

Neutralnost države: sukob neutralnosti načela i neutralnosti javnih politika

ENES KULENOVIĆ*

Sažetak

Autor razmatra koncept neutralnosti države kroz raspravu koja se vodila među političkim teoretičarima posljednjih 30-ak godina. Pojam neutralnosti predstavlja se kao ključan za pitanje legitimiteta i granica djelovanja liberalno-demokratskih država, te kao institucionalno rješenje za rastući kulturni, vjerski i moralni pluralizam u suvremenim zapadnim društvima.

Počevši s Rawlsovom teorijom pravednosti, a nastavljajući Nozickovom libertarijanskom kritikom, MacIntyreovom kritikom liberalizma i Sandelovim, Taylorovim i Razovim argumentima o nepomirljivosti koncepcija općega dobra i neutralnosti države, autor govori o odnosu neutralnosti i socijalne države, pluralizma vrijednosti, javnih politika i općeg dobra. Zaključno, autor razlučuje *neutralnosti načela* i *neutralnosti javnih politika*, zalažući se da se prihvati samo ovo prvo određenje.

Ključne riječi: neutralnost države, pluralizam, antiperfekcionizam, liberalizam, neutralnost načela, neutralnost javnih politika

*Everybody's happy, Everybody's free
We'll keep the big door open, Everyone'll come around
Why are you different, Why are you that way
If you don't get in line, We'll lock you away*

Typical Situation, Dave Matthews

Uvod

Nedavno je upravni sud u Mannheimu presudio protiv žalbe Fereshte Ludin, njemačke učiteljice podrijetlom iz Afganistana kojoj je onemogućeno da u školi nosi tradicionalnu muslimansku maramu – *hidžab*. Sud je donio odluku kako je hidžab jasan

* *Enes Kulenović*, znanstveni novak na projektu *Fenomenološka filozofija političkog svijeta* na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu.

vjerski simbol, a ne samo odjevni predmet, te da vjerskim simbolima nema mjesta u državnim školama. Sud se pozvao na princip *neutralnosti* – s obzirom na to da država treba biti neutralna prema različitim koncepcijama dobra, u ovom slučaju vjerskim, državni službenici poput učiteljica, ne smiju nositi vjerske simbole na radnome mjestu. Zanimljivo je da se i odvjetnik gospođice Ludin pozvao na princip *neutralnosti* u žalbi, tvrdeći kako država uistinu mora biti neutralna između različitih koncepcija dobra svojih građana, te stoga mora dopustiti svojim službenicima prakticiranje vjere i poštovati različite vjerske prakse.

Ovaj primjer jasno ilustrira poteškoće koje se pojavljuju pri određivanju pojma neutralnosti. Načelno, neutralnost možemo definirati kao nepristranost države prema različitim koncepcijama dobra¹, tj. kao politiku koja ne favorizira niti sankcionira određeni način života. No, ova definicija, iako točna, vjerojatno će potaknuti više pitanja, nego što će pružiti odgovora. To nas ne treba čuditi ako uzmemo u obzir da je neutralnost države prilično kontroverzan koncept oko kojega su se lomila koplja mnogih vodećih političkih teoretičara u posljednjih 30-ak godina. Glavni razlog tome jest da ovaj koncept ima bitne teorijske implikacije i, što je još važnije, nudi konkretna politička rješenja.

Rasprava o neutralnosti države pokušava ponuditi teorijski odgovor na dva ključna pitanja liberalne političke teorije – pitanje legitimiteta države i pitanje granica njezinoga djelovanja. Sugerira se kako legitimitet liberalno-demokratskih država proizlazi upravo iz činjenice da su one *antiperfekcionističke* – ne nalažu svojim građanima što je dobro za njih i kako trebaju voditi svoj život. Nadalje, legitimitet suvremenih država podrazumijeva da one trebaju osigurati politički i pravni okvir unutar kojega svi ili barem velika većina građana ima mogućnost ostvariti ono što smatra dobrim životom bez ikakvih upletanja sa strane, od drugih pojedinaca, određenih grupa ili same države. Na ovo se izravno nadovezuje pitanje granica djelovanja države. Neutralna država ima jasno određene granice legitimiteta svojih javnih politika koje ne smiju biti vođene određenim shvaćanjem dobra na štetu nekih drugih.

Postoji jasan razlog zašto je koncept neutralnosti države toliko intrigantan i u konkretnome političkom kontekstu. Ovaj koncept, naime, nudi mogući odgovor na jedno od osnovnih političkih pitanja današnjice – kako različite moralne i kulturne grupe ili zajednice mogu koegzistirati unutar jednoga društva? Suvremena su društva pluralistička – njihovi građani imaju različite, često i oprječne, moralne, vjerske, seksualne, političke i kulturne svjetonazore. Po novijim spoznajama u današnje 184 nezavisne države “ima oko 600 grupa s vlastitim jezikom i oko 5.000 etničkih grupa” (Kymlicka, 1995.: 1). Čak i u državama koje su prilično etnički ili kulturno homogene – kao Slovenija, Island ili Koreja – građani se razlikuju u svojim vjerskim i moralnim vjerovanjima, seksualnim i političkim preferencijama, te općenito kad je riječ o tome što znači živjeti dobar život. Dakako, pitanje neutralnosti je najzanimljivije za države s velikim brojem različitih grupa ili znatnom manjinskom kulturnom, vjerskom ili etničkom zajednicom. Tu su, primjerice Kanada, europske države sa sve većim brojem muslimanskoga stanovništva

¹ Barry smatra da je koncepcija dobra pojam koji obuhvaća naše moralne stavove, religijska vjerovanja, shvaćanje dobrog života ili onoga što daje vrijednost životu (1991.: 29).

poput Njemačke, Francuske ili Engleske², te dakako, Sjedinjene Američke Države koje su najreprezentativniji primjer pluralističke političke zajednice.

No, pluralizam nije samo deskriptivni, nego i normativni pojam – on ne utvrđuje samo činjenično stanje postojanja različitih kulturnih tradicija i moralnih svjetonazora u suvremenim demokratskim društvima, nego i nalaže da se te različitosti poštuju, pa čak i podupiru. Pluralizam kao normativna kategorija sugerira da postoje potpuno različite koncepcije dobra koje su jednako vrijedne³. Riječima Isaiaha Berlina: Ono što je jasno jest da se vrijednosti sukobljuju. Vrijednosti se mogu sukobljavati i unutar samoga pojedinca. Iz toga ne slijedi da su neke od njih istinite, a neke pogrešne ... Pojam savršene cjeline, konačnog rješenja u kojem sve dobre stvari koegzistiraju ne čini mi se samo neodrživim, nego i nekoherentnim. Neka od najvećih dobara ne mogu živjeti zajedno ... Osuđeni smo da biramo, a svaki izbor može uključivati nepovratni gubitak (1990.: 13).

U tom je smislu neutralnost normativni odgovor na pluralizam društava razvijenih demokracija današnjice, baš kao što je tolerancija bila odgovor na vjerske ratove koji su harali Europom u 16. i 17. stoljeću. Zagovornici koncepta neutralnosti pretpostavljaju kako je pravedno rješavanje nesuglasica ili čak mogućih sukoba između različitih kulturnih tradicija i moralnih svjetonazora u demokratskim društvima moguće samo ako je država, kao legitimni arbitar, neutralna između tih razlika, tj. nepristrana među različitim koncepcijama dobra⁴.

