavno pitanje i okrenimo se izravno moralnom pitanju: je li nepravedno rasu i etničnost smatrati faktorima koji utječu na zapošljavanje i prijem na sveučilišta?

Da bi se odgovorilo na to pitanje, razmotrimo tri razloga što ih pobornici pozitivne diskriminacije nude u prilog tome da se rasu i etničnost uzme u obzir: ispravljanje pristranosti standardiziranih testova, nadoknađivanje za prošle nepravde i unapređivanje raznolikosti.



## Ispravljjanje jaza u testiranju

Jedan razlog da se rasu i etničnost uzme u obzir jest da se isprave moguće pristranosti standardiziranih testova. Sposobnost SAT-a i drugih takvih testova da predvide akademsku uspješnost i uspješnost u karijeri već je odavno sporna. Godine 1951. kandidat za doktorski program na Fakultetu religije Sveučilišta u Bostonu postigao je na GRE-u (*Graduate Record Exam*) osrednje rezultate. Mladi Martin Luther King ml., koji će postati jednim od najvećih govornika u američkoj povijesti, u usmenim je vještinama postigao ispodprosječan rezultat.<sup>231</sup> Srećom, ipak je primljen.

Neke studije pokazuju da afroamerički i hispanoamerički studenti u cjelini na standardiziranim testovima postižu rezultate niže nego bijeli studenti, čak i kada se uzme u obzir pripadnost ekonomskoj klasi. No što god bilo uzrok tog jaza u testiranju, korištenje standardiziranih testova za predviđanje akademske uspješnosti iziskuje interpretiranje rezultata u svjetlu obiteljskog, socijalnog, kulturnog i obrazovnog konteksta studenta. Rezultat 700 na SAT-u za studenta koji je pohađao siromašne javne škole u južnom Bronxu znači više nego isti rezultat maturanta elitne privatne škole iz Upper East Sidea na Manhattanu. Ali ocjenjivanje rezultata na testu u svjetlu rasnog, etničkog i ekonomskog porijekla studenta ne dovodi u pitanje shvaćanje da bi koledži i sveučilišta trebali primati one studente koji akademski najviše obećavaju; to je naprosto pokušaj da se nađe najtočnije mjerilo akademskih izgleda svake individue.

Prava rasprava o pozitivnoj diskriminaciji vodi se o drugim dvama razlozima – argumentu o kompenziranju i o diverzitetu.

## Kompenziranje prošlih nepravdi

Argument o kompenziranju vidi pozitivnu diskriminaciju kao lijek za prošle nepravde. On kaže da studentima i studenticama pripadnicima manjina treba dati prednost kako bi se nadoknadila povijest

diskriminacije koja ih je dovela u nepovoljan i nepravičan položaj. Taj argument se spram prijema odnosi prvenstveno kao spram koristi za primatelja i nastoji tu korist raspodijeliti na način koji nadoknađuje prošlu nepravdu i njene učinke koji i dalje traju.

Ali pred argumentom o kompenziranju nalazi se ozbiljan izazov: kritičari ističu da oni koji imaju koristi ne moraju biti oni koji su patili, a oni koji plaćaju tu naknadu rijetko su oni odgovorni za loše postupke koje se ispravlja. Mnogi uživatelji pozitivne diskriminacije studenti su iz srednje klase koji nisu trpjeli muke što pogađaju mlade Afro i Hispanoamerikance u središnjim dijelovima gradova. Zbog čega bi bogat afroamerički student iz bogatog predgrađa Houstona dobio prednost pred Cheryl Hopwood, kojoj je zapravo moglo ekonomski biti teže?

Ako je stvar u tome da se pomogne zakinutima, argumentiraju kritičari, pozitivna bi diskriminacija trebala biti zasnovana na klasnoj, a ne na rasnoj pripadnosti. Ako je pak cilj rasnih preferencija kompenzirati povijesnu nepravdu ropstva i segregacije, kako može biti pravičan tu kompenzaciju izvlačiti iz ljudi poput Hopwood, koji u toj nepravdi nisu igrali nikakvu ulogu?

Mogućnost da argumenti u korist pozitivne diskriminacije na osnovi kompenzacije dadu odgovor na taj prigovor ovisi o teškom pojmu kolektivne odgovornosti: možemo li uopće imati moralnu odgovornost za ispravljanje povreda koje je počinila neka prethodna generacija? Da bismo odgovorili na to pitanje, moramo znati više o tome kako nastaju moralne obaveze. Stječemo li obaveze samo kao individue ili se neke obaveze odnose na nas kao pripadnice i pripadnike zajednica s povijesnim identitetima? Kako ćemo se tim pitanjem pozabaviti kasnije u ovoj knjizi, pustimo ga na trenutak po strani i okrenimo se argumentu diverziteta.

## Unapređivanje raznolikosti

Argument diverziteta u korist pozitivne diskriminacije ne ovisi o kontroverznom shvaćanjima kolektivne odgovornosti. Ne ovisi ni o

tome da se pokaže da je studentica ili student koji je dobio prednost pri prijemu osobno trpio diskriminaciju ili bio zakinut. On se spram prijema ne odnosi kao spram nagrade primatelju nego kao spram sredstva unapređivanja jednog društveno vrijednog cilja.

Razlog raznolikosti jest argument u ime zajedničkog dobra – zajedničkog dobra samog fakulteta, a također i šireg društva. Prvo, on drži da je rasno mješovita studentska populacija poželjna jer omogućuje studenticama i studentima da više uče jedne od drugih nego što bi to mogli kad bi svi bili sličnog porijekla. Baš kao što bi studentska populacija koja bi sva dolazila iz istog dijela zemlje ograničavala raspon intelektualnih i kulturnih perspektiva, ograničavala bi ga i populacija koja bi bila odraz rasne, etničke i klasne homogenosti. Drugo, argument diverziteta tvrdi da osposobljavanja zakinutih manjina tako da mogu preuzimati vodeće pozicije u ključnim javnim i profesionalnim ulogama unapređuje građanski smisao sveučilišta i pridonosi zajedničkom dobru.

Argument diverziteta jedan je od najčešćih koje zastupaju koledži i sveučilišta. Kada se našao pred izazovom slučaja Hopwood, dekan Pravnog fakulteta Sveučilišta u Teksasu naveo je građansku svrhu kojoj služi pravilo pozitivne diskriminacije njegova Fakulteta. Dio je poslanja Pravnog fakulteta pomagati povećanju raznolikosti pravne profesije u Teksasu i omogućiti Afro i Hispanoamerikancima preuzimanje vodećih uloga u državi i pravu. Po tom je mjerilu, kaže on, program pozitivne diskriminacije na Pravnom fakultetu bio uspješan: “Vidimo da pripadnike manjina koji su diplomirali izabiru na važne funkcije, da rade u istaknutim pravnim tvrtkama, vidimo ih kao članove i članice tekasaške legislative te u federalnom sudu. Ukoliko se pripadnici manjina nalaze na važnim javnim funkcijama u Teksasu, to su često i oni koji su diplomirali na našem Fakultetu.”<sup>232</sup>

Kada je slučaj *Bakke* izložen pred Vrhovnim sudom SAD-a, Harvardski koledž je podastrio pismo, intonirano prijateljski prema sudu kojim se pozitivnu diskriminaciju brani iz obrazovnih razloga.<sup>233</sup> U njemu je rečeno da ocjene i rezultati testa nikad nisu bili jedino mjerilo za prijem. “Kada bi akademska vrsnoća bila jedini ili čak i pretežan kriterij, Harvardski koledž bi izgubio velik dio svoje vitalnosti i intelektualne kvalitete... Trpjela bi kvaliteta obrazovnog iskustva koje se nudi svim

studentima.” U prošlosti, raznolikost je značila da su tu “studenti iz Kalifornije, New Yorka i Massachusettsa; stanovnici grada i momci s farme; violinisti, slikari i igrači američkog nogometa; biolozi, historičari i studenti klasike; potencijalni burzovni brokeri, akademski intelektualci i političari.” Koledž također brine i o rasnoj i etničkoj raznolikosti.

Momak s farme iz Idaha može na Harvardski koledž donijeti nešto što netko iz Bostona ne može. Slično tome, crni student obično može ponuditi nešto što bijeli ne može. Kvaliteta obrazovnog iskustva sviju studentica i studenata na koledžu Harvard ovisi djelomice o tim razlikama porijekla i perspektiva što ih sa sobom donose.<sup>234</sup>

Oni koji kritiziraju argument o diverzitetu nude dvije vrste prigovora – jedan praktičan, a drugi načelan. Praktični prigovor propituje djelotvornost mjera pozitivne diskriminacije. On tvrdi da korištenje rasne preferencije neće dovesti do pluralističnijeg društva ili smanjiti predrasude i nejednakosti, nego će naštetiti samopoštovanju studenata i studentica pripadnika manjina, pojačati svijest o rasi na svim stranama, povisiti rasne napetosti i izazvati ozlojeđenost među bjelačkim etničkim skupinama koje smatraju da i oni zaslužuju neku mogućnost uspjeha. Praktični prigovor ne tvrdi da je pozitivna diskriminacija nepravedna, nego da nema izgleda za postizanje svojih ciljeva, a može nanijeti više štete nego dobra.

## Kršer li rasne preferencije prava?

Načelni prigovor tvrdi da, koliko god bio vrijedan cilj raznolikijih učionica ili jednakijeg društva, i koliko god mjere pozitivne diskriminacije mogle biti uspješne u postizanju tog cilja, korištenje rase ili etničnosti kao faktora za prijem nije pravično. Razlog: takvo postupanje krši prava kandidatkinja i kandidata kao što je Cheryl Hopwood, koji su, bez vlastite krivnje, zakinuti u konkurenciji.

Za utilitarista taj prigovor ne bi imao veliku težinu. Argumenti u korist pozitivne diskriminacije ovisili bi naprosto u odvagivanju obrazovnih

i građanskih koristi koje ona proizvodi nasuprot razočaranosti koju uzrokuje kod Hopwood i drugih bijelih kandidata s margina koji gube. Ali mnogi pobornici pozitivne diskriminacije nisu utilitaristi; oni su kantovski ili rawlsovski liberali koji vjeruju da se čak ni poželjni ciljevi ne smiju ostvarivati na račun individualnih prava. Za njih je takvo postupanje nepravedno ako korištenje rase kao faktora pri prijemu krši Hopwoodina prava.

Ronald Dworkin, filozof prava specijaliziran za područje ljudskih prava, odgovara na taj prigovor dokazivanjem da korištenje rase u mjerama pozitivne diskriminacije ne krši ničija prava.<sup>235</sup> Koje je pravo, pita on, uskraćeno Hopwood? Možda ona vjeruje da ljudi imaju pravo da ih se ne prosuđuje po faktorima, poput rase, koje oni ne mogu kontrolirati. Ali većina tradicionalnih kriterija za prijem na sveučilište uključuje faktore izvan koje čovjek ne može kontrolirati. Nije moja krivnja što potječem iz Massachusettsa, a ne iz Idaha, ili što loše igram američki nogomet, ili što nemam sluha. Nije moja krivnja ni to što mi manjka sposobnosti da dobro riješim SAT.

Možda je pravo o kojem se radi pravo na razmatranje samo po akademskim kriterijima – a ne po tome što sam dobar u američkom nogometu, što potječem iz Idaha ili što sam volontirao u pučkoj kuhinji. Po tom stavu, ako me moje ocjene, rezultati na testu i druga mjerila akademskih izgleda smještaju u najvišu skupinu kandidata, onda zaslužujem biti primljen. Drugim riječima, zaslužujem da me se prosuđuje samo po akademskim vrijednostima.

Ali, kako ističe Dworkin, takvo pravo ne postoji. Neka sveučilišta mogu primati studente samo na osnovi akademskih kvalifikacija, ali većina to ne čini. Sveučilišta na razne načine definiraju svoje zadaće. Dworkin argumentira da nijedan kandidat ili kandidatkinja nema pravo na to da sveučilište svoju zadaću definira i odredi svoja pravila prijema na način da iznad svega nagrađuje bilo koji poseban skup odlika – bile to akademske vještine, atletske sposobnosti ili što drugo. Kada je sveučilište definiralo svoju misiju i postavio mjerila za prijem, imate legitimna očekivanja vezana uz prijem utoliko što tim mjerilima udovoljavate bolje nego drugi kandidati i kandidatkinje. Oni koji završe u najvišoj skupini kandidatkinja i kandidata – računajući akademske izgleda, etničku i geografsku raznolikost, izvanredne sportske sposobnosti, izvannastavne aktivnosti, društveno koristan rad, i tako

dalje – imaju pravo biti primljeni. Bilo bi nepravedno isključiti ih. Ali nitko nema pravo na to da se o njemu ili njoj prvenstveno prosuđuje u skladu s bilo kojim posebnim skupom kriterija.<sup>236</sup>

Ovdje leži duboka, premda prijeporna tvrdnja koja je u srži argumenta o diverzitetu u korist pozitivne diskriminacije: prijem nije počast koju se odaje kako bi se nagradilo više zasluge ili vrline. Ni studentica ili student s dobrim rezultatima na testu ni student ili studentica koji potječu iz manjinske skupine koja je u nepovoljnijem položaju ne zaslužuju moralno da budu primljeni. Njihov je prijem opravdan utoliko što pridonosi socijalnoj svrsi kojoj sveučilište služi, a ne zbog toga što ih nagrađuje za njihove zasluge ili vrline, definirane neovisno. Dworkinova je poanta da se u pravednosti pri prijemu ne radi o nagrađivanju zasluge ili vrline; što se računa kao pravičan način razdiobe mjesta u brucoškoj godini možemo znati tek nakon što sveučilište definira svoju zadaću. Zadaća definira relevantne zasluge, a ne obrnuto. Dworkinovo tumačenje pravednosti pri prijemu na sveučilište paralelno je Rawlsovom tumačenju pravednosti u raspodjeli dohotka: to nije stvar moralne zasluge.

## Rasna segregacija i protužidovske kvote

Znači li to da su koledži i sveučilišta slobodni definirati svoje zadaće kako im se sviđa i da su bilo koja pravila prijema koja se uklapaju u tu zadaću pravična? Ako je tako, što s rasno segregiranim kampusima kakvi su do nedavno postojali na američkom Jugu? Ustvari, upravo je Pravni fakultet Sveučilišta u Teksasu bio u središtu nekadašnjeg ustavnog spora. Godine 1946., kada je taj Fakultet bio segregiran, prijem je uskratio Hemanu Marionu Sweattu zbog toga što nije pri-mao crnce. Sweattova je pritužba dovela do prijelomnog slučaja pred Vrhovnim sudom SAD-a, *Sweatt protiv Paintera* (1950.), koji je zadao udarac segregaciji u visokom obrazovanju.

Ali ako je jedina provjera jesu li neka pravila prijema pravična to jesu li u skladu s misijom obrazovne ustanove, što je onda bilo pogrešno u argumentima koje je teksaški Pravni fakultet tada iznio? Njegova

je zadaća bila obrazovati pravnike za tekstaške pravne tvrtke. Kako tekstaške pravne tvrtke nisu upošljavale crnce, dokazivao je Pravni fakultet, primanje crnaca na studij ne bi služilo njegovoj zadaći.

Mogli biste argumentirati da je Pravni fakultet Sveučilišta u Teksasu, kao javna institucija, u izboru poslanja ograničeniji nego privatna sveučilišta. Zasigurno je istina da se u istaknutim slučajevima ustavnog osporavanja pozitivne diskriminacije radilo o državnim sveučilištima – Kalifornijskom sveučilištu u Davisu (u slučaju *Bakke*), Sveučilištu u Teksasu (*Hopwood*) i Sveučilištu u Michiganu (*Grutter*). Ali budući da pokušavamo odrediti je li korištenje rase pravedno ili nepravedno – a ne je li zakonito – razlika između javnih i privatnih sveučilišta nije presudna.

Privatna udruženja kao i javne institucije može se kritizirati zbog nepravednosti. Sjetimo se protesta sjedenjem u studentskim menzama zbog rasne diskriminacije na segregiranom američkom Jugu. Menze su bile u privatnom vlasništvu, ali rasna diskriminacija koju su provodili ipak je bila nepravedna. (Ustvari, Zakon o građanskim pravima j 1964. godine takvu diskriminaciju učinio nezakonitom.)

Ili pogledajmo protužidovske kvote koje su, formalno ili neformalno, primjenjivali neki univerziteti *Ivy League* '20-ih i '30-ih godina 20. stoljeća. Jesu li te kvote bile moralno obranjive naprosto stoga što su sveučilišta bila privatna a ne javna? Godine 1922. predsjednik Harvarda A. Lawrence Lowell predložio je da se upis Židova ograniči na 12 posto, u ime smanjivanja antisemitizma. “U porastu su antisemitski osjećaji među studentima”, rekao je on, “i rastu proporcionalno povećavanju broja Židova.”<sup>237</sup> U 1930-im godinama direktor prijema na Dartmouthu pisao je jednom bivšem studentu koji je prigovorio zbog sve većeg broja Židova u kampusu. “Drago mi je što sam primio vaše komentare o židovskom problemu”, pisao je službenik. “Ako u klasi 1938. predemo pet ili šest posto, to će me neizrecivo ražalostiti.” Godine 1945. predsjednik Dartmoutha ograničenja je upisa Židova opravdavao pozivanjem na poslanje fakulteta: “Dartmouth je kršćanski koledž osnovan radi kristijaniziranja svojih studenata.”<sup>238</sup>

Ako sveučilišta, kako pretpostavlja razlog diverziteta u korist pozitivne diskriminacije, mogu postavljati bilo kakve kriterije za prijem koji služe zadaći kako su je sami definirali, je li moguće osuđivati rasističko

isključivanje i antisemitska ograničenja? Postoji li načelna razlika između korištenja rase za isključivanje ljudi na segregacionističkom Jugu i korištenja rase za uključivanje ljudi u današnjoj pozitivnoj diskriminaciji? Najočitiiji je odgovor da je, u ona vremena segregacionizma, teksaški Pravni fakultet koristio rasu kao oznaku inferiornosti, dok današnje rasne preferencije nikoga ne vrijeđaju i ne stigmatiziraju. Hopwood je smatrala da to što je odbijena nije pravedno, ali ne može tvrditi da je izraz mržnje ili prezira.

To je Dworkinov odgovor. Rasno isključivanje iz doba segregacije oslanjalo se na “prezira vrijedno shvaćanje da bi jedna rasa mogla biti inherentno vrednija od druge”, dok pozitivna diskriminacija nipošto ne uključuje takvu predrasudu. Ona naprosto potvrđuje da, s obzirom na važnost unapređivanja raznolikosti u ključnim profesijama, biti Afro ili Hispanoamerikanac “može biti društveno korisnom značajkom”.<sup>239</sup>

Odbijene kandidate i kandidatkinje kao Hopwood ta distinkcija možda neće zadovoljiti, ali ona ima izvjesnu moralnu snagu. Pravni fakultet ne kaže da je Hopwood manje vrijedna ili da studenti i studentice pripadnice manjina koje su primljene umjesto nje zaslužuju prednost koju ona ne zaslužuje. On jednostavno kaže da rasna i etnička raznolikost u predavaonici i sudnici služi obrazovnim svrhama tog fakulteta. A osim ako ostvarivanje tih svrha na neki način ne krši prava onih koji gube, razočarani kandidati i kandidatkinje ne mogu legitimno tvrditi da se s njima nije postupalo pravično.

## Pozitivna diskriminacija za bijelce?

Evo kušnje za argument raznolikosti: može li on nekada opravdati rasne preferencije u korist bijelaca? Uzmimo slučaj *Starrett Cityja*. Taj je stambeni kompleks u Brooklynu, u New Yorku, s 20 tisuća stanovnika najveći stambeni projekt u Sjedinjenim Državama za osobe srednje razine prihoda izgrađen uz pomoć savezne subvencije. Otvoren je sredinom 1970-ih s ciljem da bude rasno integrirana zajednica. Taj je cilj postigao pomoću “kontrole stanovanja” koja je nastojala uravnotežiti etnički i rasni sastav zajednice, ograničavajući afroameričku i



hispanoameričku populaciju na oko 40 posto ukupnog broja. Ukratko, korišten je sistem kvota. Kvote nisu bile zasnovane na predrasudama ili preziru, nego na jednoj teoriji rasnih "točaka preokreta" izvedenih iz urbanog iskustva. Voditelji projekta htjeli su izbjeći prekretnicu koja izaziva "bijeg bijelaca" u druge četvrti i potkopava integraciju. Održavanjem rasne i etničke ravnoteže nadali su se održati stabilnu, rasno raznoliku zajednicu.<sup>240</sup>

To je djelovalo. Zajednica je postala vrlo poželjna, mnoge su se obitelji željele doseliti, pa je *Starrett City* uspostavio listu čekanja. Djelomice zahvaljujući sistemu kvota, koji je manje stanova dodjeljivao Afroamerikancima nego bijelcima, crne su obitelji morale čekati duže nego bijele. Sredinom 1980-ih bijela je obitelj morala na stan čekati tri do četiri mjeseca, dok je crna obitelj morala čekati čak dvije godine.

Tu je, eto, bio sistem kvota koji prednost daje bijelim kandidatkinjama i kandidatima – zasnovan ne na rasnim predrasudama, nego na cilju održavanja i integriranja zajednice. Neki crni kandidati smatrali su da pravila koja u obzir uzimaju rasu nisu pravična i podnijeli su tužbu zbog diskriminacije. Zastupao ih je NAACP\*, koji je u drugim kontekstima podržavao pozitivnu diskriminaciju. Na kraju je postignuto rješenje koje je dopustilo *Starrett Cityju* da zadrži svoj sistem kvota, ali je od države tražilo da za manjine proširi pristup drugim stambenim projektima.

Je li rasno svjesni način dodjele stanova u *Starrett Cityju* nepravedan? Ne, nije ako prihvatite vodeći razlog raznolikosti u korist pozitivne diskriminacije. Rasna i etnička raznolikost različito djeluju u stambenim projektima i fakultetskim predavaonicama, a dobra o kojima se radi nisu ista. Ali sa stajališta pravičnih odnosa, ta dva slučaja zajedno prolaze ili padaju. Ako raznolikost služi zajedničkom dobru, i ako nitko nije negativno diskriminiran na osnovi mržnje ili prezira, onda rasne preferencije ne krše ničija prava. Zašto ne? Zbog toga što, ako slijedimo Rawlsovu poantu o moralnim zaslugama, nitko ne zaslužuje da ga se razmatra za dodjelu stana ili mjesta na prvoj godini fakulteta u skladu s njegovim ili njenim neovisno definiranim zaslugama. Što vrijedi kao zasluga, može se odrediti tek nakon što stambena uprava ili odbor koledža definiraju zadaće tih institucija.

\* *National Association for the Advancement of Colored People* – Nacionalno udruženje za napredak obojenih – op. prev.

## Može li se pravednost odvojiti od moralne zasluge?

Nep priznavanje moralne zasluge kao osnove distributivne pravednosti moralno je privlačno, ali i uznemirujuće. Privlačno je jer potkopava samodopadnu polaznu postavku, poznatu u meritokratskim društvima, da je uspjeh kruna vrline, da su bogati bogati zbog toga što su zaslužniji nego siromašni. Kako nas podsjeća Rawls, “nitko ne zaslužuje svoju veću prirodnu sposobnost niti zavređuje pogodnije polazno mjesto u društvu.” Nije naše djelo ni to što živimo u društvu koje slučajno cijeni naše posebne snage. To je mjerilo toga koliko sreće imamo, a ne mjerilo naše vrline.

Teže je opisati što je uznemirujuće u odvajanju pravednosti od moralne zasluge. Vjerovanje da su radna mjesta i povoljne prilike nagrada za one koji ih zaslužuju duboko je ukorijenjeno, u Sjedinjenim Državama možda više nego u drugim društvima. Političari stalno proklamiraju da oni koji “naporno rade i drže se pravila” zaslužuju napredovati te potiču ljude koji ostvare američki san da svoj uspjeh gledaju kao odraz svoje vrline. To je uvjerenje u najboljem slučaju dvosmislena sreća. Njegovo uporno održavanje prepreka je socijalnoj solidarnosti; što svoj uspjeh više smatramo vlastitim djelom, manje odgovornosti osjećamo za one koji zaostanu.

Moguće je da je to uporno vjerovanje – da uspjeh treba smatrati nagradom za vrlinu – naprosto pogreška, mit čiji utjecaj treba pokušati raspršiti. Rawlsova teza o moralnoj proizvoljnosti sreće snažno ga dovodi u pitanje. Pa ipak, možda nije ni politički ni filozofijski moguće odvojiti argumente o pravednosti od rasprava o zaslugi na onako presudan način kako sugeriraju Rawls i Dworkin. Pokušat ću objasniti zašto.

Prvo, pravednost često ima aspekt počasti. U raspravama o distributivnoj pravednosti ne radi se samo o tome tko što dobiva, nego i o kvalitetama koje su vrijedne počasti i nagrade. Drugo, ideja da zasluga nastaje tek nakon što su društvene institucije definirale svoju zadaću vodi u komplikacije: društvene institucije koje u raspravama o pravednosti igraju najistaknutiju ulogu – škole, sveučilišta, zanimanja, profesije, javne funkcije – nisu slobodne definirati svoju zadaću kako im se sviđa. Te su institucije, barem djelomice, definirane posebnim dobrima koja promoviraju. Premda ima prostora za raspravu o tome što

bi u bilo kojem trenutku trebala biti zadaća nekog pravnog fakulteta, ili neke vojske, ili nekog orkestra, to ne može biti bilo što. Određenim su društvenim institucijama primjerena određena dobra, a ignoriranje tih dobara u dodjeli uloga moglo bi biti neka vrst korupcije.

Kako se pravednost isprepliće s čašću možemo vidjeti ako se sjetimo slučaja Hopwood. Uzmimo da je Dworkin u pravu da moralna zasluga nema nikakve veze s time tko treba biti primljen na sveučilište. Evo pisma odbijenice koje je pravni fakultet trebao poslati Hopwood:<sup>241</sup>

*Draga gdo. Hopwood,*

*Žao nam je što Vas moramo obavijestiti da je vaša prijava za prijem odbijena. Molimo Vas da uvažite kako Vas ovom odlukom nismo željeli povrijediti. Time Vam ne iskazujemo prezir. Dapače, ne smatramo niti da zaslužujete manje od onih koji su primljeni.*

*Nije Vaša krivica što se dogodilo da, u vrijeme kada ste se javili, društvo nema potrebe za kvalitetama koje možete ponuditi. Oni koji su primljeni umjesto Vas nisu zaslužili to mjesto, niti su vrijedni hvale za faktore koji su doveli do toga da budu primljeni. Mi ih – kao i Vas – samo koristimo kao sredstva za jednu širu društvenu svrhu.*

*Shvaćamo da će Vas ova vijest razočarati. Ali Vaše razočaranje ne bi smjela pojačati misao da ovo odbijanje na bilo koji način odražava Vašu unutarnju moralnu vrijednost. Suosjećamo s Vama u tom smislu da je šteta što slučajno niste imali značajke koje društvo slučajno želi u vrijeme kada ste podnijeli prijavu. Želimo Vam više sreće sljedeći put.*

*S poštovanjem...*

A ovo je pismo s potvrdom prijema, ogoljeno od implikacija počasti, koje bi filozofski iskren pravni fakultet trebao slati onima koje primi:

*Dragi uspješni podnositelju prijave,*

*Zadovoljstvo nam je što Vas možemo obavijestiti da je Vaša prijava za prijem prihvaćena. Ispada da slučajno imate značajke koje društvo trenutno želi, pa predlažemo da Vaša povoljna svojstva iskoristimo na korist društva tako što ćemo Vas primiti na studij prava.*

*Treba Vam čestitati, ne u smislu da zaslužujete priznanje za to što imate kvalitete koje su dovele do vašeg prijema – to ne zaslužujete – nego samo u onom smislu u kojem treba čestitati pobjedniku na lutriji. Imate sreće što ste naišli s pravim svojstvima u pravom trenutku. Odlučite li prihvatiti našu ponudu, u konačnici ćete biti ovlašteni na pogodnosti koje pripadaju tome da Vas se upotrijebi na taj način. To možete proslaviti na odgovarajući način.*

*Vi, ili vjerojatnije Vaši roditelji, možete doći u iskušenje da slavite još i u tom smislu da ovaj prijem shvatite kao nešto što će se povoljno odraziti ako ne na Vaše urodene obdarenosti, onda u najmanju ruku na savjesni napor koji ste uložili u njegovanje svojih sposobnosti. Ali shvaćanje da zaslužujete čak i nadmoćan karakter nužan za vaš napor jednako je problematično, jer Vaš karakter ovisi o raznovrsnim sretnim okolnostima, za koje ne možete sebi pripisivati nikakve zasluge. Pojam zasluge ovdje ne vrijedi.*

*Ipak se radujemo što ćemo se najesen vidjeti.*

*S poštovanjem...*

Takva bi pisma mogla umanjiti bol odbijenih i prigušiti oholost primljenih. Pa zbog čega koledži i dalje šalju (a kandidatkinje i kandidati očekuju) pisma prepuna počasne čestitarske retorike? Možda zbog toga što koledži ne mogu u potpunosti odbaciti misao da njihova uloga nije samo ostvarivanje određenih ciljeva nego i odavanje počasti i nagrađivanje stanovitih vrlina.

## Zašto ne primati na koledž putem aukcije?

To nas vodi do drugog pitanja, o tome smiju li koledži i sveučilišta definirati svoje poslanje kako im se sviđa. Ostavimo za trenutak po strani etničke i rasne preferencije i razmotrimo još jednu kontroverziju pozitivne diskriminacije – raspravu o “preferencijama nasljeđa”. Mnogi koledži djeci svojih završenih studenata daju prednost pri upisu. Jedan od razloga za to jest da se s vremenom izgradi zajednica i duh škole.

Drugi je nada da će zahvalni roditelji koji su i sami diplomirali u istoj instituciji pružiti svojoj *alma mater* velikodušnu financijsku potporu.

Da bismo izolirali financijski razlog, razmotrimo ono što sveučilišta zovu “razvojnim upisom” – kandidate koji nisu djeca alumniya, ali koja imaju bogate roditelje kadre dati znatne financijske priloge za tu obrazovnu ustanovu. Mnoga sveučilišta primaju takve studente čak i ako njihove ocjene i rezultati na testu nisu onoliki koliki bi inače trebali biti. Da tu ideju dovedemo do krajnosti, zamislite da neko sveučilište odluči da 10 posto mjesta na prvoj godini ponudi putem aukcije najboljim ponuđačima.

Bi li taj sistem prijema bio pravičan? Ako smatrate da *vrijednost* znači jednostavno sposobnost da se, ovako ili onako, pridonese zadaći sveučilišta, odgovor bi mogao biti potvrđan. Kakva god bila njihova misija, sveučilištima je za njeno ostvarivanje potreban novac.

Po Dworkinovoj širokoj definiciji vrijednosti, student ili studentica primljena na fakultet zbog dara od 10 milijuna dolara za novu biblioteku u kampusu jest vrijedna; njen upis služi dobru sveučilišta u cjelini. Studentice i studenti odbijeni u korist djeteta filantropa mogu prigovarati da se s njima nije postupalo pravedno. Ali Dworkinov odgovor Hopwood jednako važi i za njih. Pravičan odnos iziskuje samo to da nitko ne bude odbijen zbog predrasude i prezira te da se o kandidatima i kandidatkinjama sudi po kriterijima povezanima sa zadaćom koju sveučilište sebi postavi. U ovom su slučaju ti uvjeti zadovoljeni. Studentice i studenti koji gube nisu žrtve predrasuda; samo nemaju sreće što nemaju roditelje voljne i kadre dati donaciju za novu biblioteku.

Ali ovo je mjerilo preslabo. I dalje izgleda da nije pravično da bogati roditelji mogu svojem djetetu kupiti ulaznicu za *Ivy League*. Ali u čemu se sastoji nepravda? To ne može biti činjenica da su kandidati i kandidatkinje iz siromašnih obitelji ili obitelji iz srednje klase zakinuti zbog nečega što ne mogu kontrolirati. Kako Dworkin ističe, među legitimnim faktorima prijema nalaze se mnogi faktori koje ne možemo kontrolirati.

Ono što zabrinjava u vezi s aukcijom možda nema toliko veze s povoljnim prilikama kandidata koliko s integritetom sveučilišta.

Prodavati sjedišta najboljim ponuđačima primjerenije je za *rock*-koncert ili sportski događaj nego za obrazovnu ustanovu. Pravedan način dodjele pristupa nekom dobru može biti povezan s naravi tog dobra, s njegovom svrhom. Rasprava o pozitivnoj diskriminaciji odražava suparnička shvaćanja o tome čemu služe koledži: do koje mjere oni trebaju težiti učenoj izvrsnosti, do koje mjere građanskim dobrima, i kako uravnotežiti te svrhe? Premda fakultetsko obrazovanje također služi dobru pripremanja studenata za uspješne karijere, njegova prvenstvena svrha nije komercijalna. Dakle, prodaja obrazovanja kao da je puko potrošačko dobro neka je vrst korupcije.

Što je dakle svrha sveučilišta? Harvard nije *Wal-Mart* – pa čak ni *Bloomington*. Njegova svrha nije maksimaliziranje prihoda, nego služenje zajedničkom dobru poučavanjem i istraživanjem. Istina je da su poučavanje i istraživanje skupi, i sveučilišta mnogo napora ulažu u pribavljanje novčanih sredstava. Ali kada cilj zarade pretegne do te mjere da upravlja upisivanjem, sveučilište se udaljava od dobra učenosti i građanskog dobra koja su njegov prvenstveni razlog postojanja.

Ideja da je pravednost u dodjeljivanju pristupa na neki način povezana s dobrima koja sveučilišta pravilno slijede, objašnjava zbog čega je nepravedno prodavati upise. Ona također objašnjava zbog čega je teško odvojiti pitanja pravednosti i pravā od pitanjā časti i vrline. Sveučilišta daju počasna zvanja da bi veličali one koji iskazuju vrline radi čijeg unapređivanja ona postoje. Ali na neki je način svako zvanje koje sveučilište dodijeli počasno zvanje.

Povezivanje rasprava o pravednosti s argumentima o časti, vrlini i značenju dobara može djelovati kao recept za beznadne nesuglasice. Ljudi čast i vrlinu poimaju na različite načine. Pravo poslanje društvenih institucija – bili to sveučilišta, korporacije, vojska, profesije ili politička zajednica općenito – prijeporno je i opterećeno. Stoga smo u iskušenju potražiti za pravednost i prava osnovu koja je na distanci spram tih kontroverzija.

Velik dio suvremene filozofije politike nastoji postići upravo to. Kao što smo vidjeli, filozofije Kanta i Rawlsa odvažni su pokušaji da se za pravednost i prava nađe osnovu koja je neutralna glede suparničkih videnja kvalitetnog života. Sada je vrijeme da pogledamo je li njihov projekt uspješan.

## 8. TKO ŠTO ZASLUŽUJE / ARISTOTEL

Callie Smartt bila je popularna brucošica, navijačica u Andrews High Schoolu u zapadnom Teksasu. Činjenica što je imala cerebralnu paralizu i kretala se u invalidskim kolicima nije umanjivala entuzijazam koji je svojom živom prisutnošću uz aut-liniju na utakmicama školske reprezentacije širila među igračima američkog nogometa i njihovim navijačima. Ali na kraju sezone Callie su izbacili iz ekipe.<sup>242</sup>

Na zahtjev nekih drugih navijačica i njihovih roditelja, mjerodavni iz školske uprave objasnili su Callie kako će, da bi sljedeće godine bila primljena u ekipu, morati vježbati poput svih drugih, u strogom gimnastičkom rasporedu koji uključuje 'špage' i skokove s okretom. Na čelu onih koji su bili protiv toga da Callie bude u timu navijačica bio je otac glavne od njih. Tvrdio je da se brine za njenu sigurnost. Ali Calliena majka je sumnjala da je to protivljenje motivirano ogorčenjem zbog odobravanja koje je Callie dobivala.

Calliena priča postavlja dva pitanja. Jedno je pitanje pravičnih odnosa. Treba li od nje tražiti da izvodi gimnastičke vježbe kako bi bila kvalificirana biti navijačica ili je taj zahtjev nepravedan s obzirom na njen invaliditet? Jedan način da se na to pitanje odgovori bio bi pozivanje na princip nediskriminacije: pod uvjetom da može dobro djelovati u toj ulozi, Callie ne bi trebala biti isključena iz navijačkog tima naprosto zbog toga što, bez svoje krivnje, nema tjelesnu sposobnost izvoditi gimnastičke vježbe.

Ali princip nediskriminacije nije od velike pomoći jer podmeće odgovor na pitanje koje leži u srži ove kontroverze: što znači dobro djelovati u ulozi navijačice? Callieni protivnici tvrde kako, da biste

bili dobra navijačica, morate znati izvoditi okrete i špage. To je, na kraju krajeva, način kojim navijačice tradicionalno dižu atmosferu. Oni koji podržavaju Callie rekli bi da to miješa svrhu postojanja navijačica s jednim načinom njenog ostvarivanja. Njihova je stvarna poanta nadahnuti duh škole i potaknuti navijače. Kada Callie u svojim kolicima tutnji gore-dolje uz aut-liniju mašući pomponima blistavim osmijehom, ona uspješno čini ono što navijačice trebaju činiti – podiže atmosferu. Dakle, da bismo odlučili kakve bi trebale biti kvalifikacije, moramo odlučiti koje su glavne, a koje tek sporedne kvalitete koje jedna navijačica mora imati.

Drugo pitanje koje postavlja priča o Callie odnosi se na ozlojeđenost. Kakva je ozlojeđenost mogla motivirati oca glavne navijačice? Zašto mu smeta Calliena prisutnost u ekipi? To ne može biti strah da će uključivanje Callie oduzeti mjesto njegovoj kćeri; ona je već u timu. Nije to ni obična ljubomora koju bi mogao osjećati spram djevojke koja zasjenjuje njegovu kćer u gimnastičkim vježbama, što Callie dakako ne čini.

Meni se čini da se radi o ovome: njegova ozlojeđenost vjerojatno odražava osjećaj da se Callie ukazuje čast koju ona ne zaslužuje, na način koji se ruga ponosu što ga on osjeća spram izvrsne vještine koju njegova kći pokazuje u navijanju. Ako je sjajno navijanje nešto što se može činiti i iz invalidskih kolica, onda je do neke mjere obezvrijeđena počast koju se odaje onima koji se ističu u prevrtanju i špagama.

Ako Callie treba biti navijačica zbog toga što, unatoč svojem invaliditetu, pokazuje vrline primjerene ulozi, njena pretenzija doista znači neku prijatnu počasti koju se odaje drugim navijačicama. Gimnastičke vještine koje one pokazuju više ne izgledaju bitne za vrsnoću navijačica, nego samo kao jedan od načina uzbuđivanja gomile. Koliko god se pokazao uskogrudim, otac glavne navijačice točno je shvatio što je na kocki. Jedna društvena praksa koju se dotad uzimalo kao fiksnu po svrsi i po počastima koje donosi sada je, zahvaljujući Callie, redefinirana. Ona je pokazala da ne postoji samo jedan način da se bude navijačica.

Obratite pažnju na povezanost između prvog pitanja, o pravičnom odnosu, i drugoga, o časti i ozlojeđenosti. Kako bi se odredio ispravan način dodjele pozicija navijačica, moramo odrediti narav i svrhu navijačica. Inače nema načina da kažemo koje su kvalitete za nj bitne.



Ali određivanje biti navijačica može biti kontroverzno jer nas zapliće u prepirke o tome koje kvalitete zavređuju počast. Što će vrijediti kao svrha navijačica djelomice ovisi o tome koje vrednote po vašem mišljenju zaslužuju priznanje i nagradu.

