

Izvorni znanstveni članak

17.023

Primljeno: 10. srpnja 2006.

Provedba morala putem zakona

ELVIO BACCARINI*

Sažetak

Rasprava o ovoj temi počinje još pedesetih godina 20. stoljeća u tekstovima Patricka Devlina. Devlin je zastupao stajalište da zajednica, radi svoje stabilnosti, ima pravo nametnuti moralne standarde putem zakona, i to u odnosu na one radnje koje izazivaju nesnošljivost, srdžbu i gađenje. Devlinovi se argumenti odbijaju na nekoliko osnova. Ponajprije, prihvaća se Hartov argument koji upućuje na to da nema izravne veze između takvih moralnih stavova i stabilnosti zajednice. Potom, odbija se temelj morala koji postavlja Devlin. I, na kraju, predlaže se alternativni model stabilnosti zajednice u Rawlsovu prijedlogu društvenog ugovora.

Ključne riječi: Devlin, Hart, provedba morala, Rawls, stabilnost zajednice

U suvremenoj normativnoj filozofiji, a možda još češće u samim pravnim uređenjima zapadnjačkih država, središte razmatranja čini autonomija pojedinca, to jest, njegovo pravo da sam odlučuje o kulturnim i moralnim paradigmatama koje želi slijediti. U ovom poglavlju prikazat ćemo neka problematiziranja tih široko prihvaćenih stajališta. Bavit ćemo se tvrdnjom da pravni sustav, posebice kazneno-pravni sustav, smije interferirati u području etike. Odnosno, da je prihvatljivo nametnuti pojedincima određeni moralni standard putem pravnih sankcija. U konkretnim slučajevima, to bi moglo značiti, na primjer, da je dopustivo da država, preko svojih represivnih tijela, zabrani i kažnjava korištenje pornografije, alkohola, izvanbračne spolne odnose itd. Prikazat ću i raspraviti dva utemeljenja tog zahtjeva: utemeljenje po kojem je provođenje morala putem zakona nužno da bi se sačuvala stabilnost i opstojnost zajednice i utemeljenje po kojem je to provođenje nužno da bi se

* *Elvio Baccarini*, izvanredni profesor na Odsjeku za filozofiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Rijeci.

sačuvala zajednica sa svojim potpunim blagodatima, to jest s osjećajem integriteta i međusobne povezanosti među pojedincima. Isto tako, raspravit ću i dva različita shvaćanja morala koja treba štiti, kao esencijalne za očuvanje zajednice. Najprije moral kao prihvaćen sustav normi od neke zajednice, a potom moral kao odgovarajući moralnoj istini.

Zaključit ću da stabilnost zajednice (u smislu pravnog i političkog uređenja) ne treba jamčiti provedbom niti jednog od dva navedena shvaćanja morala. Nemoguće je, naime, u uvjetima nereprimiranog korištenja umnih sposobnosti građana, postići konsenzus oko obuhvatnih moralnih doktrina. Stabilnost uređenja valja tražiti uspostavljanjem političkog sustava koji svima nudi najbolje okolnosti za smišljanje i provedbu životnog plana. A što se tiče potrage za moralnom istinom i uspostavljanjem zajednice u smislu integriteta pojedinaca, moj je zaključak da je riječ o projektima koje valja provoditi izvan političkih i pravnih ustanova.

1.1. Polazište ovog teksta je rasprava lorda Patricka Devlina, koji je u svojim tekstovima izrazio uvjerenje da je pravno interferiranje u području morala legitimno i poželjno. Devlinova rasprava vremenski slijedi *Izvjeshće povjerenstva za homoseksualne prekršaje i prostituciju*, koji je poznat pod nazivom *Wolfendenovo izvješće*. (Wolfenden et al., 1963.) U spomenutom se izvješću proklamira da se država nema pravo miješati u spolna djelovanja osoba koje svojevoljno postupaju na određene načine. Ti su postupci dio privatnosti, koja je prepuštena slobodi građana: grijeh i zločin nisu istovjetni. Wolfendenovo izvješće, ukratko, izvodi jednu inačicu liberalnog stajališta o moralu. Devlin se suprotstavlja tom stajalištu. “Moram priznati da imam osjećaj da potpuno odvajanje zločina od grijeha ne bi bilo dobro za moralno pravo i da bi bilo katastrofalno za kazneno” (Devlin, 1977.: 69).

Devlin smatra da liberalan stav i nije potpuno prisutan unutar klasičnog zakonodavstva. Moguće je uočiti da u slučaju nekih zločina činjenica što je žrtva suglasna s postupcima nije dovoljan razlog da se oslobodi osoba koja je počinila kazneno djelo. Zamislimo slučaj ubojstva. To što je žrtva tražila da ju se ubije (primjerice, u slučaju eutanazije), u zakonodavstvu ne oslobađa počinitelja od krivnje. Ali, kad svrha kaznenoga zakona ne bi bila nametanje moralnoga standarda, nego samo zaštita pojedinca od nasilja ili drugih nepravednih šteta, to bi pravilo bilo besmisleno. Prema tome, ne može se negirati da i u klasičnom zakonodavstvu postoji potreba zaštite moralnog standarda.

Tom tvrdnjom ne možemo zaključiti raspravu. Možda je klasično zakonodavstvo u krivu što sankcionira neke stvari koje ne bi smjelo. Valja se stoga temeljitije baviti nekim pitanjima. Prvo pitanje jest postoji li uopće javni moral (u smislu moralnog standarda što ga zajednica prihvaća) ili je

moral samo stvar privatnosti (skup stavova koje svaki pojedinac ili uža skupina prihvaća za sebe). O odgovoru na to pitanje ovisi kako će se odvijati daljnja rasprava. Ako ne postoji javni moral, zajednica nema stavove koje bi mogla nametnuti pojedincima. Zajednica, dakako, može zabraniti određena ponašanja da bi zaštitila pojedince, da bi omogućila sebi što djelotvornije funkcioniranje itd. Ali svrha njezina djelovanja ne može biti nametanje moralnog standarda.

To što bi javni moral postojao, još uvijek ne bi značilo da zajednica ima pravo nametnuti bilo koja uvjerenja u bilo kojem području djelovanja. Može biti da su neka područja djelovanja doista prepuštena privatnosti.¹ Slično je stanje danas s religijom. Zajednica kao takva odluku o tom pitanju prepušta privatnosti pojedinaca.

Kad je posrijedi pitanje o tome postoji li javni moral, prema Devlinu i sami liberali s kojima polemizira daju potvrđan odgovor i to upravo u vezi sa spolnim ponašanjem. Po njegovu mišljenju i u samom Wolfendenovu izvješću prisutan je stav da postoji javni moral koji osuđuje prostituciju i homoseksualnost. Liberalno stajalište pokušava braniti pravo na odluke o ponašanju u privatnosti, a ne tvrdnju da zajednica nema oblikovani moralni kodeks i za sferu privatnog djelovanja. Prema tome, kad se brani pravo na prakticiranje prostitucije, ili pravo na homoseksualne navike, brani se pravo pojedinaca da se nemoralno ponašaju u svojim privatnim životima. Prvi se Devlinov argument temelji na prihvaćanju samih njegovih suparnika.