U ovom ću eseju pokušati prikazati raspravu o konceptu neutralne države koju su vodili vodeći suvremeni politički mislioci. Na ovaj bih način ponudio odgovore na neka od ključnih pitanja u toj raspravi, uključujući i pitanje je li koncept neutralnosti uopće održiv. Na neki način esej kronološki prati ovu raspravu počevši s Rawlsovom *A Theory of Justice* iz 1971. godine, a nastavlja prikazom libertarijanskoga shvaćanja neutralnosti u Nozickovoj *Anarchy, State and Utopia* iz 1974. godine, te završava kritikom koncepta neutralnosti koju su u 80-ima predstavili komunitaristi – ponajprije Alasdair MacIntyre, no također i Charles Taylor i Michael Sandel. Dakako, uključit ćemo i argumente onih autora koji objašnjavaju određene pozicije o neutralnosti, primjerice poziciju egalitarnoga liberalizma kod Ronalda Dworkina, Brucea Ackermana i Briana Barrya, kao i onih, poput Josepha Raza, Johna Graya i Willa Kymlicke koji ne pripadaju nijednoj od gore spomenutih škola mišljenja, ali su dali vrijedan doprinos raspravi o neutralnosti.

² Barry navodi primjere alžirskih djevojaka kojima je škola u Creilu, gradu sjeverno od Pariza, zabranila da nose hidžab, kao i dječaka Sikha kojega škola u Birminghamu nije htjela upisati jer nosi turban koji ne odgovara pravilima školske uniforme (Barry 2001.: 60-61). Za raspravu o nošenju hidžaba u Francuskoj vidi kod Milтона Viorsta (2001.: 285-291).

³ Ovo je, iako najraširenije, samo jedno od mogućih određenja pluralizma koje se obično naziva *pluralizmom vrijednosti (value pluralism)*.

⁴ Stoga Dworkin tvrdi da je cilj liberalizma da “političke odluke budu što je više moguće nezavisne o bilo kojoj koncepciji dobroga života ili onoga što daje vrijednost životu. Kako se građani jednoga društva razlikuju u svojim koncepcijama dobroga života, država ih ne tretira jednako ako podržava jednu koncepciju, a ne neku drugu” (1978.: 64).

Pravednost i neutralnost

Knjigom *A Theory of Justice* neutralnost ulazi u suvremeni diskurs, iako je, treba naglasiti, Rawls izbjegavao sam pojam neutralnosti⁵. Ona započinje kritikom utilitarizma, tada dominantne pozicije u liberalnoj političkoj tradiciji. Klasični utilitarizam, izražen po prvi puta u filozofiji Jeremyja Benthama, definira dobro kao sreću – dakle, kao strogo subjektivnu kategoriju⁶. Iz ovoga slijedi kako pojam dobra za svakoga može značiti nešto posve drugo, s obzirom na to da za svakoga čovjeka nešto drugo može biti sreća. Stoga, ne postoji jedan model “dobroga života”, nego “dobar život” određujemo sami. U tom je smislu utilitarizam pluralistička filozofija jer uvažava različite koncepcije života smatrajući da su sve koncepcije života jednako vrijedne i da ni jedna koncepcija nije bolja od druge. Ta je misao možda najjasnije izražena u Benthamovoj dosjetki “pushpin is as good as poetry”⁷. Princip kojim se trebamo voditi u političkom odlučivanju, smatraju utilitaristi, jest princip korisnosti – maksimaliziranje sreće za što veći broj ljudi, ne određujući pritom što za svakoga pojedinačno sreća predstavlja. Hoće li netko izabrati hedonistički ili pak asketski život, okrenuti se više duhovnim stvarima, intelektualnom životu, čistim fizičkim užicima ili možda pokušati balansirati sve ove dimenzije, iz političke je perspektive nebitno. Bitno je samo da se sreća koja proizlazi iz ostvarenja naše koncepcije dobroga života – maksimalizira, tj. država treba osigurati svakom pojedincu dovoljnu slobodu djelovanja kako bi mogao ostvariti svoju koncepciju “dobroga života”. Isto tako, država mora provoditi politike koje vode maksimaliziranju dobra što većeg broja svojih građana.

Kritičari utilitarizma navode da je opravdavanje žrtvovanja dobrobiti manjine za dobit većine jedan od njegovih ključnih problema.⁸ Bolje da Pedro visi, iako je nevin, ako će to zadovoljiti cijelo selo. Sandel je besmislenost stroge utilitarne pozicije ilustrirao situacijom u rimskom koloseumu u kojem je zadovoljstvo publike koja gleda kako kršćane proždiru divlje zvijeri veće nego nezadovoljstvo kršćana u areni, te je time ta situacija, s obzirom da je princip korisnosti zadovoljen, opravdana (1984.: 2). Moderniji primjeri mogli bi uključivati progon Židova za vrijeme nacističke Njemačke ili razdoblje makartizma u SAD-u. Ovo je ipak donekle neopravdana kritika utilitarizma, barem utilitarizma u filozofiji Johna Stuarta Milla čiji je pojam principa štete (*harm principle*) jasno odredio da sfera slobodnoga djelovanja pojedinca prestaje ondje gdje počinje sfera slobodnoga djelovanja drugoga pojedinca, tj. kako smo slobodni činiti što želimo samo

⁵ Kymlicka upozorava kako je Rawls u svojim radovima izbjegavao riječ neutralnost jer je smatrao da ona sugerira neutralnost posljedica, a ne načela, te je zbog toga koristio frazu *prioritet prava nad dobrim* (*priority of right over good*) (1989.: 886).

⁶ Bentham u *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* kaže: “Priroda je stavila čovječanstvo pod vlast dvaju suverena, boli i užitka. Samo oni određuju što nam je činiti, kao i što ćemo činiti.” (Plant, 1991.: 142).

⁷ Dosjetka koju, kako je to jednom prilikom napomenuo Zoran Kurelić, nije lagano prevesti na hrvatski jezik s obzirom da je “pushpin” igra koja se igra isključivo u Engleskoj, no možda bi slobodniji prijevod mogao glasiti “križić-kružić jednako je dobar kao poezija”.

⁸ Za pregled teorija utilitarizma i njihovih kritika vidi: Kymlicka, 1990.: 9- 49; Plant, 1991.: 138-183; MacIntyre, 1967.: 227-248.

dok time ne štetimo drugome. Također, jasno je kako utilitaristi nikada ne bi opravdali zvjerstva počinjena nad manjinom radi dobrobiti većine. Ipak, ostaje činjenica da se utilitarizam ne može voditi isključivo principom korisnosti, nego treba neki viši princip koji bi jamčio temeljna prava svakom pojedincu – poput Millova principa štete ili Kantova kategoričkoga imperativa – jer sam princip korisnosti za to nije dostatan⁹.

Upravo je tu zadaću sebi zadao Rawls u *A Theory of Justice* – postaviti teoriju pravednosti koja uvažava dobrobit svakoga pojedinca i ne dovodi u pitanje njegova prava nasuprot dobrobiti zajednice¹⁰. Glavna pogriješka utilitarizma jest njegov teleološki karakter – on pita što je dobro, a pitanje koje trebamo postaviti, misli Rawls, jest deontološko – što je pravedno. Izlažući svoju teoriju pravednosti, Rawls slijedi tradiciju teoretičara društvenog ugovora – Hobbesa, Lockeja, Rousseaua i Kanta i traži od nas da zamislimo fiktivnu situaciju konstituiranja političke zajednice. Rawls tu situaciju naziva izvornim položajem (*original position*). U izvornom položaju pojedinci se dogovaraju oko temeljnih načela koja će vladati u političkoj zajednici – načela pravednosti. Kako bi se izbjeglo to da se svaki pojedinac vodi svojim privatnim interesima u određivanju tih temeljnih načela Rawls uvodi pojam vela neznanja (*veil of ignorance*). Ovaj veo treba prekriti sve one naše prirodne (inteligenciju, snagu, ljepotu, itd.) i društvene (socijalni status, generacijsku, klasnu ili grupnu pripadnost) karakteristike kojima bi se inače zasigurno vodili pri određivanju principa pravednosti. Također, ono što je osobito bitno za razumijevanje Rawlsove teorije neutralnosti, veo neznanja treba prekriti i našu koncepciju dobroga života¹¹.

