

Doc. dr Tarik Haverić*

NEPRISTRANOST: FIKCIJA KAO IDEAL

U vrijeme kada je štokavski dijalekt služio kao osnova za normiranje književnog hrvatskog ili srpskog jezika, *pristranost* se uglavnom javljala u njegovoj zapadnoj a *pristrasnost* u njegovoj istočnoj „varijanti“. Danas prvi lik pripada leksičkom fondu hrvatskog a drugi leksičkom fondu srpskog, dok se u bosanskoj govornoj i tekstualnoj praksi oba upotrebljavaju *promiscue*. No, za razliku od ostalih dubleta, ovdje jedan od dva lika, *pristrasnost*, ima u odnosu na drugi „višak značenja“: uz pomoć pučke etimologije, on neizbježno sugerira da je subjekt kojem se to svojstvo pripisuje obuzet strastima, tj. *pristrasan*.

Takvom pogrešnom razumijevanju može dati potvrdu i možda najpoznatiji zahtjev historičarima da o povijesti ne pišu subjektivno, Tacitova maksima *sine ira et studio*, „bez gnjeva i naklonosti“ (*Anali*, I.1): kako *studium*, „naklonost“, znači još i „strast“, latinska se fraza s razlogom može prevesti kao „bez ogorčenja i pristrasnosti“.¹

Ipak, u pozadini naše riječi ne nalazi se latinsko *studium* već *partialis*, (od *pars*, *-tis*, „strana“), što je dalo starofrancusku imenicu *parcial*, „pristaša neke stranke“. Danas u francuskom (i u engleskom) pridjev *partial* uglavnom označava subjekta (osobu ili instancu) koji unapred, ne vodeći računa o činjenicama ili o načelima pravde, podržava jednu od strana u nekom sporu, koji je dakle *pri-stran*.

U svakodnevnom govoru, *nepristranost* se katkad upotrebljava kao sinonim za *neutralnost*. Istina je da oba pojma pretpostavljaju neki spor (najmanje) dviju strana: no, dok *neutralan subjekt* upadljivo ostaje izvan spora (*ne+uter*, „nijedan od dvojice“), npr. zemlja koja se ne miješa u vojni sukob drugih dviju zemalja, predrazumijevanju pojma *nepristranog subjekta* upravo pripada očekivanje da se u spor umiješa i „zauzme stranu“ tako što će donijeti presudu ili izraziti neku ocjenu. Politički vrh ili javno mnijenje neutralne zemlje mogu imati čvrst moralni stav o uzrocima rata i različito ocjenjivati zaraćene države, no njena neutralnost ipak neće biti narušena dok god se uzdržava od *djelanja* koje bi bilo rukovođeno tom ocjenom. Kod nepristranosti, međutim, djelanje se očekuje: ono treba da uslijedi nakon moralnog suda koji donosi djelatni subjekt.

* Pravni fakultet, Univerzitet u Zenici

1 M. Budimir – M. Flašar, *Pregled rimske književnosti*, Beograd 1963, str. 545.

Zbog tog stavljanja naglaska na moralni sud, nepristranost se vezuje za pravednost kao vrlinu djelatnog subjekta (pojedince ili institucije), i u filozofiji se često izjednačava s moralnošću. Autor natuknice o nepristranosti u *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Troy Jollimore, nalazi za potrebno da već u početku istakne kako je to izjednačavanje najčešća greška koju filozofi čine: postoje različita ponašanja koja se mogu opisati kao „nepristrana“, a neka od njih očito imaju malo ili nemaju nikakve veze s moralnošću. I navodi jedan krajnji primjer:

Pomislimo na ludog serijskog ubicu koji svoje žrtve bira na osnovu njihove sličnosti s nekom poznatom ličnošću. Ubica može biti nepristran s obzirom na zanimanje svojih žrtava, njihova vjerska ubjeđenja itd., no bilo bi besmisleno gledati na to kao na vid *moralne* nepristranosti (usprkos činjenici da, u nekim kontekstima, moralnost zahtijeva nepristranost s obzirom na ta svojstva).²