Pritom valja nešto objasniti. Postavlja se pitanje o tome na što točno referiramo kad govorimo o javnom moralu. U prvom smislu, to može značiti da zajednica posjeduje apsolutni konsenzus o tome što je moralno vrijedno ili moralno neispravno. U drugom smislu, to može značiti da samo većina, ili prosječna osoba, u zajednici zastupa nešto kao odgovarajuće moralno vrijedno, ili moralno neispravno. Ovisno o definiciji koju prihvaćamo, naići ćemo na različite probleme. U prvom slučaju, imat ćemo osobe koje same smatraju da je neko ponašanje nemoralno, ali se ipak tako ponašaju. Na primjer, Alan Turing i Oscar Wilde smatraju da je homoseksualnost grešna, ali je ipak prakticiraju. Pitanje je, dakle, smije li se dopuštati određeno ponašanje za koje i osobe koje ga prakticiraju smatraju da je nemoralno. U drugom slučaju, pitanje je smije li većina nametnuti manjini svoja moralna uvjerenja. Dakle, po ovom shvaćanju problema, Alan Turing i Oscar Wilde ne smatraju da je homoseksualnost grešna, ali to smatra većina pripadnika zajednice.² U ovom tekstu, bavit ću se interpretacijom po kojoj je ‘javni mo-

¹ Simon Lee, primjerice, pokazuje kako odvajanje zakona i moralnosti nije prisutno samo u liberalnoj doktrini, nego i u katoličkoj doktrini. Vidi: Lee, 1986.

² Postoje barem neka mjesta u kojima Devlin sugerira da se o problemu govori u njegovu prvom shvaćanju. Devlin, 1965.: 107-109.

ral', koji ću nazvati i 'moralom zajednice' zapravo moral većine u zajednici. Iako je i prvo shvaćanje problema zanimljivo, suočit ću se, ipak, s drugim shvaćanjem tog pitanja kao aktualnijim za suvremene pluralističke i multi-kulturalne političke sustave.³

Vraćam se sada Devlinovim argumentima u prilog tvrdnji o moralu zajednice. On smatra da raspolaže i jačim argumentom od onoga prikazanog za tvrdnju o postojanju javnog morala, a to je *a priori* argument. Po Devlinovu mišljenju zajedničke ideje o tome kako valja živjeti čine samo postojanje zajednice: dio definiranja zajednice jest konstatiranje postojanja zajedničkih ideja o tome kako valja živjeti. "Društvo znači zajedništvo ideja; bez zajedničkih ideja o politici, moralu i etici niti jedno društvo ne može postojati. Svako od nas ima neke ideje o tome što je dobro, a što je zlo; one ne mogu biti zadržane u privatnosti u odnosu na zajednicu u kojoj živimo. Ako muškarci i žene pokušavaju stvoriti društvo u kojem nema temeljnog suglasja o tome što je dobro, a što zlo, sigurno neće uspjeti; ako je društvo utemeljeno na zajedničkom prihvaćanju, a takvo se prihvaćanje gubi, društvo će nestati jer društvo nije nešto što može biti zadržano fizičkom snagom; ono je povezano nevidljivim spregama zajedničke misli." (Devlin, 1977.: 74)

Tim određenjem javnog morala Devlin odustaje od bilo koje veze morala i istine. Zajednički je moral jednostavno izraz misli razboritog, prosječnog čovjeka koji promišljeno izražava moralne sudove. Devlin, dakle, ne brani postojeći moralni sustav pozivajući se na njegovu istinitost ili ispravnost, nego jednostavno zbog toga što postoji.

Smije li zajednica nametnuti pojedincima takav zajednički moral? Ako javni, zajednički moral postoji i ako konstituira samu definiciju zajednice, tada zajednica ima pravo zaštititi javni moral istim pravom kojim sebe štiti od bilo kojeg napada na vlastiti integritet. Istim pravom kojim se zajednica štiti od urote, izdaje ili pobune, zajednica sebe štiti nametanjem javnog morala. "Društvo je opravdano u povlačenju istih koraka u zaštiti vlastitog moralnog koda kao pri zaštiti vlade ili drugih nužnih ustanova." (Devlin 1977.: 77)

Do koje mjere zajednica smije postupati sa svrhom nametanja zajedničkog morala? Previše je očekivati da pojedinci dopuste da im zajednica potpuno nametne način življenja. Devlin smatra da "treba postojati najveća tolerancija za najveću individualnu slobodu koja je konzistentna s integritetom društva". (Devlin 1977.: 79) U skladu s tim načelom, da bi se zakonski omogućila neka radnja, nije dovoljno da je većina pripadnika zajednice pro-

³ Mislim, suprotno od Devlina, da je zanimljiv i za samo njegovo vrijeme, o čemu svjedoče upravo Wilde i Touring. Osim toga, u uvodnom dijelu svog izvješća, takvo shvaćanje najavljuje i Wolfendenovo povjerenstvo: "Vodili smo se vlastitom procjenom standarda zajednice općenito, priznajući da oni neće biti prihvaćeni od strane svih građana". Wolfenden et al., 1963.: 24.

tivna toj radnji (odnosno da je prosječni razboriti čovjek promišljeno protiv takvoj radnji), nego je potrebno da ta radnja izaziva istinski osjećaj gnušanja. Tako, primjerice, dolazimo do relativne tolerancije preljuba. U tom slučaju, smatra Devlin, iako postoji osuda zajednice, ipak se osuda ne manifestira kao gnušanje. Preljub stoga, pogotovo ako je izveden diskretno, ne valja zakonski sankcionirati. Homoseksualnost, nasuprot tome, kaže Devlin, izaziva istinsko gnušanje. Homoseksualnost treba osuditi, po Devlinu, zbog toga što izaziva netoleranciju, srdžbu i gađenje. Ti su uvjeti nužni za zakonsko sankcioniranje, budući da postavljaju krajnju granicu opstanka zajednice. Djelovanje protivno tim osjećajima istovjetno je rušenju zajednice te posljedično, po Devlinu, kao što je već pokazano, nešto što je usporedivo s izdajom, urotom ili pobunom.

1.2. Na Devlinov je prijedlog reagirao, od poznatijih autora, Herbert Hart. Poznati britanski filozof i pravnik kritizira dva aspekta Devlinove argumentacije: a) tvrdnju da moralni sustav treba štiti isključivo na temelju toga što je to postojeći sustav, bez ikakvoga temeljitijeg opravdanja i racionalnog određenja; b) tvrdnju da je suprotstavljanje javnom moralu istovjetno izdaji, pobuni i uroti.

Protiv prve tvrdnje Hart iznosi dva argumenta. Prvi od ta dva argumenta pokazuje da je Devlinova obrana pravnog provođenja morala u suprotnosti s pravnim načelom da građanima treba biti jasno i nedvosmisleno pokazano što je zabranjeno, a što nije (Hart, 1963.: 12). Budemo li prihvatili Devlinov kriterij da je potrebno zabraniti one radnje koje izazivaju gnušanje, srdžbu i netoleranciju, nećemo moći građane staviti pred tako jasno određene preskripcije. Devlin ne bi mogao odgovoriti na taj prigovor tvrdeći da je problem riješen jednostavnim nabranjem u zakonu zabranjenih stvari. Niti jednim zakonom neće se moći precizno predstaviti ono što doista treba zabraniti, budući da su te pojave ovisne o osjećajima koje izazivaju, pa time i teško jasno odredive.

Taj prigovor, možda, nije potpuno ispravan. Kako kaže Devlin, nakon što je postavio pitanje o tome kako će sudac ocijeniti koje radnje treba zabraniti, “On se bavi samo temeljem koji je prihvaćen s izvjesnošću, budući da su zakonske sankcije neprimjerene za provođenje moralnih standarda o kojima se raspravlja. [...] Presuda porote mora biti jednoglasna; tako, ako se želi pridati snagu zakona moralnom načelu, ono mora biti takvo da se može očekivati da će dvadeset slučajno odabranih muškaraca i žena u zajednici ne samo odobravati takvo moralno načelo, nego da će ga prihvaćati toliko ozbiljno da smatraju da je njegovo kršenje primjereno za kažnjavanje” (Devlin, 1965.: 90).