Izvorni je položaj, zapravo, hipotetični društveni ugovor u kojem, oslobođeni svojih partikularnih interesa, fizičkih, intelektualnih sposobnosti i socijalnih karakteristika, kao i koncepcije dobroga života, određujemo temeljna načela pravednosti kojima ćemo se voditi u političkoj zajednici. Rawls misli kako je objektivno i racionalno određivanje tih temeljnih načela pravednosti moguće samo ako ne znamo hoćemo li, primjerice, biti inteligentni ili glupi; lijepi ili ružni; muško ili žensko; crne, žute ili bijele boje kože; kršćanin, musliman ili ateist; ili pak hoćemo li htjeti biti svećenik, fotomodel, nogometaš, automehaničar ili sveučilišni profesor.

Ako smo svi u istom položaju, smatra Rawls, svi ćemo izabrati ista načela pravednosti. S obzirom na to da prije nego veo neznanja padne ne znamo koje ćemo fizičke i mentalne sposobnosti imati, kakav ćemo život željeti živjeti, te koju ćemo poziciju u društvu zauzeti, izabrat ćemo načela pravednosti koja vrijede za sve jednako. Stoga,

⁹ Čime temeljna ideja utilitarizma pada u vodu – princip korisnosti tada nije više temeljni princip kojim se vodimo, nego moramo stvoriti zasebnu teoriju dobra ili pravednosti koja ima prednost nad principom korisnosti.

¹⁰ Rawls kaže kako “svaka osoba posjeduje nepovrjedivost utemeljenu u pravednosti koju čak ni dobrobit cijele zajednice ne može dovesti u pitanje ... prava osigurana pravednošću nisu podložna političkim cjenkanjima ili računici općih društvenih interesa” (Rawls, 1971.: 3-4).

¹¹ Iza vela neznanja “nitko ne zna svoje mjesto u društvu, svoju klasnu poziciju ili društveni status, niti itko zna kakve će sreće biti u distribuciji prirodnih karakteristika i sposobnosti, svoju inteligenciju, snagu i slično. Pretpostavit ću čak da nitko ne zna svoju koncepciju dobra ... s obzirom da su svi u jednakoj poziciji nitko ne može predložiti principe koji bi išli samo njemu na ruku ... principi pravednosti su rezultat poštenoga dogovora ...” (Rawls, 1971.: 12).

Rawlsov prvi princip pravednosti glasi: Prvo načelo – svaka osoba ima jednako pravo na najširi potpuni sustav jednakih osnovnih sloboda sukladan s jednim sličnim sustavom slobode za sve (Rawls, 1971.: 302).

U određivanju drugoga načela Rawls pretpostavlja da je racionalan izbor *maximin* strategije, tj. da pokušamo maksimalizirati sredstva koja ćemo dobiti ako zauzmemo najgoru poziciju u društvu. Rawlsovimi riječima, kao da pretpostavljamo da će naš najgori neprijatelj izabrati koju ćemo poziciju u društvu zauzeti (1971.: 152-3). Dakle, drugo načelo pravednosti jest: Drugo načelo – socijalne i ekonomske nejednakosti moraju se urediti tako da budu:

- a) na najveću dobrobit najgore stojećih
- b) vezane za službe i položaje koje su dostupne svima pod uvjetima pravične jednakosti mogućnosti (Rawls, 1971.: 302).

Prevedeno u političke institucije prvi princip pravednosti podrazumijeva liberalnu ustavnu državu, a drugi princip pravednosti socijalnu državu i jednakost šansi.

No, vratimo se našoj početnoj temi – neutralnosti države. Ukratko smo izložili Rawlsovu teoriju pravednosti upravo zato što ona sadržava i Rawlsovu koncepciju neutralnosti. Prvo i drugo načelo pravednosti jamče da svi imamo jednaka prava i slobode, jednaku šansu na tržištu radne snage i jednako pravo na socijalnu pomoć bez obzira na svoju koncepciju dobra, tj. svoj način života. Kako je veo neznanja prekrio našu koncepciju dobra, ona nije mogla biti relevantna u određivanju načela pravednosti, te su stoga sve koncepcije dobra jednako zaštićene. Iz ovoga jasno slijedi da, primjerice, neonacisti, homoseksualci ili sotonisti moraju imati jednaka prava i pristup resursima kao i liberali, heteroseksualci ili katolici.

Ovdje je riječ o *neutralnosti načela* koja štiti pluralizam u nekoj političkoj zajednici dajući ljudima s različitim koncepcijama dobra ista prava, mogućnosti i šanse. No, pitanje koje se nameće jest pitanje *neutralnosti javnih politika* – moraju li konkretne politike državnih institucija biti neutralne? Moraju li javne politike u, primjerice, zdravstvu, obrazovanju ili kulturi također biti neutralne među različitim koncepcijama dobra? Ovo je jedno od ključnih pitanja za razumijevanje neutralnosti, no odgovor na njega pokušat ćemo pronaći nešto kasnije. Sad ćemo se okrenuti Nozickovoj libertarijanskoj koncepciji neutralnosti i njegovoj kritici Rawlsove egalitarne pozicije.

Socijalna država i neutralnost

Kao što Rawlsov koncept neutralnosti proizlazi iz njegove teorije pravednosti, tako i neutralnost u teoriji Roberta Nozicka proizlazi iz njegova zagovaranja minimalne države. Za Nozicka samo “minimalna država koja ograničuje svoje djelovanje na zaštitu od sile, krađe, prevare, neizvršenja ugovora itd. je opravdana”, dok će “država sa širim ovlastima od ovih gore navedenih povrijediti pravo pojedinca da ne bude prisiljen činiti određene stvari, te je stoga neopravdana” (Nozick, 1974.: ix). Kad Nozick govori o “pravu pojedinca da ne bude prisiljen činiti određene stvari” on ustvari tvrdi kako pojedinci, ako ne žele, ne bi trebali plaćati porez osim radi staroga dobrog Lockeovog ar-

gumenta za postojanje države – zaštite vlastitoag života, života naših bližnjih i privatnoga vlasništva. Kao i drugi libertarijanci prije (Friedrich Hayek) i poslije (David Boaz) njega, Nozick odbacuje državnu intervenciju na tržištu, kao i javno zdravstvo, obrazovanje, državno financiranje kulturnih manifestacija i događaja, državnu zaštitu kulturnih i prirodnih dobara, no prije svega, njegova kritika je usmjerena na ideju socijalne države.

Nozick, dakle, nema problema s Rawlsovim prvim načelom pravednosti ili njegovim zagovaranjem jednakosti šansi, već s onim što Rawls naziva načelom razlike (*difference principle*) kojim opravdava redistributivno oporezivanje i socijalnu državu. U kontekstu rasprave o neutralnosti libertarijanski argument protiv državnog sponzorstva kulture ili nacionalnih parkova i javnih sektora poput obrazovanja ili javnih radova može se promatrati kao pitanje *neutralnosti javnih politika*, pitanje kojim smo se obećali pozabaviti nešto kasnije. No, pitanje socijalne države, tj. redistribucije dobara putem oporezivanja jest pitanje onoga što smo razmatrajući Rawslovu koncepciju neutralnosti nazivali *neutralnost načela*.

Može li, dakle, socijalna država biti u *načelima neutralna*? Nozick, dakako, smatra da ne može. Socijalna država traži od osobe *A* da daje dio svoje zarade osobi *B*, što znači da osoba *A* u stvari plaća za ostvarenje koncepcije dobra osobe *B*. Osoba *A* čija, primjerice, koncepcija dobrog života možda uključuje da bude što bogatija ne može biti ostvarena jer dio svojih prihoda mora dati osobi *B*. Zašto bi, primjerice, Bill Gates plaćao porez zato da samohrana majka s troje djece ne bi morala raditi, nego bi mogla živjeti od socijalne pomoći?