U svom razdruživanju moralnosti i nepristranosti Jollimore se oslanja na analizu koju je ponudio Bernard Gert, za koga je nepristranost svojstvo skupa odluka koje donosi određeni subjekt a tiču se određene skupine: „Alpha je nepristran s obzirom na skupinu S u pogledu P ako, i samo ako, na Alphine postupke u pogledu P uopšte ne utječe ‘svijest o tome’ kojem će pripadniku/pripadnicima skupine S ti postupci nanijeti korist ili štetu“.³ Iz ove odrednice slijedi *a*) da se ona može održati bez obzira na to kako *moralno* kvalificiramo Alphine postupke i *b*) da je kvalifikacija nekog subjekta kao nepristranog nepotpuna (i samim time beskorisna) ako ne preciziramo *prema kome* je nepristran, i *u kojem pogledu*. Paradoksalno, ona slabi Jollimoreovu argumentaciju koju je trebalo da podupre, jer ukazuje da primjer koji je naveo zapravo i *nije* primjer nepristranosti: ludi serijski ubica možda je nepristran prema svojim žrtvama u pogledu njihovog zanimanja, vjerskih ubjeđenja itd., ali je u pogledu njihovog izgleda sasvim pristran, jer bira samo one koje nalikuju nekoj poznatoj ličnosti.

Prihvatit ćemo, kao radnu pretpostavku, da je nepristranost, bez pobližeg određenja, širi pojam koji se može definirati na sljedeći način: „nepristran izbor je onaj u kojem određena vrsta obzira (npr. neko svojstvo pojedinaca između kojih se bira) nema utjecaja“.⁴

U ovom tekstu zanimam se za moralnu nepristranost kao uži pojam: prikazujem, u najkraćim crtama, nepristranost *kao* moralni ideal, a potom ispitujem osnovanost prigovora koje tom idealu upućuje izvjesna (multi)kulturalistička kritika.

2 Troy Jollimore, *Impartiality*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/impairtiality/>.

3 Bernard Gert, *Moral Impartiality*, Midwest Studies in Philosophy XX, 1995, s. 104. Nav. prema T. Jollimore, *op. cit.*

4 Troy Jollimore, *op. cit.*

I

Gornje polazište, primijetiti će se, nije odrednica nepristranosti same, već nepristranog izbora. Uzima se kao nesporno da neka instanca treba da izabere između više empirijskih subjekata, tj. da između njih podijeli dobra ili opterećenja, a nepristranost bi bila jedan od dva načina na koji ona to može učiniti (drugi je način pristranost, u bilo kojem zamislivom pogledu). Za Johna Lockea, ta instanca je, između ostalog, ono po čemu se političko društvo razlikuje od prirodnog stanja: nabrajajući stvari koje nedostaju u prirodnom stanju kako bi se ostvario „veliki i glavni cilj“ udruživanja ljudi u države, a to je očuvanje njihovog vlasništva (naime „života, slobode i imovine“), on ističe da u takvom stanju nedostaje „poznat i nepristran sudac sa vlašću da prema ustanovljenom zakonu rješava sve razmirice“. Premda Locke ne upotrebljava izraz *impartial* već *indifferent* (*a known and indifferent judge*), i kontekst i nastavak otklanjaju svaku sumnju oko značenja: postojanje takvog suca je nužno zato što su ljudi u prirodnom stanju ujedno i suci i izvršioци prirodnog zakona, te ih strast i osveta mogu daleko odvesti, „budući da je svako pristran (*partial*) prema sebi samome“.⁵

Nakon Lockea, nepristranost ostaje neraskidivo vezana uz problemski kompleks pravosuđa (*justice*) i elemente koji ga čine: u nekom sporu dviju strana (objekti nepristranosti), jedna instanca (subjekt nepristranosti) postavljena od tvorca javnog prava (*the established law*) treba da izvrši *moralnim razlozima obrazložen izbor*, presuđujući u korist jedne od njih.