Kako pokazuje ova epizoda, društvene aktivnosti kao što je navijanje nemaju samo instrumentalnu svrhu (navijanje za tim) nego i počasnu ili egzemplarnu svrhu (slaviti određene oblike vrsnoće i vrline). Kada bira navijačice, škola ne samo da promiče školski duh nego iskazuje i kvalitete za koje se nada da će ih učenice i učenici poštivati i usvojiti. To objašnjava zbog čega je prijepor bio tako intenzivan. Također objašnjava i ono što inače djeluje zagonetno – kako one koje su već u timu (i njihovi roditelji) mogu imati osjećaj da se u raspravi o Callienoj podobnosti radi i o njima osobno. Ti su roditelji htjeli da bodrenje navijača oda počast tradicionalnim vrlinama navijačica koje posjeduju njihove kćeri.

## Pravednost, telos i čast

Promotrena na taj način, prašina koja se digla oko navijačica u zapadnom Teksasu jest kratak tečaj o Aristotelovoj teoriji pravednosti. Središnje značenje u Aristotelovoj filozofiji politike imaju dvije ideje, obje prisutne i u raspravi o Callie:

1. Pravednost je teleologična. Definiranje pravā traži da shvatimo *telos* (svrhu, cilj ili suštinsku narav) društvene aktivnosti o kojoj se radi;
2. Pravednost donosi počast. Raspravljati o *telosu* neke aktivnosti – ili se prepirati oko nje – znači, barem djelomice, raspravljati ili prepirati se o tome koje bi vrline trebala poštovati i nagrađivati.

Ključ za razumijevanje Aristotelove etike ili politike jest vidjeti snagu tih dvaju motiva te odnos među njima.

Suvremene teorije pravednosti nastoje odvojiti pitanja pravičnih odnosa i pravā od argumenata o časti, vrlini i moralnoj zasluži. One traže principe pravednosti koji su neutralni u odnosu na ciljeve i omogućuju

ljudima da sami biraju i slijede svoje ciljeve. Aristotel (384.-322. p. n. e.) smatra da pravednost ne može biti neutralna na taj način. On vjeruje da su rasprave o pravednosti neizbježno rasprave o časti, vrlini i naravi dobrog života.

Pogled na to zbog čega Aristotel smatra da pravednost i dobar život moraju biti povezani pomoći će nam da vidimo što je na kocki u nastojanju da ih se razdvoji.

Pravednost za Aristotela znači dati ljudima ono što zaslužuju, dati svakoj osobi ono što joj pripada. Ali što to pripada nekoj osobi? Što su to relevantni razlozi vrijednosti ili zasluge? To ovisi o tome što se raspodjeljuje. Pravednost uključuje dva faktora: “stvari, i osobe kojima se te stvari dodjeljuje”. Možemo i općenito reći da “osobama koje su jednake treba dodijeliti jednake stvari”.<sup>243</sup>

Ali tu nastaje teško pitanje: u kojem smislu jednake? To ovisi o tome što se raspodjeljuje – i o vrlinama relevantnima za te stvari.

Uzmimo da raspodjeljujemo flaute. Tko bi trebao dobiti najbolje? Aristotelov odgovor: oni koji najbolje sviraju flautu.

Pravednost diskriminira u skladu s osobnom vrijednošću, u skladu s relevantnom vrsnoćom. A u slučaju sviranja flaute, relevantna je osobna vrlina sposobnost da se dobro svira. Bilo bi nepravedno diskriminirati na bilo kojoj drugoj osnovi, kao što su bogatstvo, ili plemenito porijeklo, ili tjelesna ljepota, ili sretan slučaj (lutrija).

Plemenito porijeklo i ljepota mogu biti veća dobra nego vještina sviranja flaute, a oni koji ih imaju nadmašuju u tim svojstvima flautista razmjerno više nego što on u sviračkoj vještini nadmašuje njih; ali ostaje činjenica kako treba upravo *on* dobiti bolje flaute.<sup>244</sup>

Ima nečega smiješnog u uspoređivanju vrsnoća između potpuno disparatnih dimenzija. Ne bi čak imalo ni smisla pitati “Jesam li ja više zgodan nego što ona dobro igra *lacrosse*?” Ili “Je li Babe Ruth bio veći igrač bejzbola nego što je Shakespeare bio velik dramatičar?” Pitanja poput ovih mogu imati smisla samo kao društvene igre. Aristotelova je teza da, kada raspodjeljujemo flaute, ne bismo trebali tražiti najbogatiju osobu ili osobu koja najbolje izgleda, pa čak ni općenito najbolju osobu. Trebamo tražiti najboljeg svirača flaute.

Ta je misao savršeno poznata. Mnogi orkestri vode audicije iza zavjese, kako bi se o kvaliteti muzike moglo suditi bez pristranosti ičega što odvlači pozornost. Manje je poznat Aristotelov razlog. Najočitiiji razlog da se najboljim flautistima dade najbolje flaute jest da će se time dobiti najbolju muziku, pa će slušateljima biti bolje. Ali to nije Aristotelov razlog. On smatra da najbolje flaute treba dati najboljim flautistima jer je to *namjena* flauta – da ih se dobro svira.

Svrha je flauta proizvesti izvrsnu muziku. Oni koji tu svrhu mogu najbolje izraziti trebali bi imati najbolje flaute.

Doduše, također je istina da će to što će najbolji muzičari dobiti najbolje instrumente imati dobrodošao učinak da će stvarati najbolju muziku, u kojoj će svatko uživati – kreirajući najveću sreću za najveći broj ljudi. Ali važno je uvidjeti da Aristotelov razlog seže onkraj tog utilitarnog obzira.

Njegov način rezoniranja od svrhe nekog dobra do valjane dodjele tog dobra primjer je teleologijskog rezoniranja. (*Teleologijsko* potječe od grčke riječi *telos*, što znači svrhu, kraj ili cilj.) Aristotel tvrdi da, kako bismo odredili pravednu raspodjelu nekog dobra, moramo istražiti *telos*, ili svrhu, dobra koje se raspodjeljuje.

## Teleologijsko mišljenje: teniski tereni i Medo *Winnie zvan* *Pooh*

Može se činiti da je teleologijsko rezoniranje čudan način mišljenja o pravednosti, ali ono jest na stanovit način plauzibilno. Uzmimo da morate odlučiti kako u kampusu koledža dodijeliti pravo korištenja teniskih terena. Prednost možete dati onima koji za njih mogu najviše platiti, određujući visoku naknadu. Ili možete dati prednost važnim osobama kampusa – recimo, predsjedniku koledža ili znanstvenicima koji su dobili Nobelovu nagradu. Ali recimo da ugledni znanstvenici ne igraju tenis baš osobito, jedva prebacujući lopticu preko mreže, a naiđe sveučilišni teniski tim i želi koristiti taj teren. Zar ne biste rekli da se znanstvenici trebaju maknuti na lošiji teren kako bi igrači sveučilišnog

tima mogli koristiti onaj najbolji? I zar vaš razlog ne bi bio da odlični igrači tenisa mogu na najbolji način upotrijebiti najbolje terene, koje osrednji igrači uludo rabe?

Ili uzmimo da je na prodaju jedna Stradivarijeva violina, a na licitaciji neki bogati kolekcionar nadjača Itzhaka Perlmana. Kolekcionar želi violinu izložiti u svojoj dnevnoj sobi. Ne bismo li to smatrali nekom vrstom gubitka, možda i nepravde – ne zbog toga što mislimo da aukcija nije pravična, nego zbog toga što je njen ishod nedoličan? Iza te reakcije možda leži (teleologijska) misao da je Stradivari namijenjen tome da se na njemu svira, a ne da bude izložen.

U antičkom je svijetu teleologijsko mišljenje prevladavalo više nego danas. Platon i Aristotel smatrali su da se vatra uzdiže zbog toga što poseže prema nebu, svojem prirodnom domu, a da kamenje pada jer nastoji doći bliže zemlji, kamo i pripada. Na prirodu se gledalo kao da ima smislen red. Razumjeti prirodu, i naše mjesto u njoj, značilo je shvatiti njenu svrhu, njen bitni smisao.

Dolaskom moderne znanosti prirodu se prestalo gledati kao smislen poredak. Umjesto toga, počelo je se razumijevati mehanicistički, kao nešto čime vladaju zakoni fizike. Objašnjavati neku pojavu u smislu svrhā, značenjā i ciljeva sada se smatralo naivnim i antropomorfnim. Unatoč toj promjeni, nije posve nestalo iskušenje da se na svijet gleda kao teleologijski ureden, kao svrhovitu cjelinu. Ono opstaje, naročito kod djece, koju valja odučiti da svijet gledaju na taj način. To sam uočio kada su moja djeca bila vrlo mala, a ja sam im čitao knjigu A. A. Milnea *Medo Winnie zvani Pooh*. Priča prikazuje djetinji pogled na prirodu kao začaranu, animiranu smislom i svrhom.

Na početku knjige Winnie Pooh hoda šumom i dođe do velikog hrasta. S vrha stabla “čulo se glasno zujanje”.

Winnie Pooh sjeo je podno stabla, stavio glavu među šape i počeo razmišljati.

Prije svega, rekao je samom sebi: “To zujanje nešto znači. Ne čuje se zujanje tek tako, samo zuji i zuji, a da nešto ne znači. Ako se čuje zvuk zujanja, znači da netko zuji, a jedini razlog da zujiš za koji ja znam jest da si pčela.”

Zatim je opet dugo razmišljao i rekao: “A jedini razlog za koji *ja* znam da budeš pčela jest da praviš med.”

Zatim je ustao i rekao: “A jedini razlog da netko pravi med je to da ga *ja* mogu pojesti.” I tako se počeo penjati na stablo.<sup>245</sup>

Poohov djetinji način razmišljanja o pčelama dobar je primjer teleologijskog umovanja. Do vremena kada postanemo odrasli, većina nas preraste taj način gledanja na svijet prirode; vidimo ga kao dražestan, ali fantastičan. A budući da smo odbacili teleologijsko mišljenje u znanosti, skloni smo odbaciti ga i u politici i u moralu. Ali nije lako riješiti se teleologijskog rezoniranja u promišljanju socijalnih institucija i političke prakse. Danas nijedan znanstvenik ne čita Aristotelova djela o biologiji i fizici i uzima ih ozbiljno. Ali oni koji proučavaju etiku i politiku i dalje čitaju i promišljaju Aristotelovu filozofiju morala i politike.

## Što je *telos* sveučilišta?

Rasprava o pozitivnoj diskriminaciji može se drukčije postaviti, u odrednicama na tragu Aristotelovog objašnjenja o flautama. Počinjemo traženjem pravednih kriterija distribucije: tko ima pravo na upis? Odgovarajući na to pitanje, dolazimo do toga da (barem implicitno) pitamo “Što je svrha, ili *telos*, sveučilišta?”

Kako često biva, taj *telos* nije očit nego prijeporan. Neki kažu da je svrha sveučilišta unapređivanje znanstvene vrsnoće te da bi akademske kvalitete trebale biti jedini kriterij prijema. Drugi kažu da sveučilišta postoje i da bi služila određenim građanskim svrhama te da bi među kriterijima za prijem trebala, primjerice, biti i sposobnost da se postane vođom u mnogolikom društvu. Za određivanje pravih kriterija prijema je, izgleda, bitno razjasniti *telos* sveučilišta. To iznosi na vidjelo teleologijski aspekt pravednosti pri upisu na sveučilište.

S raspravom o svrsi sveučilišta tijesno je povezano pitanje o časti: koje vrline ili vrsnoće sveučilišta primjereno poštuju i nagrađuju? Oni koji vjeruju da sveučilišta postoje da bi slavila i nagrađivala jedino

znanstvenu vrsnoću vjerojatno će odbaciti pozitivnu diskriminaciju, dok će je oni koji vjeruju da univerziteti postoje i radi toga da unapreduju određene građanske ideale vjerojatno prihvatiti.

To što argumenti o sveučilištima – i o navijačicama i o flautama – prirodno slijede taj put, potvrđuje Aristotelovu tezu: raspre o pravednosti i pravima često su raspre o svrsi, ili *telosu*, neke društvene institucije, što zauzvrat odražava suparnička shvaćanja o vrlinama koje bi ta institucija trebala poštovati i nagrađivati.

Što možemo učiniti ako se ljudi ne slažu o *telosu*, ili svrsi, aktivnosti o kojoj se radi? Je li moguće rezonirati o *telosu* neke socijalne institucije ili je svrha sveučilišta, recimo, naprosto bilo što što autoritet utemeljitelja ili upravni odbor proglase svrhom?

Aristotel vjeruje da je moguće umno raspravljati o svrsi društvenih institucija. Njihova suštinska narav nije fiksirana jednom za svagda, ali nije naprosto niti stvar mnijenja. (Kad bi svrha koledža Harvard bila naprosto određena namjerom utemeljitelja, onda bi njegova prvenstvena svrha još uvijek bila obuka kongregacionističkih vjerskih službenika.)

Kako onda možemo umno raspravljati o svrsi neke društvene prakse kada naiđemo na neslaganje? I kakvu ulogu u svemu tome igraju shvaćanja časti i vrline? Aristotel na ta pitanja u svojoj diskusiji politike nudi svoj najpostojaniji odgovor.

## Što je svrha politike?

Kada danas raspravljamo o distributivnoj pravednosti, uglavnom se bavimo distribucijom prihoda, bogatstva i povoljnih mogućnosti. Za Aristotela, distributivna pravednost nije se odnosila uglavnom na novac, nego na javne službe i počasti. Tko bi trebao imati pravo vladati? Kako bi trebalo raspodijeliti političku vlast?

Na prvi pogled, odgovor se čini očitim – dakako, jednako. Jedna osoba, jedan glas. Bilo koji drugi način bio bi diskriminatorski. Ali Aristotel nas podsjeća da sve teorije distributivne pravednosti diskriminiraju. Pitanje je: koja je diskriminacija pravedna? A odgovor ovisi o svrsi aktivnosti o kojoj je riječ.

Dakle, prije nego što možemo reći kako bi trebalo raspodijeliti politička prava i vlast, moramo istražiti svrhu ili *telos* politike. Moramo pitati “Čemu političko udruživanje?”

To može izgledati kao pitanje na koje se ne da odgovoriti. Različite političke zajednice brinu o različitim stvarima. Jedno je raspravljati o svrsi flaute ili sveučilišta. Ma koliko bilo prostora za rubna neslaganja, njihove su svrhe više-manje određene. Svrha flaute ima neke veze sa stvaranjem muzike; svrha sveučilišta ima neke veze s obrazovanjem. Ali možemo li zbiljski odrediti svrhu ili cilj političke aktivnosti kao takve?

Ovih dana ne govorimo o politici kao takvoj na način da ima neki poseban, sadržajan cilj, nego tako da je otvorena za razne ciljeve koje državljanke i državljani prihvate. Nije li to razlog što imamo izbore – da narod može u bilo kojem trenutku birati koje svrhe i ciljeve žele kolektivno slijediti? Unaprijed nekoj političkoj zajednici pridati neku svrhu ili cilj zapriječilo bi pravo državljana i državljanke da odluče sami. Također bi donijelo i rizik nametanja vrijednosti koje ne dijeli svatko. Naša nevoljkost da politici pridamo neki utvrđen *telos*, ili cilj, odražava brigu za individualnu slobodu. Politiku gledamo kao proceduru koja osobama omogućuje da same biraju svoje ciljeve.

Aristotel to ne vidi tako. Za Aristotela svrha politike nije uspostaviti okvir pravā neutralan spram ciljeva. Ona je u tome da se formira dobre građane i odgoji dobar karakter.

Svaka država koja se s pravom tako zove, a nije to po pukom imenu, mora biti odana cilju poticanja dobrote. Inače će politička zajednica pasti na puki vojni savez... Inače će, također, zakon postati puki ugovor... “jamac prava ljudi jednih nasuprot drugima” – umjesto da, kako bi trebalo, bude takvo pravilo života koje će članove *polis*a činiti dobrima i pravednima.<sup>246</sup>

Aristotel kritizira one za koje smatra da su glavni polagači prava na vlast – oligarhe i demokrate. I jedni i drugi mogu polagati pravo, ali, kaže on, samo djelomično. Oligarsi tvrde da bi trebali vladati oni, bogati. Demokrati tvrde da bi jedini kriterij državljanstva i političke vlasti trebalo biti rođenje u slobodi. Ali obje grupe pretjeruju u svojim zahtjevima jer obje pogrešno shvaćaju svrhu političke zajednice.

Oligarsi su u krivu jer se u političkoj zajednici ne radi jedino o zaštiti vlasništva ili o poticanju ekonomskog prosperiteta. Kad bi se radilo samo o tome, onda bi vlasnici imovine zasluživali najveći udio u političkoj vlasti. Sa svoje strane, demokrati su u krivu jer se u političkoj zajednici ne radi samo o tome da većina odlučuje. Pod *demokratima* Aristotel misli one koje bismo mi zvali pobornicima vladavine većine. On odbacuje shvaćanje da je svrha politike zadovoljavati sklonosti većine.

Obje strane previđaju najviši vid političkog udruživanja, koji je za Aristotela kultiviranje vrline građana. Cilj države nije “osigurati savez za uzajamnu obranu... ili olakšati ekonomsku razmjenu i potaknuti ekonomske odnose”.<sup>247</sup> Za Aristotela, u politici se radi i nečemu višem. To je učenje kako živjeti dobrim životom. Svrha politike nije ništa manje nego omogućiti ljudima da razviju svoje navlastito ljudske sposobnosti i vrline – raspravljati o zajedničkom dobru, stjecati sposobnost praktičkog suđenja, djelovati zajednički u samoupravi, brinuti za sudbinu zajednice u cjelini.

Aristotel priznaje korisnost drugih, nižih formi udruživanja, kao što su obrambeni paktovi i sporazumi o slobodi trgovanja. Ali on ustraje na tome da takva udruženja ne predstavljaju istinske političke zajednice. Zašto ne? Jer su njihovi ciljevi ograničeni. Organizacije kao što su NATO, NAFTA i WTO bave se samo sigurnošću ili ekonomskom razmjenom; ne čine zajednički način života koji oblikuje karakter sudionika. Isto se može reći i o gradu ili državi koja se bavi samo sigurnošću i trgovanjem, a ravnodušna je spram moralnog i građanskog obrazovanja svojih članova. “Kad bi duh njihovih međuodnosa nakon njihovog okupljanja bio i dalje isti kao i kad su živjeli odvojeno”, piše Aristotel, njihovo udruženje ne bi se moglo smatrati *polisom* ili političkom zajednicom.<sup>248</sup>

“*Polis* nije udruženje za obitavanje na zajedničkom mjestu ili u svrhu sprečavanja međusobnih nepravdi i olakšavanja razmjene.” Premda su ti uvjeti *polisu* nužni, oni nisu dovoljni. “Cilj i svrha *polisa* jest dobar život, a sredstvo za taj cilj jesu institucije društvenog života.”<sup>249</sup>

Ako politička zajednica postoji radi unapređivanja dobrog života, što to implicira u odnosu na raspodjelu javnih službi i časti? Kako je s flautama, tako je i s politikom: Aristotel rasuđuje polazeći od



svrhe dobra prema primjerenom načinu njegove distribucije. “Oni koji najviše pridonose udruženju ovakvog karaktera” jesu oni koji se ističu građanskom vrlinom, oni koji su najbolji u raspravljanju o zajedničkom dobru. Oni koji su najveći u građanskoj vrsnoći – ne najbogatiji, ili najbrojniji, ili najljepši – jesu oni koji zavređuju najveći udio u političkom priznanju i utjecaju.<sup>250</sup>

Budući da je cilj politike kvalitetan život, najviše funkcije i časti trebaju pripasti ljudima kao što je Periklo, koji su najveći u građanskoj vrlini i najbolji u određivanju što je to zajedničko dobro. Vlasnici imovine trebali bi imati udjela. Treba donekle uvažiti i vladavinu većine. Ali najveći utjecaj treba pripasti onima koji imaju kvalitete karaktera i moći suđenja da mogu odlučiti treba li, kada i kako ići u rat sa Spartom.

Razlog što bi najviše funkcije i časti trebali držati ljudi poput Perikla (ili Abrahama Lincolna) nije jednostavno u tome što će oni donositi mudre političke mjere, od čega će svima biti bolje. Razlog je i to što politička zajednica, barem djelomice, postoji da poštuje i nagraduje građansku vrlinu. Odavanje javnog priznanja onima koji pokazuju građansku vrsnoću služi obrazovnoj ulozi dobrog grada. I ovdje vidimo kako se slažu teleologijski i počasni aspekt pravednosti.

## Možete li biti dobra osoba ako ne sudjelujete u politici?

Ako je Aristotel u pravu da je cilj politike dobar život, lako je zaključiti da oni koji pokazuju najveću građansku vrlinu zavređuju najviše funkcije i počasti. No je li točno da politika postoji radi dobrog života? To je u najboljem slučaju kontroverzna tvrdnja. Danas politiku općenito smatramo nužnim zlom, a ne bitnom značajkom dobrog života. Kada mislimo o politici, mislimo o kompromisima, poziranju, posebnim interesima, korupciji. Čak i idealistička upotreba politike – kao instrumenta socijalne pravde, kao načina da se svijet učini boljim – postavlja politiku kao sredstvo za neki cilj, jedan poziv među drugima, a ne kao bitan aspekt ljudskog dobra.

Zbog čega onda Aristotel misli da je sudjelovanje u politici na neki način bitno za dobar život? Zbog čega ne možemo živjeti savršeno dobar, čestit život bez politike?

Odgovor leži u našoj naravi. Samo živeći u *polisu* i sudjelujući u politici mi doista potpuno ostvarujemo svoju narav ljudskih bića. Aristotel nas vidi kao bića “određena za političko udruživanje, u većem stupnju nego pčele ili druge životinje koje žive u zajednici”. Razlog koji daje je sljedeći: priroda ništa ne čini uzalud, a ljudska bića, za razliku od drugih životinja, opremljena su sposobnošću jezika. Druge životinje mogu praviti zvukove, a zvukovi mogu izražavati ugodu i bol. Ali jezik, specifično ljudska sposobnost, ne služi samo za registriranje ugone i boli. On je za iskazivanje što je pravedno a što nepravedno te za razlučivanje pravoga i pogrešnoga. Te stvari ne shvaćamo šutke, pa ih potom iskazujemo riječima; jezik je medij putem kojega raspoznavamo dobro i raspravljamo o njemu.<sup>251</sup>

Samo u političkom udruženju, tvrdi Aristotel, možemo primijeniti svoju navlastito ljudsku sposobnost jezika jer samo u *polisu* raspravljamo s drugima o pravednosti i nepravednosti te o naravi dobrog života. “Tako vidimo da *polis* postoji po prirodi i da prethodi pojedincu”, piše on u I. knjizi *Politike*.<sup>252</sup> Pod *prethodi* on misli na prethođenje po funkciji, ili svrsi, a ne nešto kronologijski prethodno. Individue, obitelji i klanovi postojali su prije gradova; ali samo u *polisu* možemo ozbiljiti svoju narav. Nismo samodovoljni kada smo izolirani jer još ne možemo razviti svoju sposobnost za jezik i moralnu deliberaciju.

Čovjek koji je izoliran – koji ne može dijeliti dobrobiti političkog udruživanja ili nema potrebe za dijeljenjem jer je već samodovoljan – nije dio polisa, pa mora stoga biti bilo zvijer bilo bog.<sup>253</sup>

Tako svoju narav ispunjavamo samo kada primjenjujemo svoju sposobnost jezika, što zauzvrat iziskuje da s drugima raspravljamo o pravome i pogrešnome, dobru i zlu, pravednosti i nepravdi.

Ali zbog čega, mogli biste se upitati, možemo tu sposobnost jezika i deliberacije primijeniti samo u politici? Zbog čega to ne možemo činiti u obiteljima, klanovima ili klubovima? Da bismo odgovorili na to pitanje, moramo razmotriti objašnjenje vrline i dobrog života koje

Aristotel izlaže u *Nikomahovoj etici*. Premda se to djelo prvenstveno tiče moralne filozofije, ono pokazuje kako je stjecanje vrline svezano s bivanjem državljaninom.

Moralni život cilja k sreći, ali pod *srećom* Aristotel ne misli ono što misle utilitaristi – maksimaliziranje omjera ugode u odnosu na bol. Kreposna osoba je netko tko ugodu i bol nalazi u pravim stvarima. Ako netko, primjerice, nalazi zadovoljstvo u gledanju borbe pasa, to smatramo grijehom koji valja prevladati, a ne istinskim izvorom sreće. Moralna savršenost ne sastoji se u gomilanju zadovoljstava i boli, nego u tome da ih se dovede u red, tako da uživamo u plemenitim stvarima, a bole nas one niske. Sreća nije stanje duha, nego način bitka, “aktivnost duše u skladu s vrlinom”.<sup>254</sup>

Ali zbog čega je nužno živjeti u *polisu* da bi se živjelo kreposnim životom? Zbog čega ne možemo pouzdane moralne principe naučiti kod kuće, ili na predavanju iz filozofije, ili čitanjem knjige o etici – a potom ih primjenjivati prema potrebi? Aristotel kaže da na taj način ne postajemo kreposni. “Moralna vrлина nastaje kao rezultat navike.” To je ona vrsta stvari koje učimo činjenjem. “Vrline stječemo prvo tako što ih primjenjujemo, kako se događa i s umjetnostima.”<sup>255</sup>

## Učenje kroz praksu

U ovom smislu postati krepostan slično je sviranju flaute. Nitko ne nauči svirati muzički instrument čitanjem knjige ili slušanjem predavanja. Morate vježbati. Pomaže ako slušate dobre muzičare i čujete kako oni sviraju. Ne možete postati violinist a da ne gudite. Tako je i s moralnom vrlinom: “pravednima postajemo vršeci pravedna djela, blagi postupajući blago, hrabri kroz hrabre čine”.<sup>256</sup>

Slično je s drugim postupcima i vještinama, kao što je kuhanje. Objavljeno je mnogo kuharica, ali nitko ne postaje velik kuhar ako ih samo čita. Morate mnogo kuhati. Drugi je primjer pričanje viceva. Čitanjem knjiga viceva i sakupljanjem smiješnih priča nećete postati komičar. I ne možete naprosto naučiti načela komedije. Morate

vježbati – tempo, pravo vrijeme, geste i ton – i gledati Jacka Bennyja, ili Johnnyja Carsona, ili Eddieja Murphyja, ili Robina Williamsa.

Ako je moralna vrlina nešto što učimo činjenjem, prije svega moramo na neki način razviti prave navike. Za Aristotela, to je prvenstvena svrha zakona – uzgojiti navike koje vode do dobrog karaktera. “Zakonodavci čine građane dobrima time što u njima formiraju navike, što je želja svakog zakonodavca, a oni koji to ne postignu promašuju; upravo se u tome dobar ustav razlikuje od lošega.” U moralnom se obrazovanju ne radi toliko o proglašavanju pravila koliko o formiranju navika i oblikovanju karaktera. “Nije svejedno... formiramo li ovakve ili onakve navike već od mladosti; to je vrlo različito, štoviše, u tome leži *sua* razlika.”<sup>257</sup>

Aristotelovo naglašavanje navike ne znači da on moralnu vrlinu smatra nekom vrstom mehanički naučena ponašanja. Navika je prvi korak moralnog obrazovanja. Ali ako sve ide dobro, navika se konačno primi, a mi uviđamo njen smisao. Autorica kolumna o bontonu Judith Martin (poznata kao *Miss Manners*) jednom se tužila na nestanak navike pisanja pisama zahvale. Danas uzimamo da su osjećaji važniji od manira, zapaža ona; ukoliko osjećate zahvalnost, ne morate se gnjaviti s takvim formalnostima. *Miss Manners* se ne slaže: “Smatram, nasuprot tome, da je sigurnije nadati se kako prikladno ponašanje na kraju potiče krepostan osjećaj; kako, ako napišete dovoljno pisama zahvale, možete zaista osjetiti tračak zahvalnosti.”<sup>258</sup>

Tako Aristotel poima moralnu vrlinu. Ako nas prožme kreposno ponašanje, to nam pomaže stjecanje dispozicije za kreposno djelovanje.

Uobičajeno se misli da moralno postupanje znači postupanje u skladu s nekim propisom ili pravilom. Ali Aristotel smatra da to promašuje navlastitu značajku moralne vrline. Mogli biste biti opremljeni pravim pravilom, pa ipak ne znati kako ili kada ga primijeniti. Moralno obrazovanje radi na učenju kako razaznati posebne značajke situacija koje traže ovo, a ne ono pravilo. “U stvarima koje se tiču vladanja i pitanjima što je za nas dobro nema ničega čvrstoga, ništa više nego u pitanjima zdravlja... Sami akteri moraju u svakom slučaju razmotriti što je primjereno prigodi, kao što se događa i u liječničkom ili kormilarskom umijeću.”<sup>259</sup>

Jedino što bi se općenito moglo reći o moralnoj vrlini, kaže nam Aristotel, jest da se ona sastoji u sredini između krajnosti. Ali on spremno uvažava da s tom općenitošću nećemo daleko dospjeti jer u bilo kojoj konkretnoj situaciji nije lako prepoznati sredinu. Izazov je učiniti ono što je ispravno “pravoj osobi, u pravoj mjeri, u pravo vrijeme, s pravim motivom i na pravi način”.<sup>260</sup>

To znači da navika, premda bitna, ne može biti sve u čemu se sastoji moralna vrлина. Uvijek nastaju nove situacije i moramo znati koja je navika primjerena pod tim okolnostima. Moralna vrлина stoga iziskuje suđenje, onu vrstu znanja koje Aristotel zove “praktičnom mudrošću”. Za razliku od znanstvenog znanja, koje se bavi “stvarima koje su sveopće i po nužnosti”,<sup>261</sup> praktična se mudrost bavi time kako djelovati. Ona mora “prepoznavati posebnosti; jer ona je praktična, a praksa se bavi posebnostima”.<sup>262</sup> Aristotel praktičnu mudrost definira kao “razumsko i istinsko stanje sposobnosti djelovanja s obzirom na ljudsko dobro”.<sup>263</sup>

Praktična je mudrost moralna vrлина s političkim implikacijama. Ljudi s praktičnom mudrošću mogu dobro raspravljati o tome što je dobro, ne samo za njih same nego i za njihove sugrađane te za ljudska bića uopće. Deliberacija nije filozofiranje jer se bavi onime što je promjenjivo i posebno. Orijentirana je na djelovanje ovdje i sada. Ali ona je više od proračunavanja. Ona nastoji odrediti najviše ljudsko dobro dostižno pod tim okolnostima.<sup>264</sup>

## Politika i dobar život

Sada možemo jasnije vidjeti zbog čega, za Aristotela, politika nije jedan poziv među drugima, nego je bitna za dobar život. Prvo, zakoni *polisa* usađuju dobre navike, formiraju dobar karakter i izvode nas na put građanske vrline. Drugo, život građanina omogućuje nam primjenjivanje sposobnosti za deliberaciju i praktičku mudrost koje bi inače ležale uspavane. Takve stvari ne možemo činiti kod kuće. Možemo sjediti sa strane i pitati se kakve bismo mjere odabrali kad bismo morali odlučivati. Ali to nije isto kao i sudjelovati u značajnom djelovanju i

snositi odgovornost za sudbinu zajednice u cjelini. Postajemo dobri u deliberaciji samo tako što uđemo u arenu, odmjeravamo alternative, dokazujući svoje postavke, vladajući i podvrgavajući se vlasti – ukratko, bivajući državljani.

Aristotelovo viđenje građanstva uzvišenije je i napornije nego naše. Za njega politika nije ekonomija drugim sredstvima. Njena je svrha viša od maksimaliziranja korisnosti ili osiguravanja pravičnih pravila za ostvarivanje individualnih interesa. Ona je, umjesto toga, izraz naše naravi, prigoda za razvijanje naših ljudskih sposobnosti, bitan aspekt dobrog života.

## Aristotelova obrana ropstva

Nije svatko uključen u građanstvo koje je Aristotel slavio. Žene nisu imale pristupa, kao ni robovi. Po Aristotelu, oni po svojoj naravi nisu bili podobni biti građani. Sada takvo isključivanje smatramo očitom nepravdom. Vrijedi prisjetiti se da su takve nepravde opstajale više od dvije tisuće godina nakon što je Aristotel pisao. Ropstvo nije u Sjedinjenim Državama ukinuto sve do 1865., a žene su osvojile pravo glasa tek 1920. Ipak, povijesna postojanost tih nepravdi ne ispričava Aristotela što ih je prihvatio.

U odnosu na ropstvo, Aristotel ga nije samo prihvaćao nego je ponudio i filozofijsko opravdanje. Vrijedi ispitati njegovu obranu ropstva kako bi se vidjelo kakvo svjetlo ona baca na njegovu političku teoriju u cjelini. Neki u Aristotelovoj argumentaciji u korist ropstva vide manjak teleologijskog mišljenja kao takvog; drugi je vide kao pogrešnu primjenu takvog mišljenja, zamagljenoga predrasudama njegova vremena.

Mislim da Aristotelova obrana ropstva ne otkriva nedostatak koji bi bio fatalan po njegovu političku teoriju u cjelini. Ali važno je vidjeti snagu te beskompromisne tvrdnje.

Za Aristotela je pravednost stvar primjerenosti. Dodjeljivati prava znači tražiti *telos* društvenih institucija, te primjeriti osobe ulogama

koje im pristaju, onima koje im omogućuju da ozbilje svoju narav. Davati osobama ono što im pripada znači davati im službe i počasti koje zaslužuju i društvene uloge koje su u skladu s njihovom naravi.

Shvaćanje primjerenosti je modernim političkim teorijama nezgodno. Liberalne teorije pravednosti, od Kanta do Rawlsa, brinu da su teleologijske koncepcije u neskladu sa slobodom. Za njih se u pravednosti ne radi o primjerenosti, nego o izboru. Dodjeljivati prava ne znači primjeravati ljude ulogama koje odgovaraju njihovoj naravi, nego dopustiti ljudima da svoje uloge biraju sami.

S tog gledišta shvaćanja *telosa* i primjerenosti su sumnjiva, pa čak i opasna. Tko je taj tko će reći koja je uloga primjerena meni ili prikladna mojoj naravi? Ako nisam slobodan sam birati svoju društvenu ulogu, lako je moguće da budem natjeran na neku ulogu protiv svoje volje. Tako shvaćanje o primjerenosti može lako skliznuti u ropstvo, ako oni na vlasti odluče da je određena skupina na neki način prikladna za podređenu ulogu.

Ponukana tom brigom, liberalna politička teorija dokazuje da društvene uloge treba dodjeljivati po izboru, a ne po primjerenosti. Umjesto da ljude uklapamo u uloge za koje mislimo da će odgovarati njihovoj naravi, trebamo im omogućiti da svoje uloge biraju sami. Ropstvo je s tog gledišta pogrešno jer prisilno utjeruje ljude u uloge koje nisu odabrali. Rješenje je odbaciti etiku *telosa* i primjerenosti u korist etike izbora i pristanka.

Ali to je prebrz zaključak. Aristotelova obrana ropstva nije dokaz protiv teleologijskog mišljenja. Upravo suprotno, sama Aristotelova teorija pruža obilna sredstva za kritiku njegova stava spram ropstva. Ustvari, njegovo shvaćanje pravednosti kao primjerenosti moralno je zahtjevnije i potencijalno kritičnije spram postojeće raspodjele rada nego teorije zasnovane na izboru i pristanku. Da bismo vidjeli na koji način to vrijedi, ispitajmo Aristotelove argumente.

Da bi ropstvo bilo pravedno, po Aristotelu, mora udovoljiti dvama uvjetima: ono mora biti nužno i mora biti prirodno. Ropstvo je nužno, dokazuje Aristotel, jer ako građani trebaju provoditi vrijeme na skupštini, raspravljajući o zajedničkom dobru, netko mora brinuti o svagdanjim poslovima kućanstva. *Polis* iziskuje podjelu rada. Ako

ne izmislimo strojeve koji će brinuti o kućanskim zadacima, neki ljudi moraju biti zaduženi za životne nužnosti kako bi drugi bili slobodni sudjelovati u politici.

Tako Aristotel zaključuje da je ropstvo nužno. Ali nužnost nije dovoljna. Da bi ropstvo bilo pravedno, mora vrijediti i to da su određene osobe po svojoj naravi podesne za izvođenje te uloge.<sup>265</sup> Tako Aristotel postavlja pitanje postoje li “osobe za koje je ropstvo bolje i pravedno stanje, ili važi obrnuto i sve je ropstvo suprotno prirodi”.<sup>266</sup> Ako takvih ljudi nema, politička i ekonomska potreba za robovima nije dovoljna da opravda ropstvo.

Aristotel zaključuje da takvi ljudi postoje. Neki su ljudi rođeni da budu robovi. Oni se od običnih ljudi razlikuju na isti način kao što se tijelo razlikuje od duše. Takvi su ljudi “robovi po naravi i za njih je bolje... da njima vlada gospodar”.<sup>267</sup>

“Čovjek je tako po naravi rob ako je kadar postati (a to je i razlog što zaista i postaje) vlasništvom drugoga te ako u umu sudjeluje do one mjere da ga shvaća u drugome, premda ga je samoga lišen.”<sup>268</sup>

“Baš kao što su neki po naravi slobodni, tako su drugi po naravi robovi, a za ove potonje stanje ropstva je i pogodno i pravedno.”<sup>269</sup>

Izgleda da Aristotel osjeća da ima nečega upitnog u njegovoj tvrdnji jer žuri pobliže je odrediti: “Ali lako je vidjeti da su oni koji se drže suprotnog gledišta također na neki način u pravu.”<sup>270</sup> Promatrajući ropstvo kakvo je postojalo u Ateni u njegovo vrijeme, Aristotel mora priznati da kritičari nisu u krivu. Mnogi robovi našli su se u tom stanju iz nekog čisto kontingentnog razloga: bili su ranije slobodni ljudi koji su zarobljeni u ratu. Njihov položaj roba nije ni na koji način povezan s tim da bi bili pogodni za tu ulogu. Za njih ropstvo nije prirodno, nego je posljedica loše sreće. Po Aristotelovom vlastitom mjerilu, njihovo ropstvo je nepravedno: “Svi oni koji su u zbilji robovi, ili su u zbilji slobodni ljudi, nisu po prirodi robovi, odnosno slobodni ljudi.”<sup>271</sup>

Kako možete odrediti tko je pogodan za roba? pita Aristotel. U načelu, morali biste vidjeti tko je, ako itko, uspješan kao rob, a tko se u toj ulozi buni i nastoji pobjeći. Potreba za silom dobar je pokazatelj da rob o kojem se radi nije prikladan za tu ulogu.<sup>272</sup> Za Aristotela, prisila je znak nepravde, ne zbog toga što pristanak čini sve uloge legitimnima,



nego što potreba za upotrebom sile ukazuje na neprirodno uklapanje. One koji su bačeni u ulogu koja je dosljedna njihovoj naravi ne treba prisiljavati.

Za liberalnu političku teoriju ropstvo je nepravedno jer je prisilno. Za teleologijske teorije ropstvo je nepravedno jer je u neskladu s našom naravi; prisila je simptom nepravde, a ne njen izvor. Nepravednost ropstva savršeno je moguće objasniti unutar etike *telosa* i prikladnosti, i Aristotel to donekle (ne u potpunosti) i čini.

Etika *telosa* i prikladnosti zapravo postavlja zahtjevniji moralni standard za pravednost na radnom mjestu nego liberalna etika izbora i pristanka.<sup>273</sup> Pogledajmo neki repetitivan, opasan posao, kao što je dugotrajan rad na traci u tvornici za obradu piletine. Je li taj oblik rada pravedan ili nepravedan?

Za libertarijanca odgovor bi ovisio o tome jesu li radnici slobodno razmijenili svoj rad za nadnicu: ako jesu, rad je pravedan. Za Rawlsa bi taj aranžman bio pravedan samo ako se slobodna razmjena rada odvija na podlozi pravičnih uvjeta. Za Aristotela, nije dovoljan čak ni pristanak u kontekstu pravičnih uvjeta; da bi rad bio pravedan, on mora biti primjeren naravi radnika koji ga izvode. Neki poslovi ne prolaze tu provjeru. Toliko su opasni, repetitivni i umrtvljujući da nisu primjereni ljudskim bićima. U tim slučajevima pravednost iziskuje da se rad organizira u skladu s našom naravi. Inače, posao je nepravedan na isti način na koji je nepravedno ropstvo.