Iako ovaj argument zvuči pomalo surovo, on bi možda i bio valjan da je bogatstvo Billa Gatesa isključivo rezultat njegova rada i njegovih valjano donesenih odluka, a siromaštvo samohrane majke rezultat njezine lijenosti i krivih procjena. No, nejednakost među njima proizlazi i iz njihova nejednakoga udjela u onome što Rawls naziva društvenim i prirodnim primarnim dobrima (*primary goods*). Društvena primarna dobra su ona koja proizlaze iz društvene podjele, a uključuju bogatstvo, zaradu, šanse, moć, prava i slobode (Kymlicka, 1990.: 64). Jednaka raspodjela ovih dobara osigurana je prvim načelom pravednosti i jednakosti šanse kod Rawlsa, kao i zalaganjem za temeljna prava i slobode, te slobodno tržište kod Nozicka.

No, ono što Nozick zanemaruje, a Rawlsov princip razlike uvažava su prirodna primarna dobra, tj. ona dobra koja dobivamo od prirode i koja imamo pukom slučajnošću – zdravlje, inteligenciju, maštu, snagu ili prirodni talent (Kymlicka, 1990.:64). Baš kao što nemamo nikakvoga utjecaja na to hoćemo li biti rođeni u bogatoj ili siromašnoj obitelji, tako nemamo utjecaja ni na to hoćemo li biti lijepi, inteligentni, zdravi, snažni ili posjedovati neki prirodni talent. Dakako, kasnije možemo utjecati na svoje zdravlje, ljepotu ili fizičku snagu brinući se za sebe i vodeći zdrav život. Ipak, ostaje činjenica da će netko rođen kao invalid ili s bolešću, kao i netko bez ikakvoga talenta ili sreće ili, pak, netko tko je jednostavno tupav gotovo uvijek biti u lošijoj poziciji od ostalih¹².

¹² Time se, dakako, ne želi sugerirati kako je većina ljudi koja prima socijalnu pomoć prirodno hendikepirana – invaliditetom ili nedostatkom bilo kakvoga talenta ili sposobnosti. Naprotiv, većina se

Čini se, stoga, pogriješnim tvrditi kako jedino minimalna država, tj. država koja ne intervenira može uistinu biti neutralna. To najbolje ilustrira Montefioreov primjer oca i dvojice sinova. Ako između dječaka dođe do svađe te traže od oca da intervenira i odluči tko je u pravu, a otac odluči da je najbolje, ako uistinu želi ostati neutralan, da se ne miješa, jasno je da će stariji sin kao jači riješiti svađu u svoju korist¹³. Kako je Ronald Dworkin rekao, “najveće zlo iz nejednake raspodjele prirodnih dobara” jest to što su neki ljudi “izigrani jer nemaju šansu kao svi drugi napraviti nešto vrijedno od svojih života” (Kymlicka, 1990.: 200)¹⁴.

Egalitarni liberali poput Rawlsa, Dworkina, Ackermana i Barryja koji zagovaraju i socijalnu državu i koncept neutralnosti države suočeni su s još jednim pitanjem – je li država koja traži od osobe *A* da daje dio svojih prihoda osobi *B* uistinu neutralna prema različitim koncepcijama dobra? Ako osoba *A* mora plaćati porez iz kojeg će se davati socijalna pomoć osobi *B* zar to ne predstavlja nametanje određene koncepcije dobra osobi *A*? Ako se sve koncepcije dobra moraju jednako uzeti u obzir onda to vrijedi i za koncepciju dobra onoga tko je jednostavno sebičan i egoističan ili onoga tko misli da svojom zaradom ne treba pomagati drugima koji su zbog svoje lijenosti ili nedostatka sreće prošli lošije od njega.

Rawlsov bi odgovor vjerojatno bio da takav egoističan stav možemo imati tek nakon što je veo neznanja pao, no nitko ne će imati takav stav u izvornom položaju jer postoji mogućnost da i sami završimo s loše podijeljenim kartama. Stoga, kao što ne možemo mijenjati pravila kartaške igre nakon što su karte podijeljene, tako isto ne možemo tvrditi kako socijalna država nije neutralna prema našoj egoističnoj koncepciji dobra, a da istodobno ne prekršimo načelo pravednosti oko kojega smo se dogovorili u izvornom položaju.

Ovaj nas odgovor može zadovoljiti, no pitanje i dalje ostaje visiti u zraku – znači li to da neutralnost ne uvažava sve koncepcije dobra jednako, tj. da prema određenim koncepcijama dobra država nije neutralna?

Apsolutna neutralnost

Vidjeli smo, razmatrajući Nozickovu kritiku egalitarnoga liberalizma, kako socijalna država nije neutralna prema egoističnoj koncepciji dobra. Isto tako, čak ni minimalistička država koju priželjkuje Nozick, ne može biti neutralna prema baš svim koncepcijama dobra – primjerice, koncepcija dobra anarhista koji misli da mu država uopće nije

nezaposlenih našla u toj situaciji pukim nedostatkom sreće jer tržište ne može, bez većih posljedica po stabilnost ukupnoga gospodarstva, apsorbirati svu radnu snagu.

¹³ Montefiore kaže: “Dvoje djece mogu oboje tražiti oca da intervenira ... u nekoj svađi između njih. Otac zna da ako odluči jednostavno ne miješati se, stariji će sin, jači i domišljatiji bolje proći ... Drugim riječima, odluka da budemo neutralni, po našoj sadašnjoj definiciji, dovela bi do odluke kojom dopuštamo da prirodno jače dijete prevlada. No, ovo može slabijem djetetu izgledati kao veoma čudna neutralnost” (Raz, 1986.: 114).

¹⁴ Zanimljivo je da Nozick odbija ovaj argument. On kaže kako “nitko nema pravo na nešto za čije su ostvarenje potrebna sredstva ili aktivnost drugih” (Nozick, 1974.: 238).

potrebna, čak ni radi zaštite vlastite sigurnosti, vlasništva ili sigurnosti njegove obitelji. Jasnije je, dakle, da neutralnost države među različitim koncepcijama dobra ne podrazumijeva *apsolutnu* neutralnost prema svim koncepcijama dobra. Neutralnost je, kako sam sugerirao citirajući Isaiaha Berlina, pluralistički koncept, ali ne i relativistička kategorija prema kojoj bi apsolutno sve koncepcije dobra bile podjednako vrijedne. U svom eseju *Toleration: a post-liberal perspective* John Gray je to jasno izrazio rekavši kako možda ne možemo reći je li bolja koncepcija dobra izražena u samaritanskom životu Majke Terezije ili dandijevskom životu Oscara Wildea, no slobodno možemo ustvrditi kako je život ovisnika o *cracku* loš (Gray, 1995.: 29).

Tako i Nozick kaže kako “ne čini svaka provedba zabrane koja različito utječe na ljude državu ne-neutralnom” (Nozick, 1974.: 272) i navodi primjer silovatelja kojemu, dakako, država ne će dopustiti da ostvari svoju koncepciju dobra¹⁵ jer bi to direktno ugrozilo pravo i slobodu drugoga. Također, koncept neutralnosti ne priznaje sve one koncepcije dobra koje žele isključiti određenu grupu iz ravnopravne raspodjele prava, mogućnosti i šansi na temelju prirodnih karakteristika članova te grupe. Stoga, država nije neutralna prema šovinistima koji žele ograničiti djelovanje drugih etničkih zajednica, rasistima koji negiraju jednaka prava i slobode ljudima druge boje kože ili seksistima koji misle da žene ne trebaju imati ista prava kao muškarci. Oni mogu zadržati svoje stavove kao privatno mišljenje i zbog takvih im stavova ne će biti oduzeta temeljna prava koja imaju i svi ostali, ali im ne će biti dopušteno da svoju koncepciju dobra realiziraju kao politički projekt. Isto vrijedi i za one koji, poput vjerskih fundamentalista, žele svoju koncepciju dobra nametnuti svima ostalima kao jedinu valjanu.