Taj zahtjev, međutim, ne tiče se samo javne sfere, već i privatne. Kada John Stuart Mill piše da se „za nepristranost kao obavezu pravde (*justice*) može reći da znači da na nas utječu isključivo oni obziri za koje se pretpostavlja da treba da utječu na poseban slučaj o kojem je riječ, i da se odupiremo svim pobudama koje nas potiču da se ponašamo drukčije nego što ti obziri nalažu“,⁶ on ne misli samo na paradigmu sudskog spora – no to je pojašnjenje suviše u jezicima poput engleskog i francuskog u kojima, za razliku od našeg, jedna ista riječ (*justice*) znači i „pravosuđe“ kao organizaciju sudske vlasti, i „pravednost“ kao vrlinu subjekta ili institucije, i „pravdu“ kao moralni ideal. Jer, Millov zahtjev sasvim se može primijeniti i na književnog kritičara koji treba da izabere i nagradi jedan rukopis između svih koji su mu podastri; ovdje „obziri za koje se pretpostavlja da treba da utječu na poseban slučaj o kome je riječ“ nisu moralni već književno-estetski, a nepristranost kao obaveza pravde zahtijeva da se kritičar-očjenjivač u svome izboru rukovodi *samo njima* i zanemari sve ostale (npr. činjenicu da su neki od pisaca koji se natječu za nagradu njegovi srodnici ili prijatelji). *Moralni* razlog kojim on obrazlaže svoj izbor jest upravo da se rukovodio *ne-moralnim* (tj. književno-estetskim)

5 John Locke, *Two Treatises of Civil Government. On Civil Government*, § 125.

6 John Stuart Mill, *Utilitarianism* (1863), Chapter 5: On the Connection between Justice and Utility.

razlozima, zato što su oni u ovom posebnom slučaju primjereni. Isti razlozi sasvim su neprimjereni u slučajevima druge vrste, i od suca u pravnim sporovima zahtijeva se da ih zanemari: njemu obaveza nepristranosti upravo nalaže da svoj izbor *ne temelji* npr. na književno-estetskim odlikama podnesaka koje stranke prilažu u sudski spis.

Ipak, prva poznatija novovjekovna tematizacija nepristranosti ne tiče se pravosuđa ni izbora koji sudska instanica treba da napravi već samoposmatranja, i nalazimo je kod Adama Smitha, koji je pisao sedamdeset godina nakon Lockea i stotinjak godina prije Milla.

Sposobnost čovjeka da usprkos prirodnom koristoljublju donosi moralne sudove Adam Smith objašnjava razvijajući teoriju saosjećanja (*sympathy*). On to čini na tragu svojih prethodnika među škotskim prosvjetiteljima, naročito Humea, za koga je osjećaj, a ne um, izvor moralnog suda. Sâmo saosjećanje nije moralni osjećaj, ali je njegov uvjet: „ono omogućuje moralni sud, ne u smislu ‘hladne’ i distancirane objektivnosti, već u smislu objektivnosti koja je plod razumijevanja“. Drugim riječima, za liberalnu individualnost, „sopstvo se ne zaustavlja na tjelesnoj supstanci i dioba na sebe i drugoga vrši se unutar individualnosti“.⁷ To unutrašnje podvajanje individualnog subjekta Smith eksplicira u *Teoriji moralnih osjećaja*, u poglavlju koje posvećuje načelima odobravanja i neodobravanja vlastitih postupaka, uvodeći figuru nepristranog posmatrača (*the impartial spectator*): „Nastojimo da ispitamo vlastito ponašanje onako kako zamišljamo da bi ga ispitao bilo koji pošten i nepristran posmatrač“.⁸ Jasno je da je taj zamišljeni nepristrani posmatrač zapravo savjest; a savjest ne vrši nikakav izbor između više pojedinaca već ocjenjuje naše postupke.