Drugi argument protiv Devlinove argumentacije u prilog zaštiti svakoga postojećeg uređenja jest da je široko prihvaćeno da je za neke sustave, koji su se temeljili ili koji se temelje na određenim moralnim stavovima, moguće tvrditi da je dobro da su nestali ili da nestanu. Na primjer, za uređenje koje se temelji na rasističkim postavkama dobro je tvrditi da treba nestati zajedno sa svojim moralnim sustavom, isto kao što je dobro da je nestao moralni sustav koji je tvrdio da trebamo spaljivati vještice. U toj kritici Hart želi pokazati da nije istina da je postojeći moral uvijek i ispravan, i da nam Devlin oduzima sredstva kojima možemo ustanoviti razliku (Hart, 1963.: 17-24; Hart, 1977.: 86-87). Sličnu kritiku zastupa i Dybikovsky koji tvrdi da je Devlin uzrokovao osiromašenje shvaćanja morala, svodeći ga na pozitivni moral. Tako moral ostaje samo skup aktualnih stavova, a gubi se potreba traženja razloga koji bi potkrijepili ta gledišta (Dybikovsky, 1975.: 89-109).

Kad je riječ o Devlinovoj tvrdnji da je kršenje javnog morala ekvivalentno pobuni, izdaji i uroti, Hart primjećuje da se cijela Devlinova argumentacija temelji na ideji da moral odgovara mreži u kojoj je svaki dio povezan s ostalim dijelovima. Tko se god udaljava od jednoga pojedinog dijela, udaljava se i od cjeline. Ali Devlin ne nudi niti jedan empirijski dokaz za svoje uvjerenje. "Nikakvo svjedočanstvo nije ponuđeno da bi se pokazalo da je udaljevanje od prihvaćenog spolnog morala, čak i od strane odraslih ljudi u privatnom životu, nešto što, poput urote, prijeti opstanku društva. Niti jedan utjecajni povjesničar nije prihvatio tu tezu, dok velika količina svjedočanstva govori protiv takve tvrdnje." (Hart, 1963.: 50) Hart čak misli da postoje jasni dokazi koji govore u prilog suprotnoj tvrdnji. "Imamo široka svjedočanstva za potvrdu vjerovanja da ljudi neće napustiti moral, neće početi vjerovati da su ubojstvo, nasilje i nepoštenje nešto dobro, samo zbog toga što zakon ne kažnjava neke privatne spolne prakse za koje ljudi misle da su gnusne." (Hart, 1977.: 86)

Devlin, međutim, nudi i *a priori* argument u prilog svojoj tezi. Po takvoj tvrdnji zajednica je ekvivalentna svojem *aktualno postojećem* moralnom sustavu. U tom slučaju, rušenje postojećeg morala, u bilo kojem svojem segmentu, uistinu jest i rušenje zajednice i to je konceptualna istina. Zajednica ne može opstati ako nestaje *onaj poseban* moralni sustav koji je karakterizira u određenom trenutku, jer je zajednica upravo istovjetna tom moralnom sustavu. Ali Hart smatra da je to poistovjećivanje apsurdno. Kad bismo prihvatili to poistovjećivanje, ne bismo mogli, na primjer, reći da se neka zajednica promijenila – trebali bismo svaku promjenu interpretirati kao nestanak stare, odnosno nastajanje nove zajednice. Ta *reductio ad absurdum* pomaže Hartu u utemeljenju još jednog zaključka. Ako zajednica nije istovjetna svojem *aktualno postojećem* moralnom sustavu, tada zajednica može napredovati i zamjena jednoga moralnog sustava drugim nije istovjetna pobuni, izdaji ili uroti, nego mirnoj promjeni uređenja, u čemu nema nikakvog razloga da se vidi išta lošeg (Hart, 1963.: 51-52).

Hart ima i općenitiji argument protiv Devlina. Čak i pod pretpostavkom da je važno zadržavati postojeći moral, valja se zapitati ima li uopće koristi za zadržavanje postojećega moralnog sustava od njegova provođenja putem zakona? Hart misli da nema. Provođenje morala putem zakona manifestira se u dva aspekta. Prvi je prisila, što se sastoji od prijetnje kaznenim sankcijama čija je svrha motivirati ljude da odustanu od nekih ponašanja, a drugi je kazna, što se primjenjuje na one koji su prekršili zabrane (Hart, 1963.: 55-56). Hart pokušava utvrditi snagu ili važnost tih dvaju aspekata. Prvi aspekt, u kojem se provođenje sastoji od prisile, po Hartu ne može nikako imati povoljan utjecaj zbog toga što se moralnost ponašanja ne sastoji samo od ispravnog činjenja, nego i od ispravnih prihvaćenih motivacija. Na primjer, moralno je ponašanje odustati od nemoralnog čina ne samo zbog straha od pravnih sankcija, nego, ponajprije, zbog samodiscipline. Prisila stoga može postići samo dio potrebnih elemenata moralnog ponašanja. Hart ne prihvaća ni odgojni argument za provođenje putem prisile. Neki autori tvrde da je zabrana važna zbog toga što upućuje na radnje koje se smatraju nemoralnim. Tako se putem prisile podučava i zadržava moralni sustav koji je uglavnom opće prihvaćen. Taj argument, međutim, po Hartu, nije empirijski potvrđen (Hart, 1963.: 57-58).

Drugi aspekt, onaj koji se sastoji od kažnjavanja, nema, po Hartovu mišljenju, nikakav pozitivan učinak. Kažnjavanje, u Hartovoj misli, ima važnost i težinu onda kad je neka osoba doživjela štetu, a kazna ima svrhu kompenzirati tu štetu. No, kad kažnjavamo osobu koja nikome nikada nije učinila štetu, ne postizemo nikakvo dobro. Zlu kršenja moralnog pravila dodajemo zlo kažnjavanja osobe. Dva se zla ne kompenziraju, nego zbrajaju. Postignute su dvije loše stvari umjesto jedne (Hart, 1963.: 58-60). Razmotrit ću sada Hartove tvrdnje.

Hartova tvrdnja da se moralno ponašanje sastoji od odustajanja ili izvršavanja nekog čina zbog izravne motivacije (ili samodiscipline) da se tako čini vrlo je prisutna. U skladu s tim stajalištem, odustajanje od nekog čina samo zbog straha od sankcije, a ne zbog toga što se misli da je to odustajanje ispravno, primjer je prudencijalnog, a ne primjer moralnog ponašanja. Akter očito uzima u obzir samo vlastiti interes (korist ili štetu koje može izvući iz neke situacije), a ne moralne konotacije događaja (Kant, 1984.: 6-8, 14-23). Neću problematizirati to gledište. Ipak, čak i ako ga prihvatimo, najviše što je dokazano jest to da provođenje morala putem zakona nije dovoljan uvjet za očuvanje istoga, ali ne i to da nije nužan uvjet. Tako, posve suprotno od Harta, misli Amitai Etzioni. "Bez kažnjavanja onih koji ozbiljno ugrožavaju naša zajednički prihvaćena vjerovanja [...] nikakav moralni sustav ne može biti zadržan. Ne moramo voljeti prisilnu stranu zakona, ali ne možemo a da ne primijetimo njezinu ulogu kao zadnje upotrebljivo sredstvo." (Etzioni, 1993.: 48) Etzionijeva tvrdnja vjerojatno nije uvjerljiva za Harta. On će i dalje tvrditi da Etzionijevo razmišljanje pripada očuvanju

pravnog sustava, u vezi s čime je ispravno reći da je održavanje nemoguće bez kažnjavanja krivih ponašanja. Pravni se sustav upravo umnogome i sastoji od tih sankcioniranja, budući da je cilj pravnog sustava izbjegavanje određenih ponašanja. Međutim, Hart tvrdi da se moral ne sastoji samo od izbjegavanja određenih ponašanja, nego od izbjegavanja određenih ponašanja koje je pobuđeno prikladnom motivacijom. Etzionijevo stajalište može izgledati uvjerljivije samo bude li se vezao uz tvrdnju da u provođenju morala putem zakona postoje valjani edukativni element.