Rawls u *Političkom liberalizmu* jasno zastupa ideju dopustivih koncepcija dobra (*the idea of permissible comprehensive conceptions of the good*) po kojoj liberalna država mora onemogućiti sve one koncepcije dobra čije bi ostvarenje ograničilo ili diskriminiralo druge (Mulhall/Swift, 1992.: 219). Možda je najjasniju formulu po kojoj možemo razlučiti koje su koncepcije dobra nedopustive, tj. prema kojima koncepcijama dobra država ne treba biti neutralna, ponudio Dworkin u svojoj *Taking Rights Seriously* razlučivši između osobnih (*personal*) i izvanjskih (*external*) preferencija (Dworkin, 1977.). Osobne se preferencije tiču nas samih i govore nam kakav život želimo živjeti, dok se izvanjske tiču drugih i govore kako bismo mi željeli da drugi žive. Primjerice, naša je seksualnost pitanje naše osobne preferencije, dok je naše mišljenje da je homoseksualnost protuprirodna pa je stoga treba zabraniti, izvanjska preferencija. Dakle, država nije neutralna prema onim izvanjskim preferencijama koje žele onemogućiti ostvarenje osobnih preferencija drugih. Jasnije je, dakle, da ostvarenje određenih koncepcija dobra mora biti isključeno kako bi koncept neutralnosti uopće mogao funkcionirati i da stoga neutralnost nikad ne može biti apsolutna.

MacIntyreova kritika neutralnosti

Snažnu kritiku koncepta neutralnosti države postavio je Alasdair MacIntyre pitajući se kako liberalna država može biti neutralna među različitim koncepcijama dobra kad i

¹⁵ Ako uopće možemo reći da želja za silovanjem predstavlja dio nečije koncepcije *dobra*.

ona sama utjelovljuje određenu koncepciju dobra. MacIntyre kaže kako “liberalni individualizam ima svoju široku koncepciju dobra, koju pokušava nametnuti politički, pravno, društveno i kulturno kad god ima moć da to i učini” (MacIntyre, 1988.: 336). Stoga, MacIntyre nastavlja, “početne pozicije liberalnih teorija nisu nikad neutralne među koncepcijama ljudskoga dobra; one su uvijek liberalne početne pozicije” (MacIntyre, 1988.: 345). Liberalizam želi biti neutralan između različitih moralnih i kulturnih tradicija, no i on sam nije ništa više nego jedna takva tradicija. Za MacIntyrea ovo pitanje ide i dublje – liberalizam, kao političko dijete prosvjetiteljstva, želi stati izvan svake tradicije, te racionalno i objektivno suditi o različitim moralnim pozicijama, a zagovaranje koncepta neutralnosti države to upravo i pokazuje. Naime, kad se Rawls poziva na “prioritet prava nad dobrim” ili kad Dworkin i Ackerman govore o neutralnosti države, oni misle da je moguće racionalno odrediti apstraktne principe pravednosti oko kojih se svi možemo složiti, a pritom zanemariti sve ono oko čega se ne možemo složiti – naše razumijevanje dobrog života, naše osobne moralne, filozofske i vjerske stavove, te naše vrijednosti i pojedinačne interese.

No, tako nešto, misli MacIntyre, nije moguće jer ne postoje racionalni i univerzalni principi koje svi ljudi, neovisno o njihovoj moralnoj tradiciji ili vremenu i prostoru u kojem žive, mogu prihvatiti. Želja liberala da teorijski utemelje takve principe rezultira nametanjem liberalne koncepcije dobra pod krinkom univerzalne i objektivne moralne pozicije. U tom su smislu suvremeni liberalni teoretičari sljedbenici onoga što MacIntyre naziva “projekt prosvjetiteljstvo”. Na prvi se pogled čini besmislenim pojednostavljuvanjem pokušati staviti tri stoljeća zapadne misli, koje uključuje mislioca od Lockeja, preko francuskih *philosophes*, Rousseaua, Comtea i Humea sve do američkih *founding fathers*, Kanta i Marxa, pod zajednički nazivnik “projekt prosvjetiteljstvo”. Ipak, uvažavajući velike razlike između filozofskih teorija i političkih argumenata koje je svaki od ovih mislioca zagovarao, ono što im je svima zajedničko jest, misli MacIntyre, ideja da je moguće racionalno utemeljiti univerzalne, općevažeće vrijednosti i moralne norme, neovisne od bilo kakve povijesne ili kulturne tradicije. Ta je ideja upravo ono što su ideološki proizvodi “projekta prosvjetiteljstvo” – liberalizam i komunizam – na različite načine pokušali ostvariti, iako je taj projekt od početka bio osuđen na neuspjeh. Suvremeni liberali poput Rawlsa, Dworkina, Ackermanna i Barrya to, na žalost, nisu prihvatili, te i dalje lupaju u bubanj prosvjetiteljstva pozivajući se na upitne koncepte poput neutralnosti države i pravednosti kao pravičnosti¹⁶ (*justice as fairness*).

Čak ako i prihvatimo MacIntyreovo određenje “projekta prosvjetiteljstvo” (na kojem svoju kritiku liberalizma temelji i John Gray¹⁷) pitanje je imaju li suvremeni liberalni teoretičari koje smo spomenuli uistinu ambicije koje im pripisuje MacIntyre. Da li zaista “liberalizam, iako na izgled odbacuje zahtjeve neke određene teorije dobra, sam u biti ostvaruje jednu takvu teoriju” (MacIntyre, 1988.: 345), te obmanjuje li nas Rawls kad govori o “prioritetu prava nad dobrim” jer zapravo zagovara prioritet liberalnoga shvaćanja dobra nad drugim shvaćanjima dobra? MacIntyre je donekle u pravu i takve

¹⁶ Istoimeni Rawlsov članak iz 1958. godine u kojem je po prvi puta predstavio osnovne crte svoje teorije pravednosti.

¹⁷ Vidi Gray (1995.)

se ambicije mogu iščitati iz Rawlsove *Theory of Justice*¹⁸ ili teorije Brucea Ackermanna¹⁹, no kasnija Rawlsova stajališta (koja su puno bliža Berlinovom određenju pluralizma nego Kantovoj misli²⁰), kao i filozofija Briana Barryja jasno pokazuju da su i liberalizam i sam koncept neutralnosti održivi, a da se ne pozivamo na racionalno utemeljenje pravednosti odvojeno od bilo kakve moralne tradicije i postojećih koncepcija dobra. Kako Barry kaže “liberalizam ne stoji ili pada u vodu ovisno o valjanosti ‘projekta prosvjetiteljstvo’” (Barry, 1991.: 118). Iako su osnovne vrijednosti poput slobode i jednakosti preuzete od prosvjetitelja, suvremeni liberali imaju poprilično drukčije shvaćanje središnjih kategorija liberalizma poput racionalnosti, univerzalnosti, istine ili napretka od svojih misaonih predaka. Za razliku od prosvjetitelja, Rawls “ne tvrdi da bi mogao dokazati ispravnost svoje teorije bilo kome u svijetu, neovisno o postojećim vjеровanjima te osobe” (Barry, 1991.:120). Stoga, kako upozorava Barry, teško da bi bilo koji od liberala koje MacIntyre spominje – Kant, Jefferson ili Mill – poduprli Rawlsove ili Dworkinove teorije (Barry, 1991.: 118).

Dakle, kad govorimo o neutralnosti države, moramo govoriti u kontekstu liberalno-pluralističke tradicije suvremenih demokratskih država. Jasno je da je koncept neutralnosti države primjenjiv samo u onim društvima u kojima postoji već određen konsenzus oko temeljnih pluralističkih načela²¹, te stoga ovaj koncept, kako je upozorio Barry u svom eseju *How Not To Defend Liberal Institutions*, ne će imati nikakvu potporu od onih koji ta načela, poput vjerskih fundamentalista ili rasista, ne prihvaćaju (Barry, 1991.).