Što se nepristranost ipak ne dovodi prvenstveno u vezu sa samoposmatranjem, već sa izborom i opredjeljivanjem između više subjekata, zasluga je samoga Smitha, koji spomenutu diobu podupire upravo metaforom sudišta:

Kada nastojim da ispitam vlastito ponašanje i o njemu donesem sud, da ga odobrim ili osudim, jasno je, u svim tim slučajevima, da se ja takoreći dijelim na dvije osobe; i da ja, ispitivač i sudac, predstavljam lice različito od tog drugog ja, osobe čije se ponašanje ispituje i ocjenjuje. Prva je osoba posmatrač u čije osjećaje u vezi s mojim ponašanjem nastojim da uđem postavljajući se u njegovu situaciju i razmatrajući kako će mi moje ponašanje izgledati kada ga gledam s tog gledišta. Druga je djelatnik, osoba koju u pravom smislu zovem *ja* i o čijem ponašanju, kao posmatrač, nastojim da obrazujem neko mišljenje. Prva je osoba sudac; druga je onaj kome se sudi.⁹

No kako je nemoguće u svakom pogledu da sudac i onaj kome se sudi budu ista osoba („jednako kao što je nemoguće, u svakom pogledu, da uzrok

7 Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme*, Folio Essais, Gallimard, Pariz 2009, str. 79.

8 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, III.1.2.

9 *Op. cit.*, III.1.6.

bude isto što i posljedica“), Smith u nastavku pojašnjava da u društvu neki individualni ili kolektivni subjekt mora *zbijski* imati ulogu nepristranog posmatrača: čovjeku u našem srcu (*the man within the breast*), apstraktnom i idealnom posmatraču naših osjećaja i ponašanja, „često je potrebno prisustvo *zbijskog* posmatrača da ga probudi i podsjeti na njegovu dužnost: i vrlo je vjerovatno da ćemo od tog posmatrača, od kojeg možemo očekivati najmanje simpatije i popustljivosti, uvijek dobiti najpotpuniju poduku iz samosvladavanja“.¹⁰

Immanuel Kant, pažljiv čitalac Adama Smitha, preuzima metaforu sudišta (*forum*) oslanjajući se na jedan navod iz Poslanice Rimljanima (Rim 2.15) sv. Pavla: savjest je „svijest o jednom *unutrašnjem sudištu* u čovjeku (‘pred kojim se njegove misli međusobno optužuju ili pravdaju’)“¹¹. Samo suđenje neodvojivo je od ideje unutrašnje diobe na sebe i drugoga, koju Kant razvija: savjest je posebna po tome što čovjeka njegov um prisiljava da njezin posao izvrši kao po nalogu *neke druge osobe*, premda je to nešto što on obavlja sa samim sobom. Jer, „tu je posrijedi vođenje *pravnog spora (causa)* pred sudom. No nesuvislo je predočavati sud kao da su onaj koga njegova savjest *optužuje* i njegov sudac *jedna te ista osoba*. (...) Taj drugi može biti neka *zbijska* ili samo zamišljena osoba koju um sam sebi stvara“.¹²

Otud je shvatljivo što je nakon Kanta, i sve do najnovijeg doba, nepristranost *a contrario* izjednačena s moralnošću: svaka pristrana ocjena smatra se moralno nevaljanom. A kako su ljudski postupci podložni moralnom ocjenjivanju samo tamo gdje postoji više od jedne mogućnosti ponašanja, to se ocjenjivanje tehnički svodi na *izbor*. Taj izbor definiran je diskursom pravde i prava: u našem vremenu, moralno promišljanje sastoji se u potrazi za gledanjem na situaciju koje bi bilo nepristrano i neosobno utoliko što nije vođeno nikakvim interesima, u razmatranju svih interesa kao jednako važnih i u donošenju zaključka (tj. izboru između više mogućnosti) koji poštuje opšta i nepristrano primjenjivana načela pravde i prava.