Valja stoga razmotriti pitanje ima li provođenje morala prisilom i prijetnjom pozitivan edukacijski ishod. Suprotno Hartu, Etzioni tvrdi da “zakoni predstavljaju, u svakom društvu, ispravan način izražavanja društvenih i moralnih vrijednosti i upućivanja na ponašanja koja zajednica smatra neprihvatljivim – čak i tada kad su ti zakoni rijetko provedeni putem blagih zatvorskih kazni ili drugim prisilnim sredstvima” (Etzioni, 1993.: 47). Tako, na primjer, dok je god u zakonu izraženo da je preljub kažnjiv čin, bit će jasno da preljub predstavlja nemoralno ponašanje. Odustajanje od zakonskog kažnjavanja preljuba upućivat će i na to da je zajednica promijenila svoje moralno stajalište o preljubu.

Što reći o ovoj raspravi? Istina je da bi svako kažnjavanje, samim time što nanosi štetu osobama, trebalo čvrsto opravdanje i da je teret dokaza na onima koji govore u prilog kažnjavanju. U tom je dijelu Hartov argument ispravan. Jesu li Etzionijeve tvrdnje valjan dokaz u prilog edukacijskom aspektu provođenja morala putem zakona? U prilog njegovoj tvrdnji moglo bi se naglasiti da, ne bude li zakon naveo da su neke moralne vrijednosti prihvaćene od strane zajednice, neće nigdje biti jasno definirano koje su vrijednosti zajednice. U tom smislu zakon može imati edukacijsku funkciju: naglašava se koje su prihvaćene vrijednosti i time se građani nalaze pred jasnim određenjem istih. Moglo bi se reći da bi prihvaćanje tih vrijednosti, barem kad je riječ o iznimno važnim vrijednostima, djelovalo neozbiljno kad bi se ljudi mogli potpuno nekažnjeno ponašati protivno njima. Na primjer, ako je ljudski život opće prihvaćena vrijednost zajednice, moglo bi izgledati neozbiljno ne kažnjavati osobe koje krše tu vrijednost (na primjer, upotrebljavajući ljudske zametke u proizvodnji kozmetike), te bi se moglo činiti da takvo toleriranje relativizira prihvaćanje vrijednosti života.

Nisam u stanju ponuditi argumente koji bi bili odlučujući ni na jednoj, ni na drugoj strani. Ipak, mislim da postoji problem za poziciju koju zastupaju Devlin i Etzioni, a to je da provođenje moralnih načela putem zakona može biti nedovoljno djelotvorno za njihovo očuvanje i da je potrebno i šire represivno djelovanje. Kako kaže Hart, “istinski razarač društvenog morala [...] je slobodna rasprava. [...] Ako je u današnjici ‘prevladavajuća moralna većina’ postala podvojena i nesigurna u mnogim pitanjima koja se vežu uz brojna pitanja spolne etike, glavni čimbenik su bile činjenice na koje su

usmjerile pozornost slobodne rasprave o spolnom moralu na temelju otkrića u područjima antropologije i psihologije” (Hart, 1963.: 68). U skladu s tim gledištem, Dybikovsky tvrdi da “Devlinov argument ne bi trebao sankcionirati samo djelovanje protiv nemoralnosti o kojoj je riječ, nego i protiv njezina zastupanja. Jer, ako je konstrukcija moralnog uvjerenja toliko krhka da ju svaka nemoralnost može poljuljati, tada, bez ikakve sumnje, to može učiniti i puko zastupanje nemoralnosti” (Dybikovsky, 1975.: 94).

Valja, dakle, uzeti u obzir činjenicu da se zadržavanje moralnog sustava može postići samo tako da uz kažnjavanje onih ponašanja koja su u suprotnosti s njime bude prisutno i ograničenje slobode misli i govora. Je li to previsoka cijena? Svakako je riječ o vrlo visokoj cijeni, budući da je riječ o razini same srži građanskih sloboda, to jest o ugrožavanju sloboda poput one misli ili govora. Radi se o cijeni o kojoj je, djelomično, i sam Devlin svjestan kad kaže “vjerujem da postoji opća suglasnost oko toga da zakon treba spriječiti čovjeka da, na primjer, iskvari moral mladih” (Devlin, 1965.: 92). Devlin to ne osjeća kao problem jer se ograničava na sprečavanje ugrožavanja moralnosti mladih. Ali, zašto ne i svih naivnijih i manje otpornih osoba? Očito je da Devlin nije promislio o toj posljedici svog prijedloga. Puno je manje očito da raspolaže sredstvima da ju spriječi.

Prijeći ćemo sada na noviju interpretaciju Devlina koja nastoji pokazati da su neke temeljne postavke njegova prijedloga ipak vjerodostojnije nego što je Hart tvrdio.

1.3. Robert P. George tvrdi da je “cijena tolerancije gubitak distinktivnog oblika međusobne integracije u zajednici, koja je shvaćena kao nešto što je vrijedno samo po sebi. [Devlin] drži da je ta integracija bit ‘zajednice’ i time ono dobro koje je ugroženo radikalnim moralnim pluralizmom.” (George, 1993.: 65) U toj interpretaciji svrha provođenja morala putem zakona nije samo sačuvati zajednicu od dezintegracije, od gubitka svakog oblika međusobne suradnje, nego treba sačuvati nešto više od toga. Potrebno je štititi međusobnu integraciju, stanje u kojem su osobe dio zajedničke cjeline, a ne odvojene cjeline koje surađuju isključivo zbog nekog interesa. “Devlin ne tvrdi, kao što Hart misli da tvrdi, da je zaštita prevladajućeg morala u zajednici nužna radi zaštite društvenog poretka. [...] Posljedica erozije prevladavajućeg morala je da bi društvena povezanost, to jest integracija, shvaćena kao nešto što je vrijedno samo po sebi (neovisno o njezinoj koristi za društveni poredak), bila izgubljena.” (George, 1993.: 66) Ne treba, dakle Devlin dokazati ni empirijsku ni *a priori* tvrdnju koju Hart želi oboriti. Devlin ne treba dokazati da je odustajanje od bilo kojega dijela javnog morala (na primjer, od javno prihvaćenih stajališta koja se odnose na spolna ponašanja) takvo da će potpuno srušiti moralni sustav (uključujući moralno osuđivanje ubijanja, krađe itd.), niti Devlin treba dokazati da je zajednica pojmovno is-

tovjeta svom moralnom sustavu. Devlin treba dokazati da odustajanje od čvrsto prihvaćenih stajališta koja se odnose na bilo koje područje morala preobražava istinsku zajednicu (shvaćenu kao cjelinu povezanih pojedinaca) u *modus vivendi* u kojem pojedinci surađuju, ali isključivo zbog vlastitih interesa. Osim toga, Devlin treba dokazati da je *istinska zajednica* nešto što je vrijedno sačuvati. “Da bi se shvatila teza o dezintegraciji na način koji bi učinio uvjerljivima Devlinova stajališta, potrebno je razlikovati društvenu povezanost (ili ‘integraciju’) od društvenog uređenja.” (George, 1993.: 68) Devlin treba dokazati da neprovođenje morala putem zakona vodi do gubitka društvene povezanosti i da je taj gubitak značajan.

George smatra da je Devlin dobro shvatio da je zajednica nešto više od suživota njezinih pripadnika bez eksplicitnih sukoba i da se gubitkom zajedničkog morala gubi i zajednica u ovom potpunijem smislu. Time Devlin izbjegava jedan od Hartovih prigovora, to jest prigovor da nije dokazano da se neprovođenjem morala putem zakona gubi društveno uređenje. Prigovor se izbjegava time što zaštita društvenog uređenja i nije predmet rasprave, nego je predmet rasprave potpunije shvaćanje zajednice. Ostaje, međutim, pitanje gubi li se doista ovako shvaćena zajednica kad dolazi do erozije njezina aktualnog moralnog sustava. Protiv Devlina je moguće, i u sklopu Georgeove interpretacije njegove misli, koristiti argument koji je sličan Hartovu prigovoru *a priori* dokazu za provođenje morala putem zakona. Zajednica u potpunom smislu postoji onda kad je okupljena oko zajedničkog morala. Ali nije nužno da zajednica bude okupljena oko postojećega morala. Moguće je preobraziti moralni sustav i stvoriti novi. U tom slučaju, promjenom moralnoga sustava ne dolazi do gubitka zajednice, nego samo do njezina preobražaja, često evolucije.