## Vozilo za golf Caseyja Martina

Casey Martin bio je profesionalni igrač golfa s povrijeđenom nogom. Zbog poremećaja cirkulacije hodanje po terenu Martinu je nanosilo veliki bol i donosilo ozbiljan rizik krvarenja ili prijeloma. Unatoč svojem invaliditetu Martin je u tom sportu uvijek bio izvrstan. U vrijeme studija igrao je za stanfordski tim na prvenstvu, a zatim je postao profesionalac.

Martin je od PGA (Udruženja profesionalnih igrača golfa) zatražio dozvolu da se tijekom turnira služi vozilom za golf. PGA ga je odbio pozivajući se na svoje pravilo koje na vrhunskim profesionalnim turnirima

zabranjuje vozila. Martin je slučaj iznio pred sud. Argumentirao je da Zakon o Amerikancima s invaliditetom (1990.) traži razumne prilagodbe za ljude s invaliditetom, pod uvjetom da ta promjena “temeljno ne mijenja narav” aktivnosti.<sup>274</sup>

U tom su predmetu svjedočila neka od najvećih imena golfa. Arnold Palmer, Jack Nicklaus i Ken Venturi složno su branili zabranu vozila. Argumentirali su da je umor važan faktor turnirskog golfa te da bi vožnja umjesto hodanja dala Martinu prednost koja nije pravična.

Slučaj je došao do Vrhovnog suda Sjedinjenih Država, gdje su se suci morali hrvati s nečim što bi izgledalo kao neozbiljno pitanje, koje je i ispod njihovog dostojanstva i iznad njihove stručnosti: “Je li čovjek koji se golfskim terenom vozi od jednog udarca do drugoga *zaista* igrač golfa?”<sup>275</sup>

Međutim, taj je slučaj ustvari postavio pitanje pravednosti u klasičnoj aristotelovskoj formi: kako bi se odlučilo ima li Martin pravo na vozilo za golf, Sud je morao odrediti bitnu narav dotične aktivnosti. Je li hodanje terenom bitno za golf, ili je tek sporedno? Ako je, kako je tvrdio PGA, hodanje bitan aspekt tog sporta, onda bi dozvola Martinu da se vozi kolima “temeljno promijenila narav” igre. Da bi riješio pitanje prava, sud je morao odrediti *telos* igre, ili njenu bitnu narav.

Sud je u odnosu 7-2 presudio da Martin ima pravo služiti se vozilom za golf. Pišući obrazloženje većinske odluke, sudac John Paul Stevens analizirao je povijest golfa i zaključio da korištenje vozila nije u neskladu s temeljnim karakterom igre. “Od ranih dana bit igre bilo je gadanje – korištenje palica kako bi se prouzročilo kretanje loptice od početnog položaja do rupe na nekoj udaljenosti, uz što manje udaraca.”<sup>276</sup> Što se tiče tvrdnje da hodanje iskušava fizičku izdržljivost igrača golfa, Stevens je naveo svjedočenje profesora fiziologije koji je proračunao da se hodanjem duž 18 rupa troši samo oko 500 kalorija, što je “nutricionistički manje od jednog *Big Maca*”.<sup>277</sup> Budući da je golf “aktivnost niskog intenziteta, zamor igrom prvenstveno je psihologijska pojava čiji su ključni sastojci stres i motivacija”.<sup>278</sup> Sud je zaključio kako prilagođavanje Martinovom invaliditetu, time što bi mu se dopustilo da se vozi kolicima, ne bi temeljno izmijenilo igru niti bi mu dalo nepravičnu prednost.

Sudac Antonin Scalia nije se suglasio. U energičnom izdvojenom mišljenju odbacio je shvaćanje da Sud može odrediti bitnu narav golfa.

Njegova teza nije bila samo to da sucima nedostaje kompetentnost ili autoritet da odlučuju u tom pitanju. On je osporio aristotelovsku premisu koja je ležala u podlozi mišljenja Suda – da je moguće umno raspravljati o *telosu*, ili bitnoj naravi igre:

To da je nešto “bitno” obično znači da je nužno kako bi se postiglo neki cilj. No budući da je sama narav igre da nema cilja osim zabave (upravo to razlikuje igru od produktivne aktivnosti), posve je nemoguće reći da je bilo koje od arbitrarnih pravila igre “bitno”.<sup>279</sup>

Kako su pravila golfa “(kao i u svim igrama) potpuno arbitrarna”, napisao je Scalia, nema osnove za kritičku procjenu pravila koja je odredio PGA. Ako se ona ljubiteljima ne sviđaju, “oni mogu prestati pratiti igru”. Ali nitko ne može reći da je ovo ili ono pravilo irelevantno za vještine čijem je iskušavanju golf namijenjen.

Scalijin je argument upitan po nekoliko osnova. Prvo, on omalovažava sport. Nijedan pravi ljubitelj ne bi tako govorio o sportu – kao da njime vladaju posve proizvoljna pravila i da nema stvarnog cilja ili smisla. Kad bi ljudi zaista vjerovali da su pravila njihova omiljenog sporta arbitrarna, a ne izrađena tako da dovedu do izražaja i veličaju stanovite vještine i talente vrijedne divljenja, teško da bi im bilo stalo do ishoda igre. Sport bi se sveo na spektakl, izvor zabave, a ne bi bio cijenjen.

Drugo, savršeno je moguće dokazivati važnost različitih pravila i postavljati pitanje poboljšavaju li ona igru ili je kvare. O tome se stalno raspravlja – i u radijskim kontakt-programima i među onima koji upravljaju igrom. Pogledajmo raspravu o pravilu unaprijed određenog udarača u bejzbolu. Neki kažu da to poboljšava igru omogućujući najboljim pucačima da udaraju, a bacači koji slabije udaraju pošteđeni su muke. Drugi kažu da to oštećuje igru jer stavlja prevelik naglasak na udaranje, a uklanja kompleksne elemente strategije. Svaki stav počiva na nekom shvaćanju o tome u čemu se radi u bejzbolu u najboljem smislu: koje vještine iskušava, koje talente i vrline slavi i nagrađuje? Rasprava o pravilu unaprijed određenog udarača u krajnjoj je liniji rasprava o *telosu* bejzbola – baš kao što je rasprava o pozitivnoj diskriminaciji rasprava o svrsi sveučilišta.

Konačno, negirajući da golf ima *telos*, Scalia potpuno promašuje aspekt spora koji se odnosi na počast. O čemu se, na kraju, radilo o cijeloj toj četverogodišnjoj sagi o kolima za golf? Na površini, bila je to rasprava o pravičnom odnosu. PGA i velikani golfa tvrdili su da bi dozvolom da se vozi Martin dobio nepravičnu prednost; Martin je odgovorio da bi, s obzirom na njegov invaliditet, vozilo naprosto ujednačilo uvjete na terenu.

Međutim, kad bi pravičan odnos bio jedino o čemu se radilo, postojalo bi jednostavno i očito rješenje: dopustiti svim igračima golfa da se na turnirima služe vozilima. Ako se svatko može voziti, prigovor o pravičnom odnosu nestaje. Ali to je rješenje za profesionalni golf bilo anatema, još manje zamislivo nego izuzetak za Caseyja Martina. Zašto? Jer se u sporu nije toliko radilo o pravičnom odnosu koliko o časti i priznanju – posebice o želji PGA-a i vrhunskih igrača golfa da njihov sport bude priznat i uvažen među sportskim događanjima.

Izložit ću tu tezu što je delikatnije moguće: igrači golfa pomalo su osjetljivi na status njihove igre. U njoj nema trčanja ni skakanja, a loptica stoji mirno. Nitko ne sumnja da je golf zahtjevna igra vještine. Ali čast i priznanje koje se odaje velikim igračima golfa ovisi o tome da se njihov sport smatra fizički zahtjevnim atletskim natjecanjem. Kad bi se igru u kojoj se ističu moglo igrati dok se vozite kolicima, to bi moglo dovesti u pitanje ili umanjiti njihovo priznanje kao atletskih sportaša. To može objasniti žestinu s kojom su se neki profesionalni igrači golfa suprotstavljali zahtjevu Caseyja Martina za vozilom. Evo što Tom Kite, veteran s 25 godina staža u *PGA Touru* piše u komentaru u *New York Timesu*:

Meni se čini da oni koji podržavaju pravo Caseyja Martina da se služi vozilom ignoriraju činjenicu da govorimo o natjecateljskom sportu... Govorimo o atletskom događaju. A svatko tko profesionalni golf ne smatra atletskim sportom naprosto ne zna o čemu govori.<sup>280</sup>

Bez obzira na to tko je u pravu o bitnoj naravi golfa, savezni sudski predmet o vozilu za Caseyja Martina nudi živu ilustraciju Aristotelove teorije pravednosti. Rasprave o pravednosti i pravima često su, neizbježno, rasprave o svrhama društvenih institucija, dobrima koja one dodjeljuju i vrlinama koje nagrađuju. Unatoč našim najboljim pokušajima da pravo učinimo neutralnim spram takvih pitanja, možda nije moguće reći što je pravedno bez rasprave o naravi dobrog života.

## 9. ŠTO DUGUJEMO JEDNI DRUGIMA? / / DILEME LOJALNOSTI

Nikada nije lako reći “žao mi je”. Ali reći to javno, u ime svoje nacije, može biti osobito teško. Nedavna desetljeća donijela su poplavu mučnih rasprava o javnim isprikama za povijesne nepravde.

### Isprike i reparacije

Velik dio preopterećene politike isprika tiče se povijesnih zala počinjenih tijekom Drugog svjetskog rata. Njemačka je platila ekvivalent milijardi dolara reparacija za Holokaust u obliku isplata preživjelim pojedincima i pojedinkama i državi Izrael.<sup>281</sup> Tijekom godina njemački su politički lideri davali izjave isprike, prihvaćajući u različitim stupnjima odgovornost za nacističku prošlost. U govoru Bundestagu 1951. godine njemački kancelar Konrad Adenauer ustvrdio je da se “velika većina njemačkog naroda gnušala zločina počinjenih protiv Židova i nije u njima sudjelovala”. Ali priznao je da su “u ime njemačkog naroda počinjeni neizrecivi zločini, koji traže moralnu i materijalnu odštetu”.<sup>282</sup> Godine 2000. njemački se predsjednik Johannes Rau ispričao za Holokaust u govoru pred izraelskim Knesetom, zamolivši “oprost za ono što su Nijemci počinili”.<sup>283</sup>

Japan nije bilo toliko voljan ispričati se za svoja ratna zvjerstva. Tokom 1930-ih i 1940-ih, japanski vojnici su desetke tisuća korejskih

i drugih azijskih žena bili silom odveli u javne kuće i zlorabili ih kao seksualne robinje.<sup>284</sup> Od 1990-ih Japan se nalazi pod sve većim međunarodnim pritiskom da se javno ispriča takozvanim “ženama za uživanje” i da im isplati odštetu. U 1990-im godinama isplate žrtvama je nudio jedan privatni fond, a japanski su lideri izrekli ograničene isprike.<sup>285</sup> Ali još je i 2007. godine japanski premijer Shinzo Abe tvrdio da japanska vojska nije odgovorna za prisilno odvođenje žena u seksualno ropstvo. Kongres SAD-a reagirao je usvajanjem rezolucije kojom se od japanske vlade traži da formalno prizna ulogu svoje vojske u porobljavanju žena za uživanje i da se ispriča za to.<sup>286</sup>

Druge kontroverzije o isprikama odnose se na povijesne nepravde domorodačkim narodima. U Australiji je posljednjih godina bjesnila rasprava o obavezi vlade spram Aboridžina. Od 1910-ih do 1970-ih godina djeca Aboridžina mješovite rase prisilno su odvajana od majki i smješтана u bjelačke udomiteljske kuće ili naseljeničke logore. (U većini takvih slučajeva majke su bile Aboridžinke, a očevi bijelci.) Tim se mjerama nastojalo asimilirati djecu u bjelačko društvo i ubrzati nestanak aboridžinske kulture.<sup>287</sup> Te otmice s odobrenjem vlasti prikazuje film *Rabbit-Proof Fence* (2002.), koji priča o tri djevojčice koje 1931. godine bježe iz naseljeničkog logora i kreću na put dug gotovo 2.000 kilometara da se vrte svojim majkama.

Godine 1997. jedna australska komisija za ljudska prava dokumentirala je okrutnosti počinjene prema “ukradenoj generaciji” Aboridžina i preporučila da se uvede godišnji datum nacionalne isprike.<sup>288</sup> John Howard, tadašnji premijer, usprotivio se službenoj ispriki. Pitanje isprike postalo je točkom prijepora u politici Australije. Godine 2008. novoizabrani premijer Kevin Rudd objavio je službenu ispriku aboridžinskom narodu. Premda nije ponudio pojedinačnu naknadu, obećao je mjere koje će prevladati socijalne i ekonomske zakirutosti od kojih trpi domorodačko stanovništvo Australije.<sup>289</sup>

U Sjedinjenim Državama rasprave o javnim isprikama i reparacijama također su posljednjih godina zauzele istaknuto mjesto. Godine 1988. predsjednik Ronald Reagan potpisao je zakon s oficijelnom isprikom japanskim Amerikancima zbog toga što su tijekom Drugog svjetskog rata bili zatočeni u logore za internaciju na zapadnoj obali.<sup>290</sup> Osim isprike, zakon je predvidio i naknadu od 20 tisuća dolara svakoj osobi

koja je preživjela logore te novac za unapređivanje japanske kulture i historije. Godine 1993. Kongres se ispričao za jednu udaljeniju krivicu – rušenje neovisne kraljevine Havaji prije jednog stoljeća.<sup>291</sup>

Možda najkrupnije pitanje isprike koje traje u Sjedinjenim Državama odnosi se na nasljeđe ropstva. Obećanje iz Građanskog rata o “četrdeset jutara i mazgi” za oslobođene robove nikada nije ispunjeno. U devedesetim godinama 20. stoljeća Pokret za crnačke reparacije iznova je privukao pozornost.<sup>292</sup> Od 1989., kongresmen John Conyers svake godine predlaže zakon o osnivanju komisije koja bi proučila reparacije za Afroamerikance.<sup>293</sup> Premda je ideja o reparacijama dobila podršku mnogih organizacija Afroamerikanaca i skupina za građanska prava, nije naišla na odobravanje šire javnosti.<sup>294</sup> Ankete pokazuju da, premda većina Afroamerikanaca podržava reparacije, tako misli samo 4 posto bijelaca.<sup>295</sup>

Premda je pokret za reparacije možda zastao, posljednje su godine donijele val službenih isprika. Godine 2007. Virdžinija, koja je nekada bila najveća robovlasnička država, postala je prva koja se ispričala za ropstvo.<sup>296</sup> Slijedio je niz drugih država, uključujući Alabamu, Maryland, Sjevernu Karolinu, New Jersey i Floridu.<sup>297</sup> A godine 2008. Predstavnički dom SAD-a usvojio je rezoluciju kojom se ispričao Afroamerikancima zbog ropstva i zbog ere Jima Crowa, s rasnom segregacijom koja je potrajala sve do sredine 20. stoljeća.<sup>298</sup>

Trebaju li se nacije ispričavati za počinjene krivnje? Da bismo odgovorili na to pitanje, moramo promisliti nekoliko teških pitanja o kolektivnoj odgovornosti i zahtjevima zajednice.

Glavna opravdanja za javne isprike jesu odavanje počasti sjećanju na one koji su trpjeli nepravdu od ruke (ili u ime) političke zajednice, priznavanje trajnog djelovanja nepravde na žrtve ili njihove potomke ili ispravljanje zala što su ih počinili oni koji su nanijeli nepravdu ili je propustili spriječiti. Kao javne geste, javne isprike mogu pomoći liječenju rana prošlosti i stvoriti osnovu za moralno i političko pomirenje. Sličnim se razlozima može opravdavati reparacije i druge oblike financijske restitucije, kao opipljive izraze isprike i pomirenja. Također mogu pomoći ublažavanju učinaka nepravde za žrtve ili njihove nasljednike.

Jesu li ovi razlozi dovoljno jaki da opravdaju ispriku, ovisi o okolnostima. U nekim slučajevima pokušaji davanja isprika ili reparacija mogu učiniti više štete nego dobra – time što raspale stare animozitete, učvrste povijesna neprijateljstva, ušanje osjećaj kolektivne žrtve ili stvore ozlojedenost. Protivnici javnih isprika često izražavaju brige poput ovih. Pitanje hoće li, imajući u vidu sve okolnosti, čin isprike ili restitucije vjerojatnije djelovati ljekovito ili štetno na neku političku zajednicu, kompleksan je predmet političke prosudbe. Ovisno o konkretnom slučaju, odgovori će biti različiti.

## Trebamo li ublažavati grijehе svojih prethodnika?

Ali želio bih se usredotočiti na jedan drugi argument koji često iznose protivnici isprika za povijesne nepravde – načelan argument koji ne ovisi o kontingencijama situacije. To je argument da se ljudi sadašnje generacije ne trebaju – ustvari, ne mogu – ispričavati za zla koja su počinile prethodne generacije.<sup>299</sup> Uostalom, ispričati se zbog nepravde znači preuzeti za nju neku odgovornost. Ne možete se ispričati za nešto što niste učinili. Dakle, kako se možete ispričati za nešto učinjeno prije nego što ste bili rođeni?

Australski premijer John Howard dao je sljedeći razlog za odbijanje službene isprike Aboridžinima: “Ne vjerujem da bi se sadašnja generacija Australaca trebala službeno ispričati i prihvatiti odgovornost za djela neke ranije generacije.”<sup>300</sup>

Sličan je argument iznesen u raspravi u SAD-u o reparacijama za ropstvo. Republikanski kongresmen Henry Hyde kritizirao je ideju reparacija iz sljedećih razloga: “Ja nikad nisam bio robovlasnik. Nikada nikoga nisam tlačio. Nije mi poznato da bih trebao platiti za nekoga tko jest [bio robovlasnik] generacijama prije nego što sam rođen.”<sup>301</sup> Ekonomist Walter E. Williams, Afroamerikanac koji se protivi reparacijama, iskazao je sličan stav: “Ako je Vlada dobila novac od Zubić-vile ili Djeda Mraza, sjajno. Ali Vlada mora uzeti novac od građana, a danas nema živućih građana koji su odgovorni za ropstvo.”<sup>302</sup>



Može izgledati da oporezivanje današnjih građanki i građana kako bi se platilo reparacije za prošlu krivnju pokreće poseban problem. Ali isto pitanje nastaje u raspravama o isprikama koje ne obuhvaćaju nikakve novčane kompenzacije.

U isprikama je važno što se misli. Misao o kojoj se radi jest priznanje odgovornosti. Bilo tko može žaliti zbog nepravde. Ali ispričati se zbog nepravde može samo netko tko je na neki način uključen u nju. Kritičari isprika točno shvaćaju taj moralni ulog. I odbacuju ideju da sadašnja generacija može biti moralno odgovorna za grijehе svojih predaka.

Kada je zakonodavno tijelo države New Jersey 2008. godine vodilo raspravu o pitanju isprike, jedan je republikanski član skupštine pitao “Tko je od onih koji žive danas kriv za robovlasništvo, te stoga i sposoban ispričati se za tu uvredu?” Očit je odgovor, po njegovom mišljenju, bio – nitko: “Današnji stanovnici New Jerseya, pa čak i oni koji među svojim precima... mogu ustanoviti i robovlasnike, ne snose kolektivnu krivnju ili odgovornost za nepravedne događaje u kojima oni osobno nisu igrali nikakvu ulogu.”<sup>303</sup>

Dok se Predstavnički dom SAD-a pripremao za glasanje o ispriki za ropstvo i segregaciju, jedan republikanski kritičar te mjere usporedio je s isprikom za djela vašeg “pra-pra-pradjeda”.<sup>304</sup>

## Moralni individualizam

Nije lako odbaciti načelni prigovor protiv službenih isprika. On počiva na shvaćanju da smo odgovorni samo za ono što sami učinimo, a ne za postupke drugih ljudi ili za događaje koje ne možemo kontrolirati. Ne moramo odgovarati za grijehе svojih roditelja ili praroditelja, kao uostalom ni svojih sunarodnjaka.

Ali time se stvar postavlja negativno. Načelni prigovor protiv službenih isprika ima težinu jer je izveden iz snažne i privlačne moralne ideje. Mogli bismo je nazvati idejom “moralnog individualizma”. Doktrina moralnog individualizma ne uzima da su ljudi sebični. Ona je zapravo tvrdnja o tome što znači biti slobodan. Za moralnog individualista

biti slobodan znači biti podvrgnut samo obavezama koje dobrovoljno uzmem na sebe; štogod dugovao drugima, dugujem to zahvaljujući nekom činu pristanka – izbora ili obećanja ili suglasnosti koju sam dao, bilo prešutno ili izričito.

Shvaćanje da su moje odgovornosti ograničene na one koje sam preuzmem jest oslobađajuće. Ono uzima da smo, kao moralni djelatnici, slobodne i neovisne osobe, nevezane prethodnim moralnim vezama, kadri sami birati svoje ciljeve. Izvor jedine moralne obaveze koja nas veže nije običaj, ili tradicija, ili naslijeđen status, nego slobodni izbor svake individue.

Vidite kako to viđenje slobode ostavlja malo prostora za kolektivnu odgovornost ili za dužnost nošenja moralnog tereta povijesnih nepravdi koje su počinili naši preci. Da sam svojem djedu obećao da ću platiti njegove dugove ili se ispričati zbog njegovih grijeha, to bi bila jedna stvar. Moja dužnost da provedem odštetu bila bi obaveza utemeljena na pristanku, a ne obaveza koja proizlazi iz kolektivnog identiteta što se proteže kroz generacije. Ako nekog takvog obećanja nema, moralni individualist ne vidi smisla u odgovornosti da izgladim grijeha svojih predaka. Grijesi su, napokon, bili njihovi, a ne moji.

Ako je način kako moralni individualist vidi slobodu ispravan, onda su u pravu kritičari službenih isprika; ne snosimo moralni teret krivica naših prethodnika. Ali u igri je mnogo više od isprika i kolektivne odgovornosti. Individualistički nazor na slobodu pojavljuje se u mnogim teorijama pravednosti koje su vrlo poznate u suvremenoj politici. Ako je to poimanje slobode pogrešno, kao što vjerujem da jest, moramo iznova promisliti neke od temeljnih značajki našeg javnog života.

Kao što smo vidjeli, shvaćanja pristanka i slobode izbora vrlo su prisutna, ne samo u suvremenoj politici nego i u modernim teorijama pravednosti. Vratimo se unatrag i pogledajmo kako su razna shvaćanja izbora i pristanka došla do toga da uobličuju naše današnje pretpostavke.

Jedno rano viđenje osobe koja bira dolazi nam od Johna Lockeja. On je dokazivao da legitimna vlast mora biti zasnovana na pristanku. Zbog čega? Jer smo slobodna i neovisna bića, a ne podređeni roditeljskom autoritetu ili božanskom pravu kraljeva. Budući da smo “po naravi, svi slobodni, jednaki i neovisni, nikoga se ne može izmjestiti iz njegove

imovine ni podvrgnuti političkoj vlasti drugoga a da on nije dao svoj vlastiti pristanak”.<sup>305</sup>

Jedno stoljeće kasnije, Immanuel Kant ponudio je snažniju verziju osobe koja bira. Nasuprot utilitarnim i empirističkim filozofima, Kant argumentira da o sebi moramo misliti ne samo kao o svežnju preferencija i žudnji. Biti slobodan jest biti autonoman, a biti autonoman jest biti pod vlašću zakona koji ja dajem sebi. Kantovska autonomija zahtjevnija je od pristanka. Kada svojom voljom hoću moralni zakon, ne biram naprosto u skladu sa svojim kontingentnim željama ili privrženostima. Umjesto toga, odmičem se od svojih posebnih interesa i sklonosti i voljno određujem kao sudionik u čistom praktičkom umu.

U 20. stoljeću John Rawls usvojio je Kantovo poimanje autonomnog sopstva i oslanjao se na nj u svojoj teoriji pravednosti. Poput Kanta, i Rawls je opazio da odluke koje donosimo često odražavaju moralno arbitrarne kontingencije. Nečija odluka da radi u uvjetima krajnje eksploatacije, primjerice, može odražavati tešku ekonomsku nuždu, a ne slobodan izbor u ikakvu smislenom značenju. Dakle, ako hoćemo da društvo bude sporazum na dobrovoljnoj osnovi, ne možemo ga zasnivati na zbiljskom pristanku; trebamo se umjesto toga pitati s kojim bismo se principima pravednosti složili kad bismo ostavili po strani svoje posebne interese i prednosti, i birali iza vela neznanja.

Kantovoj ideji autonomne volje i Rawlsovoj ideji hipotetične suglasnosti iza vela neznanja zajedničko je ovo: i jedna i druga poimaju moralnog agenta kao neovisnoga, odnosno neovisnu, o vlastitim posebnim ciljevima i sklonostima. Kad voljom prihvaćamo moralni zakon (Kant) ili biramo principe pravednosti (Rawls), činimo to bez obzira na uloge i identitete koje nam određuju mjesto u svijetu i čine nas konkretno onim što jesmo.

Ako u promišljanju pravednosti moramo apstrahirati od svojih posebnih identiteta, teško je zastupati tvrdnju da današnji Nijemci snose posebnu odgovornost odštete za Holokaust, ili da Amerikanci ove generacije imaju posebnu odgovornost da isprave nepravdu ropstva i segregacije. Zbog čega? Jer čim ostavim po strani svoj identitet Njemice ili Amerikanca i pojmim sebe kao slobodnu i neovisnu osobu, nema osnove za tvrdnju da je moja obaveza ispravljanja te povijesne nepravde veća od obaveze bilo koga drugoga.

Poimanje osoba kao slobodnih i neovisnih bića nije značajno samo u pitanjima transgeneracijske kolektivne odgovornosti. Ono ima i dalekosežnije implikacije: ako se moralnog agenta misli na taj način, to ima posljedice po način kako općenitije mislimo o pravednosti. Shvaćanje da smo neovisne osobe, koje slobodno biraju, podupire ideju da principi pravednosti koji određuju naša prava ne bi trebali počivati ni na kakvoj posebnoj moralnoj ili religijskoj koncepciji; umjesto toga, trebali bi među suparničkim viđenjima dobrog života nastojati biti neutralni.

## Treba li vlast biti moralno neutralna?

Ideja da bi vlast trebala nastojati biti moralno neutralnom spram značenja dobrog života predstavlja odklon od antičkih poimanja politike. Za Aristotela, svrha politike nije samo olakšati ekonomsku razmjenu i osigurati zajedničku obranu; ona je i kultiviranje dobrog karaktera i formiranje dobrih građana. Argumenti o pravednosti stoga su neizbježno i argumenti o dobrom životu. “Prije nego što možemo [istražiti] narav idealna ustava”, pisao je Aristotel, “nužno je da prvo odredimo narav najpoželjnijeg načina života. Sve dok je to nejasno, mora ostajati nejasnom i narav idealnog ustava.”<sup>306</sup>

Shvaćanje da se politika tiče kultiviranja vrline danas mnogi doživljavaju kao čudno, pa i opasno. Tko ima reći u čemu se sastoji vrlina? I što ako se ljudi ne slažu? Ako zakon nastoji promovirati određene moralne i religijske ideale, ne otvara li to put ka netoleranciji i prinudi? Kada mislimo o državama koje nastoje promovirati vrlinu, ne pomišljamo prvo na atenski *polis*; prije pomišljamo na religijski fundamentalizam, prošli i sadašnji – kamenovanje zbog preljuba, obavezu nošenja burke, suđenja vješticama iz Salema i tako dalje.

Za Kanta i Rawlsa, teorije koje počivaju na određenom poimanju dobrog života, bilo religijskom ili sekularnom, nisu u skladu sa slobodom. Time što nekima nameću vrednote drugih, takve teorije na uvažavaju osobe kao slobodna i neovisna bića kadra birati vlastite svrhe i ciljeve. Stoga osoba koja slobodno bira i neutralna država

idu ruku pod ruku: upravo zbog toga što smo slobodne i neovisne osobe, potrebujemo okvir pravā koji je neutralan spram ciljeva, okvir koji odbija zauzimati stranu u moralnim i religijskim prijeporima, koji ostavlja građankama i građanima slobodu da sami odabiru svoje vrednote.

Neki bi mogli prigovoriti da nijedna teorija pravednosti i pravā ne može biti moralno neutralna. Na jednoj razini to je očito istina. Kant i Rawls nisu moralni relativisti. Sama ideja kako osobe trebaju biti slobodne same birati svoje ciljeve moćna je moralna ideja. Ali ona vam ne kaže kako da živite svoj život. Ona samo traži da, kakve god ciljeve slijedili, činite to na način koji poštuje prava drugih ljudi da čine to isto. Privlačnost neutralnog okvira leži upravo u tom odbijanju afirmiranja nekog poželjnog načina života ili poimanja dobrog.

Kant i Rawls ne negiraju da zastupaju određene moralne ideale. U svadi su s teorijama koje prava izvode iz nekog poimanja dobrog. Jedna je takva teorija utilitarizam. On uzima da se dobro sastoji u maksimaliziranju ugone ili dobrobiti i traži koji sistem pravā ima izgleda da to postigne. Aristotel nudi veoma različitu teoriju dobrog. Ona se ne veže uz maksimaliziranje ugone, nego uz ozbiljenje naše naravi i razvijanje naših navlastito ljudskih sposobnosti. Aristotelovo je rezoniranje teleologijsko jer on to čini iz određenog poimanja ljudskog dobra.

To je način rezoniranja koji Kant i Rawls odbacuju. Oni zastupaju tezu da pravo prethodi dobrome. Principe koji pobliže određuju naše dužnosti i prava ne bi trebalo zasnovati na bilo kojem posebnom poimanju dobrog života. Kant piše o “konfuziji filozofa glede najvišeg principa morala”. Antički filozofi pogriješili su što su “svoja etička istraživanja potpuno posvetili definiranju pojma najvišeg dobra”, a potom nastojali učiniti to dobro “određujućim razlogom moralnog zakona”.<sup>307</sup> Ali po Kantu, to je naopako shvaćanje. Također nije u skladu sa slobodom. Ako o sebi trebamo misliti kao o autonomnim bićima, moramo prvo htjeti moralni zakon. Tek onda, nakon što smo dospjeli do principa koji definira naše dužnosti i prava, možemo pitati koja su poimanja dobrog kompatibilna s njim.

Rawls iznosi sličnu tezu u odnosu na principe pravednosti: “Slobode ravnopravnog državljanstva su nesigurne kada su utemeljene na

teleologijskim principima.”<sup>308</sup> Lako je vidjeti kako oslanjanje pravā na utilitarne kalkulacije ostavlja prava osjetljivima. Ako je jedini razlog uvažavanja mojeg prava na vjersku slobodu unapređivanje opće sreće, što će se dogoditi ako jednog dana velika većina prezre moju religiju i poželi je zabraniti?

Ali utilitarne teorije pravednosti nisu Rawlsove i Kantove jedine mete. Ako pravo prethodi dobrome, onda je i Aristotelov način promišljanja pravednosti pogrešan. Za Aristotela, rezonirati o pravednosti jest rezonirati o *telosu*, ili naravi, onog dobrog o kojem se radi. Da bismo mislili o pravednom političkom poretku, moramo rezonirati iz naravi dobrog života. Ne možemo izgraditi pravedan ustav ako prvo ne shvatimo koji je najbolji način života. Rawls se ne slaže: “Struktura teleologijskih doktrina radikalno je krivo pojmljena: one se od početka pogrešno odnose spram ispravnoga i dobrog. Ne treba pokušavati dati formu našem životu time što prvo tražimo ono dobro, definirano neovisno.”<sup>309</sup>

## Pravednost i sloboda

U ovoj je raspravi u igri više od apstraktnog pitanja o tome kako rezonirati o pravednosti. Rasprava o prioritetu ispravnoga nad dobrim u krajnjoj je liniji rasprava o značenju ljudske slobode. Kant i Rawls odbacuju Aristotelovu teleologiju jer se čini da nam ona ne ostavlja prostora da sami bираmo svoje dobro. Lako je vidjeti kako Aristotelova teorija izaziva takvu brigu. On pravednost vidi kao stvar slaganja između osoba i ciljeva ili dobara primjerenih njihovoj naravi. Ali mi smo skloni smatrati pravednost stvari izbora, a ne slaganja.

Rawlsovi dokazi u korist prvenstva ispravnoga pred dobrim odražavaju uvjerenje da je “moralna osoba subjekt s ciljevima koje odabere”.<sup>310</sup> Kao moralni agenti definirani smo ne svojim ciljevima, nego svojom sposobnošću izbora. “Nisu naši ciljevi ono što prvenstveno otkriva našu narav”, nego okvir pravā koja bismo izabrali kad bismo mogli apstrahirati od svojih ciljeva. “Jer sopstvo prethodi ciljevima što ih ono afirmira; čak i dominantan cilj mora biti odabran među brojnim

mogućnostima... Stoga trebamo preokrenuti odnos između ispravnoga i dobrog koji iznose teleologijske doktrine i ono ispravno smatrati prvenstvenim.”<sup>311</sup>

Shvaćanje da pravednost treba biti neutralna spram koncepcija dobrog života odražava poimanje osoba kao sopstava koja slobodno biraju, nevezana prethodnim moralnim svezama. Te misli, uzete skupa, karakteristika su moderne liberalne političke misli. Pod *liberalne* ne mislim ono suprotno *konzervativnome*, kako se te odrednice rabe u američkoj političkoj raspravi. Ustvari, jedna od distinktnih značajki američke političke rasprave jest da se ideale neutralne države i sopstva koje slobodno bira može naći po cijelom političkom spektru. Velik dio rasprave o ulozi države i tržišta jest promišljanje o tome kako najbolje omogućiti individuama da same slijede svoje ciljeve.

Egalitarni liberali daju prednost građanskim slobodama i osnovnim socijalnim i ekonomskim pravima – pravu na zdravstvenu zaštitu, obrazovanje, zaposlenje, sigurnost dohotka, i tako dalje. Oni tvrde kako omogućiti individuama da slijede vlastite ciljeve iziskuje da država osigura materijalne uvjete istinski slobodnog izbora. Još od vremena *New Deal*a pobornici američke države blagostanja ne argumentiraju toliko u ime socijalne solidarnosti i obaveze zajednice koliko u ime individualnih prava i slobode izbora. Kad je Franklin D. Roosevelt 1935. godine pokrenuo Socijalno osiguranje, nije ga predstavio kao izraz uzajamne obaveze građana. Umjesto toga, oblikovao ga je tako da bude slično sistemu privatnog osiguranja, koje se zasniva na “doprinosima” iz plaće, a ne na općim poreznim prihodima.<sup>312</sup> A kada je 1944. godine izložio plan američke socijalne države, nazvao ga je “ekonomskom poveljom pravā”. Umjesto da ponudi razlog koji se temelji na zajedništvu, FDR je tvrdio da su takva prava bitna za “istinsku individualnu slobodu”, dodavši, “ljudi u nuždi nisu slobodni”.<sup>313</sup>

Sa svoje strane, libertarijanci (koje se u suvremenoj politici obično naziva konzervativcima, barem u pogledu ekonomskih pitanja) također argumentiraju u korist neutralne države koja poštuje individualan izbor. (Libertarijanski filozof Robert Nozick piše da država mora biti “skrupulozno... neutralna među građanima”.<sup>314</sup>) Ali oni se s egalitarnim liberalima ne slažu u tome kakve političke mjere iziskuju ti ideali. Kao *laissez-faire* kritičari socijalne države, libertarijanci brane

slobodna tržišta i tvrde da ljudi imaju pravo zadržati novac koji zarade. “Kako čovjek može biti istinski slobodan”, pitao je Barry Goldwater, libertarijanski konzervativac i republikanski predsjednički kandidat 1964. godine, “ako ne može raspolagati plodovima svojeg rada, nego ih se umjesto toga tretira kao dio zajedničkog rezervoara javnog bogatstva?”<sup>315</sup> Za libertarijance, neutralna država iziskuje građanske slobode i striktan režim pravā privatnog vlasništva. Socijalna država, tvrde oni, ne omogućuje pojedincima i pojedincima biranje vlastitih ciljeva, nego izvrgava prisili jedne za dobro drugih.

Neovisno o tome jesu li egalitarne ili libertarijanske, teorije pravednosti koje aspiriraju na neutralnost vrlo su privlačne. Nude nadu da politika i pravo mogu izbjeći upetljavanje u moralne i vjerske prijepore kojih u pluralističkim društvima ima u izobilju. K tome izražavaju osvježavajuće poimanje ljudske slobode koje nas postavlja kao autore jedine moralne obaveze koja nas veže.

Međutim, unatoč toj privlačnosti, ovo shvaćanje slobode je pogrešno. A s njim i aspiracija da se pronađe principe pravednosti koji su neutralni spram međusobno suparničkih koncepcija dobrog života.

To je u najmanju ruku zaključak do kojeg sam došao. Nakon hrvanja s filozofijskim argumentima koje sam vam izložio i promatranja kako ti argumenti djeluju u javnom životu, mislim da sloboda izbora – pa čak ni sloboda izbora pod pravičnim uvjetima – nije adekvatna osnova za pravedno društvo. I ne samo to; smatram da je zabluda pokušavati pronaći neutralna načela pravednosti. Nije uvijek moguće definirati naša prava i dužnosti a da se ne pozabavimo bitnim moralnim pitanjima; pa čak i kad je moguće, to ne mora biti poželjno. Sada ću pokušati objasniti zbog čega.

## Zahtjevi zajednice

Slabost liberalnog poimanja slobode vezana je s njenom privlačnošću. Ako sebe razumijevamo kao slobodna i neovisna bića, koja nisu vezana moralnim vezama koje nismo odabrali, ne možemo shvatiti niz



moralnih i političkih obaveza koja uobičajeno priznajemo, pa čak i veličamo. Među njima su solidarnost i lojalnost, povijesno pamćenje i vjera – moralni zahtjevi koji proizlaze iz zajednica i tradicija što oblikuju naš identitet. Ako sebe ne smatramo bićima vezanima obavezom, otvorenima spram moralnih zahtjeva koje nismo voljno odabrali, teško je shvatiti te aspekte našeg moralnog i političkog iskustva.

U 1980-ima, desetljeće pošto je Rawlsova *Teorija pravednosti* dala američkom liberalizmu njegov najpotpuniji filozofijski izraz, mnogi su kritičari (među njima i ja) ideal obavezama neopterećene osobe koja slobodno bira doveli u pitanje tako kako sam upravo ukazao. Odbacivali su pretenziju na prvenstvo ispravnoga pred dobrim i dokazivali da o pravednosti ne možemo rezonirati apstrahirajući od naših ciljeva i povezanosti. Postali su poznati kao “komunitarni” kritičari suvremenog liberalizma.

Većini tih kritičara nije bila ugodna ta oznaka jer je izgledalo da ukazuje na relativistički nazor po kojem je pravednost naprosto bilo što što na taj način odredi neka posebna zajednica. Ali ta briga ukazuje na nešto važno: obaveze zajednice mogu biti tlačiteljske. Liberalna sloboda razvila se kao protuotrov političkim teorijama koje su osobe izručivale sudbinama fiksiranima klasom ili kastom, staležom i rangom, običajem, tradicijom ili naslijeđenim statusom. Pa kako je onda moguće priznati moralnu težinu zajednice, a ipak ostaviti prostor ljudskoj slobodi? Ako je voluntarističko poimanje osobe previše oskudno – ako sve naše obaveze nisu proizvod naše volje – kako onda možemo sebe smatrati situiranima, a ipak slobodnima?