II

U svojoj knjizi *Pravda i politika razlike* Iris Marion Young posvećuje cijelo četvrto poglavlje osporavanju ove paradigme moralnog promišljanja, zbog njezinih univerzalističkih pretpostavki.¹³ Ona polazi od feminističkih kritika tradicionalne moralne teorije, prema kojima se „etika prava“ ne podudara s

10 *Op. cit.*, III.1.80.

11 *Metafizika običaja. Učenje o vrlini*, § 13, „O čovjekovoj dužnosti prema samome sebi kao prirođenom sucu nad samim sobom“.

12 *Ibidem*.

13 Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990. Usp. *Pravednost i politika razlike*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2005. „Ideal nepristranosti i građanska javnost“, str. 119–148.

društvenim odnosima u porodici i osobnom životu, „čije moralno usmjerenje ne zahtijeva objektivnost i ‘ostajanje po strani,’ nego emocionalnu reakciju i suosjećanje s određenim stranama i situacijom“¹⁴. Stoga gornja paradigma, prema feminističkim autoricama, ne opisuje koncept moralnog promišljanja *tout court*, nego specifičan način moralnog promišljanja u neosobnim javnim kontekstima pravosuđa, državne uprave i uređivanja privrednog natjecanja.

No Youngova nema namjeru da idealu nepristranosti prepusti čak ni tako sužen prostor. Proširujući feminističke prigovore preuzimanjem Adornove kritike identiteta i Derridine kritike metafizike prisutnosti, ona nastoji pokazati kako ideal nepristranosti u moralnoj teoriji izražava logiku identiteta koja pokušava da razlike svede na jedinstvenost:

Ideal nepristranosti je idealistička fikcija. Nemoguće je zauzeti nekontekstualizirano (*unsituated*) moralno gledište, a ako je gledište kontekstualizirano, ne može biti izdvojeno od svih drugih gledišta i razumjeti ih. (...) Subjekt ne može potpuno saosjećati s drugim subjektom u drukčijem društvenom položaju i usvojiti njegovo gledište tamo gdje klasa, rasa, etnička pripadnost, rod, seksualnost i dob definiraju različite društvene položaje; kada bi to bilo moguće, društveni položaji ne bi se razlikovali.¹⁵

Da bi ovo konačno izbacivanje ideala nepristranosti čak i iz pobrojanih javnih konteksta bilo uvjerljivije, Youngova na sam početak poglavlja stavlja jedan poduži navod iz Foucaulta, u kojem francuski autor naizgled dovodi u pitanje samu ideju nepristranost pravosuđa:

Stol i iza toga stola, koji je odvaja od dvije strane u sudskom sporu, nalazi se „treća strana“, suci. Njihov položaj označava (1) da su neutralni u odnosu na svaku od strana u sporu (2) da njihova odluka nije unaprijed donesena, nego će se tek donijeti nakon saslušanja obje strane na temelju određenog shvaćanja istine i određenog broja ideja o tome što je pravedno i nepravedno i (3) da imaju autoritet provođenja odluke... Ideja da postoje osobe koje su neutralne u odnosu na dvije suprotstavljene strane, da mogu donositi odluke o njima na temelju ideja pravednosti koje imaju apsolutnu vjerodostojnost i da se njihove odluke moraju provesti – smatram da je ta ideja veoma daleka i strana ideji društvene pravednosti.¹⁶

Iako ovo oslanjanje na Foucaulta nema izravne veze s argumentacijom koju će Iris M. Young razviti u nastavku, vrijedi ukazati na izuzetnu ironičnost situacije: u djelu u kojem osporava univerzalnost mjerila moralnog promišljanja pozivanjem na raznolikost društvenih konteksta, Youngova zanemaruje upravo *kontekst* u kojem su gornje riječi izgovorene. A navod je preuzet iz jednog razgovora koji je Michel Foucault vodio 1972. s francuskim maoistima

14 *Pravednost i politika razlike, op. cit.*, str. 119.