Ako neutralnost ne podrazumijeva, kako smo vidjeli, ni *apsolutnu* neutralnost niti objektivnu poziciju iz koje bi bilo moguće suditi o različitim koncepcijama dobra, zar onda nije cijela ova priča, kako tvrde MacIntyre, Gray i Taylor, jeftin filozofski trik smišljen da progura liberalno shvaćanje dobra pod krinkom neutralnosti? Kako je moguće da određena moralna tradicija i koncepcija dobra – liberalna – bude neutralna

¹⁸ Jedna od posljednjih rečenica u *Theory of Justice* glasi: “Ako ne tretiramo sve osobe kao jednu i uvažavajući ih kao jedinstvene i odvojene od svih drugih, moguće je da budemo nepristrani, čak i među osobama koje ne žive u isto vrijeme, nego pripadaju drugim generacijama. Stoga, da vidimo naše mjesto u društvu iz perspektive ove pozicije znači da ga vidimo *sub specie aeternitatis*: time gledamo na ljudsku situaciju ne samo iz različitih društvenih, nego i vremenskih pogleda. Perspektiva vječnosti nije perspektiva izvan svijeta, niti pogled transcendentnoga bića; radije, to je određen način mišljenja i osjećaja koji racionalna osoba može imati unutar postojećega svijeta (1971.: 587).

¹⁹ Ackermann daje prilično duhovitu verziju Rawlsova izvornoga položaja u kojoj zamišljamo da smo u svemirskom brodu (odvojeni od svakodnevnoga svijeta interesa) i odlučujemo o raspodjeli *mane* (neodređenoga resursa bez nekih određenih karakteristika osim što se može pretvoriti u bilo koji nama poznati materijalni objekt) (Plant, 1991.: 328).

²⁰ Vidi Rawls (1989.; 1993.)

²¹ Rawls navodi četiri takva načela: 1) činjenica postojanja različitih i jednako valjanih obuhvatnih vjerskih, filozofskih i moralnih doktrina, 2) samo s iznimno opresivnim političkim aparatom (inkvizicija, staljinizam, nacizam) može se nametnuti jedinstvena vjerska, politička ili moralna obuhvatna doktrina, 3) demokratski režim i načela pluralizma moraju imati potporu većine građana da bi bili održivi, te 4) u stabilnim demokratskim režimima moguće je konsenzusom doći do političke koncepcije pravednosti (Rawls, 1989.: 274).

prema drugim moralnim tradicijama i koncepcijama dobra? Rawlsov se odgovor zasniva na razlikovanju između obuhvatnih (*comprehensive*) i političkih koncepcija dobra. Obuhvatne uključuju ono “što daje vrijednost ljudskom životu, ideal osobne klijeposti i karaktera ... koji određuje naše nepolitičko djelovanje (u neku ruku, naš život u cijelosti)” (Rawls, 1989.: 277), dok liberalizam kao politička koncepcija dobra ne nalaže što je dobar život, nego samo kakav politički model podupiremo.

Da objasnimo – činjenica da je netko vjernik ili agnostik, heteroseksualac ili homoseksualac govori nam nešto o načinu na koji će te osobe voditi svoj život, što znači da se radi o obuhvatnim koncepcijama dobra, dok nam činjenica da je netko politički liberal govori samo to da ta osoba podupire političke institucije koje će osigurati njoj i drugima mogućnost da ostvare svoju viziju dobrog života. Dakle, neutralnost o kojoj govori Rawls nepristrana je između različitih *obuhvatnih koncepcija dobra* u smislu da želi osigurati politički okvir unutar kojega se te različite koncepcije dobra mogu ostvariti.

Javne politike i neutralnost

Sada bih se želio okrenuti pitanju odnosa koncepta neutralnosti države i javnih politika. Vidjeli smo da *neutralnost načela*, utjelovljena u ustavnoj državi i jednakosti šansi, podrazumijeva to da građani trebaju imati jednaka prava i mogućnosti kako bi svaki od njih mogao ostvariti ono što smatra dobrim životom. S druge pak strane, *neutralnost javnih politika* odnosi se na konkretne politike u, primjerice, zdravstvu, obrazovanju ili kulturi, koje provodi vlada neke države. Primjerice, u većini demokratskih država zdravstveno osiguranje pokriva troškove kirurgije, ali ne i akupunkturu; ministarstva kulture odvajaju sredstva za kazališta, ali ne i za rock koncerte; dok djeca u državnim školama uče Darwinovu teoriju evolucije, ali ne i Knjigu postanka. Nadalje, većina država danas zakonski određuje brak kao heteroseksualnu i monogamnu zajednicu. Na temelju toga priznaju se i različite porezne olakšice i prava nasljedstva koja homoseksualci ili osobe u poligamnoj zajednici ne mogu ostvariti. Možemo li onda reći da je država neutralna ako provođenjem konkretnih javnih politika favorizira određene koncepcije dobra i načine života, a sankcionira druge?

Da bismo mogli odgovoriti na ovo pitanje, moramo najprije razlučiti *proceduralnu neutralnost* i *neutralnost posljedica*²², gdje proceduralna neutralnost podrazumijeva da se država ne vodi određenom koncepcijom dobra pri određivanju javnih politika, dok neutralnost posljedica traži da javne politike moraju imati neutralan učinak prema različitim koncepcijama dobra. *Neutralnost posljedica* odbacuju i zagovornici i kritičari koncepta neutralnosti države. Neodrživost ovakvoga shvaćanja neutralnosti javnih politika možda najbolje ilustrira Dworkinov primjer ljubitelja piva i ljubitelja šampanjca (Dworkin, 1978.: 64). Naime, da bi ostvario svoju koncepciju dobrog života, čovjek koji voli dobar šampanjac treba više sredstava od čovjeka koji voli dobro pivo. Stoga,

²² Različiti teoretičari rabe različite nazive za *proceduralnu neutralnost* i *neutralnost posljedica*: Kymlicka (1989.) rabe termine “justificatory” i “consequential”, Joseph Raz (1986.) rabe izraze “exclusion of ideals” i “neutral political concern”, dok Mulhall i Swift (1996.) govore o “neutrality of justification” i “neutrality of effects”.

kad bi država htjela da njezina politika bude neutralna u odnosu na posljedice, morala bi uzeti u obzir pojedinačne preferencije i više sredstava dati osobi poput ljubitelja šampanjca koja ima ukus za skuplje stvari. Dakako, tako nešto je besmisleno jer ukus nije jedno od onih primarnih prirodnih dobara, poput inteligencije ili snage, koje imamo pukom slučajnošću, nego “izbor između skupih i manje skupih ukusa može donijeti svaka osoba sama za sebe ... i njezin udjel u raspodjeli dobara ne će zbog toga biti veći ako izabere skupi način života” (Dworkin, 1978.: 66).

Puno je ozbiljnije pitanje *proceduralne neutralnosti*. Ono nalaže, kao što sam već spomenuo, da se pri donošenju političkih odluka ne favorizira neka određena koncepcija dobra. To, dakako, ne znači da primjena neke javne politike mora imati neutralan učinak, nego da se pri donošenju te javne politike sve koncepcije dobra jednako uzmu u obzir. Uzmimo primjer vjeronauka u školama. Država je *proceduralno neutralna* ako dopusti svim vjerama da održavaju vjeronauk u školama ili ako, pak, zabrani bilo koje vjersko učenje u državnim školama. U svakom slučaju, država mora osigurati jednaki tretman za sve.