## Bića koja pričaju priče

Alasdair MacIntyre nudi snažan odgovor na to pitanje. U svojoj knjizi *Za vrlinom (After Virtue, 1981.)* on daje prikaz načina kako, kao moralni agenti, dospijevamo do svojih svrha i ciljeva. Kao alternativu voluntarističkom poimanju osobe, on iznosi narativno poimanje. Ljudska bića su bića koja pričaju priče. Svoje živote živimo kao narativna putovanja. “Na pitanje ‘Što trebam činiti?’ mogu odgovoriti samo ako

mogu odgovoriti na prethodno pitanje ‘Kojih dijelova priče ili priča smatram sebe dijelom?’”<sup>316</sup>

Svi narativi po kojima se živi, opaža MacIntyre, imaju stanovit teleologijski karakter. To ne znači da imaju fiksiranu svrhu ili cilj koji postavlja neki vanjski autoritet. Teleologija i nepredvidivost postoje jedna uz drugu. “Poput likova u fikcionalnom narativu, mi ne znamo što će se sljedeće dogoditi, ali naši životi ipak imaju određenu formu koja se projicira u našu budućnost.”<sup>317</sup>

Živjeti život jest igrati narativno putovanje koje aspirira na određeno jedinstvo ili koherenciju. Kada nađem na konkurentne putanje, nastojim shvatiti koja će putanja dati najviše smisla mojem životu u cjelini i stvarima do kojih mi je stalo. U moralnoj deliberaciji više se radi o interpretiranju moje životne priče nego o provođenju moje volje. To uključuje i odlučivanje, ali odlučivanje slijedi iz interpretacije; ono nije suveren akt volje. U bilo kojem trenutku drugi mogu jasnije od mene vidjeti koja je od putanja preda mnom najviše u skladu s lûkom mojeg života; kada promislim, mogu reći da me moj prijatelj poznaje bolje nego ja sam. Narativni prikaz moralnog djelovanja ima tu vrlinu da dopušta ovu mogućnost.

To također pokazuje kako moralna deliberacija obuhvaća refleksiju unutar širih životnih priča, čiji dio može biti moj život, i o tim pričama. Kako piše MacIntyre, “Nikad ne mogu tražiti dobro ili prakticirati vrline samo *qua* individuum.”<sup>318</sup> Narativu svojeg života mogu dati smisao samo ako se nagodim s pričama u kojima se nalazim. Za MacIntyrea (kao i za Aristotela), narativni ili teleologijski aspekt moralne refleksije uvezan je s članstvom i pripadanjem.

Svi svojim okolnostima pristupamo kao nositelji nekog posebnog društvenog identiteta. Ja sam nečiji sin ili kći, nečiji rodak ili stric; građanin sam ovog ili onog grada, članica ovog ili onog udruženja ili profesije; pripadam ovom rodu, onom plemenu, ovoj naciji. Dakle, ono što je dobro za mene mora biti dobro za nekoga tko obitava u tim ulogama. Kao takav, ja iz prošlosti svoje obitelji, svojeg grada, svojeg plemena, svoje nacije baštinim razne dugove, nasljedstva, opravdana očekivanja i obaveze. Sve to tvori danost mojeg života, moju

moralnu polaznu točku. To je djelomice ono što mojem životu daje njegovu moralnu posebnost.<sup>319</sup>

MacIntyre spremno prihvaća da je narativni prikaz u neskladu s modernim individualizmom. "Sa stajališta individualizma ja sam ono što sam odlučim biti." Po nazoru individualista, moralna refleksija iziskuje da ostavim po strani svoje identitete i opterećenosti ili da apstrahiram od njih: "Ne mogu biti smatran odgovornim za ono što čini ili je činila moja zemlja, osim ako implicitno ili eksplicitno ne odlučim prihvatiti takvu odgovornost. Takav individualizam izražavaju oni suvremeni Amerikanci koji negiraju bilo kakvu odgovornost za posljedice ropstva po američke Crnce, govoreći 'Nikad nisam bio vlasnik ikakvih robova.'"<sup>320</sup> (Trebalo primijetiti da je MacIntyre ove retke napisao gotovo dva desetljeća prije nego što je kongresmen Henry Hyde, protiveći se reparacijama, izrekao upravo tu izjavu.)

MacIntyre nudi još jedan primjer "mladog Nijemca koji vjeruje kako biti rođen nakon 1945. godine znači da ono što su nacisti učinili Židovima nije moralno relevantno za njegov odnos s njegovim židovskim suvremenikima". MacIntyre u tom stavu vidi moralnu plitkost. Ona pogrešno pretpostavlja da je "osoba odvojiva od svojih društvenih i povijesnih uloga i statusa".<sup>321</sup>

Jasan je kontrast s narativnim nazorom na sopstvo. Jer priča mojeg života uvijek je smještena u priču onih zajednica iz kojih izvodim svoj identitet. Rođen sam s prošlošću; pokušati odsjeći sebe od svoje prošlosti, na individualistički način, znači deformirati svoje sadašnje odnose.<sup>322</sup>

MacIntyreova narativna koncepcija osobe nudi jasan kontrast s voluntarističkim poimanjem osoba kao neopterećenih sopstava koja slobodno biraju. Kako možemo odlučiti između toga dvoga? Mogli bismo se upitati koje od njih bolje zahvaća iskustvo moralne deliberacije, ali na to je pitanje teško odgovoriti apstraktno. Drugi način da procijenimo ta dva nazora jest pitati koji nudi uvjerljivije objašnjenje moralne i političke obaveze. Vežu li nas neke moralne sponse koje nismo odabrali i koje se može izvesti iz društvenog ugovora?

## Obaveze onkraj pristanka

Rawlsov bi odgovor bio negativan. Po liberalnom poimanju, obaveze mogu nastati samo na dva načina – kao prirodne dužnosti koje dugujemo ljudskim bićima kao takvima i kao dobrovoljne dužnosti u koje ulazimo pristankom.<sup>323</sup> Prirodne su dužnosti univerzalne. Dugujemo ih osobama kao osobama, kao umna bića. Među njima su dužnost da se spram drugih osoba odnosimo s poštovanjem, da postupamo pravedno, da izbjegavamo okrutnost i tako dalje. Kako one nastaju iz autonomne volje (Kant) ili iz hipotetskog društvenog ugovora (Rawls), ne treba im čin pristanka. Nitko ne bi rekao da imam dužnost ne ubiti vas samo ako sam vam obećao da neću.

Za razliku od prirodnih dužnosti, obaveze na dobrovoljnoj osnovi su posebne a ne univerzalne, i nastaju iz pristanka. Ako sam prihvatio obojiti vašu kuću (recimo, u zamjenu za nadnicu ili kao uzvrat za uslugu), imam obavezu to i učiniti. Ali nemam obavezu obojiti svačiju kuću. Po liberalnoj koncepciji, moramo poštovati dostojanstvo svih osoba, ali onkraj toga dugujemo samo ono što smo prihvatili dugovati. Liberalna pravda traži da poštujemo prava ljudi (kako ih određuje neutralni okvir), a ne da unapređujemo njihovo dobro. Moramo li brinuti za dobro drugih ljudi ovisi o tome jesmo li se, i s kim, suglasili da to činimo.

Jedna upadljiva implikacija ovog nazora jest da “strogo govoreći, nema političke obaveze za građane općenito”. Premda oni koji se natječu za javne funkcije dragovoljno preuzimaju političku obavezu (dakle da služe zemlji ako budu izabrani), obični građani to ne čine. Kako piše Rawls, “nije jasno što je nužno obavezujuće djelovanje ili tko ga je izveo”.<sup>324</sup> Dakle, ako je liberalni prikaz obaveze u pravu, prosječna građanka i građanin nema posebnih obaveza spram svojih sugrađana i sugrađanki, osim univerzalne, prirodne dužnosti ne činiti nepravdu.

Sa stajališta narativnog poimanja osobe, liberalni prikaz obaveze je previše tanak. On ne uspijeva objasniti posebne odgovornosti koje imamo jedni prema drugima kao sugrađani. Ne samo to, on ne uspijeva zahvatiti one lojalnosti i odgovornosti čija se moralna snaga sastoji dijelom u činjenici da je živjeti po njima neodvojivo od razumijevanja sebe kao posebnih osoba kakve jesno – kao članova ove obitelji ili nacije ili naroda; kao nositelja one povijesti; kao građane ove republike.

Po narativnom prikazu, ti identiteti nisu kontingencije koje bismo trebali ostaviti po strani kad se raspravlja o moralu i pravednosti; oni su dio onoga tko jesmo, pa stoga opravdano imaju utjecaja na naše moralne odgovornosti.

Dakle, jedan način odlučivanja između voluntarističke i narativne koncepcije osobe jest postaviti pitanje mislite li da postoji treća kategorija obaveza – nazovimo ih obavezama solidarnosti ili članstva – koju se ne može objasniti jezikom ugovora. Za razliku od prirodnih dužnosti, obaveze solidarnosti su posebne a ne univerzalne; one obuhvaćaju moralne odgovornosti koje dugujemo ne umnim bićima kao takvima, nego onima s kojima dijelimo stanovitu povijest. Ali za razliku od dobrovoljnih obaveza, oni ne ovise o činu pristanka. Njihova moralna težina izvedena je umjesto toga iz situiranog aspekta moralne refleksije, iz priznanja da je moja životna priča umiješana u priče drugih.

#### TRI KATEGORIJE MORALNE ODGOVORNOSTI:

1. Prirodne dužnosti; univerzalne; ne traže pristanak;
2. Dobrovoljne obaveze: posebne; traže pristanak;
3. Obaveze solidarnosti: posebne; ne traže pristanak.

## Solidarnost i pripadanje

Evo nekih mogućih primjera obaveza solidarnosti ili članstva. Pogledajte smatrate li da imaju moralnu težinu, i ako je tako, može li se njihovu moralnu snagu objasniti na način ugovora.

## Obiteljske obaveze

Najelementarniji primjer je posebna obaveza članova i članica obitelji jednih spram drugih. Uzmimo da se dvoje djece utapa, a imate vremena spasiti samo jedno. Jedno je dijete vaše, a drugo je dijete nekoga

nepoznatoga. Bi li bilo pogrešno spasiti vlastito dijete? Bi li bilo bolje baciti novčić? Većina bi ljudi rekla da nema ničeg pogrešnog u spašavanju vlastita djeteta i bila bi im čudna pomisao da pravičan odnos traži bacanje novčića. U pozadini te reakcije leži misao da roditelji imaju posebne odgovornosti za dobrobit svoje djece. Neki dokazuju da ta odgovornost proizlazi iz pristanka; odlukom da imaju djecu, roditelji se dobrovoljno suglašuju da posebno brižno paze na njih.

Da bismo stavili na stranu pitanje pristanka, razmotrimo odgovornost djece spram roditelja. Pretpostavimo da je dvjema starim roditeljicama potrebna skrb; jedna je moja majka, a druga je majka nekoga drugoga. Većina ljudi će se složiti da, premda bi bilo vrijedno divljenja kad bih mogao skrbiti o objema, imam posebnu odgovornost brinuti o svojoj majci. U ovom slučaju nije jasno da bi se pitanje zašto je tome tako dalo objasniti pristankom. Nisam odabrao svoje roditelje; nisam čak odabrao ni da imam roditelje.

Moglo bi se dokazivati kako moralna obaveza skrbljenja za svoju majku proizlazi iz činjenice da je ona brinula o meni kad sam bio mali. Zbog toga što me podigla i skrbila o meni, imam obavezu uzvratiti tu korist. Prihvatanjem koristi koje je ona pružala meni, implicite sam pristao uzvratiti joj kada to njoj bude nužno. Nekima se ovaj proračun pristanka i uzvratne koristi može činiti odveć hladnim za objašnjavanje obiteljskih obaveza. Ali pretpostavimo da ga prihvatim. Što biste rekli o osobi koju je roditelj zanemarivao ili spram nje bio ravnodušan? Biste li rekli da kvaliteta odgoja djeteta određuje do kojeg je stupnja sin ili kći odgovorna pomagati majci ili ocu u doba nužde? Ukoliko su djeca obavezna pomagati čak i lošim roditeljima, moralni bi zahtjev nadilazio liberalnu etiku uzajamnosti i pristanka.

## Francuski pokret otpora

Pređimo s obitelji na obaveze u vezi sa zajednicom. Tijekom Drugog svjetskog rata članovi Francuskog pokreta otpora pilotirali su u napadima bombardera iznad Francuske pod nacističkom okupacijom. Premda su ciljali na tvornice i druge vojne ciljeve, nisu mogli izbjeći

civilne žrtve. Jednog dana pilot bombardera prima naredbu i otkriva da je cilj njegovo rodno selo. (Priča je možda apokrifna, ali postavlja intrigantno moralno pitanje.) On traži da ga se oslobodi tog zadatka. Slaže se da je bombardiranje njegova sela nužno u cilju oslobađanja Francuske, kao što je bio i zadatak koji je izvršio jučer, i svjestan je činjenice da će, ako on to ne učini, zadatak obaviti netko drugi. Ali on prigovara iz razloga što on ne može biti taj koji će bombardirati i možda ubiti nekoga od svojih ljudi, svojih suseljana. Čak i u pravednoj stvari, kad bi on izvršio bombardiranje, to bi po njegovom mišljenju bilo na poseban način moralno pogrešno.

Što mislite o stavu tog pilota? Divite li mu se ili ga smatrate nekom vrstom slabosti? Ostavite po strani šire pitanje koliko je civilnih žrtava opravdano za stvar oslobođenja Francuske. Pilot nije dovodio u pitanje nužnost zadatka ili broj života koji bi bili izgubljeni. Njemu je bilo bitno da on ne može biti taj koji će oduzeti te konkretne živote. Je li pilotova nevoljkost puka preosjetljivost ili ona odražava nešto moralno važno? Ako se tom pilotu divimo, to mora biti stoga što u njegovom držanju vidimo priznanje njegova opterećenog identiteta, njega kao člana svojeg sela, a mi se divimo karakteru što ga odražava njegova nevoljkost.

## Spašavanje etiopskih Židova

Početkom 80-ih godina 20. stoljeća, glad u Etiopiji natjerala je oko 400.000 izbjeglica da prijeđu u susjedni Sudan, gdje su venuli u izbjegličkim logorima. Godine 1984. izraelska je Vlada uspostavila skriveni zračni most pod nazivom *Operacija Mojsije* radi spašavanja etiopskih Židova, poznatih kao Falaši i njihova prebacivanja u Izrael.<sup>325</sup> Otprilike 7.000 etiopskih Židova spašeno je prije obustavljanja operacije, nakon što su arapske vlade izvršile pritisak na Sudan da ne surađuje s Izraelom u toj evakuaciji. Tadašnji izraelski premijer Šimon Peres rekao je: "Nećemo stati dok se sva naša braća i sestre iz Etiopije sigurno ne vrate kući."<sup>326</sup> Godine 1991., kada su građanski rat i glad ugrozili preostale etiopske Židove, Izrael je proveo još veći zračni most, koji je u Izrael doveo 14 tisuća Falaša.<sup>327</sup>

Je li Izrael postupio ispravno spašavajući etiopske Židove? Teško je u tom zračnom mostu vidjeti išta osim junaštva. Falaši su bili u očajnim okolnostima i željeli su doći u Izrael. Izrael je pak, kao židovska država utemeljena na tragu Holokausta, stvoren da pruži domovinu za Židove. Ali recimo da je netko postavio sljedeći izazov: stotine tisuća etiopskih izbjeglica patilo je od gladi. Ako je, obzirom na svoja ograničena sredstva, Izrael mogao spasiti samo malen dio njih, zbog čega nije organizirao lutriju kojom bi se odredilo kojih će sedam tisuća Etiopljana i Etiopljanki spasiti? Po čemu taj zračni most za etiopske Židove, a ne za Etiopljane uopće, nije bio čin nepravične diskriminacije?

Ako prihvaćate obaveze solidarnosti i pripadanja, odgovor je očit: Izrael ima posebnu odgovornost spašavati etiopske Židove koja nadilazi njegovu dužnost (i dužnost svih država) pomaganja izbjeglicama općenito. Svaka država ima obavezu poštovati ljudska prava, što znači da u skladu sa svojim mogućnostima mora bilo gdje pružati pomoć ljudskim bićima koja pate zbog gladi, progona ili raseljavanja iz svojih domova. To je univerzalna dužnost koju se može opravdati kantovskim razlozima, kao dužnost koju dugujemo osobama kao osobama, kao drugim ljudskim bićima (kategorija 1). Pitanje koje pokušavamo riješiti jest imaju li nacije i dalje posebne odgovornosti skrbiti za svoj puk. Govoreći o etiopskim Židovima kao “našoj braći i sestrama”, izraelski se premijer pozvao na poznatu metaforu solidarnosti. Ako ne prihvaćate neko takvo shvaćanje, bit će vam teško objasniti zašto Izrael ne bi taj zračni most proveo putem lutrije. Također bi vam bilo teško braniti patriotizam.

## Je li patriotizam vrlina?

Patriotizam je vrlo prijeporan moralni osjećaj. Neki vide ljubav spram domovine kao nepobitnu vrlinu, dok ga drugi smatraju izvorom tupe poslušnosti, šovinizma i rata. Naše je pitanje konkretnije: imaju li državljanke i državljanjani obaveze jedni prema drugima koje nadilaze dužnosti što ih imaju spram drugih ljudi u svijetu? A ako imaju, može li se te obaveze objasniti samo na osnovi pristanka?



Jean-Jacques Rousseau, gorljiv branitelj patriotizma, tvrdi da su komunalne vezanosti i identiteti nužne dopune našoj univerzalnoj humanosti. "Čini se da čuvstvo čovjekoljublja hlapi i slabi proširujući se na cijelu zemlju, i da nas nevolje Tatarske ili Japana ne mogu pogoditi kao nevolja nekog europskog naroda. Valja na neki način ograničiti i zgusnuti interes i sažaljenje da bi se to čuvstvo pokrenulo." Patriotizam je, predlaže on, ograničavajuće načelo koje pojačava suosjećanje. "Dobro je da čovjekoljublje, usredotočeno među sugrađanima, dobiva u njima novu snagu običajem da se viđaju i zajedničkim interesom što ih okuplja."<sup>328</sup> Ali ako su sugrađani vezani sponama lojalnosti i zajedništva, to znači da oni jedni drugima duguju više nego što duguju onima vani.

Želimo li da narodi budu kreposni? Započnimo tim, dakle, da zavole domovinu. Ali kako će je voljeti ako domovina nije za njih ništa više nego što je strancima i ako im daje samo ono što nikome ne može odbiti?<sup>329</sup>

Države doista svojim državljanima i državljanima pružaju više nego strancima. Državljanima SAD-a, primjerice, mogu dobiti mnoge oblike javnih usluga – javno obrazovanje, naknadu za nezaposlenost, obuku za posao, socijalno osiguranje, zdravstveno osiguranje, socijalnu pomoć, kupone za hranu i tako dalje – koje stranci ne dobivaju. Ustvari, oni koji se suprotstavljaju velikodušnjoj imigracijskoj politici brinu da će novopridošli iskoristiti socijalne programe koje plaćaju američki porezni obveznici. Ali to postavlja pitanje jesu li američki porezni obveznici odgovorniji za vlastite potrebite građane nego za one koji žive drugdje.

Nekim se ljudima ne sviđa nijedan oblik javne pomoći i željeli bi umanjiti socijalnu državu. Drugi vjeruju da trebamo biti velikodušniji nego što smo sada u pružanju inozemne pomoći za potporu ljudima u zemljama u razvoju. Ali gotovo svatko priznaje distinkciju između socijalne zaštite i inozemne pomoći. A većina se slaže da imamo posebnu odgovornost izaći u susret potrebama vlastitih građana i građanki, koja se ne proteže na svakoga na svijetu. Može li se tu distinkciju moralno braniti, ili je to puka pristranost, predrasuda za našu vlastitu vrstu? U čemu je zaista moralni značaj nacionalnih

granica? U smislu gole potrebe, milijardi ljudi na svijetu, koji žive s manje od jednog dolara dnevno, lošije je nego našim siromašnima.

Laredo u Teksasu i Juarez u Meksiku dva su susjedna grada, odvojena rijekom Rio Grande. Dijete u Laredu ima pravo na sve socijalne i ekonomske pogodnosti američke socijalne države i ima pravo tražiti zaposlenje bilo gdje u Sjedinjenim Državama kad postane punoljetno. Dijete rođeno s druge strane rijeke nema pravo ni na što od toga. Nema pravo ni prijeći rijeku. Bez ikakve vlastite zasluge, to dvoje djece imaju vrlo različite životne izgleda, naprosto zbog mjesta rođenja.

Nejednakost država komplicira argumente u korist nacionalnog zajedništva. Kad bi sve zemlje imale usporedivo bogatstvo, i kad bi svaka osoba bila državljanica ove ili one zemlje, obaveza vođenja posebne brige o ljudima iz vlastita naroda ne bi predstavljala problem – barem ne sa stajališta pravednosti. Ali u svijetu velikih nerazmjera između bogatih i siromašnih zemalja, može postojati napetost između zahtjeva zajedništva i zahtjeva jednakosti. Tu napetost odražava burno pitanje imigracije.

## Granične patrole

Reforma useljavanja političko je minsko polje. Gotovo jedini aspekt imigracijske politike koji uživa široku političku podršku jest riješenost da se osigura granicu SAD-a s Meksikom radi ograničavanja priljeva ilegalnih useljenika. Teksaški šerifi nedavno su razvili nov način korištenja interneta koji bi im trebao pomoći u motrenju granice. Instalirali su videokamere na mjesta poznata po ilegalnim prelascima i sproveli videoprijenos uživo s kamera na jednu internetsku stranicu. Građani koji žele pomoći u promatranju granice mogu se spojiti na internet i služiti kao “virtualni zamjenici šerifa”. Ako vide bilo koga kako pokušava prijeći granicu, šalju obavijest šerifovom uredu, koji poduzima daljnje korake, ponekad uz pomoć Granične patrola SAD-a.

Kad sam na Nacionalnom javnom radiju čuo za tu internetsku stranicu, upitao sam se što motivira ljude koji sjede pred svojim kompjuterskim ekranima i motre. To je jamačno prilično zamoran posao,

s dugim razdobljima neaktivnosti i bez ikakve naknade. Novinar je intervjuirao jednog vozača kamiona iz južnog Teksasa, jednoga od desetaka tisuća ljudi koji su se uključili. Nakon napornog radnog dana, kamiondžija “dolazi kući, smjesti pred kompjuter svoju tjelesinu od gotovo dva metra visine i 114 kilograma, otvori *Red Bull*... i počne štiti svoju zemlju.” Zašto to čini, pita novinar? “To mi daje malo osjećaja snage”, odgovorio je kamiondžija, “kao da činim nešto za provođenje zakona, a i za svoju domovinu.”<sup>330</sup>

To je možda neobičan izraz domoljublja, ali on postavlja pitanje koje se nalazi u srži rasprave o imigraciji: na temelju čega je opravdano da neka nacija sprečava autsajdere da joj se priključe?

Najbolji argument za ograničavanje useljavanja jest komunalni. Kako piše Michael Walzer, sposobnost reguliranja uvjeta članstva, određivanja primanja i isključivanja, jest “srž neovisnosti zajednice”. Inače “ne bi bilo *zajednica s [posebnim] karakterom*, povijesno stabilnih, trajnih udruženja muškaraca i žena s nekom posebnom uzajamnom obavezom i nekim posebnim osjećajem njihova zajedničkog života.”<sup>331</sup>

Za bogate nacije, međutim, restriktivne imigracijske mjere također služe zaštiti povlastica. Mnogi se Amerikanci boje kako bi dozvola da velik broj Meksikanaca useli u Sjedinjene Države donijela teško opterećenje socijalnim službama i umanjilo ekonomsko blagostanje postojećih građana i građanki. Nije jasno je li ta bojazan opravdana. Ali uzmimo, u svrhu argumentacije, da bi otvoreno useljavanje smanjilo američki životni standard. Bi li to bilo dovoljan razlog da ga se ograniči? Samo ako vjerujete da oni rođeni s imućne strane Rio Grandea imaju pravo na svoju sreću. Međutim, kako slučajnost rođenja nije osnova za ovlaštenje, teško je vidjeti kako se restrikcije useljavanja može opravdati u ime čuvanja obilja.

Jači je argument za ograničavanje useljavanja zaštita radnih mjesta i razine nadnica nekvalificiranih američkih radnika, najosjetljivijih na to da ih istisnu useljenici spremni raditi za manje novca. Ali taj nas argument vraća na pitanje koje nastojimo razriješiti: zašto bismo štitali naše nevoljama najizloženije radnike ako to znači uskraćivanje mogućnosti rada za ljude iz Meksika, kojima je čak još teže?

Sa stajališta pomoći onim najzakinutijima, moglo bi se izložiti razloge u korist otvorenog useljavanja. Pa ipak, čak ni ljudi skloni

egalitarizmu nisu ih baš voljni usvojiti.<sup>332</sup> Postoji li moralna osnova tog oklijevanja? Da, ali samo ako prihvaćate da zbog našeg zajedničkog života i povijesti imamo posebne obaveze spram dobrobiti svojih sugrađana. A to ovisi o prihvaćanju narativnog poimanja osobnosti, po kojemu je naš identitet kao moralnih djelatnika vezan sa zajednicama koje nastanjujemo. Kako piše Walzer, “samo ako patriotski osjećaj ima neku moralnu osnovu, samo ako kohezija zajednice stvara obaveze i zajednička značenja, samo ako postoje i članovi i stranci, samo bi tada državni službenici imali razloga posebno brinuti za dobrobit svojeg naroda... i uspjeh svoje kulture i politike”.<sup>333</sup>

## Je li nepravilno “kupovati američko”?

Imigracija nije jedini način kako Amerikanci mogu gubiti radna mjesta u korist onih izvana. Danas kapital i roba prelaze nacionalne granice lakše nego ljudi. I to postavlja pitanja o moralnom statusu patriotizma. Razmotrimo poznatu parolu “kupujte američko”. Je li domoljubno kupiti Ford umjesto Toyote? Doduše, kako se automobile i ostale industrijske proizvode sve više proizvodi putem globalnih lanaca opskrbe, sve je teže točno znati što se računa kao automobil proizveden u Americi. Ali uzмимо da možemo odrediti koji su to proizvodi koji stvaraju radna mjesta za Amerikance. Je li to dobar razlog da ih se kupuje? Zbog čega bi nas više trebalo zanimati stvaranje radnih mjesta za američke radnike nego za radnike u Japanu ili Kini?

Početakom 2009. Kongres SAD-a je usvojio, a predsjednik Obama potpisao, paket ekonomskih poticaja vrijedan 787 milijardi dolara. Taj je zakon sadržao i uvjet da se u javnim radovima financiranim po tom propisu – cestama, mostovima, školama i javnim zgradama – koristi čelik i željezo izrađeni u Americi. “Sasvim je jasno da, gdje god je moguće, nastojimo poticati našu privredu, a ne privredu drugih zemalja”, objasnio je senator Byron Dorgan (demokrat iz Sjeverne Dakote), koji je branio odredbu “kupujte američko”.<sup>334</sup> Protivnici te odredbe bojali su se da će ona izazvati odmazdu drugih zemalja protiv američke robe, pogoršati privredno opadanje i završiti gubljenjem američkih radnih mjesta.<sup>335</sup> Ali nitko nije propitao premisu da bi

svrha paketa poticaja trebala biti stvaranje radnih mjesta u Sjedinjenim Državama, a ne u drugim zemljama. Toj je premisi živ značaj dao pojam koji su ekonomisti počeli rabiti kao opis rizika da bi savezni izdaci SAD-a mogli financirati radna mjesta u inozemstvu: *istjecanje*. Na pitanje istjecanja koncentrira se jedan članak s naslovnice *Business Weeka*: “Koliki će dio Obaminog divovskog fiskalnog poticaja ‘isteći’ u inozemstvo, stvarajući radna mjesta u Kini, Njemačkoj ili Meksiku, umjesto u SAD-u?”<sup>336</sup>

U vrijeme kad radnicima posvuda prijete gubitak radnih mjesta, razumljivo je da američki donositelji političkih odluka na prvo mjesto stavljaju zaštitu američkih radnih mjesta. Ali jezik istjecanja vraća nas pitanju moralnog statusa patriotizma. Sa stajališta same potrebe, teško je argumentirati da je pomaganje nezaposlenim radnicima SAD-a preče od pomoći nezaposlenim radnicima Kine. Pa ipak nema mnogo ljudi koji bi se sporili sa stavom da Amerikanci imaju posebnu obavezu pomagati svojim sugrađanima da se nose s teškim vremenima.

Tu je obavezu teško objasniti pristankom. Nikada se nisam suglasio s tim da pomažem radnicima u čeličanama Indiane ili radnicima na poljima Kalifornije. Neki bi tvrdili da sam se suglasio implicitno; budući da imam koristi od tog kompleksnog sistema međuovisnosti što ga predstavlja nacionalna ekonomija, ja drugim sudionicima u toj ekonomiji dugujem obavezu uzajamnosti – pa makar ih nikada nisam vidio i nikada s većinom njih nisam zbiljski razmijenio bilo kakvu robu ili usluge. Ali to je nategnuto. Pokušamo li pratiti trag tog široko protegnutog spleta ekonomske razmjene u suvremenom svijetu, vjerojatno bismo otkrili da se isto tako oslanjamo na ljude koji žive s druge strane svijeta kao i na ljude u Indiani.

Dakle, ako vjerujete da patriotizam ima moralnu osnovu, ako vjerujete da imamo posebne odgovornosti za dobrobit svojih sugrađanki i sugrađana, morate prihvatiti treću kategoriju obaveze – obaveze solidarnosti ili članstva koje se ne može svesti na čin pristanka.

## Je li solidarnost predrasuda u korist vlastite vrste?

Dakako, ne slaže se svatko da imamo posebne obaveze spram svoje obitelji, prijatelja ili sugrađana. Neki argumentiraju da su takozvane obaveze solidarnosti u zbilji samo primjeri kolektivne sebičnosti, predrasuda u korist vlastite vrste. Ti kritičari uvažavaju da nam je u pravilu više stalo do naše obitelji, prijatelja i drugova nego do drugih ljudi. Ali, pitaju oni, nije li ta povišena briga za svoje ljude uskogrudna, prema unutra okrenuta tendencija koju bismo trebali prevladati umjesto pridavati joj vrijednost pod imenom patriotizma ili bratstva?

Ne mora biti tako. Obaveze solidarnosti i članstva usmjerene su i prema van i prema unutra. Neke od posebnih odgovornosti koje proistječu iz posebnih zajednica u kojima živim mogu dugovati ostalim članicama i članovima. Ali druge mogu dugovati onima s kojima moja zajednica ima moralno opterećenu povijest, kao u odnosu Nijemaca spram Židova, ili američkih bijelaca spram Afroamerikanaca. Kolektivne isprike i reparacije zbog povijesnih nepravdi dobar su primjer kako solidarnost može stvoriti moralne odgovornosti za druge zajednice osim moje vlastite. Ispravljanje krivica prošlosti moje zemlje jedan je način potvrđivanja moje odanosti toj zemlji.

Ponekad nam solidarnost može dati poseban razlog za kritiziranje vlastitog naroda zbog postupaka naše vlasti. Patriotizam može tjerati na neslaganje. Uzmimo primjerice, dvije različite osnove koje su navele ljude da se suprotstavljaju Vijetnamskom ratu i protestiraju protiv njega. Jedan je bilo uvjerenje da je taj rat nepravedan; drugi je bilo uvjerenje da taj rat za nas nije vrijedan i da nije u skladu s onim što mi jesmo kao narod. Prvi razlog mogu prihvatiti protivnici rata, ma tko da su i ma gdje živjeli. Ali drugi razlog mogu osjetiti i izreći samo državljani i državljanke zemlje odgovorne za taj rat. Neki se Švedanin mogao protiviti Vijetnamskom ratu i smatrati ga nepravednim, ali samo je Amerikanac ili Amerikanka mogla zbog njega osjećati stid.

Ponos i stid su moralni osjećaji koji pretpostavljaju zajednički identitet. Amerikancima koji putuju u inozemstvo može biti neugodno kada vide neotesano ponašanje američkih turista, premda ih osobno ne poznaju. Neamerikanci mogu to ponašanje smatrati sramotnim, ali im zbog njega ne može biti neugodno.

Sposobnost za ponos i stid u vezi s postupcima članova obitelji i sugradanki povezana je sa sposobnošću za kolektivnu odgovornost. I jedno i drugo iziskuje da sebe vidimo kao osobe smještene u stanovit kontekst – osobe na koje pravo polažu moralne spone koje nismo birali i upletene u narative koji oblikuju naš identitet kao moralnih aktera.

S obzirom na blisku povezanost između etike ponosa i stida i etike kolektivne odgovornosti, zagonetno je kako politički konzervativci na osnovi individualističkih razloga odbacuju kolektivne isprike (kako su činili Henry Hyde, John Howard i drugi ranije spomenuti). Ustrajanje na tome da smo, kao individue, odgovorni samo za odluke koje donesemo i čine koje počinimo otežava nam da se ponosimo poviješću i tradicijama vlastite zemlje. Bilo tko se bilo gdje može diviti Deklaraciji neovisnosti, Ustavu, Lincolnovom govoru u Gettysburgu, palim junacima kojima se odaje počast na Nacionalnom groblju Arlington i tako dalje. Ali patriotski ponos iziskuje osjećaj pripadanja zajednici koja se proteže kroz vrijeme.

S pripadanjem dolazi i odgovornost. Ne možete se zaista ponositi svojom zemljom i njenom prošlošću ako niste voljni priznati bilo kakvu odgovornost za nastavljanje njene priče u sadašnjost i rješavanje moralnih tereta koji s njom mogu doći.

## Može li lojalnost biti jača od univerzalnih moralnih principa?

U većini slučajeva koje smo razmatrali čini se da zahtjevi solidarnosti dopunjavaju prirodne dužnosti ili ljudska prava, a nisu im takmac. Tako bi se moglo dokazivati da ti slučajevi ističu tezu koju će liberalni filozofi sa zadovoljstvom prihvatiti: ako ne kršimo ničija prava, možemo ispunjavati opću dužnost pomaganja drugima time što pomažemo onima koji su nam blizu – kao što su članovi obitelji ili sugradani. Nema ničega pogrešnog u tome što roditelj spašava vlastito dijete a ne neko drugo, pod pretpostavkom da na putu do tog spašavanja ne pregazi drugo dijete. Slično tome, nema ničega pogrešnog u tome da bogata zemlja uspostavi velikodušnu državu blagostanja za svoje

državljanke i državljane, pod uvjetom da svugdje poštuje ljudska prava. Obavezama solidarnosti može se prigovoriti samo ako nas navode na kršenje prirodne dužnosti.

Međutim, ako je narativno poimanje osobe u pravu, obaveze solidarnosti mogu biti zahtjevnije nego što sugerira liberalni prikaz – čak i dotle da konkuriraju prirodnim dužnostima.

## Robert E. Lee

Razmotrimo slučaj Roberta E. Leeja, generala koji je zapovijedao vojskom Konfederacije. Prije Gradanskog rata Lee je bio oficir u vojsci Unije. Suprotstavljao se odcjepljenju – ustvari, smatrao ga je izdajom. Kada se rat otegnuo, predsjednik Lincoln zamolio je Leeja da vodi snage Unije. Lee je odbio. Zaključio je da njegova obaveza spram Virdžinije ima prevagu nad obavezom spram Unije, a i nad njegovim navodnim protivljenjem ropstvu. Svoju je odluku objasnio u pismu svojim sinovima:

Uza svu svoju odanost Uniji, ne mogu odlučiti dići ruku na svoje rodake, svoju djecu, svoj dom... Ako Unija bude raspuštena, a Vlada se raspadne, vratit ću se svojoj rodnoj Državi i dijeliti nedaće svojeg naroda. Osim u njenu obranu, svoj mač više neću potegnuti.<sup>337</sup>

Poput pilota Francuskog pokreta otpora, Lee nije mogao podnijeti ulogu koja bi od njega tražila nanošenje boli svojim rodacima, svojoj djeci, svojem domu. Ali njegova je lojalnost sezala i dalje od toga, sve dotle da je vodio svoje ljude u stvari kojoj se protivio.

Budući da se kod Konfederacije nije radilo samo o odcjepljenju nego i o ropstvu, teško je braniti Leejev izbor. Pa ipak, teško je ne diviti se lojalnosti zbog koje je njegova dilema nastala. Ali zašto bismo se divili lojalnosti spram nepravedne stvari? Lako se možete upitati bi li lojalnost, u ovakvim okolnostima, uopće trebala imati moralnu težinu. Zašto je, mogli biste se upitati, lojalnost vrlina, a ne naprosto sentiment, osjećaj, emocionalna spona koja zamagljuje naše moralno sudenje i otežava ispravno postupanje?



Evo zbog čega: ako lojalnost ne uzmemo ozbiljno, kao moralno važan zahtjev, za nas Leejeva dilema uopće ne može imati moralni smisao. Ako je lojalnost sentiment bez istinske moralne težine, onda je Leejeva nevolja jednostavno sukob između morala s jedne i pukog osjećaja ili predrasude s druge strane. Ali ako je pojmimo na taj način, ne razumijemo o čemu se tu radi u moralnom smislu.<sup>338</sup>

Puko psihologijsko čitanje Leejeve nevolje promašuje činjenicu da mi ne samo suosjećamo s ljudima poput njega nego im se i divimo, i to ne nužno zbog odluka koje donose, nego zbog kvalitete karaktera koju odražava njihovo odlučivanje. Ono čemu se divimo jest spremnost da se vidi i snosi okolnosti vlastita života kao refleksivno situirana bića – izloženog zahtjevima povijesti koja me uvlači u jedan određen život, ali sa sviješću o njegovoj partikularnosti, te na taj način s osjetljivošću spram suparničkih zahtjeva i širih obzora. Imati karakter znači živjeti u priznanju vlastitih (ponekad sukobljenih) tereta.

## Čuvari braće svoje I.: braća Bulger

Jednu noviju kušnju moralne težine lojalnosti predstaviti će dvije priče o bratstvu: prva je priča o Williamu i Jamesu ("Whiteyju") Bulgeru. Bill i Whitey odrasli su zajedno u obitelji s devetero djece u zgradi s društvenim stanovima u južnom Bostonu. Bill je bio savjestan student klasičnih studija i završio je pravo na Bostonskom koledžu. Njegov stariji brat Whitey napustio je srednju školu i provodio vrijeme na ulici kao sitni lopov i kriminalac.

Obojica su postala moćna u svojim različitim svjetovima. William Bulger počeo se baviti politikom, postao je predsjednik Senata države Massachusetts (1978.-1996.), a zatim je sedam godina vršio funkciju rektora Sveučilišta Massachusetts. Whitey je odslužio zatvorsku kaznu, a zatim se uspeo do mjesta vođe okrutne bande Winter Hill, organizirane zločinačke skupine koja je kontrolirala iznude, poslove s drogom i druge ilegalne aktivnosti u Bostonu. Suočen s optužbom za 19 ubojstava, Whitey je 1995. godine pobjegao da

izbjegne uhićenje. Još je uvijek na slobodi i nalazi se na FBI-jevom popisu deset najtraženijih.\*<sup>339</sup>

Premda je William Bulger telefonski razgovarao sa svojim bratom bjeguncem, tvrdio je da ne zna gdje se nalazi i odbio je pomoći vlastima da ga pronađu. Kada je William 2001. godine svjedočio pred porotom, savezni tužitelj je bezuspješno nastojao iz njega izvući informacije o bratu: “Dakle, samo da razjasnimo, vi ste veću lojalnost osjećali spram svojeg brata nego spram naroda države Massachusetts?”

“O tome nikada nisam mislio na taj način”, odgovorio je Bulger. “Ali doista sam iskreno lojalan svojem bratu i stalo mi je do njega... Nadam se da nikada neću pomoći nekome protiv njega... Nisam dužan bilo kome pomoći da ga uhvati.”<sup>340</sup>

U gostionicama južnog Bostona gosti su izražavali divljenje Bulgerovoj lojalnosti. “Ne krivim ga što nije odao svojeg brata”, rekao je *Boston Globeu* jedan tamošnji stanovnik. “Braća su braća. Zar ćete cinkati vlastiti rod?”<sup>341</sup> Urednici i novinari bili su kritičniji: “Umjesto da odabere put pravednosti”, pisao je jedan kolumnist, “odabrao je kodeks ulice.”<sup>342</sup> Pod pritiskom javnosti zbog odbijanja pomoći u potrazi za svojim bratom, Bulger je 2003. godine podnio ostavku na mjesto rektora Sveučilišta Massachusetts, premda nije bio optužen zbog opstrukcije istrage.<sup>343</sup>

U većini okolnosti ispravno je pomoći da se osumnjičenog ubojicu privede pravdi. Može li obiteljska lojalnost biti jača od te dužnosti? William Bulger očito je smatrao da može. Ali nekoliko godina prije toga jedan je drugi lik sa svoje glavi bratom bio odabrao drukčije.