Uz to, moguće je ponoviti i Hartov prigovor Devlinovu konzervativizmu, kojim se tvrdi da se zaštitom postojećega moralnog sustava isključivo zbog toga što je riječ o *postojećem moralnom sustavu* gubi kritički sud o moralu i postaje nemoguće prigovarati pojavama kao što su rasizam, spaljivanje ‘vještica’, i slično. Mnogi će vjerovati da je dobro da zajednica (čak i kad je shvaćena, kao u Georgeovoj interpretaciji, poput sastava pojedinaca koji se osjećaju dijelom cjeline) koja je okupljena na nacističkom moralnom programu nestane i da nema nikakva razloga da ju se zadrži. Još uvijek ostaje problem pokazivanja toga da je očuvanje zajednice samo po sebi dobro.

George prihvaća taj aspekt Hartove kritike Devlina. On smatra da nije moguće opravdati provođenje morala putem zakona bez dodatnog opravdanja moralnog sustava koji se želi na taj način zaštititi. “U sklopu ne-relativističkog (i ne-utilitarističkog) shvaćanja javnog interesa, međutim, društveno zajedništvo nije uvijek ili bezuvjetno poželjno. Integracija ljudskih bića oko zajednički prihvaćenih načela *nepravde* ili drugih oblika zla predstavlja *nepoželjnu* integraciju.” (George, 1993.: 79) Moral, dakle, treba provesti putem

zakona, ali ne bilo koji moral, nego samo *istiniti* moral. Tom se tvrdnjom izbjegavaju spomenute Hartove kritike, prije svega ona po kojoj je potrebno kritički rasuđivati o moralu.

Georgeov je prijedlog, stoga, sljedeći: bez provođenja morala putem zakona nije moguće zadržati postojanje zajednice (koja nije samo skup pojedinaca u mirnoj suradnji, nego zajedništvo pojedinaca putem određenog svjetonazora), ali je vrijedno zadržati ili promicati samo one zajednice koje slijede moralnu istinu i istinske vrline.

2. U ovom dijelu teksta analizirat ću s više detalja, uz komentare, teme iz prethodnog prikaza. Ponajprije, bavit ću se opet pitanjem Hartove kritike Devlina, u vezi s pitanjem je li zaštita moralnog sustava važna za očuvanje zajednice, te je li Devlinov kriterij očuvanja morala zajednice (moral što ga prihvaća prosječna osoba, odnosno većina) ispravan kriterij. Potom, produbit ću pitanje vrijednosti zajednice u Georgeovu određenju zajednice kao obuhvatnoga kulturalnog sustava okupljenog oko pitanja moralne istine, a čija je svrha jamčiti integritet i punoću intelektualnog života pojedinaca.

2.1. Produbit ću sada analizu Hartove tvrdnje da Devlin nije uspio pokazati da odustajanjem od provođenja morala putem zakona dolazi do raspada zajednice interpretirane kao društveno uređenje (dakle, u manje kulturalno određenom smislu od onoga što ga ‘zajednici’ pripisuje George). Prisjetimo se da Hart kritizira dvije moguće Devlinove strategije. *A priori* dokaz Devlinove strategije opovrgava s pomoću *reductio ad absurdum*, a empirijski dokaz tvrdnjom da nema svjedočanstva za Devlinovu tvrdnju. Za razliku od toga, kaže Hart, empirijsko svjedočanstvo potvrđuje upravo suprotno. Moguće je utvrditi kako je upravo u područjima o kojima govori Devlin kasnije zakonodavstvo bilo tolerantno i da nije bilo nikakvih većih poteškoća za opstanak društvenih uređenja.

Mislim da je Hartova argumentacija posve uspješna protiv *a priori* formulacije Devlinova argumenta, barem u onom obliku u kojem ga interpretira Hart. Ipak, Devlinovu argumentaciju u obliku empirijske tvrdnje nije tako jednostavno posve odbaciti, pogotovo ne u njezinoj novijoj verziji. U svojim je novijim tekstovima Devlin izjavio da nije namjeravao dokazati da je svaki čin nepoštovanja postojećega moralnog sustava takav da može srušiti uređenje, nego samo da poneki takav čin, kad postane dio prihvaćene prakse, može imati takvu posljedicu. U tom slučaju, ne bi bilo nužno putem zakona provesti svaku moralnu vrijednost, pa ni sve one čije kršenje izaziva netole-

ranciju, srđžbu i gađenje, nego samo neke od tih vrijednosti, to jest one koje su najizravnije vezane za bitne aspekte zajednice.⁴

Mogućnost da ipak postoje barem neke vrijednosti koje treba sačuvati kao zajednički moralni temelj za stabilnost uređenja ima određenu vjerodostojnost. A argument može postati utemeljeniji, uz preformulaciju. Moglo bi se reći da nije cilj dobro uređene zajednice samo zadržati okvir za vlastiti opstanak (kao nužan preduvjet za opstanak njezinih pripadnika), nego i pokušaj maksimiziranja rezultata društvene suradnje (pri čemu maksimiziranje tih rezultata znači postavljanje okvira za najveće moguće udovoljavanje svakiim interesima). Čak i liberalni autori prihvaćaju tvrdnju da uređenja u kojima su zajednički prihvaćene neke vrijednosti mogu na najbolji način udovoljavati tim potrebama. To je gledište zastupao, primjerice, i utjecajni predstavnik liberalizma, John Stuart Mill.⁵ Slično tvrdi i John Rawls kad govori o tome da će zajednice koje se temelje na konsenzusu oko nekih temeljnih vrijednosti u političkom sustavu biti stabilnije od zajednica čiji je temelj samo hobbesovski međusobni interes (J. Rawls, 2000.: 119-154).

Problematičnost Devlinove tvrdnje, međutim, manifestira se upravo u identificiranju onih uvjerenja koja mogu služiti kao temelj za zajednički moral. Ponajprije, prisutan je Hartov prigovor o tome da je za neke sustave uistinu bolje da su nestali, jer su zastupali strahovite vrijednosti, ili društvene projekte. Na taj prigovor, međutim, Devlin ima valjan odgovor. Istina je da su ti sustavi bili jezoviti, ili neispravni, ali iz njihove su perspektive ti sustavi bili ispravni, i nije im predstojala nikakva druga strategija koja bi bila racionalna, osim očuvanja sebe samih (Devlin, 1965.: 119-123). Ipak, preostaje kritika koja je djelotvornija. U Devlinovu viđenju, vrijednosti koje trebaju biti zaštićene obuhvatne su. Kako on kaže: "Društvo bilo koje vrste čini upravo zajednica ideja, ne samo političkih, nego i ideja o načinu na koji se njegovi članovi trebaju ponašati i upravljati svojim životima; te su potonje ideje njegov moral. [...] Društvo znači zajedništvo ideja; bez zajedničkih ideja o politici, moralu i etici nikakvo društvo ne može opstati. Svatko od nas ima ideje o tome što je dobro, a što zlo; one ne mogu biti zadržane u privatnosti u odnosu na društvo u kojem živimo" (Devlin, 1977.: 73-74). Za liberalne autore poput Milla vrijednosni temelj zajednice može biti vezan samo uz određene vrijednosti u javnom životu, to jest, uz one vrijednosti koje su važne za uspješno koordinirano djelovanje pripadnika zajednice. Slično, Rawls smatra da se, u traženju vrijednosti koje mogu ojačati stabilnost zajednice, mogu tražiti samo vrlo općenite vrijednosti o javnom statusu osoba i o dobro uređenom društvu, a nikakve vrijednosti ili norme koje šire obuhvaćaju živote

⁴ O važnosti tih promjena u odnosu na izvornu formulaciju, vidi: Matulović, 1986.: 198-199.