15 *Usp. Pravednost i politika razlike, op. cit.*, str. 128–130.

16 *Pravednost i politika razlike, op. cit.*, str. 119.

povodom „narodne“ (a ne društvene!) pravde, tj. povodom suđenja narodnim neprijateljima u Kini.¹⁷ Neposredan nastavak daje gornjim redovima sasvim drugi smisao:

U slučaju narodne pravde (*la justice populaire*), nemaš tri elementa (tj. dvije strane u sporu i suce, T. H.), imaš mase i njihove neprijatelje. Zatim, mase, kada u nekom prepoznaju neprijatelja, kada odluče da tog neprijatelja kazne – ili preodgoje –, ne pozivaju se na apstraktnu univerzalnu ideju pravde, pozivaju se samo na vlastito iskustvo, iskustvo šteta koje su pretrpjele, načina na koji su povrijeđene i ugnjetavane; konačno, njihova odluka nije odluka vlasti, što znači da se one ne oslanjaju na državni aparat koji ima sposobnost da odluke provodi, one tu odluku naprosto same izvršavaju. Imam, dakle, utisak da je organizacija suda, u svakom slučaju zapadna organizacija suda, strana praksi narodne pravde.¹⁸

Kako se vidi, Foucault – barem na ovom mjestu – ne dovodi u pitanje ni ideju univerzalne pravde ni nepristranu sudačku instancu, već izražava sumnju u „narodno pravosuđe“ u Kini nakon Kulturne revolucije, te njegov autoritet ne može poduprijeti ono što Youngova kazuje o nepristranosti kao „idealističkoj fikciji“.

Što se tiče glavne teze Iris M. Young, njezina argumentacija ima barem pet raznorodnih elemenata, od kojih svaki treba posebno razmotriti.

1. Youngova najprije osporava nepristrani um zato što ovaj poriče razliku, želeći prihvatiti „gledište izvan konteksta konkretne situacije djelovanja, transcendentalni ‘pogled niotkuda’ koji ne sadržava gledišta, obilježja, prirodu i interese nijednog određenog subjekta ili skupine subjekata“.¹⁹ No u svome omeđenju problema ona ne predstavlja na najbolji način domete Nagelovog *Pogleda niotkuda*²⁰: polazeći od jedinstvene sposobnosti ljudskih bića da promišljaju svijet u kategorijama koje nadilaze njihovo vlastito iskustvo ili interese i da prihvate svoje osobno gledište kao samo jedan od aspekata cjeline, Thomas Nagel ispituje kako u intelektualnom i praktičnom smislu možemo pomiriti ta dva gledišta. Ako pritom i „dekonstruira zahtjev nepristranog uma za ukupnošću“, to čini u postavljanju problema, a ne u njegovom rješenju. U svjetlu tog dvojstva, to jest naše sposobnosti za osobno i neosobno gledište, on se ne dotiče samo moralnog prosuđivanja već cijelog spektra filozofskih pitanja kao što su slobodna volja, odnos mišljenja i zbilje, spoznaja i

17 *Sur la justice populaire. Débat avec les maos* (entretien avec Gilles et Victor; 5 février 1972). *Les Temps modernes*, n° 310bis: Nouveau Fascisme, Nouvelle Démocratie, juin 1972, pp. 355–366.

18 Michel Foucault, *Dits et écrits II*, 1970–1975, Éditions Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, Pariz 1994, str. 346.