## Čuvari braće svoje II.: *Unabomber*

Više od 17 godina vlasti su pokušavale pronaći domaćeg terorista odgovornog za niz paketa-bombi koje su ubile tri i ranile još 23 osobe. Budući da su među njegovim metama bili znanstvenici i drugi ljudi iz akademskih krugova, neuhvatljivi tvorac bombi postao je poznat kao

\* Whitey je naposljetku, u lipnju 2011., uhićen, op. ured.

Unabomber. Kako bi objasnio motiv svojih postupaka, Unabomber je na internetu objavio 35.000 riječi dug manifest protiv tehnologije i obećao da će obustaviti napade bombama ako i *The New York Times* i *Washington Post* objave njegov manifest, što su ovi i učinili.<sup>344</sup>

Kada je 46-godišnji David Kaczynski, socijalni radnik iz Schenectadyja u državi New York pročitao taj manifest, ustanovio je da mu je nekako poznat. Sadržao je izraze i mišljenja koja su zvučala poput onoga što je govorio njegov 54-godišnji brat Ted, matematičar s harvardskom diplomom, koji se povukao u osamu. Ted je prezirao moderno industrijsko društvo i živio je u planinskoj kolibi u Montani. David ga nije bio vidio 10 godina.<sup>345</sup>

Nakon teških muka, David je 1996. godine o svojoj sumnji da je Unabomber njegov brat obavijestio FBI. Savezni su agenti stavili brvnaru Teda Kaczynskog pod prismotru i uhitili ga. Premda je David imao razloga vjerovati kako tužitelji neće tražiti smrtnu kaznu, oni su to učinili. Bilo je užasno živjeti s mišlju da si možda svojeg brata odveo u smrt. Na kraju su tužitelji dopustili Tedu Kaczynskom da prizna krivnju u zamjenu za osudu na doživotni zatvor bez mogućnosti uvjetnog otpusta.<sup>346</sup>

Ted Kaczynski na sudenju je odbio prepoznati svojeg brata, a u rukopisu knjige koju je u zatvoru napisao nazvao ga je "drugim Judom Iškariotskim".<sup>347</sup> David Kaczynski pokušao je iznova posložiti svoj život, koji je ova epizoda neizbrisivo obilježila. Prvo je radio na tome da se njegova brata poštedi smrtne kazne, a potom je postao glasnogovornik jedne grupe protiv smrtne kazne. "Braća bi trebala štiti jedan drugoga", rekao je na nekom javnom skupu opisujući svoju dilemu, "a evo, ja sam možda svojeg brata poslao u smrt."<sup>348</sup> Prihvatio je nagradu od milijun dolara koju je Ministarstvo pravde ponudilo za pomoć u hvatanju Unabombera, ali je najveći njen dio dao obiteljima onih koje je njegov brat ubio ili ranio. I ispričao se, u ime svoje obitelji, za zločine svojeg brata.<sup>349</sup>

Što mislite o tome kako su se William Bulger i David Kaczynski nosili sa svojom braćom? Za Bulgera je obiteljska lojalnost odnijela prevagu nad dužnošću da se zločinca privede pravdi; za Kaczynskog je bilo obrnuto. Možda neku moralnu razliku čini to predstavlja li brat na slobodi trajnu prijetnju. Izgleda da je to Davidu Kaczynskom bilo

vrlo važno: “Mislim da je prikladno reći da sam se osjećao primoran. Pomisao da bi netko drugi mogao poginuti, a ja sam u položaju da to zaustavim – s tim nisam mogao živjeti.”<sup>350</sup>

Kako god sudili o odlukama koje su donijeli, teško je čitati njihove priče a da se ne dođe do zaključka: dileme s kojima su se suočili smislene su kao moralne dileme samo ako priznajete da zahtjevi lojalnosti i solidarnosti mogu biti protuteža drugim moralnim zahtjevima, uključujući i dužnost da se zločinca privede pravdi. Ako se sve naše obaveze temelje na pristanku, ili na univerzalnim dužnostima koje imamo spram osoba kao osoba, teško je objasniti ove bratske nevolje.

## Pravednost i dobar život

Sada smo razmotrili niz primjera koji su trebali dovesti u pitanje ugovorno shvaćanje da smo mi autori jedinih moralnih obaveza koje nas ograničavaju: javne isprike i reparacije; kolektivna odgovornost za povijesnu nepravdu; posebne odgovornosti spram članica i članova obitelji te sugrađana i sugrađanki međusobno; solidarnost s prijateljima; privrženost nečijem selu, zajednici ili zemlji; patriotizma; ponosa i stida zbog vlastite nacije ili naroda; bratske i sinovske lojalnosti. Zahtjevi solidarnosti koji dolaze do izražaja u tim primjerima poznate su značajke našeg moralnog i političkog iskustva. Bez njih bi bilo teško živjeti ili dati smisao našim životima. Ali podjednako je teško objasniti ih jezikom moralnog individualizma. Ne može ih obuhvatiti etika pristanka. Upravo im to djelomice daje moralnu snagu. Izvedeni su iz naših opterećenja. Odražavaju našu narav kao bića koja pričaju priče, kao osoba koje su negdje smještene.

Kakve sve to ima veze s pravednošću – mogli biste se upitati. Kako bismo odgovorili na to pitanje, prisjetimo se pitanja koja su nas vodila ovim putem. Nastojali smo ustanoviti može li se sve naše dužnosti i obaveze izvesti iz akta volje ili izbora. Zastupao sam tezu da to nije moguće; obaveze solidarnosti ili članstva mogu na nas postavljati zahtjeve iz razloga koji nisu povezani s izborom – razloga vezanih

uz narative kojima interpretiramo svoje živote i zajednice u kojima obitavamo.

O čemu je točno riječ u raspravi između narativnog prikaza moralnog djelovanja i onog koji naglašava volju i pristanak? Jedan je od problema kako poimamo ljudsku prirodu. Dok razmišljate o primjerima koji nastoje ilustrirati obaveze solidarnosti i članstva, možete osjetiti otpor spram njih. Ako ste slični mnogim mojim studentima, može vam biti antipatična ili neuvjerljiva misao da nas vezuju moralne spona koje nismo odabrali. Ta antipatija može vas navesti da odbacite zahtjeve patriotizma, solidarnosti, kolektivne odgovornosti i tako dalje; ili da te zahtjeve preradite kao da proizlaze iz neke forme pristanka. Privlačno je odbaciti ili prepraviti te zahtjeve jer ih takvi postupci čine konzistentnima s poznatom idejom slobode. To je ideja koja kaže da nismo vezani nikakvim moralnim sponama koje nismo izabrali; biti slobodan jest biti autor jedinih obaveza koje nas vežu.

Kroz ove i druge primjere koje razmatramo u ovoj knjizi nastojim sugerirati da je to poimanje slobode pogrešno. Ali sloboda nije jedina stvar koja je ovdje u pitanju. U pitanju je i kako misliti o pravednosti.

Sjetimo se dvaju načina mišljenja o pravednosti koja smo razmatrali. Za Kanta i Rawlsa pravo prethodi dobrome. Principi pravednosti koji definiraju naše dužnosti i prava trebaju biti neutralni spram konkurentnih poimanja dobrog života. Da bismo došli do moralnog zakona, argumentira Kant, moramo apstrahirati od svojih kontingentnih interesa i ciljeva. Da bismo promišljeno odlučivali o pravednosti, drži Rawls, moramo ostaviti po strani svoje partikularne ciljeve, sklonosti i poimanja dobrog. To je smisao promišljanja pravednosti iza vela neznanja.

Taj je način mišljenja o pravednosti u nesuglasju s Aristotelovim načinom. On ne vjeruje da principi pravednosti trebaju ili mogu biti neutralni s obzirom na dobar život. Obrnuto, on drži da je jedna od svrha pravedna ustava formirati dobre građane i njegovati dobar karakter. On misli da nije moguće promišljeno odlučivati o pravednosti bez promišljenog odlučivanja o značenju dobara – službi, počasti, prava i povoljnih mogućnosti – koja društva dodjeljuju.

Jedan od razloga što Kant i Rawls odbacuju Aristotelov način mišljenja o pravednosti jest što misle da to ostavlja prostora za slobodu. Ustav koji nastoji njegovati dobar karakter ili afirmirati određeno poimanje dobrog života riskira nametanje nekim osobama vrijednosti drugih. On ne uvažava osobe kao slobodne i neovisne, sposobne same birati svoje ciljeve.

Ako su Kant i Rawls u pravu što slobodu poimaju na takav način, onda su u pravu i u odnosu na pravednost. Ako smo neovisna bića koja biraju slobodno, nevezana moralnim sponama koje prethode izboru, onda nam treba okvir pravā neutralan spram ciljeva. Ako osoba prethodi svojim ciljevima, onda pravo treba biti prije dobrog. Međutim, ako je uvjerljivije narativno poimanje moralnog djelovanja, moglo bi biti vrijedno ponovo razmotriti Aristotelov način mišljenja o pravednosti. Ako promišljeno odlučivanje o mojem dobru uključuje i promišljanje dobrog onih zajednica s kojima je povezan moj identitet, onda aspiracija na neutralnost može biti pogrešna. Možda nije moguće, pa čak ni poželjno, promišljeno odlučivati o pravednosti bez odlučivanja o dobrom životu.

Perspektiva da se u javnu raspravu o pravednosti i pravima uvede koncepcija dobrog života može vam djelovati baš privlačnom – čak i zastrašujućom. Uostalom, ljudi u pluralističkim društvima kakvo je naše ne slažu se u tome koji je najbolji način života. Liberalna politička teorija rođena je kao pokušaj da se politiku i pravo poštedi zaplitanja u moralne i religijske kontroverze. Kantova i Rawlsova filozofija predstavljaju najpotpuniji i najjasniji izraz te ambicije.

Ali ta ambicija ne može uspjeti. O mnogim pitanjima pravednosti i pravā koja su bila predmet najžešćih prijepora ne može se raspravljati a da se ne latimo i kontroverzних moralnih i vjerskih pitanja. Pri odlučivanju kako definirati prava i dužnosti građana nije uvijek moguće ostaviti po strani suparničke koncepcije dobrog života. A čak i kada je moguće, možda nije poželjno.

Zahtjev da građani svoja moralna i vjerska uvjerenja ostave za sobom kada ulaze u područje javnosti može izgledati kao način osiguravanja tolerancije i uzajamnog uvažavanja. Međutim, u praksi može vrijediti upravo suprotno. Odlučivati o važnim javnim pitanjima pretendirajući istodobno na neutralnost koju se ne može postići, može biti recept za

suprotne reakcije i ozlojeđenost. Politika ispražnjena od sadržajnog moralnog angažmana vodi u osiromašen građanski život. To je također otvoren poziv na uzak, netrpeljiv moralizam. Tamo gdje se liberali ne usuđuju zakoračiti, uskaču fundamentalisti.

Ako nas naše rasprave o pravednosti neizbježno upliću u sadržajna moralna pitanja, preostaje postaviti pitanje kako takve rasprave mogu teći. Može li se javno rezonirati o dobrome a da se ne zapadne u religijske ratove? Kakav bi bio moralno angažiran javni diskurs i po čemu bi se on razlikovao od one vrste političke rasprave na koju smo navikli? To nisu puka filozofijska pitanja. Ona leže u srcu svakog nastojanja da se osvježi politički diskurs i obnovi naš građanski život.

## 10. PRAVEDNOST I ZAJEDNIČKO DOBRO

Dana 12. rujna 1960. godine, John F. Kennedy, demokratski kandidat za predsjednika, održao je u Houstonu u Teksasu govor o ulozi religije u politici. "Pitanje religije" progonilo je njegovu kampanju. Kennedy je bio katolik, a nijedan katolik nikada nije bio izabran za predsjednika. Neki birači gajili su neiskazane predrasude; drugi su izražavali bojazan da će Kennedy u obavljanju svoje funkcije biti obavezan Vatikanu ili da bi političari mogli nametnuti katoličku doktrinu.<sup>351</sup> U nadi da će umiriti te bojazni, Kennedy je pristao skupu protestantskih svećenika održati govor o ulozi koju će njegova religija igrati u obavljanju njegove predsjedničke funkcije, ako bude izabran. Kennedyjev je odgovor bio jednostavan: nikakvu. Njegova je vjera privatna stvar i neće imati nikakva utjecaja na njegove javne odgovornosti.

"Vjerujem u predsjednika čiji su religijski nazori njegova privatna stvar", izjavio je Kennedy. "Koje god se pitanje nađe preda mnom kao predsjednikom – kontrola rađanja, razvod, cenzura, kockanje ili bilo koja druga tema – odluku ću donijeti... u skladu s onime za što mi moja savjest kaže da je nacionalni interes i bez obzira na religijske pritiske ili diktate izvana."<sup>352</sup>

Kennedy nije rekao bi li i kako njegovu savjest mogla oblikovati njegova religijska uvjerenja. Ali čini se da je sugerirao kako njegova vjerovanja o nacionalnom interesu imaju malo ili nimalo veze s religijom, koju je povezivao s "vanjskim pritiscima" i "diktatima". Htio je uvjeriti protestantske svećenike, i američku javnost, da im neće nametati svoja religijska vjerovanja – kakva god ona bila.



Taj se govor najvećim dijelom smatralo politički uspješnim i Kennedy je nakon toga postao predsjednik. Veliki kroničar predsjedničkih kampanja Theodore H. White hvalio je taj govor zbog toga što je definirao “osobnu doktrinu modernog katolika u demokratskom društvu”.<sup>353</sup>

46 godina kasnije, 28. lipnja 2006., Barack Obama, koji će uskoro postati kandidat svoje stranke na predsjedničkim izborima, održao je veoma različit govor o ulozi religije u politici. Započeo je podsjećanjem na to kako se odnosio spram pitanja religije u svojoj kampanji za Senat SAD-a dvije godine ranije. Obamin protivnik, prilično kreštav religijski konzervativac, napadao je Obamu zbog podrške pravima homoseksualaca i pravima na abortus tvrdeći da nije dobar kršćanin i da Isus Krist za njega ne bi glasao.

“Odgovorio sam onime što će postati tipično liberalan odgovor u takvim raspravama”, izjavio je Obama. “Rekao sam da živimo u pluralističkom društvu, da ne smijem svoja religijska vjerovanja nametati drugome, da se natječem da postanem senator SAD-a za državu Illinois, a ne glavni svećenik Illinoisia.”<sup>354</sup>

Premda je Obama bio s lakoćom pobijedio u utrci za Senat, sada je smatrao da njegov odgovor nije bio adekvatan i da “nije primjereno iskazao ulogu koju moja vjera ima u vođenju mojih vrijednosti i vjerovanja”.<sup>355</sup>

Nastavio je opisom svoje kršćanske vjere i dokazivanjem kako je religija značajna u političkoj raspravi. Po njegovom je mišljenju bilo pogrešno što progresivni ljudi “napuštaju polje religijskog diskursa” u politici. “Nelagoda nekih progresivnih ljudi pri svakom nagovještaju religije često nas je sprečavala da se problemima djelotvorno pozabavimo u moralnom smislu.” Ako liberali budu nudili politički diskurs iz kojega je ispražnjen moralni sadržaj, “proigrat će imaginarij i terminologiju putem koje milijuni Amerikanaca razumijevaju kako svoj osobni moral tako i socijalnu pravdu”.<sup>356</sup>

Religija nije bila samo izvor zvučne političke retorike. Rješenja nekih socijalnih problema iziskivala su moralnu preobrazbu. “Naš strah od ‘propovijedanja’ može nas... navesti na omalovažavanje uloge koju vrijednosti i kultura igraju u nekima od naših najvažnijih socijalnih problema”, rekao je Obama. Bavljenje problemima kao što su “siromaštvo

i rasizam, neosigurani i nezaposleni” iziskivalo bi “promjene u srcu i duhu”.<sup>357</sup> Stoga je pogrešno tvrditi da moralna i religijska uvjerenja ne igraju nikakvu ulogu u politici i pravu.

Sekularisti griješe kada od vjernika traže da svoju religiju ostave pred vratima kada ulaze na javni trg. Frederick Douglass, Abraham Lincoln, William Jennings Bryan, Dorothy Day, Martin Luther King – zapravo, većina reformatora u američkoj povijesti – nisu bili samo motivirani vjerom, nego su se više puta u dokazivanju svoje stvari služili jezikom religije. Stoga je praktički apsurdno reći kako ljudi ne trebaju ucjepljivati svoj “osobni moral” u javne političke rasprave. Naše je pravo po definiciji kodifikacija morala, koji se velikim dijelom temelji na judeokršćanskoj tradiciji.<sup>358</sup>

Mnogi zapažaju sličnosti između Johna F. Kennedyja i Baracka Obame. Obojica su bili mlade, elokventne, inspirativne političke ličnosti čiji je izbor označio zaokret prema novoj generaciji vodstva. I obojica su težila pobuditi Amerikance za novo doba građanskog angažmana. Ali teško da bi se njihovi nazori na ulogu religije u politici mogli više razlikovati.

## Aspiracija na neutralnost

Kennedyjev nazor na religiju kao privatnu a ne javnu stvar nije odražavao samo potrebu da se razoruža antikatoličke predrasude. Odražavao je javnu filozofiju koja će do punog izražaja doći 1960-ih i 1970-ih – filozofiju koja je smatrala kako Vlada u moralnim i religijskim pitanjima treba biti neutralna, kako bi svaka individua bila slobodna birati vlastito poimanje dobrog života.

Na ideju neutralnosti pozivale su se obje glavne političke stranke, ali na različite načine. Općenito govoreći, republikanci su se na nju pozivali u ekonomskoj politici, dok su je demokrati primjenjivali na socijalna i kulturna pitanja.<sup>359</sup> Republikanci su argumentirali protiv državne intervencije u slobodna tržišta zato što bi pojedinci trebali biti slobodni donositi svoje ekonomske odluke i trošiti svoj novac kako žele; to što država troši novac poreznih obveznika ili regulira ekonomsku

aktivnost u javne svrhe značilo bi nametanje državno sankcionirane vizije zajedničkog dobra koju svi ne dijele. Bolja su smanjenja poreza nego državna potrošnja, jer ona pojedincima ostavljaju slobodu da sami odlučuju koje će ciljeve ostvarivati i kako će trošiti vlastiti novac.

Demokrati su odbacili shvaćanje da su slobodna tržišta neutralna spram ciljeva i branili su veći stupanj državne intervencije u privredu. Ali kada je riječ o socijalnim i kulturnim pitanjima, i oni su se poslužili jezikom neutralnosti. Država ne treba "propisivati moral" na području seksualnog ponašanja ili reproduktivnih odluka, tvrdili su, jer takvo postupanje nameće jednim moralna i religijska uvjerenja drugih. Umjesto da ograničava abortus ili homoseksualnu intimnost, država bi spram tih moralno nabijenih pitanja trebala biti neutralna i pustiti pojedince da biraju sami.

Godine 1971. *Teorija pravednosti* Johna Rawlsa ponudila je filozofijsku obranu liberalnog poimanja neutralnosti koje je bio nagovijestio Kennedyjev govor.<sup>360</sup> U 1980-im godinama komunitarni kritičari liberalne neutralnosti doveli su u pitanje viziju neopterećene osobe koja slobodno bira, koja je ležala u podlozi Rawlsove teorije. Argumentirali su ne samo u korist jačeg shvaćanja zajednice i solidarnosti nego i u korist jačeg javnog uključivanja u moralna i religijska pitanja.<sup>361</sup>

Godine 1993. Rawls je objavio knjigu *Politički liberalizam* koja je u nekim aspektima prepravila njegovu teoriju. Priznao je da ljudi u svojim osobnim životima često imaju "naklonosti, odanosti i lojalnosti za koje smatraju da se od njih ne bi htjeli, dapače, ne bi mogli ni trebali odvajati... Može im biti naprosto nezamislivo sebe vidjeti odvojeno od određenih religijskih, filozofijskih ili moralnih uvjerenja, ili od određenih trajnih vezanosti i lojalnosti."<sup>362</sup> Do te je mjere Rawls prihvatio mogućnost gusto konstituiranih, moralno opterećenih sopstava. Ali on je ustrajao na tome da takve lojalnosti i vezanosti ne bi trebale imati utjecaja na naš identitet kao državljanke i državljanina. Kada raspravljamo o pravednosti i pravima, trebali bismo ostaviti po strani osobna moralna i religijska uvjerenja i argumentirati sa stajališta "političkog poimanja osobe", neovisno o bilo kakvim partikularnim lojalnostima, vezanostima ili poimanju dobrog života.<sup>363</sup>

Zbog čega ne bismo trebali u javnu raspravu o pravednosti i pravima uvoditi svoja moralna i religijska uvjerenja? Zbog čega bismo trebali

svoj identitet kao građana i građanki razdvajati od svojeg identiteta kao šire shvaćenih moralnih osoba? Rawls argumentira da bismo to trebali činiti kako bismo uvažili "činjenicu razumnog pluralizma" o dobrom životu koji prevladava u suvremenom svijetu. Ljudi u suvremenim demokratskim društvima nisu suglasni glede moralnih i religijskih pitanja; štoviše, ta su neslaganja razumna. "Ne može se očekivati da će savjesne osobe s potpunom moći uma, čak ni nakon slobodne diskusije, doći do istog zaključka."<sup>364</sup>

Prema tom argumentu, razlozi u korist liberalne neutralnosti proizlaze iz potrebe za tolerancijom pred moralnim i vjerskim neslaganjem. "Koji su moralni sudovi istiniti, kad se sve uzme u obzir, nije stvar političkog liberalizma", piše Rawls. Da bi održao nepristranost između suparničkih moralnih i religijskih doktrina, politički liberalizam se "ne bavi moralnim temama na kojima se te doktrine dijele".<sup>365</sup>

Zahtjev da svoj identitet kao državljanke i državljanina odvojimo od svojih moralnih i religijskih uvjerenja znači da, kada se angažiramo u javnoj raspravi o pravednosti i pravima, moramo poštivati granice liberalnog javnog uma. Ne samo da vlada ne smije usvojiti neko posebno poimanje dobrog; državljanke i državljanke ne smiju čak ni uvoditi svoja moralna i religijska uvjerenja u javnu raspravu o pravednosti i pravima.<sup>366</sup> Jer ako to učine, i ako njihovi argumenti prevladaju, efektivno će svojim sugrađankama i sugrađanima nametnuti zakon koji počiva na nekom partikularnom moralu ili religijskoj doktrini.

Kako možemo znati udovoljavaju li naši politički argumenti onome što iziskuje javni um, prikladno ogoljen od moralnih ili religijskih nazora? Rawls predlaže jednu novu provjeru: "Kako bismo provjerili slijedimo li javni um, možemo upitati: kako bi nam naš argument izgledao kada bi bio prikazan u formi mišljenja Vrhovnog suda?"<sup>367</sup> Kako Rawls objašnjava, to je način osiguravanja neutralnosti naših argumenata u smislu koji iziskuje liberalni javni um: "Suci Vrhovnog suda ne smiju se, dakako, pozivati na vlastito poimanje morala, niti na ideale i vrline morala općenito. To moraju smatrati irelevantnim. Jednako tako ne mogu se pozivati na svoje ili tuđe religijske ili filozofijske nazore."<sup>368</sup> Kada kao državljanke i državljanke sudjelujemo u javnoj raspravi, trebamo se pridržavati sličnog ograničenja. Poput sudaca Vrhovnog suda, trebamo ostaviti po strani svoja moralna i

religijska uvjerenja i ograničiti se na argumente za koje se razumno može očekivati da ih prihvate svi građani i građanke.

To je ideal liberalne neutralnosti na koji se John Kennedy pozvao, a Barack Obama ga odbacio. Od 1960-ih do 1980-ih demokrati su se kretali prema idealu neutralnosti i iz svojeg političkog diskursa uvelike prognali moralne i religijske argumente. Bilo je nekoliko istaknutih iznimki. U zalaganju za građanska prava Martin Luther King ml. pozivao se na moralne i religijske argumente; pokret protiv rata u Vijetnamu crpio je energiju iz moralnog i religijskog diskursa; Robert F. Kennedy je pak, tražeći da bude nominiran za demokratskog predsjedničkog kandidata 1968., pokušao pozvati naciju na zahtjevnije moralne i građanske ideale. Ali u 1970-ima liberali su već bili prigrlili jezik neutralnosti i izbora, ustupivši moralni i religijski diskurs kršćanskoj desnici u usponu.

Izborom Ronalda Reagana 1980. godine glas kršćanskih konzervativaca dobio je istaknuto mjesto u republikanskoj politici. Moralna većina Jerryja Falwella i Kršćanska koalicija Pata Robertsona težile su tome da dadu ruho "golom javnom trgu"<sup>369</sup> i da se bore protiv onoga što su smatrale moralnom permisivnošću američkog života. Bile su za molitve u školama, isticanje religijskih oznaka na javnim mjestima te zakonsko ograničavanje pornografije, abortusa i homoseksualnosti. Sa svoje strane liberali su se suprotstavljali tim mjerama, ne time što bi u svakom konkretnom slučaju osporavali moralne sudove, nego argumentirajući kako moralnim i religijskim sudovima nije mjesto u politici.

Taj je argumentacijski obrazac dobro poslužio kršćanskim konzervativcima, a liberalizam iznio na loš glas. U 1990-ima i početkom 2000-ih, liberali su ponešto defenzivno objašnjavali kako i oni drže do "vrijednosti", pod čime su obično podrazumijevali vrijednosti tolerancije, pravičnih odnosa i slobode izbora. (U nezgrapnom nastojanju da tome nađe odjeka, demokratski predsjednički kandidat John Kerry je 2004. godine u svojem govoru prihvaćanja na konvenciji upotrijebio riječi *vrijednost* i *vrijednosti* 32 puta.) Ali to su bile vrijednosti združene s liberalnom neutralnošću i ograničenjima liberalnog javnog uma. One nisu uspostavljale vezu s moralnim i spiritualnim čeznućima u inozemstvu i u zemlji niti odgovarale na aspiracije ka javnom životu sa širim značenjem.<sup>370</sup>

Za razliku od drugih demokrata, Barack Obama razumio je tu čežnju i dao joj politički izraz. To njegovu politiku odvaja od liberalizma njegova vremena. Ključ njegove elokvencije nije bilo naprosto to što je spretan s riječima. On je bio i u tome što je njegov politički jezik bio natopljen moralnom i spiritualnom dimenzijom koja ukazuje s onu stranu liberalne neutralnosti.

Svakog dana vidimo kako tisuće Amerikanki i Amerikanaca brinu o svojim svakodnevnim poslovima – vode djecu u školu, voze na posao, lete na poslovne sastanke, kupuju u robnoj kući, nastoje držati dijete – i počinju shvaćati da nešto nedostaje. Zaključuju da njihov rad, njihova imovina, njihova razonoda, njihov redovni posao, nisu dovoljni. Žele osjećaj smisla, neki narativni svod nad svojim životima... Ako se uistinu kanimo obraćati ljudima tamo gdje jesu – prenijeti im svoje nade i vrijednosti na način koji je značajan za njihove nade i vrijednosti – onda kao progresivni ljudi ne smijemo napuštati polje religijskog govora.<sup>371</sup>

Obamin zahtjev da progresivci prigrle obuhvatniji, spram vjere susretljiv oblik javnog uma izraz je čvrstog političkog instinkta. To je i dobra politička filozofija. Nastojanje da se argumente o pravdi i pravima odvoji od argumenata o dobrom životu pogrešno je iz dvaju razloga: prvo, nije uvijek moguće odlučivati u pitanjima o pravednosti i pravima bez razrješavanja sadržajnih moralnih pitanja; a drugo, čak i tamo gdje je moguće, ne mora biti poželjno.

## Rasprave o abortusu i matičnim stanicama

Razmotrimo dva poznata politička pitanja koja se ne može razriješiti a da se ne zauzme stav spram moralne i religijske kontroverzije koja im leži u podlozi – abortus i istraživanje matičnih stanica embrija. Neki vjeruju da abortus treba zabraniti jer se u njemu radi o oduzimanju nedužnog ljudskog života. Drugi se ne slažu, tvrdeći da pravo ne treba zauzimati stranu u moralnoj i teologijskoj kontroverziji o tome kada ljudski život počinje; budući da je moralni status fetusa u razvoju visokoopterećeno moralno i religijsko pitanje, tvrde oni, država spram

tog pitanja treba biti neutralna i dopustiti ženama da same odlučuju hoće li abortirati.

Ova potonja pozicija poznati je liberalni argument za pravo na abortus. On pretendira na razrješenje pitanja abortusa na osnovi neutralnosti i slobode izbora, bez ulaženja u moralnu i religijsku kontroverziju. Ali taj argument ne uspijeva. Jer ako je istina da je fetus u razvoju moralno ekvivalentan djetetu, onda je abortus ekvivalentan čedomorstvu. A ne bi baš mnogo ljudi tvrdilo kako država treba pustiti roditelje da sami odlučuju da li da ubiju svoju djecu. Stoga pozicija “za izbor” u raspravi o abortusu nije stvarno neutralna spram moralnog i teologijskog pitanja u podlozi; ona implicite počiva na pretpostavci da je učenje Katoličke crkve o moralnom statusu fetusa – da je on osoba od trenutka začeća – pogrešna.

Priznati tu pretpostavku ne znači argumentirati za zabranu abortusa. To naprosto znači priznati da neutralnost i sloboda izbora nisu dostatni razlozi za afirmiranje prava na abortus. Oni koji bi branili pravo žena da same odlučuju prekinuti li trudnoću ili ne trebaju se pozabaviti argumentom da je fetus u razvoju ekvivalentan osobi, i pokušati pokazati zbog čega je pogrešan. Nije dovoljno reći da zakon treba biti neutralan spram moralnih i religijskih pitanja. Zalaganje za dozvolu abortusa nije ništa neutralnije od zalaganja za njegovu zabranu. Obje pozicije pretpostavljaju neki odgovor na moralnu i religijsku kontroverziju koja leži u podlozi.

Isto važi i za raspravu o istraživanju matičnih stanica. Oni koji bi zabranili istraživanje embrijskih matičnih stanica argumentiraju da je, što god ono obećavalo u medicinskom smislu, istraživanje koje uključuje uništavanje ljudskih embrija moralno nedopustivo. Mnogi koji imaju takvo gledište vjeruju da osobnost počinje začećem, tako da je čak i uništavanje embrija u ranoj fazi moralno ravno ubijanju djeteta.

Zagovornici istraživanja embrijskih matičnih stanica odgovaraju ukazujući na medicinske koristi koje to istraživanje može donijeti, uključujući moguće terapije i lijekove za dijabetes, Parkinsonovu bolest i povrede ledne moždine. Argumentiraju i da znanost ne bi trebalo ometati religijskim ili ideologijskim miješanjem; oni koji imaju religijske prigovore ne smiju svoje nazore nametati putem zakonā koji bi zabranjivali obećavajuća znanstvena istraživanja.

Međutim, kao i s raspravom o abortusu, razloge za dopuštanje istraživanja embrijskih matičnih stanica ne može se dati a da se ne zauzme stav spram moralne i religijske kontroverzije o tome kada počinje osobnost. Ako je rani embrij moralno ekvivalentan osobi, onda su protivnici istraživanja embrijskih matičnih stanica u pravu; čak i medicinsko istraživanje koje mnogo obećava ne bi opravdalo komadanje ljudske osobe. Malo bi ljudi reklo da treba biti zakonito ubirati organe iz petogodišnjeg djeteta kako bi se pomoglo istraživanju koje spašava živote. Dakle, argument u korist dopuštanja istraživanja embrijskih matičnih stanica nije neutralan u odnosu na moralnu i religijsku kontroverziju o tome kada počinje ljudska osobnost. On unaprijed pretpostavlja odgovor na tu kontroverziju – naime da embrij prije implantacije, koji bude uništen u tijeku istraživanja embrijskih matičnih stanica, nije još ljudsko biće.<sup>372</sup>

Pravno pitanje abortusa i istraživanja embrijskih matičnih stanica nije moguće razriješiti bez ulaženja u moralno i religijsko pitanje koje leži u podlozi. U obama slučajevima neutralnost je nemoguća, jer je problem u tome obuhvaća li postupak o kojem je riječ oduzimanje života ljudskom biću. Dakako, u većini moralnih i političkih kontroverzija ne radi se o pitanjima života i smrti. Stoga bi pristaše liberalne neutralnosti mogle odgovoriti da su rasprave o abortusu i istraživanju matičnih stanica posebni slučajevi; tamo gdje nije u igri definicija ljudske osobe, prijepore o pravednosti i pravima možemo razriješiti a da ne zauzmemo stranu u moralnim i religijskim kontroverzijama.

## Istospolni brak

Ali ni to nije istina. Razmotrimo raspravu o istospolnom braku. Možete li odlučiti treba li država priznati istospolni brak a da ne uđete u moralnu i religijsku kontroverziju o svrsi braka i moralnom statusu homoseksualnosti? Neki kažu da, i argumentiraju u korist istospolnog braka na temelju liberalnih razloga nedonošenja suda: bez obzira na to odobrava li netko veze homoseksualaca i lezbijki ili ne, individue moraju biti slobodne birati svoje bračne partnere. Dopuštati stupanje u brak heteroseksualnim,



ali ne i homoseksualnim parovima pogrešno diskriminira homoseksualce i lezbijke i uskraćuje im jednakost pred zakonom.

Ako je ovaj argument dovoljna osnova za državno priznanje istospolnog braka, onda se pitanje može razriješiti unutar granica liberalnog javnog uma, bez pribjegavanja kontroverznim koncepcijama svrhe braka i dobara koja on ispunjava. Ali razlozi u korist istospolnog braka ne mogu se postaviti na osnovama koje nisu prosudbene. Oni ovise o stanovitom poimanju *telosa* braka – njegove svrhe ili smisla. A kao što nas podsjeća Aristotel, raspravljati o svrsi neke socijalne institucije znači raspravljati o vrlinama koje ona poštuje i nagrađuje. Rasprava o istospolnom braku u temelju je rasprava o tome jesu li zajednice homoseksualaca i lezbijki vrijedne poštovanja i priznanja koje, u našem društvu, prenosi brak koji sankcionira država. Dakle, moralno pitanje koje leži u podlozi ne može se izbjeći.

Da bismo vidjeli zbog čega je tome tako, važno je imati na umu da država u odnosu na brak može usvojiti tri, a ne dva moguća pravila. Može usvojiti tradicionalno pravilo i priznavati samo brakove između muškarca i žene; ili može činiti ono što je učinilo nekoliko država te priznati istospolni brak na isti način kako priznaje brak između muškarca i žene; ili može odbiti priznati bilo kakav brak i ostaviti ovu ulogu privatnom udruživanju.

Ta se tri pravila može sažeti ovako:

1. Priznati samo brak između muškarca i žene;
2. Priznati istospolni brak i brak suprotnih spolova;
3. Ne priznati nikakav brak, nego ostaviti tu ulogu privatnom udruživanju.

Osim zakona o braku, države mogu usvajati zakone o građanskoj zajednici ili kućnom partnerstvu koji jamče pravnu zaštitu, prava nasljeđivanja, prava posjeta u bolnici i aranžmane skrbništva o djeci za nevjenčane parove koji žive skupa i uđu u pravni aranžman. Niz država stavio je te aranžmane na raspolaganje homoseksualnim i lezbijskim partnerima, odnosno partnericama. Godine 2003. Massachusetts je presudom svojeg Vrhovnog suda postao prvom državom koja je pružila pravno priznanje istospolnom braku (pravilo 2). Godine 2008.

Vrhovni sud Kalifornije također je presudio u korist prava na istospolni brak, ali nekoliko mjeseci nakon presude većina biračkog tijela je tu odluku srušila inicijativom za opće glasanje u državi. Godine 2009. Vermont je postao prva država koja je brak homoseksualaca legalizirala zakonodavno, a ne sudskom odlukom.<sup>373</sup>

Pravilo 3 čisto je hipotetično, barem u Sjedinjenim Državama; nijedna se država dosad nije odrekla priznavanja braka kao vladine funkcije. Ali to pravilo svejedno vrijedi ispitati jer baca svjetlo na argumente za istospolni brak i protiv njega.

Pravilo 3 idealno je libertarijansko rješenje rasprave o braku. Ono ne ukida brak, ali ukida brak kao instituciju koju sankcionira država. Najbolje bi ga se moglo opisati kao deetabliranje braka.<sup>374</sup> Baš kao što je deetabliranje religije značilo oslobođenje od službene državne crkve (istovremeno dopuštajući crkvama da postoje neovisno o državi), deetabliranje braka bi značilo oslobađanje od braka kao službene funkcije države.

Komentator Michael Kinsley brani ovo pravilo kao izlaz iz onoga što on vidi kao beznadno nerazrješiv sukob o braku. Pobornici braka homoseksualaca prigovaraju da je ograničavanje braka na heteroseksualce neka vrst diskriminacije. Protivnici tvrde da, ako država sankcionira brak homoseksualaca, ona ide dalje od toleriranja homoseksualnosti, prihvaća je i daje joj “državni pečat odobrenja”. Rješenje je, piše Kinsley, “dokrajčiti instituciju braka s vladinom sankcijom”, “privatizirati brak”.<sup>375</sup> Neka ljudi stupaju u brak kako žele, bez državne sankcije i uplitanja.

Neka crkve i druge religijske institucije i dalje obavljaju bračne ceremonije. Neka se u taj akt, ako hoće, uključe robne kuće i kazina... Neka parovi slave svoje sjedinjenje na bilo koji način što ga odaberu i neka se smatraju vjenčanima kad god hoće... I, da, ako se tri osobe žele vjenčati, ili se jedna osoba želi vjenčati sa samom sobom, a netko drugi želi voditi ceremoniju i proglasiti ih vjenčanima, neka im bude.<sup>376</sup>

“Kad bi brak bio u potpunosti privatna stvar”, obrazlaže Kinsley, “svi prijepori o braku homoseksualaca postali bi irelevantni. Brak homoseksualaca ne bi imao službenu sankciju vlasti, ali ne bi je imao

ni običan brak.” Kinsley sugerira da se financijska pitanja, pitanja osiguranja, alimentacije i nasljeđivanja koja nastaju kada ljudi skupa žive i podižu djecu mogu pobrinuti zakoni o kućnom partnerstvu. On ustvari predlaže da se sve brakove s državnom sankcijom, homoseksualne i obične, zamijeni građanskom zajednicom.<sup>377</sup>

Sa stajališta liberalne neutralnosti, Kinsleyev prijedlog ima jasnu prednost pred dvjema standardnim alternativama (pravila 1 i 2): ne traži da se suci ili građani bave moralnom i religijskom kontroverzijom o svrsi braka i moralnosti homoseksualnosti. Budući da država ne bi više ni na koju obiteljsku jedinicu prenosila počasni naslov braka, građanke i građani bi mogli izbjeći bavljenje raspravom o *telosu* braka i o tome mogu li ga homoseksualci i lezbijke ispuniti.

Prijedlog o deetabliranju prihvatilo je relativno malo ljudi s objiju strana rasprave o istospolnom braku. Ali on baca svjetlo na to o čemu se u postojećoj raspravi radi i pomaže nam vidjeti zbog čega se i proponenti i oponenti istospolnog braka moraju boriti sa sadržajnom moralnom i religijskom kontroverzijom o svrsi braka i dobrima koja je određuju. Nijednu od dviju standardnih pozicija ne može se braniti unutar granica liberalnog javnog uma.