⁵ Ovim sam se problemom detaljnije bavio u Baccarini, 1993 .

pojedinaца i skupina građana.⁶ U svakom slučaju, i Mill i Rawls ne prihvaćaju Devlinovo stajalište da zakonodavstvo treba jednostavno preslikati moralne vrijednosti koje su prisutne u zajednici, koje god one bile, i kojeg se god područja života ticale. U tome je Mill radikalniji, budući da se jako kritički postavlja prema moralnim stajalištima zdravoga razuma (Mill, 1987.). Rawls je u tome manje radikalan, budući da kod njega veliku ulogu imaju zdravorazumska vjerovanja, ali i on ograničava vjerovanja koja mogu imati ulogu u zakonodavstvu onako kako sam ga prikazao.

Zašto su prijedlozi ovih liberalnih autora uspješniji od Devlinova? Odgovor na to pitanje dobili smo kad su prikazani argumenti koje su ponudili Hart i Dybikovsky o cijeni očuvanja morala putem zakona. Novi razvoj spoznaja, pa makar u područjima koja očito nisu izravno vezana uz moralnu raspravu, uzdrmat će tradicionalna vjerovanja, upravo kako su spoznaje o antropologiji i psihologiji uzdrmale vjerovanja u području spolne etike. S obzirom na tu činjenicu, izgleda da je puko trenutačno većinsko vjerovanje u zajednici pre slab oslonac za njezinu stabilnost. Jedini način da se ta vjerovanja sačuvaju jest uspostavljanje potpune represivne zajednice, koja omogućuje razvoj spoznaja. Pitanje je, međutim, može li takva zajednica predstavljati projekt koji može pridobiti stabilnu potporu. Potrebno je, dakle, tražiti drukčiji put od onoga što ga je preporučio Devlin. Na kraju teksta, prikazat ću jednu liberalnu sugestiju o toj strategiji, koja se temelji na uskoj skupini vjerovanja koja prihvaćaju svi građani koji žele biti dio stabilne društvene suradnje.

2.2. Analizirat ću sada поближе Georgeovu verziju argumenta za očuvanje zajednice. Dva su pitanja prisutna u ovoj raspravi. Koliko je važna zajednica, u obuhvatnom, kulturalnom smislu koji joj pripisuje George, to jest, kad je shvaćena kao cjelina integriranih pojedinaca? Je li traženje moralne istine ispravan način okupljanja takve zajednice?

Započet ću s prvim pitanjem. Naći će se potvrđan odgovor u prilog važnosti zajednice bude li prihvaćena ideja da je pripadanje zajednici nužan uvjet za razvoj potpunih ljudskih intelektualnih sposobnosti i za pronalaženje potpunog sadržaja vlastitog života. U prilog toj tvrdnji može se reći da nikakva spoznaja ne kreće od samog početka. Svaka je spoznaja djelomično i rezultat prethodnih intelektualnih pretpostavki. Jedna je od općih takvih pretpostavki i kulturni kontekst u kojem svaka osoba doživljava svoj razvoj. Ali takav kulturni kontekst je prije svega kulturna zajednica u kojoj je osoba uobličila vlastiti razvoj. Kulturna zajednica svakoj osobi daje temeljna sredstva razmišljanja, kriterije racionalne prosudbe, kognitivne ciljeve, kao i

⁶ Odnosno, mogu se proširiti vrijednosti koje valja zaštititi, ali samo ako smo ih identificirali procedurom koja ne krši status svakog pojedinca kao slobodnog i jednakog, što je, opet, u vezi s temeljnim idealima koje sam spomenuo. Vidi: Rawls, 2000.: 191-228.

neke opće vrijednosti. Bez takvih polazišta, rasuđivanje i intelektualni razvoj ne bi bili mogući. Zbog tih je razloga moguće tvrditi da je pripadanje zajednici dobro za pojedinca i da je stoga očuvanje zajednice nešto dobro za njega. O tome se izjasnio i liberalni autor Will Kymlicka: "Ima li za nas neki smjer djelovanja značenje ili ne – ovisi o tome da li nam i kako naš jezik čini jasnim smisao tog djelovanja. A način na koji nam naš jezik ta djelovanja čini jasnim oblikovan je našom poviješću, našim 'tradicijama i konvencijama'." (Kymlicka, 2003.: 122) Važnost se zajednice manifestira i u tome što je ona nužan preduvjet za davanje potpunoga vrijednosnog smisla životu pojedinaca. Neki su činovi vrijednosno smisleni samo ako se odvijaju unutar zajednice koja pridaje vrijednost takvim postupcima. Primjerice, netko tko vjeruje da brak nije samo ozakonjenje veze dvaju osoba, nego ponajprije čin što ga karakteriziraju sakralni aspekti, može realizirati tako shvaćenu vrijednost braka samo unutar zajednice koja na isti način interpretira takav događaj. Pojedincu, dakle, zajednica nije samo važna kao nužan preduvjet za formiranje vlastite intelektualnosti, nego i kao nužan preduvjet za davanje vrijednosnog smisla vlastitom životu. Na kraju, možemo još primijetiti da je življenje u zajednici s kojom se osjeća povezanost i unutar koje se osjeća povezanost s drugim pojedincima nešto što svakako obogaćuje ljudski život. To je stajalište zastupao i istaknuti predstavnik liberalizma John Stuart Mill.⁷

Zajednica u ovom obuhvatnom smislu, dakle, ima veliku vrijednost. S druge strane, postavlja se pitanje kako održati ovu zajednicu. Vidjeli smo da Devlinova strategija traži žrtve velikih vrijednosti, to jest ne samo slobode u postupanju, nego i slobode misli i govora. Je li situacija bolja ako prihvaćamo Georgeovu zamjenu Devlinove zajednice skupljene oko moralnih vrijednosti koje su dane povijesnim kontingentnostima, zajednicom utemeljenom na istini?

3. Georgeovo stajalište zasigurno, po mišljenju mnogih, posjeduje značajne vrline. Prva, koja je uočljiva u ovoj raspravi, jest mogućnost izbjegavanja Hartova prigovora Devlinu, kao i sličnog prigovora što ga je Devlinu uputio Dybikovsky, o vezi između provođenja morala putem zakona i očuvanja zajednice, po kojemu provođenje morala putem zakona može voditi u iracionalni konzervativizam, odnosno to čini tada kad je temelj morala jednostavno činjenica što je neki moralni sustav široko prihvaćen. Temeljenje morala na istini izbjegava takav ishod jer postavlja nužnost kritičkog rasuđivanja o moralu.

No, ima i autora koji misle da postoje velike opasnosti za utemeljenje pravnog uređenja na osnovi 'istinitog morala'. Među njima je i sam Devlin.

⁷ Ovim sam se pitanjem bavio u Baccarini, 1993.: 39-42, 74-75.

On nudi argumente protiv takve strategije među kojima je i onaj što ga naziva praktičnim. Po tom argumentu, glavno je pitanje tko će odrediti istinu. Čest je prijedlog da takvo određenje pripada najobrazovnijoj eliti. Međutim, konstatira Devlin, ni takva elita nije došla do jedinstvenog stajališta u povijesti (Devlin, 1965.: 93-94).

Stajalište protivno utemeljenju javnog uređenja na istini zastupao je i najutjecajniji teoretičar pravde u razdoblju nakon Drugoga svjetskog rata. Riječ je o Johnu Rawlsu i o stajalištima koje je izrazio u knjizi *Politički liberalizam*. Rawlsova će nam razmatranja biti osobito vrijedna da bismo utvrdili kako zajednica utemeljena na traženju moralne istine nije stabilnija od one koju je predlagao Devlin, odnosno, za očuvanje stabilnosti potrebna joj je naglašenja represija, upravo kako su Devlinu prigovarali Hart i Dybikovsky.