19 Usp. *Pravednost i politika razlike*, op. cit., str. 124.

20 Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford–New York 1986.

skepticizam... Zauzvrat, u svojoj sljedećoj knjizi *Jednakost i pristranost*, objavljenoj neposredno po izlasku *Pravde i politike razlike* Iris M. Young, Nagel produbljuje pitanje (ne)kontekstualiziranog moralnog gledišta kako se javlja u etičkoj teoriji.

Kao i u *Pogledu niotkuda*, Nagel predlaže da razlikujemo dva gledišta, osobno i neosobno. Naše iskustvo svijeta i skoro sve naše želje, kaže on, povezane su s našim *osobnim gledištem*, budući da vidimo stvari *odavde*. Ali smo isto tako sposobni da mislimo svijet na apstraktan način, ni sa kakvog posebnog gledišta („*from nowhere in particular*“), tako da u prirodnim znanostima, težeći ka objektivnosti, apstrahiramo čak i svoju čovječnost. U etičkoj teoriji ne zahtijeva se ništa slično. Naprotiv, naša čovječnost je konstitutivna dimenzija etičkog razmatranja: ne treba da apstrahiramo *šta* jesmo, već samo *ko* jesmo, to jest naš identitet: „Svako od nas polazi od jednog skupa vlastitih zaokupljenosti, želja i interesa i priznaje da je tako i sa svima drugima. Zatim možemo, misaonim putem, da se odvojimo od posebnog položaja koji zauzimamo u svijetu, i da se zanimamo za sve ljude, ne razlikujući posebno ono *ja* koje smo slučajno mi“.²¹ Tim činom apstrahiranja prihvatamo *neosobno gledište*. Iz te perspektive, narav i sadržaj različitih osobnih gledišta ostaju nepromijenjeni: zadovoljili smo se time da, koliko god je to moguće, ne uzmemo u obzir činjenicu da je jedno određeno gledište naše. „Ta nam činjenica nije nepoznata“, kaže Nagel, „ali je odstranjujemo iz opisa situacije“.²² Neosobno gledište ima neke neizbježne posljedice po etičku i političku teoriju: važnost koju mi pridajemo stvarima ne nestaje zato što ih razmatramo na neosoban način. Ali, budući da neosobno gledište ne razlikuje nas od drugih, isto tako mora biti i sa stvarima kojima drugi pridaju važnost. Ako smo mi važni sa neosobnog gledišta, jednako su važni i svi drugi. „Temeljna intuicija koja proistječe iz neosobnog gledišta jest sljedeća: svaki život je važan, i nijedan nije važniji od ostalih“.²³

Ovako postavljen, nepristrani subjekt nije transcendentalan. On je empirijski, kontekstualiziran; samo što je sposoban za neosobno gledište, koje ne svodi partikularnosti na jedinstvo niti potire razlike već ih, naprotiv, uvažava.

2. Youngova zatim odbacuje i samu mogućnost emocionalno nezainteresirane presuditeljske instance: jer niko, kaže ona, „nema pobuda da donosi moralne sudove i razrješava moralne dvojbe ako mu ishod nije važan, ako za nj nema poseban emocionalni interes“.²⁴ Njena argumentacija ovdje počiva na *petitio principii*: u osnovi, Locke (kao i drugi autori) zaziva nepristranog suca *zato* što su ljudi vođeni strastima pa tako i pristrani prema sebi samima,

21 Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, Oxford–New York 1991, str. 10.

22 *Ibidem*.

23 *Op. cit.*, str. 11.

24 *Usp. Pravедnost i politika razlike, op. cit.*, str. 128–129.

dok Youngova smatra da nepristran sudac ne može postojati zato što su ljudi *vođeni strastima* pa tako i *pristrani* prema sebi samima.