Na žalost, taj argument nije jako uvjerljiv. Princip jednakoga tretmana možda je mogući odgovor na odnos crkve i države, kad je u pitanju, recimo, vjeronauk u školama, ali u većini drugih slučajeva on je jednostavno neprimjenjiv. To je vidljivo u fiskalnoj politici – oporezivanjem određenih aktivnosti i financiranjem drugih iz državnoga proračuna, država jasno određuje da su neke aktivnosti vrjednije od drugih. Dobar primjer navode Mulhall i Swift kad raspravljaju o oporezivanju kockarnica i državnom financiranju opere (Mulhall/Swift, 1992.: 26). Država može opravdati takvu politiku jedino tvrdnjom da je opera vrjednija od kockanja. Jasno nam je da takva tvrdnja dovodi princip neutralnosti u pitanje – koncepciji dobra ljubitelja opere dana je prednost nad koncepcijom dobra kockara.

Ako bismo pokušali ustvrditi kako postoje objektivni kriteriji za favoriziranje opere nad kockarnicama, zapadne medicine nad akupunkturu ili Darwinove teorije evolucije nad Biblijom, upali bismo u MacIntyreovu zamku “projekta prosvjetiteljstvo” – tumačenju određenih koncepcija dobra kao objektivnih ili valjanih samih po sebi i time boljih od ostalih. No, kriteriji zasigurno postoje i oni jasno odražavaju sekularnu, znanstvenu i kulturnu tradiciju suvremenih demokratskih država: favoriziranje zapadne medicine nad istočnom, znanstvenoga objašnjenja svijeta nad teološkim ili onoga što nazivamo visokom umjetnošću poput opere, filharmonije ili kazališta nad pop-kulturom i “trivijalnom” zabavom poput kockanja.

Dworkin nudi mogući argument za opravdanje državnoga financiranja određenih aktivnosti na štetu drugih. Naime, on tvrdi da je nužno oporezivanje profitabilne aktivnosti poput kockanja kako bi se tim novcem osigurao opstanak neisplativih aktivnosti poput opere. Većina je opernih predstava preskupa da bi se mogla potpuno pokriti od cijena ulaznica, te bi stoga ubrzo takav oblik aktivnosti nestao kad ne bi bilo državnih donacija. No, u pluralnim je društvima potrebno održati što veći broj aktivnosti kako bi ljudi imali mogućnost izbora, te kako bi i buduće generacije mogle uživati u aktivnostima poput opere. Ovaj argument nije puno uvjerljiviji od argumenta jednakoga tretmana. Kao prvo, tim bi se argumentom mogao opravdati tek manji broj javnih politika (zaštita nacionalnih parkova, financiranje nekih kulturnih događaja). Drugo, jasno je da kad bi kojim slučajem kockarnice, rock-koncerti ili techno-partyji postali neprofitabilnima, te

ih zbog toga nitko ne bi htio organizirati, slabe su šanse da bi im država financijski pomogla kako bi sačuvala te aktivnosti za buduće generacije.

Također, kad je riječ o *neutralnosti javnih politika*, nema previše smisla pozivati se na Rawlsovo razlikovanje obuhvatnih i političkih doktrina. Iz primjera koje sam naveo jasno je da se radi o favoriziranju jedne obuhvatne koncepcije dobra nad drugom, a ne o razlikovanju između obuhvatnih i političkih koncepcija dobra.

Neutralnost javnih politika je, dakle, možda ostvariva jedino u Nozickovom, tj. libertarijanskom modelu minimalne države u kojem tržište, a ne država, diktira koje će aktivnosti opstati, a koje ne. Ljubitelji će opere jednostavno morati platiti astronomsku cijenu ulaznice ako žele uživati u “Čarobnoj fruli”.

Druga je mogućnost da, kako je to u svojim kasnijim radovima napravio Rawls, odbacimo koncept *neutralnosti javnih politika* i zagovaramo samo *neutralnost načela*. Pitanje koje se pojavljuje jest kako pomiriti *neutralnost načela* s favoriziranjem određenih koncepcija dobra u javnim politikama? Mogući odgovor možemo pronaći ako razmotrimo komunitarističku kritiku neutralnosti.

Opće dobro i neutralnost

Komunitaristička kritika Rawlsova modela egalitarnoga liberalizma rezultirala je jednom od najvažnijih i najzanimljivijih rasprava u suvremenoj političkoj filozofiji. Stoga, prikaz ove kritike zaslužuje mnogo više prostora nego što ću mu ja ovdje posvetiti, no kako se ne bismo previše udaljili od početne teme, morat ću se ograničiti samo na one argumente komunitarista koji se izravno odnose na pitanje neutralnosti države.

U kontekstu ove rasprave glavni prigovor komunitarista (Sandel, 1984., Taylor, 1986.) jest taj da Rawls i njegovi sljedbenici imaju pogriješno razumijevanje pojma općega dobra. Naime, liberali pretpostavljaju kako svaki pojedinac sam slobodnim izborom stvara i ostvaruje svoju koncepciju dobra. Ova pretpostavka vodi do veoma atomizirane slike društva u kojoj svaki pojedinac želi samo ostvariti svoje interese i ono što on smatra dobrim životom. Uloga se države svodi na to da osigura politički i zakonski okvir unutar kojega će se različite koncepcije dobra i interesi koji proizlaze iz njih moći ostvariti. Zato egalitarni liberali žele uvesti mehanizam poput neutralnosti države koji bi isključio pitanje dobra iz sfere političkoga i posvetiti se pitanju pravednosti, tj. određivanja temeljnih političkih principa koji ne favoriziraju niti jednu specifičnu koncepciju dobra.

To ne znači da liberali smatraju kako je svatko od nas pojedinac koji nema nikakve povezanosti s ostalima ili nikakve obveze prema drugima osim da ih pusti na miru. Na koncu, sloboda udruživanja je jedno od temeljnih prava za koje se liberali zalažu (Kymlicka, 1989.) i liberalima je jasno da se identitet pojedinca i njegova shvaćanja onoga što je dobro ozbiljuje unutar određene grupe ili zajednice. No, u pluralističkim društvima, pitanje dobra života ne bi smjelo biti političko pitanje. Stoga je za liberale opće dobro ono oko čega postoji konsenzus i što svi građani mogu prihvatiti – skup temeljnih građanskih, ekonomskih, socijalnih i kulturnih prava.

Komunitaristi ne prihvaćaju ovu liberalnu interpretaciju općega dobra, nego zagovaraju *politiku općeg dobra* po kojoj zajednica može i treba odrediti što znači živjeti dobar život, te preko državnih politika poticati da što veći broj građana takav život i ostvari. *Politika općeg dobra* je perfekcionistačko načelo po kojem većina u zajednici ima pravo rangirati različite načine života i aktivnosti, te preko javnih politika podupirati ono što se smatra vrijednim (npr. opera), a sankcionirati ono što odstupa od shvaćanja vrijednoga u zajednici (npr. kockanje). Samim time *politika općeg dobra* je izravno protivna neutralnosti države, a, čini se, i samom pluralizmu.

No, Raz nas u svojoj knjizi *Morality of Freedom* upozorava da stroga neutralnost – *neutralnost načela i neutralnost javnih politika* – ne može dobro obaviti svoju zadaću zaštite pluralizma u društvu. Naime, liberali često uzimaju zdravo za gotovo da je slobodno tržište ideja najbolji mehanizam za osiguranje opstanka što većega broja različitih valjanih koncepcija dobra i nestanka onih nepoželjnih poput rasizma, seksizma ili šovinizma. Nažlost, nema nikakvih jamstava da na tržištu ideja jedna koncepcija ne će progutati sve ostale ili da će opstati samo valjana shvaćanja dobra. Također, samo tržište ne može osigurati ona dobra i aktivnosti koja mogu imati tradicijsko i kulturno značenje za zajednicu. Stroga neutralnost, stoga, čini državu impotentnom u zaštiti pluralizma koncepcija dobra, načina života i aktivnosti jer joj onemogućuje da afirmira “ključne kulturne aktivnosti koje čine velike različitosti [u zajednici] prihvatljive ljudima” (Kymlicka, 1991.: 217). Riječima Josepha Raza: “Antiperfekcionizam u praksi ne bi samo doveo do političkoga odstupanja od podrške vrijednih koncepcija dobra. On bi potkopao šansu za opstanak mnogih cijenjenih aspekata naše kulture” (Raz, 1986.: 162)²³. *Neutralnost javnih politika* je upravo zbog toga neprihvatljiv koncept jer može ugroziti pluralizam samoga društva.