Teškoća utemeljenja pravnog uređenja na moralnoj istini je u tome da je u suvremenom svijetu vrlo teško postići konsenzus o moralnoj istini. “Moderno demokratsko društvo ne karakterizira jednostavno pluralizam obuhvatnih vjerskih, filozofskih i moralnih doktrina, nego pluralizam nespojivih, no ipak razložnih obuhvatnih doktrina. Nijednu od tih doktrina građani ne potvrđuju općenito.” (Rawls, 2000.: XIV) Štoviše, Rawls smatra da to nije samo kontingentna pojava u suvremenom svijetu, nego neizbježna pojava slobodnog korištenja umnih sposobnosti. Rawls zastupa stajalište slično onome što smo ga ranije vidjeli kod Harta i Dybikovskog, koji su tvrdili da se monolitnost u moralnim stajalištima ugrožava samim slobodnim korištenjem uma i razmjenama spoznaja. No, Hart i Dybikovsky su zastupali takvo stajalište kao problem za nastojanje očuvanja pukoga tradicionalnog morala. Rawls vidi isti problem i u odnosu na utemeljenje morala zajednice traženjem moralne istine.

Zašto slobodno korištenje uma vodi do pluralizma, i zašto se ovaj pluralizam može suzbiti samo prisilom? Razlozi su u teretima suđenja, to jest u onim čimbenicima koji uzrokuju to da i racionalne i razložne osobe divergiraju u svojim sudovima. Rawls opisuje raznolike terete suđenja, među kojima su činjenica da dokazi, i u teorijskom promišljanju, mogu biti složeni, tako da ih je teško prosuditi i procijeniti; činjenica da, čak i kad se slažemo oko toga koji su razlozi relevantni, ne slažemo se oko toga koliko je koji razlog važan; činjenica da način kako važemo razloge ovisi o našem cjelokupnom iskustvu (Rawls, 2000.: 49-52). Zbog spomenutih razloga, različita shvaćanja mogu biti razrađena s različitih stajališta, na način da neka shvaćanja mogu biti istinita, a neka lažna, ili sva mogu biti lažna, ali mogu biti razložna. Tu ideju Rawls naziva idejom razložnog pluralizma.

U tim uvjetima ustrajanje na moralnoj istini kao na temelju pravnog uređenja zahtijeva represivno uređenje, ili predstavlja izazivanje nepomirljivih sukoba. U uvjetima slobode pripadnici će različitih skupina nepomirljivo zastupati svoje obuhvatne moralne teorije i postići će se upravo suprotno od

onoga što George priželjkuje. Osim u uvjetima potpune represije, inzistirajući na moralnoj istini, kao na kriteriju koji treba temeljiti barem dio pravnog sustava, ne samo da ne stvaramo zajednicu u kojoj se pojedinci osjećaju kao integrirani pripadnici cjeline, nego stvaramo situaciju u kojoj se pripadnici različitih skupina osjećaju kao nepomirljivi neprijatelji, ili barem suparnici, od kojih svatko želi podčiniti, u skladu sa svojom obuhvatnom moralnom teorijom, pripadnike ostalih zajednica. Žrtve što ih projekt zajednice koja se temelji na moralnoj istini traži istovjetne su onima koje su vezane uz Devlinov projekt.

4. Prikazat ću sada projekt koji izgleda kao vjerodostojniji program suvremenoga političkog uvjerenja. Mislim da se rješenje nalazi u drukčijem pristupu problemu zajednice i društvene stabilnosti, a temelji se na Rawlsovu prijedlogu. Samo ću ukratko prikazati taj model, pri čemu moj primarni interes nije u egzegezi Rawlsove misli, tako da su moguća odstupanja u odnosu na njegov izvorni model, u detaljima. U skladu s tim prijedlogom, predmet stabilnosti koji valja očuvati jest uređenje pojedinaca koji surađuju kako bi na najbolji način razvijali svoje temeljne interese. Temeljni interesi pojedinaca, na tragu Rawlsova prijedloga, nisu puki prudencijalni interesi, nego ih čine dvije moralne moći, to jest racionalnost (kao sposobnost uređenja vlastitih ciljeva i načina njihova dosezanja) i razložnost (kao sposobnost ustanovljivanja pravila suradnje u političkoj zajednici, te sposobnost življenja u skladu s tim pravilima). Za pojedince je vrijedno živjeti i surađivati u političkom uređenju tada kad su u njemu zaštićeni temeljni interesi, to jest sposobnost očuvanja i razvijanja moralnih moći. Rawls u svom prijedlogu opisuje određene slobode i prava, kao neminovne aspekte zaštite tako definiranih temeljnih interesa (na primjer, sloboda govora, sloboda savjesti, sloboda udruživanja). Neću ulaziti u detalje njegova opravdanja tih sloboda kao nužnih sloboda za zaštitu temeljnih interesa, ali ću dodati svoje stajalište po kojemu je sloboda življenja u skladu s određenim sustavom vrijednosti, koji je proizvod moći racionalnosti, nužno za zaštitu spomenute moći. Naime, čini mi se da je nevjerodostojno zamisliti da netko može razvijati sposobnost postavljanja ciljeva, njihova uređenja i njihova provođenja, kao i kritičkog odnosa prema njima (što je sve uključeno u definiciju racionalnosti), a da nema mogućnost eksperimentirati s usklađenim načinom življenja.

Koja je pouka tih razmatranja? Svaki pojedinac ima temeljni interes u očuvanju određenih sloboda, a to su one slobode koje su u vezi s moći razvijanja, uređenja, provođenja i kritičkog razmatranja načina življenja, u smislu sustava ciljeva (što uključuje i vrijednosti). Dakle, svaki pojedinac mora tražiti za sebe takav sustav sloboda. Ali, ako pojedinac želi suradnju s drugim pojedincima, ne može tražiti za sebe ono što nije spreman dopustiti drugima (odnosno, ne može postavljati drugima ograničenja koja nije sam

spreman prihvatiti). Prema tome, moć razložnosti traži od svakog pojedinca recipročnost u priznavanju spomenutih sloboda. U uvjetima razložnog pluralizma, politička zajednica i njezina stabilnost ne mogu biti utemeljeni na represiji pojedinih ponašanja. To bi bilo u sukobu s načelom recipročnosti i kompromitiralo bi mogućnost kooperativnosti u zajednici. Jedino moguće rješenje jest život u skladu s načelom političke tolerancije, to jest tolerancije u javnom životu (odnosno, u interakciji s nositeljima različitih vrijednosnih sustava u javnim ustanovama). Kako bi stabilna društvena suradnja bila moguća, potrebno je reprimiranje, u djelovanju pri ustanovama, dijela vlastitih moralnih poticaja za djelovanje. Odnosno, svaki pojedinac, u svakom slučaju, mora tolerirati i one postupke koji kod njega izazivaju srdžbu, netrpeljivost i gađenje, ako je to potrebno da bi se moglo poštovati drugu osobu kao racionalnu i razložnu. Moralna prosudba većine, čak ni dominantne većine, nije dobar kriterij za represivno zakonsko djelovanje. Isti problem postoji i kod Georgea jer ako kao kriterij ne postavimo više prosudbu prosječnog čovjeka, nego moralnu istinu, ostaje problem o tome tko će odrediti moralnu istinu. U svakom slučaju, opet ćemo imati nekoga tko će nekome nametnuti svoja stajališta. Zbog spomenutih razloga, potreban je zaokret u odnosu na Devlinov i Georgeov prijedlog. Stabilnost uređenja ne pronalazi se u zajedničkom obuhvatnom moralu, niti u njegovu provođenju putem zakona, nego u tome što svi pojedinci nalaze u danom uređenju najbolje uvjete za svoje životne planove, te im ta činjenica daje motivaciju za održavanje ove zajednice. Taj projekt ostavlja prostora i za prihvaćanje javnih vrijednosti. Ali, te vrijednosti nisu bilo koje, nego one koje su primjerene javnoj domeni. Osobito, po onome što je rečeno, to su ideali građana kao slobodnih i jednakih, te ekvivalentan ideal političkog uređenja. Postoji velika razlika u odnosu na Devlina, naime, ti ideali nisu zaštićeni zakonom, nego nastaju i održavaju se kao ideali, posljedično blagodatima koje slijede iz življenja u zajednicama koje su uređene u skladu s tim idealima. Taj model, međutim, ne isključuje postojanje i posebnih vrijednosti koje se mogu zaštititi zakonodavstvom. Ali se ustanovljivanje tih vrijednosti, opet, ograničava metodama koje ne dopuštaju kršenje statusa svakoga pojedinca kao jednakog i slobodnog.