Dakako, oni koji odbacuju istospolni brak zbog toga što on sankcionira grijeh i obeščaćuje istinsko značenje braka ne stide se činjenice da iznose moralnu i religijsku tvrdnju. Ali oni koji brane pravo na istospolni brak često nastoje svoju tvrdnju potkrijepiti neutralnim razlozima i izbjeći donošenje suda o moralnom značenju braka. Nastojanje da se nađe potkrepa bez prosuđivanja u korist istospolnog braka jako se oslanja na ideje nediskriminacije i slobode izbora. Ali te ideje ne mogu same opravdati pravo na istospolni brak. Kako bismo vidjeli zbog čega je tako, razmotrimo promišljen i nijansiran stav koji je Margaret Marshall, predsjednica Vrhovnog suda države Massachusetts, napisala u presudi u slučaju *Goodridge protiv Ministarstva javnog zdravlja* (2003.), slučaju u kojem se radilo o istospolnom braku.<sup>378</sup>

Na početku Marshall priznaje duboko moralno i religijsko nesuglasje koje taj predmet izaziva i implicira da sud u tom prijeporu neće zauzimati stranu:

Mnogi ljudi imaju duboko usadena religijska, moralna i etička uvjerenja da brak treba biti ograničen na zajednicu jednog

muškarca i jedne žene te da je homoseksualno vladanje nemoralno. Mnogi imaju podjednako snažna religijska, moralna i etička uvjerenja da istospolni parovi imaju pravo na brak i da se spram homoseksualnih osoba ne treba odnositi drukčije nego spram njihovih heteroseksualnih bližnjih. Nijedan od tih nazora ne odgovara na pitanje koje je pred nama: "Naša je obaveza odrediti slobodu za sve, a ne propisati vlastiti moralni kodeks."<sup>379</sup>

Kao da želi izbjeći upuštanje u moralnu i religijsku kontroverziju o homoseksualnosti, Marshall to moralno pitanje koje se nalazi pred sudom opisuje u liberalnim odrednicama – kao stvar autonomije i slobode izbora. Isključivanje istospolnih parova iz braka nije kompatibilno s "poštovanjem autonomije individue i jednakosti pred zakonom", piše ona.<sup>380</sup> Sloboda "odabira vjenčati li se i s kim bila bi prazna" kada bi država mogla "zapriječiti pojedinki/pojedincu da slobodno bira osobu s kojom će zajedno stupiti u isključivu vezu".<sup>381</sup> Predmet, drži Marshall, nije moralna vrijednost izbora, nego pravo individue da ga učini – dakle, pravo tužitelja "da se vjenča sa svojim odabranim partnerom/partnericom".<sup>382</sup>

Ali autonomija i sloboda izbora nisu dostatni za opravdanje prava na istospolni brak. Kad bi vlada bila istinski neutralna spram moralne vrijednosti sviju dobrovoljnih intimnih veza, onda država ne bi imala osnove ograničavati brak na dvije osobe; bila bi podobna i suglasna poligamna partnerstva. Ustvari, kad bi država zbilja htjela biti neutralna, i poštovati svaku odluku koju individue požele donijeti, morala bi usvojiti prijedlog Michaela Kinseya i povući se iz davanja priznanja bilo kakvom braku.

U raspravi o braku homoseksualnih osoba zbiljsko pitanje nije sloboda izbora, nego jesu li istospolne veze vrijedne poštovanja i priznanja zajednice – ispunjavaju li svrhu socijalne institucije braka. U Aristotelovim odrednicama, radi se o pravednoj raspodjeli službi i počasti. To je pitanje društvenog priznanja.

Unatoč tome što naglašava slobodu izbora, massachusettski sud je jasno rekao da ne kani otvoriti put poligamnom braku. Nije propitivao shvaćanje da Vlada može društveno priznanje dati nekim intimnim asocijacijama, a drugima ne. Sud nije pozvao ni na dokidanje ili deetabliranje braka.

Dapače, mišljenje sutkinje Marshall slavi brak kao “jednu od najplodnosnijih i najcjenjenijih institucija naše zajednice”.<sup>383</sup> Ona argumentira kako bi eliminiranje braka koji sankcionira država “demontiralo jedan vitalan organizacijski princip našeg društva”.<sup>384</sup>

Umjesto dokidanja braka s državnom sankcijom, Marshall iznosi razloge za širenje njegove tradicijske definicije tako da obuhvati i partnerice i partnere istog spola. Čineći to, ona iskoračuje iz spona liberalne neutralnosti i afirmira moralnu vrijednost istospolnih zajednica te nudi nazor o valjano shvaćenoj svrsi braka. Brak nije samo privatn aranžman između suglasnih odraslih osoba, nego jedan oblik javnog priznanja i odobrenja. “U zbiljskom smislu, u svakom građanskom braku postoji troje partnera: dvoje dragovoljnih supružnika i država koja daje odobrenje.”<sup>385</sup> Ta značajka braka iznosi na vidjelo njegov počasni aspekt: “Građanski brak je ujedno i duboko osobna obaveza spram drugog ljudskog bića i vrlo javno slavljenje idealā zrelosti, prijateljstva, prisnosti, vjernosti i obitelji.”<sup>386</sup>

Ako je brak počasna institucija, kojim to vrlinama ona ukazuje čast? Postaviti to pitanje znači pitati o svrsi, ili *telosu*, braka kao socijalne institucije. Mnogi protivnici istospolnog braka tvrde da je prvenstvena svrha braka razmnožavanje. U skladu s tim argumentom, budući da se istospolni parovi sami ne mogu razmnožavati, nemaju pravo na brak. Manjka im, moglo bi se reći, relevantna vrlina.

Ovaj teleologijski put obrazlaganja u srži je argumenata protiv istospolnog braka, i Marshall se njime bavi izravno. Ne pretvara se da je neutralna spram svrhe braka, nego nudi suparničku interpretaciju te svrhe. Bit braka, drži ona, nije razmnožavanje, nego isključiva, ljubavna odanost između dvoje partnera – bilo heteroseksualnih ili homoseksualnih.

A kako je onda, mogli biste upitati, moguće donijeti sud između tih suparničkih objašnjenja o svrsi braka ili njegovoj biti? Je li moguće racionalno raspravljati o značenju i svrsi moralno prijepornih socijalnih institucija kao što je brak? Ili je to naprosto sraz tvrdih postavki – neki kažu da se radi o razmnožavanju, drugi da je riječ o ljubavnoj vezanosti – i nema načina da se pokaže kako je jedno moralno plauzibilnije od drugoga?

Marshallino mišljenje pruža dobru ilustraciju za to kako mogu teći takve rasprave. Prvo, ona osporava tvrdnju da je prokreacija prvenstvena svrha braka. To čini pokazujući kako brak, onako kako ga se sada primjenjuje u praksi i kako ga država regulira, ne iziskuje sposobnost prokreacije. Heteroseksualnim parovima koji traže odobrenje za brak ne postavlja se pitanje o “njihovoj sposobnosti ili namjeri da putem snošaja začinju djecu. Plodnost nije uvjet za brak niti je razlog za razvod. Ljudi koji nikada nisu konzumirali svoj brak, i nikada to ne planiraju učiniti, mogu biti i ostati u braku. Mogu se vjenčati i ljudi koji se ne mogu pomaknuti sa smrtno postelje.” Premda “mnogi vjenčani parovi, možda i većina, zajedno prave djecu (uz pomoć ili bez nje)”, zaključuje Marshall, “upravo ta trajna obaveza bračnih partnera jednoga spram drugoga, a ne stvaranje djece, jest *sine qua non* građanskog braka”.<sup>387</sup>

Tako se dio Marshalline argumentacije sastoji od interpretacije svrhe ili biti braka kakav sada postoji. Suočeni sa suparničkim interpretacijama jednog društvenog postupanja – braka kao razmnožavanja nasuprot braku kao isključivoj i stalnoj odanosti – kako možemo odrediti koja je plauzibilnija? Jedan je način postaviti pitanje koji prikaz daje bolji smisao postojećim zakonima o braku uzetima u cjelini. Drugi je postaviti pitanje koja interpretacija braka slavi vrline koje vrijedi poštovati. Ono što vrijedi kao svrha braka djelomice ovisi o tome koje kvalitete po našem mišljenju brak treba slaviti i afirmirati. To čini neizbježnom moralnu i religijsku kontroverziju koja leži u podlozi: koji je moralni status homoseksualnih i lezbijskih veza?

Marshall u tom pitanju nije neutralna. Ona dokazuje da su istospolne veze isto tako vrijedne poštovanja kao i heteroseksualne veze. Ograničavanje braka na heteroseksualce “daje društveni pečat odobrenja destruktivnom stereotipu da su istospolne veze inherentno nestabilne i inferiorne u odnosu na veze osoba suprotnog spola i da nisu vrijedne poštovanja.”<sup>388</sup>

Dakle kad poblizje promotrimo razloge u korist istospolnog braka, otkrivamo da oni ne mogu počivati na idejama nediskriminacije i slobode izbora. Da bismo odlučili tko ima pravo na brak, moramo promisliti svrhu braka i vrline koje poštuje. To nas pak prenosi na prijeporni moralni teren na kojem ne možemo ostati neutralni spram suparničkih poimanja dobrog života.

## Pravednost i dobar život

Tijekom ovog putovanja istražili smo tri pristupa pravednosti. Jedan kaže da pravednost znači maksimaliziranje korisnosti ili dobrobiti – najveću sreću za najveći broj. Drugi kaže da pravednost znači poštovanje slobode izbora – bilo zbiljskih odluka koje ljudi donose na slobodnom tržištu (libertarijanski nazor) ili hipotetičkih odluka koje bi ljudi *donosili* u izvornoj poziciji jednakosti (liberalni egalitarni nazor). Treći kaže da pravednost uključuje njegovanje vrline i rezoniranja o javnom dobru. Kao što ste dosad vjerojatno pogodili, prednost dajem jednoj verziji ovog trećeg pristupa. Pokušat ću objasniti zbog čega.

Utilitarni pristup ima dva nedostatka: prvo, za njega su pravednost i práva stvar proračunavanja, a ne načela. Drugo, pokušavajući prevesti sva ljudska dobra u jednu jedinu, uniformnu mjeru vrijednosti, on ih reducira i ne uzima u obzir kvalitativne razlike među njima.

Teorije zasnovane na slobodi rješavaju prvi problem, ali ne i drugi. One prava uzimaju ozbiljno i ustraju na tome da pravednost nije samo puka kalkulacija. Premda se među sobom ne slažu u tome *koja* bi prava trebala biti jača od utilitarnih razloga, suglasne su da su određena prava fundamentalna i mora ih se poštovati. Ali osim što izdvajaju neka prava kao vrijedna poštovanja, one prihvaćaju ljudske preferencije takve kakve jesu. Ne traže od nas da propitujemo ili dovedemo u pitanje preferencije i žudnje koje unosimo u javni život. Prema tim teorijama, moralna vrijednost ciljeva koje slijedimo, značenje i značaj životā koje vodimo te kvaliteta i karakter zajedničkog života koji dijelimo leže onkraj domene pravednosti.

Meni to djeluje pogrešno. Pravedno društvo se ne može postići naprosto maksimaliziranjem korisnosti ili osiguravanjem slobode izbora. Da bi se postiglo pravedno društvo moramo skupa rezonirati o značenju dobrog života i stvoriti javnu kulturu gostoljubivu spram neslaganja do kojih će neizbježno doći.

Primamljivo je potražiti načelo ili proceduru koji bi, jednom zauvijek, mogli opravdati bilo koju raspodjelu dohotka ili moći kakva iz njih proizađe. Takvo bi nam načelo, kad bismo ga mogli naći, omogućilo izbjegavanje meteža i svađe što ih bez izuzetka izazivaju prepirke o dobrom životu.

Ali te je prepirke nemoguće izbjeći. Pravednost neizbježno traži donošenje suda. Bilo da se prepiremo o financijskom iskupu ili o Purpurnim srcima, surogatnom majčinstvu ili istospolnom braku, pozitivnoj diskriminaciji ili vojnoj službi, plaćama predsjednikā uprava ili pravu na korištenje vozila za golf, pitanja pravednosti vezana su za suparnička shvaćanja časti i vrline, ponosa i priznanja. U pravednosti se ne radi samo o ispravnom načinu raspodjele. Radi se i o ispravnom načinu vrednovanja.

## Politika i zajedničko dobro

Ako pravedno društvo uključuje i rezoniranje o dobrom životu, preostaje postaviti pitanje kakva bi nas politička rasprava usmjerila u tom pravcu. Na to pitanje nemam potpuno razrađen odgovor, ali mogu ponuditi nekoliko ilustrativnih sugestija. Prvo, jedno zapažanje: danas se većina naših političkih prepirki kreće oko blagostanja i slobode – sve većeg ekonomskog *outputa* i poštivanja pravā ljudi. Kada se govori o vrlini, mnogim ljudima na pamet padaju religijski konzervativci koji ljudima govore kako živjeti. Ali to nije jedini način na koji koncepcije vrline i zajedničkog dobra mogu oblikovati politiku. Izazov je zamisliti politiku koja moralna i duhovna pitanja uzima ozbiljno, ali ih primjenjuje na opće ekonomske i građanske teme, a ne samo na spol i abortus.

U mojem životnom vijeku najviše je nade budio glas Roberta F. Kennedyja kada je tražio nominaciju demokrata za predsjedničke izbore 1968. Za njega se pravednost ne svodi na veličinu i raspodjelu nacionalnog proizvoda. Ona uključuje i više moralne svrhe. U govoru na Sveučilištu u Kansasu 18. ožujka 1968., Kennedy je govorio o ratu u Vijetnamu, nemirima u američkim gradovima, rasnoj nejednakosti i poraznom siromaštvu kojima je svjedočio u Missisippiju i na apalačkom području. Zatim se od tih izričitih pitanja pravednosti okrenuo dokazivanju kako su Amerikanci počeli cijeniti pogrešne stvari. “Čak i ako djelujemo na uklanjanju materijalnog siromaštva”, rekao je Kennedy, “postoji jedan još teži zadatak. To je suprotstavljanje



siromaštvu zadovoljstva... koje nas sve pogada.” Amerikanci su se predali “pukom gomilanju stvari”.<sup>389</sup>

Naš bruto nacionalni proizvod danas je veći od 800 milijardi dolara godišnje. Ali bruto nacionalni proizvod uračunava zagađenje zraka i reklamiranje cigareta, i vozila hitne pomoći koja s naših autoputeva uklanjaju posljedice pokolja. On uračunava posebne brave za naša vrata i zatvore za ljude koji ih provaljuju. Uračunava uništavanje sekvoja i to što naša čuda prirode nestaju kaotičnim širenjem. Uračunava napalm, i uračunava nuklearne bojne glave i policijska oklopna vozila za borbu protiv neredā u našim gradovima. Uračunava... televizijske programe koji veličaju nasilje da bi djeci prodavali igračke. A ipak u našem bruto nacionalnom proizvodu nema mjesta zdravlju za našu djecu, kvaliteti njihova obrazovanja ili radosti njihovih igara. On ne obuhvaća ljepotu naše poezije ili snagu našeg braka, inteligenciju naše javne rasprave o integritetu naših javnih radnika. On ne mjeri ni našu pamet ni našu hrabrost, ni našu mudrost niti naše učenje, ni našu suosjećajnost niti našu odanost svojoj zemlji. Ukratko, on mjeri sve osim onoga što životu daje vrijednost. A o Americi nam može reći sve osim onoga zbog čega smo ponosni što smo Amerikanci.<sup>390</sup>

Slušajući Kennedyja, ili čitajući ovaj odlomak, mogli biste reći da moralna kritika koju je izložio protiv samozadovoljstva i zaokupljenosti materijalnim u njegovo vrijeme nije ovisila o njegovoj tezi o nepravdama siromaštva, Vijetnamskog rata i rasne diskriminacije. Ali on je smatrao da su povezane. Da bi se te nepravde ispravilo, Kennedy je držao da je nužno dovesti u pitanje samozadovoljan način života koji je vidio oko sebe. Nije oklijevao donijeti sud. Pa ipak se, pozivajući se na ponos Amerikanaca svojom zemljom, pozivao i na osjećaj zajedništva.

Kennedy je ubijen manje od tri mjeseca poslije toga. Možemo samo nagadati bi li, da je poživio, politika s moralnom rezonancijom koju je nagovijestao donijela ploda.

Četiri desetljeća kasnije, tijekom predsjedničke kampanje 2008., i Barrack Obama je iskoristio američku glad za javnim životom koji bi imao širu svrhu i artikulirao politiku moralnih i duhovnih težnji. Ostaje da se vidi hoće li ga potreba da se bori s financijskom krizom

i dubokom recesijom spriječiti da moralni i građanski zamah svoje kampanje pretvori u novu politiku zajedničkog dobra.

Kako bi mogla izgledati jedna nova politika zajedničkog dobra? Evo nekoliko mogućih tema:

## Državljanstvo, žrtva i služba

Ako pravedno društvo iziskuje jak smisao zajedništva, ono mora naći načina da u državljanima i državljkama njeguje brigu za cjelinu, posvećenost zajedničkom dobru. Ono ne može biti ravnodušno spram stavova i raspoloženja, "navika srca", koje državljanke i državljani donose u javni život. Mora naći načina da se odupre čisto privatiziranim shvaćanjima dobrog života i njeguje građansku vrlinu.

Javna je škola tradicionalno bila mjesto državljskog obrazovanja. U nekim generacijama drugo takvo mjesto bila je vojna škola. Ne govorim prvenstveno o izričitom poučavanju građanske vrline, nego o praktičkom, često nesvjesnom državljskom obrazovanju koje se zbiva kada se mladi ljudi iz različitih ekonomskih klasa, religijskih sredina i etničkih zajednica nađu zajedno u zajedničkim institucijama.

U vrijeme kada su mnoge javne škole u kritičnom stanju i kada samo malen isječak američkog društva služi u vojsci, ozbiljno je pitanje kako demokratsko društvo, tako golemo i disparatno kao što je naše, može očekivati da njeguje solidarnost i smisao uzajamne odgovornosti koje iziskuje pravedno društvo. To se pitanje, barem donekle, nedavno iznova pojavilo u našem političkom diskursu.

Tijekom kampanje 2008., Barack Obama je zapazio da su događaji 11. rujna 2001. godine kod Amerikanaca pobudili osjećaj domoljublja i ponosa te novu spremnost da služe svojoj zemlji. Kritizirao je predsjednika Georgea W. Busha što nije pozvao Amerikance na neku vrstu zajedničkog žrtvovanja. "Umjesto poziva na služenje", rekao je Obama, "pozvani smo da odemo u kupovinu. Umjesto poziva na zajedničku žrtvu, dajemo porezne olakšice najbogatijim Amerikancima u vrijeme rata, prvi put uopće u američkoj povijesti."<sup>391</sup>

Obama je predložio da se nacionalnu službu ohrabri time što bi se studentima ponudilo potporu za školarinu, u zamjenu za 100 sati društveno korisne službe. “Vi ulažete u Ameriku, a Amerika ulaže u vas”, govorio je mladima dok je diljem zemlje vodio kampanju. Pokazalo se da je to jedan od najpopularnijih prijedloga, a u travnju 2009. godine potpisao je zakon kojim je proširen program društveno korisne službe *AmeriCorps* i osigurana školarina za studente koji dobrovoljno rade u lokalnim zajednicama. Međutim, unatoč odjeku Obaminog poziva na nacionalnu službu, ambiciozniji prijedlozi za obaveznu vojnu službu nisu se uspjeli probiti na političku agendu.

## Moralne granice tržišta

Jedna od najuočljivijih tendencija našeg vremena širenje je tržišta i tržišno orijentiranog načina mišljenja u one životne sfere kojima tradicionalno vladaju netržišne norme. U ranijim poglavljima razmatrali smo moralna pitanja koja, primjerice, nastaju kada zemlje za vojnu službu ili za ispitivanje zatvorenika angažiraju plaćenike ili privatne poduzetnike; ili kada roditelji trudnoću i rađanje djece prebace na plaćene radnice iz svijeta u razvoju; ili kad ljudi kupuju i prodaju bubrege na otvorenom tržištu. Postoji obilje drugih primjera: treba li učenicima u školama sa slabim rezultatima ponuditi novac za dobre rezultate na standardiziranim testovima? Treba li nastavnicima davati novčane nagrade za poboljšavanje rezultata njihovih učenika na testovima? Trebaju li države za smještaj zatvorenika angažirati profitne zatvorske tvrtke? Trebaju li Sjedinjene Države pojednostaviti pravila imigracije usvajanjem prijedloga jednog ekonomista sa Čikaškog sveučilišta da se državljanstvo SAD-a prodaje za 100.000 dolara?<sup>392</sup>

U tim se pitanjima ne radi samo o korisnosti i pristanku. Radi se i o pravim načinima vrednovanja ključnih društvenih postupaka – vojne službe, rađanja djece, poučavanja i učenja, krivičnog kažnjavanja, pripuštanja novih državljana i tako dalje. Kako potržištenje socijalnih postupaka može iskvartiti ili degradirati norme koje ih definiraju, moramo postaviti pitanje koje to netržišne norme želimo zaštititi od prodiranja tržišta. To je pitanje koje traži javnu raspravu o suparničkim

konceptijama pravog načina vrednovanja dobara. Tržišta su korisni instrument za organiziranje proizvodne aktivnosti. Ali ako ne želimo dopustiti da tržište prepravi norme koje vladaju socijalnim institucijama, potrebna nam je javna rasprava o moralnim ograničenjima tržišta.

## Nejednakost, solidarnost i građanska vrlina

Rascjep između bogatih i siromašnih unutar Sjedinjenih Država posljednjih je desetljeća porastao, dosegovši razine kakve nisu viđene sve od 1930-ih. Pa ipak, nejednakost nije zadobila velik značaj kao političko pitanje. Čak je i skroman prijedlog Baracka Obame da se stope poreza na dohodak vrate na razine na kojima su bile u 1990-im godinama potaknula 2008. godine njegove republikanske oponente da ga nazovu socijalistom koji želi raspodijeliti bogatstvo.

Pomanjkanje pozornosti spram nejednakosti u suvremenoj politici ne odražava manjak pozornosti spram te teme među filozofima politike. Pravedna raspodjela dohotka i bogatstva glavna je tema rasprave unutar filozofije politike od 1970-ih godina do danas. Ali sklonost filozofa da pitanje postave u odrednicama korisnosti ili pristanka navodi ih da previde argument protiv nejednakosti koji ima najviše izgleda da privuče političku pozornost i stvarno ima središnji značaj za projekt moralne i građanske obnove.

Neki filozofi koji bi oporezivali bogate kako bi pomogli siromašnima argumentiraju u ime korisnosti; uzimanjem 100 dolara od bogate osobe i davanjem tog novca siromašnoj osobi, razmišljaju oni, sreća bogate osobe umanjit će se tek malo, ali će se jako povećati sreća siromašne osobe. John Rawls također brani preraspodjelu, ali na osnovi hipotetskog pristanka. On argumentira da bi se, ako zamislimo potencijalan društveni ugovor u izvornom položaju jednakosti, svatko suglasio s načelom koje bi podržalo neki oblik preraspodjele.

Ali postoji i treći, važniji razlog za zabrinutost zbog sve veće nejednakosti u američkom životu: prevelik jaz između bogatih i siromašnih potkopava solidarnost koju iziskuje demokratsko državljanstvo. Evo kako: s produbljivanjem nejednakosti, bogati i siromašni žive sve

odvojenijim životima. Bogati šalju svoju djecu u privatne škole (ili u javne škole u bogatim predgradima), ostavljajući gradske javne škole djeci obitelji koje nemaju alternative. Slično kretanje vodi secesiji povlaštenih od drugih javnih institucija i objekata.<sup>393</sup> Privatni zdravstveni klubovi zamjenjuju javne rekreacijske centre i bazene. Bogate rezidencijalne četvrti angažiraju privatne stražare, a manje se oslanjaju na javnu policijsku zaštitu. Drugi ili treći automobil ukida potrebu za oslanjanjem na javni prevoz. I tako dalje. Oni koji žive u obilju odvajaju se od javnih mjesta i usluga, ostavljajući ih onima koji si ne mogu priuštiti ništa drugo.

To ima dvije loše posljedice: jednu fiskalnu, a drugu građansku. Prvo, javne usluge se pogoršavaju, a oni koji se tim uslugama više ne služe postaju manje spremni podupirati ih svojim porezima. Drugo, javne ustanove kao škole, parkovi, igrališta i društveni domovi više nisu mjesta gdje se međusobno susreću ljudi iz različitih segmenata društva. Institucije koje su nekada okupljale ljude i služile kao neformalne škole građanske vrline postaju sve malobrojnije i udaljenije. Pražnjenje prostora javnosti otežava njegovanje solidarnosti i smisla za zajednicu o kojem ovisi demokratsko državljanstvo.

Dakle, bez obzira na to kako to djeluje na korisnost ili pristanak, nejednakost može nagristi građansku vrlinu. Konzervativci zaljubljeni u tržište i liberali koji brinu o raspodjeli previđaju taj gubitak.

Ako je erozija javnosti problem, što je rješenje? Politika javnog dobra bi kao jedan od svojih prvenstvenih ciljeva uzela obnovu infrastrukture građanskog života. Umjesto da stavlja težište na redistribuciju radi širenja pristupa privatnoj potrošnji, oporezivala bi one što žive u obilju kako bi ponovo izgradila javne ustanove i usluge da bi se i bogati i siromašni poželjeli služiti njima.

Jedna ranija generacija obilno je investirala u savezni program autocesta, što je Amerikancima pružilo individualnu mobilnost i slobodu kakvu nikad prije nisu imali, ali je pridonijelo i oslanjanju na privatni automobil, prostornom širenju predgrađa, degradaciji okoliša i životnim obrascima koji erodiraju zajednicu. Ova bi se generacija mogla posvetiti ne manje dalekosežnom investiranju u infrastrukturu građanske obnove: javne škole u koje bi i bogati i siromašni podjednako željeli slati svoju djecu; sisteme javnog prijevoza dovoljno pouzdane da

privuku dobrostojeće putnike; te javne zdravstvene klinike, igrališta, parkove, rekreacijske centre, biblioteke i muzeje koji bi, barem u idealnom slučaju, izvukli ljude iz njihovih ogradenih zajednica i privukli ih u zajedničke prostore demokratskog građanstva koje međusobno dijele.

Ako se usredotočimo na građanske posljedice nejednakosti, kao i na to kako ih preokrenuti, to bi moglo naići na političku motivaciju koju argumenti o preraspodjeli dohotka kao takvoj ne pobuđuju. To bi pomoglo i istaknuti povezanost između distributivne pravde i javnog dobra.

## Politika moralnog angažmana

Neki javni angažman na pitanjima dobrog života smatraju građanskim prijestupom, putovanjem onkraj granica liberalnog javnog uma. Politika i pravo ne bi se smjeli zaplesti u moralne i religijske prijepore, često tako mislimo, jer takvo uplitanje otvara put prinudi i netoleranciji. Ta je zabrinutost legitimna. Građanke i građani u pluralističkim društvima doista se ne slažu u vezi s moralom i religijom. Čak i ako, kako sam dokazivao, vlasti u tim nesuglasticama ne mogu biti neutralne, nije li ipak moguće voditi našu politiku na osnovi uzajamnog uvažavanja?

Mislim da je odgovor potvrđan. Ali treba nam građanski život jači i angažiraniji od onoga na koji smo navikli. Posljednjih smo desetljeća počeli držati da uvažavanje moralnih i religijskih uvjerenja naših sugrađana znači da ih ignoriramo (barem u političke svrhe), da ne diramo u njih, i svoj politički život – barem u onoj mjeri u kojoj je to moguće – vodimo bez obzira na njih. Ali taj stav izbjegavanja može voditi sumnjivu uvažavanju. Često on znači potiskivanje moralnog neslaganja umjesto njegova stvarnog izbjegavanja. To može izazvati suprotno djelovanje i ozlojeđenost. Također može dovesti do siromašenja javne rasprave, koja posrće od jednog ciklusa vijesti do drugoga, zaokupljena skandaloznim, senzacionalnim i trivijalnim.

Jače javno angažiranje u našim moralnim nesuglasticama dalo bi čvršću, a ne slabiju osnovu uzajamnog uvažavanja. Umjesto da izbjegavamo moralna ili religijska uvjerenja koja naše sugrađanke i sugrađani

unose u javni život, trebali bismo se njima baviti izravnije – ponekad i dovodeći ih u pitanje i osporavajući. Nema jamstva da u bilo kojoj konkretnoj situaciji javna deliberacija o teškim moralnim pitanjima dovede do suglasnosti – pa čak ni do poštovanja moralnih i religijskih nazora drugih. Uvijek je moguće da nam se neka moralna ili religijska doktrina, kada o njoj naučimo više, sviđi još manje nego prije. Ali to ne možemo znati ako ne pokušamo.

Politika moralnog angažmana nije samo inspirativniji ideal od politike izbjegavanja. Ona, k tome, i više obećava kao osnova pravednog društva.

KNJIŽNICA  
PRAVNI FAKULTET  
OSIJEK

## ZAHVALE

Ova je knjiga svoj život započela kao niz predavanja. Gotovo sam tri desetljeća imao čast predavati filozofiju politike dodiplomskim studentima na Harvardu. U tim sam godinama mnogo puta držao kolegij pod nazivom *Pravednost*. Taj kolegij studente izlaže nekima od velikih filozofijskih djela o pravednosti, a bavi se i suvremenim pravnim i političkim kontroverzijama koje izazivaju filozofijska pitanja.

Filozofija politike prijeporan je predmet, a kolegij o pravednosti djelomice je zabavan i zbog toga što se studenti mogu i sami sporiti – s filozofima, međusobno i sa mnom. Stoga bih prije svega htio iskazati poštovanje stotinama dodiplomskih studenata koji su mi se svih ovih godina priključili na tom putovanju. Njihov živ angažman na tim pitanjima odražava se, nadam se, u duhu ove knjige. Također sam zahvalan nekoliko stotina postdiplomaca i proučavatelja prava koji su mi pomagali u predavanjima na tom kolegiju. Njihova duboka pitanja na našim tjednim sastancima nisu me samo držala u neizvjesnosti nego su i produbljivala moje razumijevanje filozofijskih tema koje smo zajedno prenosili svojim studentima.

Pisanje knjige jako se razlikuje od držanja predavanja, ma koliko sličan bio predmet. Tako je u pisanju ove knjige umnogome trebalo početi iz početka. Za podršku u vrijeme pisanja zahvalan sam ljetnoj istraživačkoj radionici nastavnog osoblja harvardskog Pravnog fakulteta. Također me je zadužio Carnegijev program za znanstvenike njujorške Korporacije Carnegie, koji je financirao moj rad na moralnim granicama tržišta. Osobito sam zahvalan Vartanu Gregorianu, Patriciji Rosenfield i Heather McKay za njihovu ljubaznost, strpljenje i podršku. Dijelovi



knjige koji se tiču tržišta i morala predstavljaju početak projekta koji im još uvijek dugujem.

Bio sam korisnik usluga divnog tima u izdavačkoj kući Farrar, Straus and Giroux. Od početka do kraja bilo je zadovoljstvo raditi s Jonathanom Galassijem, Paulom Eliejem, Jeffom Seroyem i Laurel Cookom, kao i s mojom agenticom, Esther Newberg. Njihova ljubav prema knjigama i njihovom stvaranju prisutna je u svemu što rade i olakšava život autoru. Duboko sam im zahvalan na pomoći.

Moji sinovi Adam i Aaron bili su, sve od vremena kada su naučili držati žlicu, izloženi raspravama o pravednosti za stolom uz večeru. Njihova moralna ozbiljnost, oštroumnost i strast donose izazove, obogaćuju, i užitak ih je gledati. A kada sumnjamo, svi se obraćamo Kiki, našem moralnom i duhovnom uzoru, mojoj srodnoj duši. S ljubavlju joj posvećujem ovu knjigu.

# BILJEŠKE

- 1 Michael McCarthy, "After Storm Come the Vultures", *USA Today*, 20. 8. 2004., str. 6B.
- 2 Joseph B. Treaster, "With Storm Gone, Floridians Are Hit with Price Gouging", *New York Times*, 18. 8. 2004., str. A1; McCarthy, "After Storm Come the Vultures".
- 3 McCarthy, "After Storm Come the Vultures"; Treaster, "With Storm Gone, Floridians Are Hit with Price Gouging"; Crist je citiran u: Jeff Jacoby, "Bring on the 'Price Gougers'", *Boston Globe*, 22. 8. 2004., str. F11.
- 4 McCarthy, "After Storm Come the Vultures"; Allison North Jones, "West Palm Days Inn Settles Storm Gouging Suit", *Tampa Tribune*, 6. 10. 2004., str. 3.
- 5 Thomas Sowell, "How 'Price Gouging' Helps Floridians", *Tampa Tribune*, 15. 9. 2004.; objavljeno i kao "'Price Gouging' in Florida", *Capitalism Magazine*, 14. 9. 2004., [www.capmag.com/article.asp?ID=3918](http://www.capmag.com/article.asp?ID=3918).
- 6 *Ibid.*
- 7 Jacoby, "Bring on the 'Price Gougers'".
- 8 Charlie Crist, "Storm Victims Need Protection", *Tampa Tribune*, 17. 9. 2004., str. 17.
- 9 *Ibid.*
- 10 Jacoby, "Bring on the 'Price Gougers'."
- 11 Lizette Alvarez i Erik Eckholm, "Purple Heart Is Ruled Out for Traumatic Stress", *New York Times*, 8. 1. 2009.
- 12 *Ibid.*
- 13 Tyler E. Boudreau, "Troubled Minds and Purple Hearts", *New York Times*, 26. 1. 2009., str. A21.
- 14 Alvarez i Eckholm, "Purple Heart Is Ruled Out".
- 15 Boudreau, "Troubled Minds and Purple Hearts".

- 16 S. Mitra Kalita, "Americans See 18% of Wealth Vanish", *Wall Street Journal*, 13. 3. 2009, str. A1.
- 17 Jackie Calmes i Louise Story, "418 Got A. I. G. Bonuses; Outcry Grows in Capital", *New York Times*, 18. 3. 2009., str. A1; Bill Saporito, "How AIG Became Too Big to Fail", *Time*, 30. 3. 2009., str. 16.
- 18 Predsjednik uprave AIG-a Edward M. Liddy citiran u: Edmund L. Andrews i Peter Baker, "Bonus Money at Troubled A. I. G. Draws Heavy Criticism", *New York Times*, 16. 3. 2009.; vidjeti i: Liam Plevin, Serena Ng i Sudeep Reddy, "AIG Faces Growing Wrath Over Payments", *Wall Street Journal*, 16. 3. 2009.
- 19 *New York Post*, 18. 3. 2009., str. 1.
- 20 Shailagh Murray i Paul Kane, "Senate Will Delay Action on Punitive Tax on Bonuses", *Washington Post*, 24. 3. 2009., str. A7.
- 21 Mary Williams Walsh i Carl Hulse, "A. I. G. Bonuses of \$50 Million to Be Repaid", *New York Times*, 24. 3. 2009., str. A1.
- 22 Greg Hitt, "Drive to Tax AIG Bonuses Slows", *Wall Street Journal*, 25. 3. 2009.
- 23 Nisu svi koji su primili sporne bonuse A. I. G.-a bili odgovorni za to što su ušli u riskantne investicije koje su donijele pustoš. Neki su se odjelu za financijske proizvode priključili nakon sloma, kako bi pomogli raščistiti zbrku. Jedan od njih objavio je komentar, protestirajući što bijes javnosti ne razlikuje one koji su odgovorni za nepromišljene investicije od onih koji u tome nisu imali udjela. Usp. Jake DeSantis, "Dear AIG, I Quit!", *New York Times*, 24. 3. 2009. Za razliku od DeSantis, Joseph Cassano, predsjednik odjela A. I. G.-a za financijske proizvode tijekom 13 godina zaradio je 280 milijuna dolara prije nego što je napustio kompaniju u ožujku 2008., nedugo prije nego što su zamjene nenaplate kredita [*credit default swaps*] koje je zagovarao upropastile kompaniju.
- 24 Senator Sherrod Brown citiran u: Jonathan Weisman, Naftali Bendavid i Deborah Solomon, "Congress Looks to a Tax to Recoup Bonus Money", *Wall Street Journal*, 18. 3. 2009., str. A2.
- 25 Predsjednik Barack Obama, napomene predsjednika, Bijela kuća, 16. 3. 2009., [www.whitehouse.gov/the\\_press\\_office/Remarks-by-the-President-to-small-business-owners](http://www.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-to-small-business-owners).
- 26 Michael Shnayerson, "Wall Street's \$16 Billion Bonus", *Vanity Fair*, ožujak 2009.
- 27 Predsjednik Barack Obama, napomene predsjednika o naknadama direktorima, Bijela kuća, 4. 2. 2009., [www.whitehouse.gov/blog\\_post/new\\_rules](http://www.whitehouse.gov/blog_post/new_rules).
- 28 Senator Grassley je taj komentar izrekao na radiju WMT u Iowi. Pretisnut je u *The Caucus*, blogu na internetskoj stranici *New York Timesa*. Vidjeti: Kate Phillips, "Grassley: AIG Must Take Its Medicine (Not Hemlock)", 17. 3. 2009., [www.thecaucus.blogs.nytimes.com/2009/03/17/grassley-aig-shouldtake-its-medicine-not-hemlock](http://www.thecaucus.blogs.nytimes.com/2009/03/17/grassley-aig-shouldtake-its-medicine-not-hemlock).
- 29 *Ibid.* Vidjeti i: Kate Phillips, "Senator Wants Some Remorse from C.E.O.'s", *New York Times*, 18. 3. 2009., str. A15.