Ako javne politike trebaju odražavati shvaćanje dobra većine u političkoj zajednici, *neutralnost načela* treba osigurati da oni koji su u manjini također imaju mogućnost ostvariti svoj način života. Pri raspodjeli temeljnih građanskih i socijalnih prava, te jednakih mogućnosti država ne smije favorizirati građane s određenim shvaćanjem dobra, nego mora sve tretirati jednako. Ovo se čini samorazumljivim, ali često se zaboravlja kad se raspravlja o pitanjima poput prava homoseksualaca na brak ili usvajanje djece, poligamije, legalizacije prostitucije ili prava manjinskih vjerskih ili etničkih zajednica.

U tom smislu liberalno shvaćanje općega dobra (kao sustava jednakih prava i mogućnosti za sve građane) izraženo u *neutralnosti načela* i komunitarističko shvaćanje općega dobra (kao javnoga potvrđivanja vrijednih koncepcija dobra u zajednici) koje se ostvaruje putem javnih politika ne isključuju jedno drugo, nego se nadopunjuju. No, *neutralnost načela* mora imati prioritet nad javnim politikama kako bi se spriječilo da obuhvatne koncepcije dobra koje se ostvaruju preko tih politika ne ugroze druge obuhvatne koncepcije dobra. Zato Rawls i isključuje mogućnost građanskoga humanizma (*civic humanism*) – aristotelijanske težnje komunitarističkih autora poput MacIntyre’a i Taylora – koji nalaže da ono što nazivamo dobrim životom *nužno* mora sadržavati poli-

²³ Razov je argument sličan Dworkinovu argumentu za opravdanje državnoga financiranja. No, Raz je dosljedniji od Dworkina jer misli da možemo valjano ustvrditi kako je jedna aktivnost (npr. opera) vrijednija od druge (npr. kockanja). Dworkin, naprotiv, tvrdi da su sve aktivnosti jednako vrijedne, no time je njegov argument za državno financiranje umjetnosti neuvjerljiviji (Mulhall/Swift, 1996.).

tičku participaciju i ostvarenje pojedinca kao građanina, te se ograničava na klasični republikanizam (*classical republicanism*) koji želi potaknuti “pojedince da ostvare dobar život i preko političke participacije” kao preduvjet “očuvanja demokratskih sloboda” (Mulhall/Swift, 1992.: 221).

Na kraju bih želio zaključiti kako je neutralnost države valjani koncept za održanje pluralizma u suvremenim društvima, ali samo ako se odnosi na *neutralnost načela* koja implicira da država mora dati jednaka prava i osigurati socijalnu egzistenciju svim građanima neovisno o njihovim moralnim, vjerskim, seksualnim, političkim i kulturnim koncepcijama dobra, dakako uz uvjet da ostvarenje tih koncepcija dobra ne ugrožava druge građane. S druge pak strane, *neutralnost javnih politika*, ako je uopće ostvariva (osim u libertarijanskom idealu minimalne države), učinila bi državu nemoćnom da sačuva raznolikost načina života i osigura opstanak mnogih vrijednih koncepcija dobra i aktivnosti.

No, koncept *neutralnosti javnih politika* je neodrživ i zbog toga što je protivan samoj *neutralnosti načela*. To možemo ilustrirati na primjeru s početka eseja o njemačkoj učiteljici podrijetlom iz Kabula kojoj je zabranjeno da na radnom mjestu nosi tradicionalnu muslimansku maramu. Politiku da u državnim školama zaposlenici ne smiju nositi religijska obilježja sud je protumačio kao politiku *neutralnosti* kojom se žele isključiti bilo kakve, ovaj puta vjerske, koncepcije dobra iz državnih institucija. Jasno nam je da ovaj argument suda nije pretjerano uvjerljiv i da je takvo određenje neutralnosti u suprotnosti s konceptom *neutralnosti načela*. Ideja da država može biti neutralna u svojim politikama u neskladu je s idejom da država mora biti neutralna u osiguravanju prava i jednakosti mogućnosti. Država bi trebala biti neutralna prema religijskim stavovima gospođe Ludin, a ne, pod opravdanjem neutralnosti, propisivati politike koje onemogućuju ostvarivanje vjerskoga i kulturnoga identiteta njezinih građana.

Literatura

- Barry, Brian, 1991.: How not to Defend Liberal Institutions, u: *Liberty and Justice: Essays in Political Theory 2*, Clarendon Press, Oxford: 23-39
- Barry, Brian, 1991.: The Light that Failed, u: *Liberty and Justice (Essays in Political Theory 2)*, Clarendon Press, Oxford: 110-122
- Barry, Brian, 2001.: *Culture and Equality*, Polity Press, Oxford
- Berlin, Isaiah, 1990.: *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Vintage Books, London
- Dworkin, Ronald, 1977.: *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London
- Dworkin, Ronald, 1978.: Liberalism, u: Sandel, Michael (ur.), *Liberalism and its Critics*, University Press, New York: 60-79
- Gray, John, 1997.: *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Methuen Drama, London
- Kymlicka, Will, 1991.: *Contemporary Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford
- Kymlicka, Will, 1989.: Liberal Individualism and Liberal Neutrality, *Ethics*, (99) 4: 883-905
- Kymlicka, Will, 1995.: *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford
- MacIntyre, Alasdair, 1985.: *After Virtue*, Duckworth, London
- MacIntyre, Alasdair, 1967.: *A Short History of Ethics*, Routledge, London
- MacIntyre, Alasdair, 1989.: *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana
- Mulhall, Steven/ Swift, Adam, 1992.: *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishers, Oxford
- Nozick, Robert, 1974.: *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books Publishers, New York
- Plant, Raymond, 1991.: *Modern Political Thought*, Blackwell Publishers, Oxford
- Rawls, John, 1971.: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
- Rawls, John, 1989.: The Domain of the Political and Overlapping Consensus, u: Goodin, Robert E./ Pettit, Philip (ur.), *Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford: 273-287
- Rawls, John, 2000.: *Politički liberalizam*, Kruzak, Hrvatski Leskovac
- Raz, Joseph, 1986.: *The Morality of Freedom*, Clarendon Paperbacks, Oxford
- Sandel, Michael, 1984.: *Liberalism and its Critics*, New York University Press, New York
- Viorst, Milton, 2001.: *In the Shadow of the Prophet*, Westview Press, Boulder, Colorado

Enes Kulenović

STATE NEUTRALITY

Summary

The author discusses the concept of state neutrality through the debate led by political theorists in the last 30 years. The notion of neutrality is presented as crucial for legitimacy and scope of liberal-democratic government and also as an institutional solution to the rising cultural, religious and moral plurality of contemporary western societies.

Starting with Rawls' theory of justice, the article continues with Nozick's libertarian criticism, MacIntyre's criticism of liberalism and Sandel's, Taylor's and Raz's arguments about incompatibility of the concepts of common good and state neutrality. The author discusses relations between neutrality and welfare state, plurality of values, public policy and common good. In conclusion, the author distinguishes *neutrality of principle* and *neutrality of public policy*, advocating for the former understanding of the notion of neutrality.

Key words: neutrality of the state, pluralism, anti-perfectionism, liberalism, neutrality of principle, neutrality of public policy



Mailing address: Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, HR 10 000, Zagreb. *E-mail:* ekulenovic@email.hinet.hr