Može se očekivati Devlinovo neprihvaćanje tog prijedloga. Naime, on izričito tvrdi da u zajednici u kojoj 90% pojedinaca zastupa određeni moralni sustav, ne postoji razlog da oni ne provode zakonski najukorjenjenije postavke svoga moralnog sustava, protiv 10% pojedinaca za koje smatraju da zastupaju nastrane vrijednosti (Devlin, 1965.: 106). Očito je da bi za Devlina zaštita postojećega moralnog sustava mogla biti važnija od zaštite načela slobode i jednakosti građana. U prilog Rawlsovu modelu, možemo konstatirati cijenu Devlinova prijedloga. Preduvjet Rawlsova modela jest da pojedinci uistinu žele stabilnu kooperativnu zajednicu utemeljenu na konsenzusu, a ne na nasilju (dijelom i zbog toga što nasilje generira nezadovoljstvo pojedinaca, pa time i, u najboljem slučaju, samo prividnu stabilnost, a u naj-

gorem slučaju stalne sukobe. Za pojedince kojima takav cilj nije važan, prikazani prijedlog ne nudi nikakav odgovor. To je zasigurno ograničenost ovog modela. Ali je spomenuti cilj takav da bi ga se i Devlin teško odrekao, budući da predstavlja upravo polazište njegove rasprave, što je očito kad uspoređuje nemoralnost s izdajom i pobunom. Osim toga, važno je vidjeti koji su pojedinci koji ne ulaze u kriterije spomenutog prijedloga. Riječ je o pojedincima koji ne prihvaćaju ideju razložnog pluralizma (jer smatraju da sami posjeduju posve izvjesnu istinu), koji smatraju da svoja uvjerenja trebaju provesti čak i nasilnim putem i koji zanemaruju blagodati stabilne društvene suradnje. Takve je pojedince moguće definirati samo kao fanatike ili fundamentaliste. Mislim da za te pojedince neće biti odgovora ni u ovom prijedlogu, ali ni u kojem drugom. A zasigurno nije riječ o modelu građanina koji bi Devlinu bio prihvatljiv.⁸

Na kraju ostaju još dva pitanja. Što je s blagodatima življenja u kulturnoj zajednici koja povezuje pojedince zajedničkim obuhvatnim moralnim vjеровanjima, o kojima je govorio George? Jesu li ona neminovno izgubljena? Takav zaključak nije potreban, treba samo zamisliti ispravan domet tog projekta. Očito, u skladu s idejom razložnog pluralizma, to ne može biti politička zajednica u cjelini. Ali pojedince ništa ne sprečava da tako shvaćene blagodati zajednice traže unutar manjih kulturnih zajednica, koje mogu suživjeti u sklopu šire političke zajednice.

Isto možemo reći o potrazi za moralnom istinom. Iako ona ne može biti temeljni projekt političkog djelovanja i pravnog uređenja, ništa ne sprečava pojedince da to čine unutar užih kulturnih zajednica kojima pripadaju.⁹

⁸ O teškoćama s kojima se Devlin po tom pitanju suočava, iako to ne priznaje izričito, možda svjedoči to što se u toj raspravi okreće od pitanja nametanja moralnih standarda jednoj strani, od strane većinske skupine, na pitanje i nametanje moralnog ponašanja pojedincima koji sami smatraju da je njihovo ponašanje nemoralno, ali se ne suzdržavaju. Vidi: Devlin, 1965.: 107-109.

⁹ Tekst je ponovno promišljanje a, nadam se, i bitna dorada i unapređenje ranije objavljenog rada Baccarini, Elvio, 1999.,: "Etika i kazneno pravo", *Filozofska istraživanja*, (19) 3: 547-560. Smatrao sam potrebnim ponuditi precizniju i detaljniju interpretaciju Devlinove misli, i kroz proučavanje nekih Devlinovih radova koje ranije nisam uzео u obzir, te, nakon kritika, ponuditi drukčije objašnjenje alternativnog prijedloga.

Literatura

- Baccarini, Elvio, 1993.: Sloboda, demokracija, pravednost. Filozofija politike J. S. Milla, Hrvatski kulturni dom, Rijeka
- Baccarini, Elvio, 1999.: “Etika i kazneno pravo”, *Filozofska istraživanja* (19) 3: 547-560
- Devlin, Lord Patrick, 1965.: *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press, Oxford
- Devlin, Lord Patrick, 1977.: “Morals and the Criminal Law”, u Ronald, M. Dworkin, (ur.), *The Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford: 66-82
- Dworkin, Ronald, M. (ur.), 1977.: *The Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford
- Dybikovsky, J. C., 1975.: “Lord Devlin’s Morality and Its Enforcement”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, (75) 1: 89-109
- Etzioni, Amitai, 1993.: *The Spirit of Community*, Simon & Schuster, New York
- George, Robert P., 1993.: *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford University Press, Oxford
- Hart, Herbert, L.A., 1963.: *Law, Liberty and Morality*, Oxford University Press, Oxford
- Hart, Herbert, L.A., 1977.: “Immorality and Treason”, u Ronald, M. Dworkin, (ur.), *The Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford: 83-86
- Kant, Imanuel, 1984.: *Lezioni di etica*, Laterza, Bari (*Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin, 1924).
- Kymlicka, Will, 2003.: *Multikulturalno građanstvo, Jesenski i Turk, Zagreb (Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights, Clarendon Press, Oxford, 1995)*
- Lee, Simon, 1986.: *Law and Morals*, Oxford University Press, Oxford
- Matulović, Miomir, 1986. *Jezik, pravo i moral*, Izdavački centar Rijeka, Rijeka
- Mill, John S. i Bentham, Jeremy, 1987.: *Utilitarianism and other Essays*, Penguin, Harmondsworth,
- Mill, John S., 1987.: “Whewell on Moral Philosophy”, u Mill, John S., i Bentham, Jeremy, *Utilitarianism and other Essays*, Penguin, Harmondsworth
- Rawls, John, 2000., *Politički liberalizam*, KruZak, Zagreb, (*Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993).
- Wolfenden, Sir John, et al., 1963.: *The Wolfenden Report*, Stein and Day, New York

Elvio Baccarini

IMPLEMENTATION OF MORALITY BY LAW

Summary

The debate on this topic began in the 1950s in the texts by Patrick Devlin. Devlin argued that for the sake of its stability the community has the right to impose moral standards by means of law in relation to those actions that breed intolerance, anger and disgust. Devlin's arguments are challenged on several grounds. First, Hart's argument is accepted, that there is no direct connection between such moral attitudes and the stability of a community. Second, Devlin's foundations of morality are rejected. And finally, an alternative model of the stability of community is taken over from Rawls' social contract theory.

Key words: Devlin, Hart, enforcement of morality, Rawls, community stability



Mailing address: Filozofski fakultet u Rijeci, Omladinska 14,
HR 51000 Rijeka. *E-mail:* ebaccarini@ffri.hr