- 30 Alan Schwartz, bivši predsjednik uprave *Bear Stearnsa*, citiran u: William D. Cohen, "A Tsunami of Excuses", *New York Times*, 12. 3. 2009.
- 31 *Ibid.*
- 32 Shnayerson, "Wall Street's \$16 Billion Bonus".
- 33 David R. Francis, "Should CEO Pay Restrictions Spread to All Corporations?", *Christian Science Monitor*, 9. 3. 2009.
- 34 *Ibid.*
- 35 Iznosi plaća predsjednika uprave potječu iz podataka za 2004.-2006. Towersa Perrina; navedeno u: Kenji Hall, "No Outcry About CEO Pay in Japan", *BusinessWeek*, 10. 2. 2009.
- 36 Klasične formulacije slučaja tramvaja nalaze se u: Philippa Foot, "The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect", u: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy* (Oxford, VB: Basil Blackwell, 1978.), str. 19; i: Judith Jarvis Thomson, "The Trolley Problem", *Yale Law Journal* 94 (svibanj 1985.): 1395-1415.
- 37 Sljedeći je prikaz izveden iz: Marcus Luttrell, s Patrickom Robinsonom, *Lone Survivor: The Eyewitness Account of Operation Redwing and the Lost Heroes of SEAL Team 10* (New York: Little, Brown and Company, 2007).
- 38 *Ibid.*, str. 205.
- 39 *Ibid.*
- 40 *Ibid.*, str. 206-207.
- 41 *Queen v. Dudley and Stephens*, 14 Queens Bench Division 273, 9. prosinca 1884. Citati iz novinskog izvještaja u: "The Story of the Mignonette", *The Illustrated London News*, 20. 9. 1884. Vidjeti i: A. W. Brian Simpson, *Cannibalism and the Common Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).
- 42 Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789.), J. H. Burns i H. L. A. Hart, ur. (Oxford University Press, 1996), pogl. 1.
- 43 *Ibid.*
- 44 Jeremy Bentham, "Tracts on Poor Laws and Pauper Management", 1797., u: John Bowring, ur., *The Works of Jeremy Bentham*, sv. 8 (New York: Russell & Russell, 1962), str. 369-439.
- 45 *Ibid.*, str. 401.
- 46 *Ibid.*, str. 401-402.
- 47 *Ibid.*, str. 373.
- 48 Ursula K. Le Guin, "The Ones Who Walked Away from Omelas", u: Richard Bausch, ur., *Norton Anthology of Short Fiction* (New York: W. W. Norton, 2000).
- 49 Gordon Fairclough, "Philip Morris Notes Cigarettes' Benefits for Nation's Finances", *Wall Street Journal*, 16. 7. 2001., str. A2. Tekst izvještaja, "Public Finance Balance of Smoking in the Czech Republic", 28. 11. 2000., kako ga je za Philip Morris

- priredio Arthur D. Little International, Inc., može se naći na: [www.mindfully.org/Industry/Philip-Morris-Czech-Study.htm](http://www.mindfully.org/Industry/Philip-Morris-Czech-Study.htm) i na: [www.tobaccofreekids.org/reports/philipmorris/pmczechstudy.pdf](http://www.tobaccofreekids.org/reports/philipmorris/pmczechstudy.pdf).
- 50 Ellen Goodman, "Thanks, but No Thanks", *Boston Globe*, 22. 7. 2001., str. D7.
- 51 Gordon Fairclough, "Philip Morris Says It's Sorry for Death Report", *Wall Street Journal*, 26. 7. 2001., str. B1.
- 52 Sudski slučaj o kojem je riječ bio je *Grimshaw v. Ford Motor Co.*, 174 *Cal. Reporter* 348 (Cal. Ct. App. 1981). O analizi koristi i štete izvještava se u: Mark Dowie, "Pinto Madness", *Mother Jones*, rujan/listopad 1977. O sličnom slučaju General Motorsa vidjeti: Elsa Walsh i Benjamin Weiser, "Court Secrecy Masks Safety Issues", *Washington Post*, 23. 10. 1988., str. A1, A22.
- 53 W. Kip Kiscusi, "Corporate Risk Analysis: A Reckless Act?", *Stanford Law Review* 52 (veljača 2000.): 569.
- 54 Katharine Q. Seelye i John Tierney, "E. P. A. Drops Age-Based Cost Studies", *New York Times*, 8. 5. 2003., str. A26; Cindy Skrzycki, "Under Fire, E. P. A. Drops the 'Senior Death Discount'", *Washington Post*, 13. 5. 2003., str. E1; Robert Hahn i Scott Wallsten, "Whose Life Is Worth More? (And Why Is It Horrible to Ask?)", *Washington Post*, 1. 6. 2003.
- 55 Orley Ashenfelter i Michael Greenstone, "Using Mandated Speed Limits to Measure the Value of a Statistical Life", *Journal of Political Economy* 112, dodatak (veljača 2004): S227-267.
- 56 Edward L. Thorndike, *Human Nature and the Social Order* (New York: Macmillan, 1940). Skraćena verzija, koju je uredila Geraldine Joncich Clifford (Boston: MIT Press, 1969), str. 78-83.
- 57 *Ibid.*, str. 43.
- 58 *Ibid.*
- 59 John Stuart Mill, *On Liberty* (1859.), Stefan Collini, ur. (Cambridge University Press, 1989), pogl. 1 (prijevod *O slobodi*, Informator i Fakultet političkih nauka, Zagreb 1988.).
- 60 *Ibid.*
- 61 *Ibid.*, pogl. 3.
- 62 *Ibid.*
- 63 *Ibid.*
- 64 Citat potječe iz jednog Benthamovog opskurnog napisa, *The Rationale of Reward*, objavljenog u 1820-ima. Benthamovoj je izjavi istaknuto značenje dao John Stuart Mill. Vidjeti: Ross Harrison, *Bentham* (London: Routledge, 1983.), str. 5.
- 65 John Stuart Mill, *Utilitarianism* (1861), George Sher, ur. (Hackett Publishing, 1979), pogl. 2.
- 66 *Ibid.*

- 67 *Ibid.*, 4. pogl.
- 68 *Ibid.*, 2. pogl.
- 69 *Ibid.*
- 70 Ovdje i u sljedećim odlomcima oslanjam se na izvrstan prikaz Josepha Lelyvelda, "English Thinker (1748-1832) Preserves His Poise", *New York Times*, 18. 6. 1986.
- 71 "Extract from Jeremy Bentham's Last Will and Testament", 30. 5. 1832., na internetskoj stranici Bentham Project, University College London, [www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/will.htm](http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/will.htm).
- 72 Ova i druge anegdote navedene su na internetskoj stranici Bentham Project, University College London, [www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/jb.htm](http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/jb.htm).
- 73 *Ibid.*
- 74 Matthew Miller i Duncan Greenberg, "The Forbes 400", *Forbes*, 17. 9. 2008., [www.forbes.com/2008/09/16/forbes-400-billionaires-lists-400list08\\_cx\\_mn\\_0917richamericans\\_land.html](http://www.forbes.com/2008/09/16/forbes-400-billionaires-lists-400list08_cx_mn_0917richamericans_land.html).
- 75 Lawrence Michel, Jared Bernstein i Sylvia Allegretto, *The State of Working America 2006/2007: An Economic Policy Institute Book*, Ithaca, N.Y.: ILR Press, izdavač Cornell University Press, 2007., pomoću podataka iz: Edward N. Wolff (2006), [www.stateofworkingamerica.org/tabfig/05/SWA06\\_05\\_Wealth.pdf](http://www.stateofworkingamerica.org/tabfig/05/SWA06_05_Wealth.pdf). Vidjeti i: Arthur B. Kennickell, "Currents and Undercurrents: Changes in the Distribution of Wealth, 1989-2004", Federal Reserve Board, Washington, D.C., 30. 1. 2006., [www.federalreserve.gov/pubs/oss/oss2/papers/concentration.2004.5.pdf](http://www.federalreserve.gov/pubs/oss/oss2/papers/concentration.2004.5.pdf).
- 76 Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960.).
- 77 Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962.), str. 188.
- 78 *Ibid.*, str. 111.
- 79 *Ibid.*, str. 137-160.
- 80 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), str. ix (prijevod: *Anarhija, država i utopija*, prev. Božica Jakovlev, Jesenski i Turk, Zagreb, 2003.).
- 81 *Ibid.*, str. 149-160.
- 82 *Ibid.*, str. 160-164.
- 83 *Ibid.*, str. 169.
- 84 *Ibid.*, str. 172.
- 85 *Ibid.*, str. 171.
- 86 Monica Davey, "Kevorkian Speaks After His Release From Prison", *New York Times*, 4. 6. 2007.

- 87 Mark Landler, "Eating People Is Wrong! But Is It Homicide? Court to Rule", *New York Times*, 26. 12. 2003., str. A4.
- 88 Mark Landler, "German Court Convicts Internet Cannibal of Manslaughter", *New York Times*, 31. 1. 2004., str. A3; Tony Paterson, "Cannibal of Rotenburg Gets 8 Years for Eating a Willing Victim", *The Independent* (London), 31. 1. 2004., str. 30.
- 89 Luke Harding, "German Court Finds Cannibal Guilty of Murder", *The Guardian* (London), 10. 5. 2006., str. 16.
- 90 Karen Bale, "Killer Cannibal Becomes Veggie", *Scottish Daily Record*, 21. 11. 2007., str. 20.
- 91 James W. Geary, *We Need Men: The Union Draft in the Civil War* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1991.), str. 3-48; James M. McPherson, *Battle Cry of Freedom: The Civil War Era* (New York: Oxford University Press, 1988.), str. 490-494.
- 92 McPherson, *Battle Cry*, str. 600-611.
- 93 *Ibid.*; Geary, *We Need Men*, str. 103-150.
- 94 McPherson, *Battle Cry*, str. 601; Geary, *We Need Men*, str. 83.
- 95 Geary, *We Need Men*, str. 150, i: *The Civil War: A Film by Ken Burns*, 5. epizoda; "The Universe of Battle", 8. poglavlje.
- 96 Jeffrey M. Jones, "Vast Majority of Americans Opposed to Reinstating Military Draft", Gallup News Service, 7. 9. 2007., [www.gallup.com/poll/28642/Vast-Majority-Americans-Opposed-Reinstituting-Military-Draft.aspx](http://www.gallup.com/poll/28642/Vast-Majority-Americans-Opposed-Reinstituting-Military-Draft.aspx).
- 97 Hon. Ron Paul (R-Texas), "3000 American Deaths in Iraq", U.S. House of Representatives, 5. 1. 2007., [www.ronpaullibrary.org/document.php?id=532](http://www.ronpaullibrary.org/document.php?id=532).
- 98 "Army Recruitment in FY 2008: A Look at Age, Race, Income, and Education of New Soldiers", National Priorities Project; podaci iz dijagrama 6: Vojska u aktivnoj službi: Regruti po dohotku susjedstva, 2005, 2007, 2008; [www.nationalpriorities.org/militaryrecruiting2008/active\\_duty\\_army/recruits\\_by\\_neighborhood\\_income](http://www.nationalpriorities.org/militaryrecruiting2008/active_duty_army/recruits_by_neighborhood_income).
- 99 *Ibid.* Studija Heritage Foundation osporava taj nalaz, dijelom time što pokazuje da oficiri nerazmjerno potječu iz bogatijih mjesta. Vidjeti Shanea J. Watkins i James Sherk, "Who Serves in the U.S. Military? Demographic Characteristics of Enlisted Troops and Officers", Heritage Center for Data Analysis, 21. 8. 2008., [www.heritage.org/Research/NationalSecurity/cda08-05.cfm](http://www.heritage.org/Research/NationalSecurity/cda08-05.cfm).
- 100 "Military Recruitment 2008: Significant Gap in Army's Quality and Quantity Goals", National Priorities Project; podaci iz Tablice 1: Educational Attainment, FY 2008, [www.nationalpriorities.org/militaryrecruiting2008/army2008edattainment](http://www.nationalpriorities.org/militaryrecruiting2008/army2008edattainment).
- 101 David M. Kennedy, "The Wages of a Mercenary Army: Issues of Civil-Military Relations", *Bulletin of the American Academy* (proljeće 2006.): str. 12-16. Kennedy navodi: Andrew Bacevich, *The New American Militarism: How Americans Are Seduced by War* (New York: Oxford University Press, 2005), str. 28.

- 102 Kathy Roth-Douquet i Frank Schaeffer, *AWOL: The Unexcused Absence of America's Upper Classes from Military Service* (New York: HarperCollins, 2006).
- 103 Arielle Gorin, "Princeton, in the Nation's Service?", *The Daily Princetonian*, 22. 1. 2007. Brojke o Princetonu potječu od Charlesa Moskosa, sociologa koji proučava vojsku. Moskosa citiraju Julian E. Barnes i Peter Spiegel, "Expanding the Military, Without a Draft", *Los Angeles Times*, 24. 12. 2006.
- 104 *USA Today* izvještava da, po U.S. Senate Library, najmanje 9 od 535 članova Kongresa ima sinove i kćeri koje su služile u Iraku. Kathy Kiely, "Lawmakers Have Loved Ones in Combat Zone", *USA Today*, 23. 1. 2007.
- 105 Charles Rangel, "Why I Want the Draft", *New York Daily News*, 22. 11. 2006., str. 15.
- 106 *Ibid.*
- 107 Kennedy, "The Wages of a Mercenary Army"; vidjeti i: David M. Kennedy, "The Best Army We Can Buy", *New York Times*, 25. 7. 2005., str. A19.
- 108 *Ibid.*, str. 13.
- 109 *Ibid.*, str. 16.
- 110 Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (1762), knjiga III, pogl. 15, prev. G. D. H. Cole (London: J. M. Dent and Sons, 1973) (prijevod, *Društveni ugovor*, u: Jean Jacques Rousseau, *Rasprava o porijeklu nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*, prev. D. Foretić, Školska knjiga, Zagreb 1978).
- 111 Doreen Carvajal, "Foreign Legion Turns to Internet in Drive for Recruits", *Boston Sunday Globe*, 12. 11. 2006.; Molly Moore, "Legendary Force Updates Its Image: Online Recruiting, Anti-Terrorist Activities Routine in Today's French Foreign Legion", *Washington Post*, 13. 5. 2007., str. A14.
- 112 Julia Preston, "U.S. Military Will Offer Path to Citizenship", *New York Times*, 15. 2. 2009., str. 1; Bryan Bender, "Military Considers Recruiting Foreigners", *Boston Globe*, 26. 12. 2006., str. 1.
- 113 T. Christian Miller, "Contractors Outnumber Troops in Iraq", *Los Angeles Times*, 4. 7. 2007.
- 114 Peter W. Singer, "Can't Win with 'Em, Can't Go to War Without 'Em: Private Military Contractors and Counterinsurgency", Brookings Institution, *Foreign Policy Paper Series*, rujan 2007., str. 3.
- 115 Na osnovi zahtjeva za osiguranje Ministarstva rada SAD-a, zna se da su do travnja 2008. godine ubijena 1.292 privatna ugovarača. Brojke navedene u: Peter W. Singer, "Outsourcing the Fight", *Forbes*, 5. 6. 2008. O tome kako vojska SAD-a ne broji poginule ugovarače vidjeti: Steve Fainaru, "Soldier of Misfortune: Fighting a Parallel War in Iraq, Private Contractors Are Officially Invisible-Even in Death", *Washington Post*, 1. 12. 2008., str. C1.
- 116 Evan Thomas i March Hosenball, "The Man Behind Blackwater", *Newsweek*, 22. 10. 2007., str. 36.



- 117 Prince citiran u: Mark Hemingway, "Warriors for Hire: Blackwater USA and the Rise of Private Military Contractors", *The Weekly Standard*, 18. 12. 2006.
- 118 Brojka od milijarde dolara za Blackwater u Iraku potječe iz: Steve Fainaru, *Big Boy Rules: America's Mercenaries Fighting in Iraq* (New York: Da Capo, 2008), citirano u: Ralph Peters, "Hired Guns", *Washington Post*, 21. 12. 2008.
- 119 Ginger Thompson i James Risen, "Five Guards Face U.S. Charges in Iraq Deaths", *New York Times*, 6. 12. 2008.
- 120 Singer, "Can't Win with 'Em", str. 7.
- 121 Činjenice o slučaju prikazanom u ovom i sljedećim odlomcima preuzete su iz sudskih mišljenja: *Baby M*, 217 New Jersey Superior Court, 313 (1987) i *Matter of Baby M*, Supreme Court of New Jersey, 537 *Atlantic Reporter*, 2d Series, 1227 (1988).
- 122 U: *Baby M*, 217 New Jersey Superior Court, 313 (1987).
- 123 *Ibid.*, str. 374-375.
- 124 *Ibid.*, str. 376.
- 125 *Ibid.*, str. 372.
- 126 *Ibid.*, str. 388.
- 127 *Matter of Baby M*, Supreme Court of New Jersey, 537 *Atlantic Reporter*, 2d Series, 1227 (1988).
- 128 *Ibid.*, str. 1248.
- 129 *Ibid.*
- 130 *Ibid.*, str. 1249.
- 131 *Ibid.*
- 132 *Ibid.*, str. 1248-1249.
- 133 Elizabeth S. Anderson, "Is Women's Labor a Commodity?" *Philosophy and Public Affairs* 19 (zima 1990.): 71-92.
- 134 *Ibid.*, str. 77.
- 135 *Ibid.*, str. 80-81.
- 136 *Ibid.*, str. 82.
- 137 Susannah Cahalan, "Tug O' Love Baby M All Grown Up", *New York Post*, 13. 4. 2008.
- 138 Lorraine Ali i Raina Kelley, "The Curious Lives of Surrogates", *Newsweek*, 7. 4. 2008.; Debora L. Spar, *The Baby Business* (Cambridge, Mass.: Harvard Business School Press, 2006), str. 83-84.
- 139 U Spar, *The Baby Business*. Spar je u međuvremenu postala predsjednicom Koledža Barnard.
- 140 *Ibid.*, str. 79.

- 141 *Ibid.*
- 142 *Ibid.*, str. 80.
- 143 *Ibid.*, str. 81.
- 144 *Ibid.*
- 145 Sam Dolnick, "World Outsources Pregnancies to India", Associated Press Online, 30. 12. 2007.
- 146 *Ibid.* Vidjeti i: Amelia Gentleman, "India Nurtures Business of Surrogate Motherhood", *New York Times*, 10. 3. 2008., str. 9.
- 147 Dolnick, "World Outsources Pregnancies to India".
- 148 *Ibid.*
- 149 Gentleman, "India Nurtures Business of Surrogate Motherhood".
- 150 O toj ženi i njejoj ekonomskoj situaciji izvještava Dolnick, "World Out-sources Pregnancies to India."
- 151 *Ibid.*
- 152 Vidjeti Christine M. Korsgaard, "Introduction", Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), str. vii-viii.
- 153 Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (1785), prev. H. J. Paton (New York: Harper Torchbooks, 1964), 442. Budući da će se čitatelji služiti različitim izdanjima Kantovih *Osnova*, navodim standardne oznake stranica na osnovi izdanja *Osnova* koje je objavila Kraljevska pruska akademija u Berlinu. Većina suvremenih izdanja *Osnova* referira se na te oznake stranica. (Prijevod, "Osnove metafizike čudoreda", u: Immanuel Kant, *Dvije rasprave*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Matica hrvatska, Zagreb 1953).
- 154 *Ibid.*
- 155 *Ibid.*, 394.
- 156 *Ibid.*, 390.
- 157 Za ovu formulaciju Kantovog nazora zahvalan sam Lucasu Stanczyku.
- 158 Za ovu formulaciju Kantovog nazora zahvalan sam Lucasu Stanczyku.
- 159 *Ibid.*, 397.
- 160 Hubert B. Herring, "Discounts for Honesty", *New York Times*, 9. 3. 1997.
- 161 Kant, *Groundwork*, str. 398.
- 162 *Ibid.*
- 163 *Ibid.*
- 164 "Misspeller Is a Spelling Bee Hero" (UPI), *New York Times*, 9. 6. 1983.
- 165 Kant, *Groundwork*, str. 412.

- 166 *Ibid.*, 395.
- 167 Kant se tim izrazom služi u ogledu koji je napisao nekoliko godina nakon *Osnovnih crta*. Vidjeti: Immanuel Kant, "On the Common Saying: This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice" (1793), u: Hans Reiss, ur., *Kant's Political Writings*, prev. H. B. Nisbet (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970), str. 73 (prijevod, "O općoj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi", prev. Z. Posavec, u: *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000).
- 168 Kant, *Groundwork*, str. 414.
- 169 *Ibid.*, 416.
- 170 *Ibid.*, 425. Vidjeti i: 419-420.
- 171 *Ibid.*, 421.
- 172 *Ibid.*, 422.
- 173 *Ibid.*, 428.
- 174 *Ibid.*
- 175 *Ibid.*, 429.
- 176 *Ibid.*
- 177 *Ibid.*, 433.
- 178 *Ibid.*, 440.
- 179 *Ibid.*, 447.
- 180 *Ibid.*, 452.
- 181 *Ibid.*
- 182 *Ibid.*, 453.
- 183 *Ibid.*, 454.
- 184 *Ibid.*, 454.
- 185 *Ibid.*, 456.
- 186 Immanuel Kant, "Duties Toward the Body in Respect of Sexual Impulse" (1784-1785), prev. Louis Infield, objavljeno u: Immanuel Kant, *Lectures on Ethics* (Cambridge, Mass.: Hackett Publishing, 1981), str. 164. Taj se tekst zasniva na bilješkama studenata koji su pohađali Kantova predavanja.
- 187 *Ibid.*
- 188 *Ibid.*, str. 165.
- 189 *Ibid.*
- 190 *Ibid.*, str. 165-166.
- 191 *Ibid.*, str. 167.

- 192 Immanuel Kant, "On a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns" (1799), prev. James W. Ellington, objavljeno kao dodatak uz: Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals* (Cambridge, Mass.: Hackett Publishing, 1993), str. 64 (prijevod: "O tobožnjem pravu da se laže iz ljubavi prema ljudima", u: *Pravno-politički spisi*, prev. Z. Posavec, Politička kultura, Zagreb 2000).
- 193 *Ibid.*, str. 65.
- 194 Kant citiran u: Alasdair MacIntyre, "Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant?", u: Alasdair MacIntyre, *Ethics and Politics: Selected Essays*, sv. 2 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006), str. 123.
- 195 *Ibid.*
- 196 House Judiciary Committee, 8. 12. 1998. Razgovor je transkribiran iz izvještaja CNN-a. Djelomičan transcript razgovora može se naći na: [www.cnn.com/ALLPOLITICS/stories/1998/12/08/as.it.happened](http://www.cnn.com/ALLPOLITICS/stories/1998/12/08/as.it.happened).
- 197 "On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice'" (1793), u: Hans Reiss, ur., *Kant's Political Writings*, prev. H. B. Nisbet (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970), str. 73-74 (prijevod, "O općoj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi", prev. Z. Posavec, Politička kultura, Zagreb 2000).
- 198 *Ibid.*, str. 79.
- 199 *Ibid.*
- 200 John Locke, *Second Treatise of Government* (1690), u: Peter Laslett, ur., *Locke's Two Treatises of Government*, 2. izd. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1967), odsj. 119.
- 201 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971).
- 202 Izvrsnu historiju ugovornog prava pogledati u: P. S. Atiyah, *The Rise and Fall of Freedom of Contract* (New York: Oxford University Press, 1979); također: Charles Fried, *Contract as Promise* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).
- 203 Associated Press, "Bill for Clogged Toilet: \$50,000", *Boston Globe*, 13. 9. 1984., str. 20.
- 204 David Hume, *Treatise of Human Nature* (1739-1740.), III. knjiga, II. dio, odj. 2 (New York: Oxford University Press, 2. izd., 1978) (prijevod: *Rasprava o ljudskoj prirodi*, prev. Borivoje Nedić, Veselin Masleša, Sarajevo 1983).
- 205 *Ibid.*, III. knjiga, III. dio, odj. 5.
- 206 Ovu priču iznosi: Atiyah, *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, str. 487-488; Atiyah navodi: E. C. Mossner, *Life of David Hume* (Edinburgh: Kelson, 1954), str. 564.
- 207 Hume, citiran u: Atiyah, *Rise and Fall*, str. 487.
- 208 Steve Lee Myers, "'Squeegees' Rank High on Next Police Commissioner's Priority List", *New York Times*, 4. 12. 1993., str. 23-24.

- 209 Rawls, *A Theory of Justice*, odj. 24.
- 210 *Ibid.*, odj. 12.
- 211 *Ibid.*
- 212 *Ibid.*
- 213 *Ibid.*
- 214 Kurt Vonnegut, ml., "Harrison Bergeron" (1961), u: Vonnegut, *Welcome to the Monkey House* (New York: Dell Publishing, 1998), str. 7.
- 215 *Ibid.*, str. 10-11.
- 216 Rawls, *A Theory of Justice*, odj. 17.
- 217 *Ibid.*, odj. 12.
- 218 *Ibid.*, odj. 48.
- 219 *Ibid.*
- 220 Rawls, *A Theory of Justice* (2. izd., 1999), odj. 17.
- 221 *Ibid.*, odj. 48.
- 222 Woody Allen, *Stardust Memories*, United Artists, 1980.
- 223 Milton i Rose Friedman, *Free to Choose* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1980), str. 136-137.
- 224 Rawls, *A Theory of Justice*, odj. 17.
- 225 *Ibid.* U prerađenom izdanju *Teorije pravednosti* (1999), Rawls je ispustio izraz o dijeljenju sudbine.
- 226 Činjenice o Hopwoodinom slučaju prikazane su u: *Cheryl J. Hopwood v. State of Texas*, United States Court of Appeals for the Fifth Circuit, 78 F.3d 932 (1996), i u: Richard Bernstein, "Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?", *New York Times*, 13. 7. 1994., str. B8. Mišljenje okružnog suda istaknulo je, u fusnoti, da Hopwood po rezultatima LSAT-a, po kojima se nalazi na 83. percentilu, spada "znatno ispod medijana LSAT za one koji ne pripadaju manjinama u klasi kandidata 1992". Usp. *Cheryl J. Hopwood v. State of Texas*, United States District Court for the Western District of Texas, 861 F. Supp. 551 (1994), na 43.
- 227 Michael Sharlot, citiran u: Sam Walker, "Texas Hunts for Ways to Foster Diversity", *Christian Science Monitor*, 12. 6. 1997., str. 4.
- 228 Bernstein, "Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?"
- 229 *Regents of University of California v. Bakke*, 438 U. S. 265 (1978).
- 230 *Grutter v. Bollinger*, 539 U. S. 306 (2003).
- 231 Ethan Bronner, "Colleges Look for Answers to Racial Gaps in Testing", *New York Times*, 8. 11. 1997., str. A1, A12.

- 232 Michael Sharlot, u to vrijeme vršitelj dužnosti dekana Pravnog fakulteta Sveučilišta u Teksasu, citiran u: Bernstein, "Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?"
- 233 *Regents of University of California v. Bakke*, 438 U. S. 265 (1978.), dodatak mišljenju suca Powella, str. 321-324.
- 234 *Ibid.*, 323.
- 235 Ronald Dworkin, "Why Bakke Has No Case", *New York Review of Books*, sv. 24, 10. 11. 1977.
- 236 *Ibid.*
- 237 Lowellov citat iz: "Lowell Tells Jews Limit at Colleges Might Help Them", *New York Times*, 17. 6. 1922., str. 3.
- 238 Dartmouthovi citati iz: William A. Honan, "Dartmouth Reveals Anti-Semitic Past", *New York Times*, 11. 11. 1997., str. A16.
- 239 Dworkin, "Why Bakke Has No Case."
- 240 Odličan prikaz kvota Starrett Cityja daje Jefferson Morley, "Double Reverse Discrimination", *The New Republic*, 9. 7. 1984., str. 14-18; vidjeti i: Frank J. Prial, "Starrett City: 20,000 Tenants, Few Complaints", *New York Times*, 10. 12. 1984.
- 241 Ova hipotetična pisma adaptirana su iz: Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2. izd., 1998).
- 242 Izvještaj o priči Callie Smartt nalazi se u: Anne Pressley, "A 'Savety' Blitz", *Washington Post*, 12. 11. 1996., str. A1, A8. Analiza koju ovdje iznosim oslanja se na: Michael J. Sandel, "Honor and Resentment", *The New Republic*, 23. 12. 1996., str. 27; pretisnuto u: Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005.), str. 97-100.
- 243 Aristotle, *The Politics*, uredio i preveo Ernest Barker (New York: Oxford University Press, 1946), knjiga III, pogl. xii [1282b] (prijevod: *Politika*, prev. T. Ladan, Globus i Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1988., str. 98).
- 244 *Ibid.*
- 245 A. A. Milne, *Winnie-the-Pooh* (1926; New York: Dutton Children's Books, 1988), str. 5-6.
- 246 Aristotle, *The Politics*, knjiga III, pogl. ix [1280b] (prijevod, str. 91).
- 247 *Ibid.* [1280a].
- 248 *Ibid.* [1280b].
- 249 *Ibid.*
- 250 *Ibid.*, [1281a]; knjiga III, pogl. xii [1282b].
- 251 *Ibid.*, knjiga I, pogl. ii [1253a].
- 252 *Ibid.*
- 253 *Ibid.*

- 254 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, preveo David Ross (New York: Oxford University Press, 1925), knjiga II, pogl. 3 [1104b] (usp. *Nikomahova etika*, prev. T. Ladan, Fakultet političkih nauka i Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1982., str. 27; budući da engleski prijevodi često odudaraju od hrvatskih, pretežno se ovdje držim onih prvih, jer su oni referentni za autorove izvode u ovom tekstu – *op. prev.*).
- 255 *Ibid.*, knjiga II, pogl. 1 [1103a].
- 256 *Ibid.* [1103a-103b].
- 257 *Ibid.* [1003b].
- 258 Judith Martin, "The Pursuit of Politeness", *The New Republic*, 6. 8. 1984., str. 29.
- 259 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, knjiga II, pogl. 2 [1104a] (prijevod, str. 25 – *op. prev.*).
- 260 *Ibid.*, knjiga II, pogl. 9 (1109a) (prijevod, str. 37 – *op. prev.*).
- 261 *Ibid.*, knjiga VI, pogl. 6 [1140b] (prijevod, str. 122 – *op. prev.*).
- 262 *Ibid.*, knjiga VI, pogl. 7 [1141b] (prijevod, str. 124 – *op. prev.*).
- 263 *Ibid.*, knjiga VI, pogl. 5 [1140b] (prijevod, str. 122 – *op. prev.*).
- 264 *Ibid.*, knjiga VI, pogl. 7 [1141b] (prijevod, str. 124 – *op. prev.*).
- 265 Ovdje mnogo dugujem poučnoj raspravi u knjizi Bernarda Williamsa, *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993.), str. 103-129.
- 266 Aristotle, *The Politics*, knjiga I, pogl. v [1254a].
- 267 *Ibid.* [1254b].
- 268 *Ibid.* [1254b].
- 269 *Ibid.* [1255a].
- 270 *Ibid.*, knjiga I, pogl. vi [1254b].
- 271 *Ibid.* [1255b].
- 272 *Ibid.*, knjiga I, pogl. iii [1253b].
- 273 Poučna rasprava o ovoj tezi nalazi se u: Russell Muirhead, *Just Work* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).
- 274 *PGA Tour v. Martin*, 532 U.S. 661 (2001).
- 275 *Ibid.*, sudac Scalia, izdvojeno mišljenje na 700.
- 276 *Ibid.*, mišljenje suca Stevensa, na 682.
- 277 *Ibid.*, na 687.
- 278 *Ibid.*
- 279 *Ibid.*, sudac Scalia, izdvojeno mišljenje na 701.
- 280 Tom Kite, "Keep the PGA on Foot", *New York Times*, 2. 2. 1998.

- 281 Elazar Barkan, *The Guilt of Nations* (New York: W. W. Norton, 2000), nudi dobar pregled restitucija i isprika nakon Drugog svjetskog rata. O njemačkim reparacijama Izraelu i Židovima vidjeti: str. 3-29. Usp. i: Howard M. Sachar, *A History of Israel* (London: Basil Blackwell, 1976), str. 464-470.
- 282 Govor Konrada Adenauera Bundestagu citiran u: "History of the Claims Conference", na službenoj internetskoj stranici *Conference on Jewish Material Claims Against Germany*, [www.claimscon.org/?url=history](http://www.claimscon.org/?url=history).
- 283 Johannes Rau citiran u: Karin Laub, "Germany Asks Israel's Forgiveness over Holocaust", Associated Press, *The Independent*, 16. 2. 2000.
- 284 Barkan, *The Guilt of Nations*, str. 46-64. Hiroko Tabuchi, "Historians Find New Proof on Sex Slaves", Associated Press, 17 4. 2007.
- 285 Barkan, *The Guilt of Nations*.
- 286 Norimitsu Onishi, "Call by U. S. House for Sex Slavery Apology Angers Japan's Leader", *New York Times*, 1. 8. 2007.
- 287 Barkan, *The Guilt of Nations*, str. 245-248; "Australia Apologizes 'Without Qualification'", Intervju s prof. Patty O'Brien, Center for Australian and New Zealand Studies, Georgetown University, na National Public Radiju, 14. 2. 2008.
- 288 Barkan, *The Guilt of Nations*.
- 289 Tim Johnston, "Australia Says 'Sorry' to Aborigines for Mistreatment", *New York Times*, 13. 2. 2008.; Misha Schubert i Sarah Smiles, "Australia Says Sorry", *The Age* (Melbourne, Australija), 13. 2. 2008.
- 290 Barkan, *The Guilt of Nations*, str. 30-45.
- 291 *Ibid.*, str. 216-231.
- 292 *Ibid.*, str. 283-293; Tamar Lewin, "Calls for Slavery Restitution Getting Louder", *New York Times*, 4. 6. 2001.
- 293 O zakonskom prijedlogu za proučavanje reparacija koji je podnio zastupnik John Conyers, vidjeti: [www.conyers.house.gov/index.cfm?FuseAction=Issues.Home&Issue\\_id=06007167-19b9-b4b1-125c-df3de5ec97f8](http://www.conyers.house.gov/index.cfm?FuseAction=Issues.Home&Issue_id=06007167-19b9-b4b1-125c-df3de5ec97f8).
- 294 Walter Olson, "So Long, Slavery Reparations", *Los Angeles Times*, 31. 10. 2008., A19.
- 295 Anketno istraživanje Michaela Dawsona, o kojem se izvještava u: Harbour Fraser Hodder, "The Price of Slavery", *Harvard Magazine*, svibanj-lipanj 2003., str. 12-13; vidjeti i: Alfred L. Brophy, "The Cultural War over Reparations for Slavery", *DePaul Law Review* 53 (proljeće 2004): 1201-1211.
- 296 Wendy Koch, "Virginia First State to Express 'Regret' over Slavery", *USA Today*, 26. 2. 2007., str. 5A. O stanovništvu Virdžinije koje je držalo robove usp. Christine Vestal, "States Lead Slavery Apology Movement", Stateline.org, 4. 4. 2008., [www.stateline.org/live/details/story?contentId=298236](http://www.stateline.org/live/details/story?contentId=298236).
- 297 Vestal, "States Lead Slavery Apology Movement". Vidjeti i: "Apologies for Slavery", *State Legislatures*, lipanj 2008, str. 6.



- 298 Darryl Fears, "House Issues an Apology for Slavery", *Washington Post*, 30. 7. 2008., str. A3; House Resolution 194: "Apologizing for the Enslavement and Racial Segregation of African-Americans", *Congressional Record House* 154, no. 127 (29. 7. 2008): 7224-7227.
- 299 Vrlo uvidavna analiza ovog pitanja nalazi se u: David Miller, *National Responsibility and Global Justice* (New York: Oxford University Press, 2008.), str. 135-162.
- 300 Gay Alcorn, "The Business of Saying Sorry", *Sydney Morning Herald*, 20. 6. 2001, str. 17.
- 301 Henry Hyde citiran u: Kevin Merida, "Did Freedom Alone Pay a Nation's Debt?", *Washington Post*, 23. 11. 1999.
- 302 Williams citiran u: Lewin, "Calls for Slavery Restitution Getting Louder".
- 303 Tom Hester, ml., "New Jersey Weighs Apology for Slavery", *Boston Globe*, 2. 1. 2008.
- 304 Darryl Fears, "Slavery Apology: A Sincere Step or Mere Politics?", *Washington Post*, 2. 8. 2008.
- 305 John Locke, *Second Treatise of Government* (1690.), odj. 95, u: John Locke, *Two Treatises of Government*, ur. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 3. izd., 1988.) (prijevod: *Dve rasprave o vladi*, prev. K. Čavoški i N. Savčić, Mladost, Beograd 1978).
- 306 Aristotle, *The Politics*, knjiga VII, 1323a, prev. Ernest Barker (New York: Oxford University of California Press, 1946) (prijevod: *Politika*, prev. T. Ladan, Globus i Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1988. – op. prev.).
- 307 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (1788), preveo Lewis White Beck (Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1956), str. 66-67 (prijevod: *Kritika praktičkog uma*, prev. V. Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb 1990).
- 308 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), odj. 33, str. 211.
- 309 *Ibid.*, odj. 84, str. 560.
- 310 *Ibid.*, odj. 85, str. 561.
- 311 *Ibid.*, odj. 84, str. 560.
- 312 Elaboraciju ove teze vidjeti u: Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.), str. 280-284; također i: James Holt, "The New Deal and the American Anti-Statist Tradition", u: John Braeman, Robert H. Bremner i David Brody, ur., *The New Deal: The National Level* (Columbus: Ohio State University Press, 1975), str. 27-49.
- 313 Franklin D. Roosevelt, "Message to Congress on the State of the Union", 11. 1. 1944., u: *Public Papers and Addresses*, sv. 13, str. 40-42.
- 314 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974.), str. 33 (prijevod, *Anarhija, država i utopija*, prijev. Božica Jakovlev, Jesenski i Turk, Zagreb 2003).

- 315 Barry Goldwater, *The Conscience of a Conservative* (1960.; Washington, D.C.: Regnery, Gateway edition, 1990.), str. 52-53, 66-68.
- 316 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981.), str. 201 (prijevod: *Za vrlinom. Studija o teoriji morala*, prev. K. Bašić, S. Kikerec, KruZak, Zagreb 2002).
- 317 *Ibid.*
- 318 *Ibid.*, str. 204.
- 319 *Ibid.*, str. 204-205.
- 320 *Ibid.*, str. 205.
- 321 *Ibid.*
- 322 *Ibid.*
- 323 John Rawls, *A Theory of Justice*, str. 108-117.
- 324 *Ibid.*, str. 114.
- 325 "Airlift to Israel Is Reported Taking Thousands of Jews from Ethiopia", *New York Times*, 11. 12. 1984.; Hunter R. Clark, "Israel an Airlift to the Promised Land", *Time*, 14. 1. 1985.
- 326 Peres citiran u: Anastasia Toufexis, "Israel Stormy Skies for a Refugee Airlift", *Time*, 21. 1. 1985.
- 327 Stephen Spector, *Operation Solomon: The Daring Rescue of the Ethiopian Jews* (New York: Oxford University Press, 2005). Vidjeti i internetsku stranicu Izraelskog udruženja za etiopske Židove: [www.iaej.org.il/pages/history.htm](http://www.iaej.org.il/pages/history.htm).
- 328 Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on Political Economy" (1755), preveo Donald A. Cress (Cambridge, Mass.: Hackett Publishing), str. 173 (prijevod: "Rasprava o političkoj ekonomiji", prev. D. Lalović, u: D. Lalović (ur.), *Jean-Jacques Rousseau, Politički spisi*, Informator i Fakultet političkih znanosti, Zagreb 1993., str. 28 – *op. prev.*).
- 329 *Ibid.*, str. 174 (prijevod, str. 29 – *op. prev.*).
- 330 John Burnett, "A New Way to Patrol the Texas Border: Virtually", *All Things Considered*, National Public Radio, 23. 2. 2009. Usp. [www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=101050132](http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=101050132).
- 331 Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983), str. 62.
- 332 Promišljenu argumentaciju u korist otvorenih granica vidjeti u: Joseph H. Carens, "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders", *The Review of Politics* 49 (Spring 1987).
- 333 *Ibid.*, str. 37-38.
- 334 Byron Dorgan, "Spend Money on U.S. Goods", *USA Today*, 2. 2. 2009., str. 14A.

- 335 Douglas A. Irwin, "If We Buy American, No One Else Will", *New York Times*, 1. 2. 2009.; Anthony Faiola, "'Buy American' Rider Sparks Trade Debate", *Washington Post*, 29. 1. 2009.
- 336 Michael Mandel, "Can Obama Keep New Jobs at Home?", *BusinessWeek*, 25. 11. 2008.
- 337 Lee citiran u: Douglas Southall Freeman, *R. E. Lee* (New York: Charles Scribner's Sons, 1934.), str. 443, 421. Vidjeti i: Morton Grodzins, *The Loyal and the Disloyal* (Chicago: University of Chicago Press, 1965.), str. 142-143.
- 338 U ovom i sljedećem odlomku oslanjam se na: Sandel, *Democracy's Discontent*, str. 15-16.
- 339 Dick Lehr, "Bulger Brothers Find Their Worlds Colliding", *Boston Globe*, 4. 12. 2002, str. B1; Eileen McNamara, "Disloyalty to the Dead", *Boston Globe*, 4. 12. 2002; [www.fbi.gov/wanted/topten/fugitives/bulger.htm](http://www.fbi.gov/wanted/topten/fugitives/bulger.htm).
- 340 Scot Lehigh, "Bulger Chose the Code of the Street", *Boston Globe*, 4. 12. 2002, str. A19.
- 341 Nicolas Zamiska, "In South Boston, Belief and Sympathy", *Boston Globe*, 20. 6. 2003, str. A22.
- 342 Lehigh, "Bulger Chose the Code of the Street".
- 343 Shelley Murphy, "No U.S. Charges Against Bulger", *Boston Globe*, 4. 4. 2007, str. A1.
- 344 David Johnston and Janny Scott, "Prisoner of Rage: The Tortured Genius of Theodore Kaczynski", *New York Times*, 26. 5. 1996.
- 345 *Ibid.*
- 346 David Johnston, "Judge Sentences Confessed Bomber to Four Life Terms", *New York Times*, 5. 5. 1998.
- 347 William Glaberson, "In Book, Unabomber Pleads His Case", *New York Times*, 1. 3. 1999.
- 348 William Glaberson, "The Death Penalty as a Personal Thing", *New York Times*, 18. 10. 2004.
- 349 Matthew Purdy, "Crime, Punishment and the Brothers K.", *New York Times*, 5. 8. 2001.
- 350 Johnston i Scott, "Prisoner of Rage".
- 351 Theodore H. White, *The Making of the President 1960* (New York: Atheneum Publishers, 1961), str. 295-298.
- 352 Govor senatora Johna F. Kennedyja pred Greater Houston Ministerial Association, Houston, Texas, 12. 9. 1960, [www.jfklibrary.org/Historical+Resources/Archives/Reference+Desk/Speeches/JFK/JFK+Pre-Pres/1960/Address+of+Senator+John+F.+Kennedy+to+the+Greater+Houston+Ministerial+Association.htm](http://www.jfklibrary.org/Historical+Resources/Archives/Reference+Desk/Speeches/JFK/JFK+Pre-Pres/1960/Address+of+Senator+John+F.+Kennedy+to+the+Greater+Houston+Ministerial+Association.htm).
- 353 White, *The Making of the President 1960*, str. 298.

- 354 Barack Obama, "Call to Renewal Keynote Address", Washington, D.C., 28. 6. 2006., [www.barackobama.com/2006/06/28/call\\_to\\_renewal\\_keynote\\_address.php](http://www.barackobama.com/2006/06/28/call_to_renewal_keynote_address.php).
- 355 *Ibid.*
- 356 *Ibid.*
- 357 *Ibid.*
- 358 *Ibid.*
- 359 Elaboraciju ove teme vidjeti u: Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), str. 278-285.
- 360 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).
- 361 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981) (prijevod: *Za vrlinom. Studija o teoriji morala*, prev. K. Bašić, S. Kikerec, KruZak, Zagreb 2002); Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982); Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983); Charles Taylor, "The Nature and Scope of Distributive Justice", u: Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers*, sv. 2 (Cambridge, UK: Cambridge University Press), str. 289.
- 362 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), str. 31 (prijevod: *Politički liberalizam*, prev. F. Grgić, KruZak, Zagreb 2000).
- 363 *Ibid.*, str. 29-31.
- 364 *Ibid.*, str. 58.
- 365 *Ibid.*, str. xx, xxviii.
- 366 *Ibid.*, str. 215.
- 367 *Ibid.*, str. 254.
- 368 *Ibid.*, str. 236.
- 369 Izraz potječe iz: Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1984).
- 370 Usp. Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005), str. 2-3.
- 371 Obama, "Call to Renewal Keynote Address".
- 372 Pitanjem moralnog statusa embrija bavim se u: Michael J. Sandel, *The Case Against Perfection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), str. 102-128.
- 373 Connecticut (2008) i Iowa (2009) legalizirale su istospolne brakove odlukama svojih državnih vrhovnih sudova.
- 374 Vidjeti: Tamara Metz, "Why We Should Disestablish Marriage", u: Mary Lyndon Shanley, *Just Marriage* (New York: Oxford University Press, 2004), str. 99-108.

- 375 Michael Kinsley, "Abolish Marriage", *Washington Post*, July 3, 2003, str. A23.
- 376 *Ibid.*
- 377 *Ibid.*
- 378 *Hillary Goodridge vs. Department of Public Health*, Supreme Judicial Court of Massachusetts, 440 Mass. 309 (2003).
- 379 *Ibid.*, str. 312. Rečenica citirana u mišljenju suda ("Naša je obaveza definirati slobodu za sve, a ne propisati vlastiti moralni kodeks") potječe iz: *Lawrence v. Texas*, 539 U. S. 558 (2003), odluke Vrhovnog suda SAD-a kojom je ukinut zakon Teksasa kojim su zabranjeni homoseksualni postupci. Mišljenje *Lawrence*, sa svoje strane, citira tu rečenicu iz: *Planned Parenthood v. Casey*, 505 U. S. 833 (1992), odluke Vrhovnog suda SAD koja se bavila pravima na abortus.
- 380 *Ibid.*
- 381 *Ibid.*, str. 329.
- 382 *Ibid.*, str. 320.
- 383 *Ibid.*, str. 313.
- 384 *Ibid.*, str. 342.
- 385 *Ibid.*, str. 321.
- 386 *Ibid.*, str. 322.
- 387 *Ibid.*, str. 331.
- 388 *Ibid.*, str. 333.
- 389 Robert F. Kennedy, "Remarks at the University of Kansas", 18. 3. 1968., [www.jfklibrary.org/Historical+Resources/Archives/Reference+Dcsk/Speeches/RFK/RFKSpeech68Mar18UKansas.htm](http://www.jfklibrary.org/Historical+Resources/Archives/Reference+Dcsk/Speeches/RFK/RFKSpeech68Mar18UKansas.htm).
- 390 *Ibid.*
- 391 Barack Obama, "A New Era of Service", University of Colorado, Colorado Springs, 2. 7. 2008., *Rocky Mountain News*, 2. 7. 2008.
- 392 Gary Becker, "Sell the Right to Immigrate", Blog Becker-Posner, 21. 2. 2005., [www.becker-posner-blog.com/archives/2005/02/sell\\_the\\_right.html](http://www.becker-posner-blog.com/archives/2005/02/sell_the_right.html).
- 393 Vidjeti: Robert B. Reich, *The Work of Nations* (New York: Alfred A. Knopf, 1991), str. 249-315.

## KAZALO

### A

- Abe, Shinzo 208
- Abu 94
- Adenauer, Konrad 207
- Afganistanski kozari 29-31
- After Virtue (Za vrlinom)  
(MacIntyre) 219
- Allen, Woody 165-166
- Amazon.com 61
- American International Group  
(AIG) 18-20
- AmeriCorps 88
- analiza koristi i štete
- definicija 45
  - pitanje mjerila zagađenja zraka 48-49
  - slučaj eksplozija rezervoara s benzinom 46-47
  - slučaj raka pluća 45-46
- analogija sa Spriteom 112
- Anderson, Elizabeth 100-101
- argument o kompenzaciji,  
u raspravi o pozitivnoj  
diskriminaciji 171-172
- Aristotel 185-206
- nazori o distributivnoj  
pravednosti 192-195
  - nazori o dobrom  
životu 14-15, 188, 193-196,  
199-200, 214-216, 239
  - nazori o politici 192-197,  
199-200
  - nazori o učenju putem  
djelovanja 197-199
  - nazori o vrlini 14, 197-199
  - obrana ropstva 200-203
  - rasprava o surogatnom  
majčinstvu 100
  - teorija boga 214-215
  - teorija pravednosti 15, 17,  
187-188, 200-204, 215, 240
- Aristotelovo shvaćanje 200
- Arthur, Chester A. 81
- aspekt obaveza na osnovi  
koristi 146-152
- A Theory of Justice (Teorija  
pravednosti) (Rawls) 143, 167,  
219, 246
- Australija, pitanje povijesnih  
nepravdi spram domorodačkih  
naroda 208, 210
- autonomija
- Kantovo shvaćanje 112-113,  
120, 213
  - kao ideal u osnovi moralne  
snage u ugovorima 147,  
152-153
  - odnos spram  
dužnosti 127-128
  - odnos spram morala 126

- pitanje prostitucije 132-133
- rasprava o istospolnom braku 255
- usporedba s heteronomijom 112-113, 120, 130

**B**

banke i financijske tvrtke

- kao "prevelike da bi propale" 18
- mete ogorčenja zbog spašavanja 17-23
- nagrađivanje bonusima 18-19

Bear Stearns 22

Bentham, Jeremy. *Vidi*

*i* utilitarizam

- čuvanje trupla 59
- obrazlaganje utilitarizma 37-39
- plan upravljanjima siromasima 39-40
- porijeklo 37
- prijedlog Panoptikona 39
- usporedba s Immanuelom Kantom 110-111
- usporedba s Johnom Stuartom Millom 51-59

Bergeron, Harrison 157-158

bezazlene laži 135

Blackwater Worldwide 93-94

blagostanje

- i tržišta 12
- kao opravdanje spašavanja na Wall Streetu 18
- maksimaliziranje, kao način mišljenja o pravednosti 12, 24
- prosperitet kao izvor doprinosa 24

Boswell, James 149

Boudreau, Tyler E. 16

bračni ugovori 152

brak. *Vidi* istospolni brak

- Kantovo shvaćanje 132
- kao počasna institucija 256
- prijedlog za deetabliranje 253-254

Brandes, Bernd-Jurgen 76

Brown, Sherrod 20

Buffett, Warren 61

Bulger, James (Whitey) 235-236

Bulger, William 235-236

Bush, George W. 18, 93

**C**

Capitalism and Freedom  
(Kapitalizam i sloboda)  
(Friedman) 64

Carnegie, Andrew 81, 84, 105

Chamberlain, Wilt 66

Charley (uragan) 9

Cheney, Richard 42

cigarete 88. *Vidi* pušenje, analiza koristi i štete tvrtke Philip Morris

Cleveland, Grover 81

Clinton, Bill 136-139

Constant, Benjamin 134

Constitution of Liberty (Ustav slobode) (Hayek) 64

Conyers, John 209

Craig, Gregory 136-137

Crist, Charlie 9, 10, 11, 12

Cuomo, Andrew 19

**Č**

čast 186-188, 191-192, 194-195, 206

**D**

demokrati, Aristotelovo shvaćanje 193

dileme lojalnosti 207-241

diskriminacija 31-32, 64, 87,  
91-92, 153-155, 171-172, 177,  
185, 188, 192, 253

distributivna pravednost

- Aristotelovo shvaćanje 192-195
- i moralna zasluga 162-166
- Nozickov izazov 65-66
- početni posjed 66
- primjer Michaela Jordana 67-68
- Rawlsovo shvaćanje 154-155
- suparničke teorije 159
- u transferima 67-68

dobar život

- Aristotel i 14, 188, 193-196, 199-200, 214-216, 239
- i pravednost 216-217, 218, 238-241, 258-259
- Kantovo shvaćanje 15, 214-215, 239-240
- Platonovo shvaćanje 33
- Rawlsovo shvaćanje 15, 214-215, 240, 247
- suvremeno shvaćanje 15, 24, 195, 206, 214-215, 216, 218, 250, 258, 261, 265

dobrovoljni sporazumi 95, 98-99.

*Vidi* ugovori

- nepravičan odnos u 148-149

Dodia, Suman 104

Dorgan, Byron 230

društveni ugovor

- Humeovo shvaćanje 149-150
- i Kantovo shvaćanje pravednosti 139-141
- i Rawlsov hipotetični 143-145
- moralne granice 145-147
- nespojivost s libertarijanizmom 144-145
- nespojivost s utilitarizmom 144

Društveni ugovor (Rousseau) 90  
državljanstvo 89-93, 143, 193,  
261-262, 263-265

dužnost. *Vidi i* obaveze

- i kategorički imperativ 127-128
- odnos spram autonomije 127
- poštovanje kao dužnost 125
- usporedba sa sklonošću 115-121, 129-130

Dworkin, Ronald 175, 178, 180,  
183

## E

egalitarizam

- i Rawlsov princip razlike 158-159
- kao teorija distribucijske pravednosti 159
- liberalni zagovornici 217-218
- u Vonnegutovoj pripovijetki 157-158

ekonomska nejednakost 61-62,  
65-66

ekonomski poticaj 230

eksplozije rezervoara s  
benzinom 46-47

empirijska bića 130

Environmental Protection

Agency (Agencija za zaštitu  
okoliša) 48-49

etiopski Židovi 225-226

eutanazija 75-76, 75-77

## F

Falwell, Jerry 248

Federal Express, Blackwater –  
usporedba 93-94

feudalne aristokracije 155, 159

financijske tvrtke. *Vidi* banke i  
financijske tvrtke

Ford Motor Company 46-47



francuska Legija stranaca 92  
 francuski pokret otpora, Drugi svjetski rat 224-225  
 Free to Choose (Sloboda izbora) (Friedman) 166-167  
 Friedman, Milton
 

- kao libertarijanac 64-65
- obrana slobodno-tržišne privrede 166-167

 Friedrich Wilhelm II (kralj Prusije) 136

**G**

Gates, Bill 61, 62  
 Godfather (Kum) 146  
 Goldwater, Barry 218  
 golf, Martinov sudski predmet
 

- aristotelovsko pitanje pravednosti 203-206
- određivanje naravi igre 204-205
- pozadina 203-204
- predmet pred Vrhovnim sudom 204-206
- suprotstavljanje vozilu za golf 206

 Google 61  
 građanska vrlina 88-91, 263-265
 

- Aristotelovo shvaćanje 193-199
- erozija 264-265

 građanske obaveze
 

- načini rješavanja 88-89
- Rousseauovo shvaćanje 91
- vojna služba vs. dužnosti sudjelovanja u poroti 88-90

 Građanski rat, novačenje vojnika 80-81. *Vidi* Lee, Robert E.  
 Graduate Record Exam (GRE) 171  
 Grassley, Charles 21

**H**

Hayek, Friedrich A. 64  
 heteronomija, usporedba s autonomijom 112-113, 120, 130  
 hipotetički imperativ
 

- definicija 121
- i sloboda 126
- usporedba s kategoričkim imperativom 119, 121-126, 129

 Hobbes, Thomas 121  
 Holokaust, reparacije 207  
 homoseksualni brak. *Vidi*: istospolni brak  
 Hopwood, Cheryl 169-170, 172, 173, 174, 177, 178, 181-182  
 Howard, John 210, 233  
 Hume, David
 

- iskustvo s popravkom kuće 149-150
- shvaćanje društvenog ugovora 149-150
- shvaćanje uma 121

 Hyde, Henry 210-211, 233

**I**

individualna prava 23-25, 32, 40-44, 51-54, 71-73, 217  
 informirana suglasnost 95-99  
 isprike, javne – za povijesne nepravde
 

- argumenti protiv 210-212
- moralni individualizam 211-214
- nepravde Drugog svjetskog rata 207-208
- obaveze solidarnosti 232-233
- pitanje kolektivne odgovornosti 209-210

 istina. *Vidi* laganje, Kantov nazor istine koje zavaravaju; usporedba s lažima 135-139  
 istospolni brak 251-257

**J**

Jacoby, Jeff 10, 13

Japan, pitanje isprike za ratna  
zvjerstva 207-208

javne škole 261

Jordan, Michael

- i pitanje meritokracije 161-162
- i pitanje vlasništva nad samim sobom 68-69, 72-73
- primjer distributivne pravednosti 67-68

junak natjecanja u  
pravopisu 118-119

**K**

Kaczynski, David 237

kanibalizam

- slučaj čamca za spašavanje 35-37, 72
- suglasni 76-77

Kant, Immanuel 107-141

- i formula ljudskosti kao cilja 124-126
- i formula univerzalnog zakona 122-123, 135-136
- i najviši princip morala 119-121
- i nazori o dobrom životu 15, 214-215, 239
- i nazori o laganju 134-139
- i nazori o moralnoj vrijednosti 114-119
- i nazori o motivu 114-119
- i nazori o pravednosti 15, 139-140, 215-216, 238-241
- i nazori o samoubojstvu 125-126
- i nazori o seksualnom moralu 131-133
- i nazori o slobodi 15, 109-110, 111-112, 126, 239

- i nazori o umu 110-111, 120-126
- i nazori o utilitarizmu 108-111, 126, 140-141
- i pozadina 108-109
- i rasprava o surogatnom majčinstvu 101
- i razlozi za ljudska prava 108-110, 126
- i usporedba između heteronomije i autonomije 112-113, 119
- i usporedba s Benthamom 111
- o autonomiji 113-114, 120, 213

kastinski sistem 155, 159

kategorički imperativ

- definicija 121-122
- formula ljudskosti kao cilj 124-126
- formula univerzalnog zakona 122-124, 135, 139
- lažna obećanja 123-125
- odnos spram morala 128-131
- samoubojstvo 125
- slobodna volja 126, 128
- usporedba s hipotetičkim imperativom 119, 121-126, 129
- Zlatno pravilo 127

Kennedy, David M. 90

Kennedy, John F. 243-244,  
245-246, 248

Kennedy, Robert F. 248, 259-260

Kerry, John 248

Kevorkian, Jack 75

King, Martin Luther, ml. 25, 171,  
245, 248

Kinsley, Michael 253-254

Kite, Tom 206

koledži i sveučilišta

- Vidi i* pozitivna diskriminacija
- argumenti o svrsi 191-192

- pitanje svrhe 184
- pitanje zadaće 175-176
- prijem putem aukcije 182-184
- promicanje raznolikosti 172-174
- kolektivna odgovornost
  - obaveze solidarnosti 232-233
  - pitanje javne isprike 209-210, 213
  - razlozi kompenzacije u korist pozitivne diskriminacije 171-172
  - usporedba s moralnim individualizmom 212-214
- komercijalno surogatno majčinstvo 103-104
- komunitarijanci 219
- kršćani, bacanje lavovima 41
- kvote protiv Židova 177

## L

- laganje, Kantovo shvaćanje 134-135
  - bezazlene laži 135
  - usporedba s varljivim iskazom 135-139
- lažna obećanja 123-124
- Lee, Robert E. 234-235
- Le Guin, Ursula K. 43
- Lewinsky, Monica 136-138
- libertarijanizam 61-77
  - i argument protiv novačenja 83
  - i argument u korist ugovorā 98
  - i argument u korist vojske dobrovoljaca 83, 85
  - i ekonomska nejednakost 61-62, 65-66
  - i kao teorija distributivne pravednosti 159
  - i nazori o ljudskim pravima 107-108

- i nazori o zakonima i politici suvremenih država 63-65
- i neslaganja s 69-73
- i Nozickova obrana 65-66
- i pitanje prostitucije 132
- i pitanje vlasništva nad sobom 68-69, 71-75
- i primjer eutanazije 75-77
- i primjer ljudožderstva uz pristanak 76-77
- i primjer prodaje bubrega 73-75
- i rasprava o istospolnom braku 253
- i Rawlsovo shvaćanje 155-157
- i usporedba s meritokratskom teorijom pravednosti 157

Locke, John 107-108

- i prešutni pristanak 140
- i shvaćanje sopstva koje bira 212

Lowell, A. Lawrence 177

Luttrell, Marcus 29-30

## Lj

- ljudožderstvo s pristankom 76-77
- ljudska prava
  - Kantovi razlozi 108-110, 126
  - libertarijansko shvaćanje 107-108
  - Millovi radovi 52-54
  - odnos pojma uvažavanja spram 125
  - utilitarno shvaćanje 40-51, 107

## M

MacIntyre, Alasdair 219-221

maksimaliziranje koristi.

*Vidi* utilitarizam

Marshall, Margaret 254-257

Martin, Casey 203-206

Martin, Judith 198

- Meiwes, Armin 76-77
- meritokratska teorija  
 pravednosti 156, 156-157, 162
- Mignonette (brod) 35-37
- Mill, James 52
- Mill, John Stuart
- i shvaćanje Kantove formule univerzalnog zakona 123-124
  - porijeklo 52
  - razlikovanje viših i nižih zadovoljstava 55-59
  - razlozi za slobodu 52-54
  - revizije Benthamove doktrine utilitarizma 52-58
  - usporedba s Jeremyjem Benthamom 52, 54, 55, 56
- minimalna država 63-65
- mjerila zagađenja zraka, analiza štete i koristi 48-49
- moral
- dužnost vs. sklonosti 115-119, 119-120, 129-130
  - i Kantove poveznice sa slobodom 126, 131
  - i odnos spram kategoričkog imperativa 128-131
  - kao najviši princip 119-121
  - vezan uz princip, a ne posljedice 119, 123-124, 134-135
- moralna refleksija 32-34
- moralna snaga, u ugovorima 98, 144-145, 152-153
- moralna vrijednost 55, 114-119, 255-256, 258
- moralna vrlina. *Vidi* vrlina
- moralna zasluga
- i distributivna pravednost 162-166
  - i ogorčenje zbog financijskog spašavanja 19
  - odvajanje pravednosti od 180-182
  - usporedba s ovlaštenjima na legitimna očekivanja 162-166
- moralne dileme 27-28. *Vidi* dileme lojalnosti
- dilema s afganistanskim kozarima 29-31
  - i scenarij tramvaja koji se oteo kontroli 26-28
  - i slučaj čamca za spašavanje 35-37, 72
  - i slučaj tempirane bombe 41-43
  - i ugovori o surogatnom majčinstvu 100-101
  - pronalaženje puta kroz 32-34
  - u priči Ursule Le Guin 43-44
- moralne granice 145-147, 262-263
- moralni individualizam 211-213, 238
- moralni zakon
- i Kantovo shvaćanje 114-115, 123-124, 126-129, 133, 213, 215
  - i odnos spram kategoričkog imperativa 126, 128
  - Kantovo razlikovanje laži i varljivih istina 139
- Morgan, J. P. 81
- motiv dužnosti 113-114, 117-120, 138
- motiv sklonosti 115-121, 129-130
- mučenje osumnjičenih terorista 41-43
- N**
- nabijanje cijena
- nakon uragana Charley na Floridi 9-11
  - rasprave o pravednosti 11-15
  - za zakon protiv sprečavanja nabijanja cijena i protiv njega 10-11, 12-13

- načela, univerzaliziranje 122-123, 135, 139
- naknada direktorima 23, 160, 164-165
- naknada, radnička 22, 159-160, 164-165
- napor, kao pitanje u vezi s principom razlike 160-162
- narativno poimanje  
osobe 219-223, 230, 233-234, 239-240
- narativno putovanje 219-221
- navike, Aristotelovo shvaćanje 197-199
- nedobrovoljno služenje, novačenje kao 83
- nejednakost
- ekonomski libertarijanizam 61-62, 65-66
  - i princip razlike 154
  - porast u američkom životu 262-263
  - prihod 159-160
- neobavezni seks, Kantovi razlozi protiv 131-133
- neobuzdana tržišta 12, 25, 62, 107, 109
- nepravda, kao osnova ogorčenja zbog financijskog iskupa 19.  
*Vidi i* inteligibilno područje, usporedba s osjetilnom oblašću
- neuspjeh, bonusi iskupa shvaćeni kao nagrada 20-22
- Nicklaus, Jack 204
- Nikomahova etika (Aristotel) 197
- novačenje 80-86, 89-90
- dozvola vojnim obveznicima da unajme zamjenike 80-81, 83-85
- novačenje vs. unajmljivanju vojnika 80-94
- Nozick, Robert 65-68, 217
- Nj**
- Njemačka, reparacije za nacističku prošlost 207
- O**
- Obama, Barack
- i politika zajedničkog dobra 261
  - nazori o financijskom spašavanju 20-21
  - o ulozi religije u politici 244-245, 247-248, 249
  - potiče nacionalnu službu 261-262
  - potpisuje prijedlog zakona o ekonomskim poticajima 230
- obaveze
- građanske ili spram zajednice 88-91, 223-226
  - i pozitivna diskriminacija 172-173
  - obiteljske 223-224
  - o solidarnosti 223-226, 232-239
  - prirodne u usporedbi s dobrovoljnima 222-223
  - Rawlsovo shvaćanje 222
  - zasnovane na pristanku, u usporedbi sa zasnovanima na koristi 147-152
- obiteljske obaveze 223-224
- odredba "Kupujmo američko" 230-231
- ogorčenje
- zbog bonusa za Wall Street 18-19
- ogorčenje zbog iskupa 17-23
- ogorčenost
- zbog nabijanja cijena 13
- ogorčenost zbog spašavanja na Wall Streetu 17-23

- oligarsi, Aristotelovo shvaćanje 193-194
- Omelas (grad u priči Ursule Le Guin) 43-44
- On Liberty (O slobodi) (Mill) 52-54
- oplodnja in vitro (IVF) 102
- oporezivanje
- i prigovori 69-71
  - i usporedba s prisilnim radom 68
  - i većina vs. individualna prava 71
  - i vojska dobrovoljaca 84-85
- osjetilno područje, usporedba s inteligibilnim područjem 129-131
- Osnove metafizike čudoreda (Kant) 108, 119, 134
- osoba koja bira 212, 214, 216
- ovlaštenja 66-68, 72-73, 133, 163-165, 175-176, 218, 229
- P**
- Palmer, Arnold 204
- paternalizam, libertarijanski prigovori 63
- patriotizam, kao vrlina 226-231
- Paul, Ron 83
- Peace Corps 88
- Pentagon
- i rasprava o dodjeli Purpurnog srca 16-17
  - i razlozi za ograničavanje nagrade Purpurno srce na tjelesne ozljede 16
- perači prozora u New Yorku 150
- Peres, Šimon 225
- PGA (Professional Golfers' Association – Udruženje profesionalnih igrača golfa) 203-204
- Philip Morris 45-46
- plaćena trudnoća 94-105
- plaćeničke vojske 90-93
- Platon, shvaćanje pravednosti 33
- pohlepa
- i varanje na cijenama 11-13
  - kao izvor ogorčenja zbog financijskog iskupa 19-21
- Political Liberalism (Politički liberalizam) (Rawls) 246-247
- politika
- Aristotelova obrana ropstva 200-203
  - Aristotelovo shvaćanje 192-197, 199
  - i narav ljudskih bića 195-197
  - suvremeno shvaćanje 192-193
  - svrha ili telos 192-195
- Politika (Aristotel) 196
- porotnička dužnost 88-89
- posttraumatski stresni poremećaj 15-17
- poticaji, kao pitanje u vezi s principom razlike 159-160
- pozitivna diskriminacija 169-184
- argument diverziteta 172-174
  - argumenti o svrsi 191-192
  - argument o naknadi 171-172
  - ispravljanje jaza u restiranju 171
  - pitanje svrhe visokog obrazovanja 183-184
  - razlozi uzimanja rase i etničke pripadnosti u obzir u vezi s bijelcima 171-174
  - slučaj Hopwood 169-170
- prava 15, 17, 23
- pravedan rad 203
- pravedno društvo, definicija 23-24
- pravednost
- antička shvaćanja u usporedbi s modernima 15
  - Aristotelova shvaćanja 14-17, 187-189, 200-203, 204, 216, 239

- biranje iza vela neznanja 144, 153-155
  - i autonomno sopstvo 213-214
  - i Kantovo shvaćanje 15, 139-141, 215, 216, 239-240, 240
  - i meritokratska teorija 156-157, 159, 162
  - i odsijecanje od moralne zasluge 180-182
  - i počasni aspekt 180-182, 187, 195-196
  - i pristup slobode 12, 15, 24-25, 109, 216-218, 258-259
  - i promoviranje vrline kao način mišljenja o 12, 15, 24-25, 109, 258-259
  - i rasprava o varanju na cijenama 11-15
  - i Rawlsovo shvaćanje 15, 155-157, 215-216, 239-240, 241
  - i surogatne trudnoće 98-102, 104
  - i utilitarni pristup 24, 109, 215, 216, 258-259
  - i zajedničko dobro 243-266
- pravičan odnos
- i vojska dobrovoljaca 87-88
  - i rasne preferencije 174-176
  - i Ustav SAD-a iz 1787. 146
  - u dobrovoljnim sporazumima 148-149
  - u prijemu na koledže 176-177, 179, 183
  - u ugovorima 145-147, 152
- pravilo određenog udarača, u bejzbolu 205-206
- preraspodjela dohotka ili bogatstva, libertarijanski prigovori 63-64
- prijem na koledž putem aukcije 182-184
- primjer navijačice 185-186
- primjer prodaje bubrega 73-75
- Prince, Erik 93
- Principles of Morals and Legislation (Načela morala i zakonodavstva) (Bentham) 108
- princip razlike
- definicija 154-155
  - i nejednakosti 154-155
  - i veo neznanja 155
  - pitanje napora 160-162
  - pitanje poticajā 159-160
  - prigovori 159-162
  - Rawlsovi razlozi u korist 153-154, 158-159
  - vizija jednakosti u p. r. 158-159
- pripovijetka "Harrison Bergeron" 157-158
- privođenje prosjakā, Benthamov prijedlog 39-40
- prodaja ljudskih organa 73-75
- prostitucija, Kantovo shvaćanje 132-133
- Purpurno srce
- i rasprava o dodjeli za psihičke ozljede 15-17
  - odaje počast požrtvovnosti, a ne hrabrosti 16
- pušenje, analiza tvrtke Philip Morris o šteti i koristi 45-46
- R**
- radni domovi, Benthamov prijedlog 39-40
- rak pluća i analiza troškova i koristi tvrtke Philip Morris 45-46
- Rangel, Charles 87
- rasna diskriminacija 176-178
- rasne preferencije, pitanje pravičnih odnosa 174-176
- rasprava o istraživanju matičnih stanica 249-251

- Rasprave o abortusu 249-251  
 rat u Iraku
- potpuno dobrovoljna vojska 81-83, 87
  - rasprava o dodjeljivanju Purpurnog srca 15-17
  - uloga privatnih ugovarača 92-93
- Rau, Johannes 207  
 Rawls, John 143-167
- i hipotetični društveni ugovor 144-145
  - i nazori o autonomnom sopstvu 213-214
  - i nazori o dobrom životu 15, 214-215, 239, 247
  - i nazori o libertarijanizmu 155-157
  - i nazori o meritokratskoj teoriji pravednosti 156-157, 162
  - i nazori o pravednosti 15, 155-157, 215-216, 238-241
  - i nazori o slobodi 15, 240
  - i nazori o ulozi religije u politici 246-248
  - i princip razlike 153-155, 158-159
  - odbacuje moralne zasluge kao osnovu distributivne pravednosti 164-165
  - odbacuje samozadovoljstvo 167
  - porijeklo 143
- razlike plaća 23, 158-160, 164-165  
 razlike prihoda 23, 160, 164-165  
 razmnožavanje 256, 257.
- Vidi* surogatne trudnoće
- raznolikost, argument  
 o promicanju r. kao argument za pozitivnu diskriminaciju 172-176, 177-179
- Reagan, Ronald 64, 166, 208, 248  
 red po rođenju 161  
 religija, uloga u politici
- aspiracija na neutralnost 245-249
  - Kennedy i 243-244, 245, 248
  - Obama i 244-245, 248, 249
  - Rawlsovo shvaćanje 246-248
- reproduktivne tehnologije 102-105  
 Robertson, Pat 248  
 Roosevelt, Franklin D. 217  
 ropstvo
- Aristotelova obrana 200-203
  - kao prinudno 203
  - novačenje kao 83
  - pitanje isprike i reparacija SAD-a 208-211
  - teleologijsko shvaćanje 203
- Rousseau, Jean-Jacques
- kao branitelj patriotizma 227
  - zagovara novačenje 90-91
- Rowlandson, Thomas 132
- ## S
- samoubojstvo
- i kategorički imperativ 125
- SAT (Scholastic Aptitude Test) 163  
 Scalia, Antonin 204-205  
 scenarij tramvaja koji se oteo kontroli 26-28
- kantovsko shvaćanje 113-114
  - utilitarno shvaćanje 113-114
- seks, neobavezni, Kantovi razlozi protiv 131-133  
 Shakespeare, William, u usporedbi sa Simpsonima 57-59  
 Sharlot, Michael 169  
 Sjedinjene Države, rasprava o javnim isprikama i reparacijama 208-211  
 sklonost, Kantova usporedba s dužnošću 114-121, 129-130



## sloboda

- analogija sa Spriteom 112
- autonomija vs. heteronomija 112-113, 119, 130
- i kategorički imperativ vs. hipotetični imperativ 126
- i moralni individualizam 211-212
- Kantovo shvaćanje 15, 109, 111-113, 125-126, 131, 239-240
- kao pristup pravednosti 11-12, 14-15, 24-25, 109, 216-218, 258-259
- odnos spram dobrog života 214-215
- odnos spram inteligibilnog svijeta 129-130
- odnos spram morala 125-126, 131
- odnos spram zajednice 218-219
- Rawlsovo shvaćanje 15, 239-240
- u usporedbi s vrlinom 14-15, 17

sloboda izbora. *Vidi**i* libertarijanstvo

- i istospolni brak 254-256, 259
- i rasprava o abortusu 250-251
- kao osnova za pravedno društvo 65, 73, 98, 109, 112, 217-218

slobodna volja 128, 131, 133. *Vidi**i* autonomija

## slobodno tržište

- Friedmanovo shvaćanje 166-167
- i varanje na cijenama 10-13
- Nozickova obrana 65-66
- s formalnom jednakošću mogućnosti 155-156

slučaj Bakke 170, 173-174, 177

Slučaj bebe M 94-98

slučaj čamca za spašavanje 35-37

slučaj tempirane bombe 41-43

Smartt, Callie 185-187

Sokrat 33

solidarnost

- i obaveze 223-226, 232-238

- i potkopavanje 263-265

Sorkow, Harvey R. 96-97

Sowell, Thomas 10

Spar, Deborah 102

sreća, Aristotelovo shvaćanje 197

stajalište predmeta, u usporedbi sa stajalištem aktera 130

stambeni kompleks Starrett City, Brooklyn 178

standardizirani testovi, jaz u testiranju 171

Stardust Memories (film) 165-166

Steinbrenner, George 61

Stern, Melissa 95, 102

Stern, William i Elizabeth 94-97

Stevens, John Paul 204

strane legije 92-93

suglasnost

- dalje obaveze 222-223

- hipotetična 143

- Humeovo shvaćanje 149-150

- i ugovori 146-147, 152

- kao aspekt obaveza 146-152

- moralne granice 147-148

- nečista 95, 97-99

- nepotrebna 149-150

- primjer bračnog ugovora 152

- ustav kao društveni ugovor 143, 146

surogatno nošenje djeteta 102-105

surogat-trudnoće

- i nečist pristanak 99

- i nošenje djeteta 102-104

- i porast na tržištu 102-104

- i razmatranja o pravednosti 98-102, 104-105

- i Ugovor bebe M 94-99
- *outsourcing* 102-105
- prigovor vrednovanja 99-101

Sveučilište Oxford, Koledž Sv.  
Ane 50-51  
sviranje flaute 188  
Sweatt, Herman Marion 176

## T

talibani 25, 29, 30, 31  
Taylor, Harriet 52  
Teach for America 88  
teleologijsko mišljenje 189-191,  
220, 256

- i ropstvo 200-201
- kao aspekt pravednosti 187,  
191-192, 201, 215-216

telos, definicija 187, 189  
teroristi, osumnjičeni,  
mučeni 41-43  
Thatcher, Margaret 64  
Thorndike, Edward 49-50  
tramvaj. *Vidi* scenarij tramvaja koji  
se oteo kontroli  
tržišta 79-105. *Vidi* slobodna  
tržišta

- i etika spašavanja Wall  
Streeta 17-23
- i libertarijanski razlozi 79
- i moralne granice 262
- i utilitaristički razlozi 79
- i vojna služba 90-94
- kao lijek za nepravdične  
okolnosti pri rođenju 155
- neobuzdana 12, 25, 62, 107,  
109

tržište rada, resurs za popunjavanje  
redova vojske dobrovoljaca 82

## U

učenje kroz praksu, Aristotelovo  
shvaćanje 197-199

ugovori. *Vidi* i društveni ugovor,  
surogatne trudnoće

- ideali u osnovi moralne  
snage 152-153
- i pristanak 146-147, 151
- i Rawlsov veo neznanja 153
- moralne granice 145-147, 148
- pravičan odnos 145-147, 152

uklapanje 200-203

um

- Hobbesovo shvaćanje 121
- Humeovo shvaćanje 121
- Kantovo shvaćanje 111,  
120-126
- kategorički vs. hipotetičkim  
imperativima 119, 121-126

Unabomber 236-237  
unajmljivanje vs. novačenje  
vojnika 80-94  
univerzalni zakon 122-123  
upravljanje siromasima, Benthamov  
prijedlog 39-40  
uragan Charley 9-10  
Ured za bolje poslovanje (Better  
Business Bureau) 116  
useljavanje

- argumenti za  
ograničavanje 229-230
- i nejednakost među  
nacijama 228

U. S. Environmental Protection  
Agency (Agencija SAD-a za  
zaštitu okoliša) 48  
Ustav iz 1787.

- kao društveni ugovor 143,  
146
- pravičan odnos 146

Ustav SAD-a

- kao društveni ugovor 143,  
146
- koliko je pravičan 145-146

Utilitarianism (Utilitarizam)  
(Mill) 55

## utilitarizam 35-59

- argument protiv novačenja 83-85
- argument u korist vojske dobrovoljaca 83-85
- i ekonomska nejednakost 61-62
- i Kantovo shvaćanje 108-111, 126, 140
- i korisnost vs. više norme 101
- i Millova djela 55-57
- i obrazloženje utemeljitelja Benthama 37-39
- i odbacivanje kao opcije društvenog ugovora 144-145
- i pogled na ljudska prava 107
- i razlikovanje viših i nižih zadovoljstava 55-59
- i razlozi za pozitivnu diskriminaciju 174
- i tramvaj koji se oteo kontroli 113-114
- i WWF vs. Shakespeare vs. Simpsoni 57-59
- kao pristup pravednosti 24, 109, 215-216, 258
- odbacivanje iza vela neznanja 153
- pitanje bacanja kršćana lavovima 41
- pitanje mučenja osumnjičenih za terorizam 41-43
- prigovor o individualnim pravima 40-44
- prigovor o zajedničkoj valuti pravā 44-51
- razlozi za ugovore 98

## uvažavanje

- kantovsko shvaćanje 126
- odnos spram doktrine univerzalnih ljudskih prava 126
- usporedba sa Zlatnim pravilom 127

## uzajamnost

- kao ideal iza moralne snage ugovora 147, 152-153
- primjer bračnog ugovora 152

## V

Venturi, Ken 204

veterani. *Vidi* vojnici

- podobnost za Purpurno srce 15-17

Vijetnamski rat 82, 232, 248, 259, 260

vlasništvo nad sobom 68, 69, 72-75, 107-108

- i pitanje prostitucije 132

vojnici

- i dilema o afganistanskim kozarima 29-31
- i novačenje vs. unajmljivanje 80-94
- rasprava o dodjeli Purpurnog srca 15-17

Vojni red Purpurnog srca 15-16

vojska dobrovoljaca 81-94

- građanska vrlina i prigovori zajedničkog dobra 88-91
- i klasni sastav 86-87
- libertarijanski argument 83, 85
- popunjavanje redova putem tržišta rada 82
- pravičan odnos i prigovori slobode 85-88
- pretežni uvjeti konteksta 85-88
- utilitarni argument 84-85

Vrhovni sud

- i pozitivna diskriminacija 170, 173, 176
- i slučaj Bakke 170, 173, 177
- i slučaj Martin, golf 204

vrijednosti. *Vidi* zajednička valuta  
vrijednosti, veo neznanja

- definicija 144
- i princip razlike 154-155
- kao osiguranje  
jednakosti 152-153, 212-213

vrлина. *Vidi* dobar život

- Aristotelovo shvaćanje 14,  
198-199
- građanska, erozivna 264
- i rasprava o dodjeli Purpurnog  
srca 16-17
- i rasprava o varanju na  
cijenama 12-13
- i učenje kroz praksu 197-199
- patriotizam kao 226-231
- promoviranje kao način  
mišljenja o pravednosti 11-12,  
14-15, 23-25, 109-110,  
258-259
- u antičkoj i modernoj  
političkoj misli 14-15
- u usporedbi sa slobodom 14,  
17

## W

Wal-Mart 184

Walzer, Michael 229, 230

Whitehead, Mary Beth 95-99, 102

White, Theodore H. 244

Wilentz, Robert 97-98, 99

Williams, Walter E. 210

Winfrey, Oprah 61, 62

World Wrestling Entertainment 57

## Z

zadovoljstva, viša vs. niža 55-59

zajednica 38-43, 72, 140, 158,  
178-179, 182-184, 193-195,  
200, 218-219, 261-262

zajednička valuta vrijednosti. *Vidi*

- i* analiza koristi i štete
- djevojke iz Koledža Sv.  
Ane 50-51
- kao prigovor  
utilitarizmu 44-51
- Millova djela 55-57
- Thorndikeovo  
istraživanje 49-50

zajedničko dobro 243-266

- i pravednost 258-266
- i rasprava o istospolnom  
braku 251-257
- i rasprava o istraživanju  
matičnih stanica 250-251
- i uloga religije u  
politici 243-249
- kao glavni razlog  
raznolikosti 172-174
- nejednakost, solidarnost  
i građanska vrлина kao  
teme 263-265
- njegovanje vrline i racionalnog  
obrazlaganja 258-266
- politika moralnog  
angažmana 265-266
- poštivost i služba kao  
teme 261-262
- rasprava o abortusu 249-251
- tema moralnih granica  
tržišta 262-263

zamjenska trudnoća 102-105

zatvor, Benthamov prijedlog 39

Zlatno pravilo, usporedba s  
poštovanjem 127

## Ž

Židovi. *Vidi i:* protužidovske kvote  
Židovi, etiopski 225-226  
životne naracije 219-221