U svojoj analizi, Nagel na primjeru razdvajanja osobnih i neosobnih motiva u porodičnim odnosima potvrđuje da emocionalni interes i nepristranost nisu nespojivi. Ljudi pokazuju poseban interes za svoje srodnike, naročito za svoju djecu. Taj interes nije moguće ukinuti, „i niko normalan ne bi ni htio da to učini“. Zauzvrat, moguće je ograničiti područje u kojem se on ispoljava. „U civiliziranim društvima, najbolje ukorijenjeno ograničenje primjene porodične preferencije jest zabrana nepotizma u javnim i polujavnim ustanovama“²⁵ koja, s obzirom na snagu preferencijalne motivacije koju obuzdava, predstavlja značajnu pobjedu neosobnog nad osobnim. Pri tom emocionalni interes na kojem nepotizam počiva nije ukinut i ostaje prihvatljiv u drugim kontekstima. Ljudi na utjecajnim položajima koji se uzdržavaju od zapošljavanja srodnika – čak i kada podržavaju javno finansiranje obrazovanja i zdravstva, kako bi svi u društvu imali jednake polazne pozicije i izgleda da razviju sposobnosti koje će ih kvalificirati za poželjne položaje – ipak u osobnim izborima daju prednost svojoj djeci (i svima za koje imaju poseban emocionalni interes): oni troše novac na njihovo obrazovanje, dijelom i zato da bi im omogućili prednost u natjecanju za poslove i društvene položaje. Ova motivaciona rascijepljenost je tipična za moderni liberalni mentalitet, a njen domet je sasvim jasan: „javna institucionalna podrška pozitivnoj jednakosti mogućnosti ne ukida klase nejednakosti, jer ne ukida djelovanje na osnovu porodične preferencije u osobnoj sferi, ona tek nastoji da ga ograniči na tu sferu“.²⁶

3. Youngova se pridružuje multikulturalističkim kritičarima liberalizma koji osporavaju jedinstvo uma, pa tako i univerzalnost moralnih zahtjeva u javnoj sferi: pravila pravde zavise od načelâ koja svako društvo razrađuje za sebe. No ako prihvatimo da društva A, B, C i D ne dijele ista gledišta, vrijednosti i interese, te da stoga nije moguće uspostaviti instancu koja bi njihove sporove rješavala nepristrano, tj. uzimajući u obzir univerzalna pravila pravde, time smo problem samo premjestili na nižu razinu. Društvo A je „prema vani“ jedinstven subjekt koji ima praktične interese što ga jasno razlikuju od društava B, C i D; no „prema unutra“ ono je nejedinstveno, sačinjeno od konačnog broja individualnih subjekata A^1 , A^2 , A^3 ... od kojih se svaki, unutar istog društvenog konteksta A, nalazi u različitoj situaciji djelovanja i ima svoja gledišta, vrijednosti i interese. Osim uz neuvjerljivu pretpostavku beskonfliktnog društva, ti su subjekti u svakodnevnom sukobu, i teško je zamisliti da se društveni poredak A („socijetalna kultura A“) može održati bez institucionalnih mehanizama njihovog rješavanja. Da li ta pretpostavljena instanca, recimo tradicionalni ili harizmatički autoritet A, u rješavanju sporova između individualnih subjekata A^1 , A^2 , A^3 ... mora udovoljiti zahtjevu za nepristranošću? I kako to

25 Thomas Nagel, *op. cit.*, str. 110.

26 Thomas Nagel, *op. cit.*, str. 111.

može učiniti, budući da ne postoje dvije istovetne *individualne* situacije djelovanja?

Moglo bi se prigovoriti da sam ovdje iskrivio glavni argument Iris M. Young: ona kaže da je „nemoguće rasuđivati o bitnim moralnim pitanjima a da ne shvatimo njihovu bit, koja uvijek pretpostavlja neki poseban *društveni* ili *povijesni kontekst*“.²⁷ No vezivanje shvatanja biti moralnih pitanja za društveni i povijesni ali ne i za *individualni* kontekst potpuno je proizvoljno: njime se za ocjenjivanje postupaka subjekata A¹, A², A³... unutar društva A uspostavlja jedinstvena moralna osnova, ista onakva kakva, prema multikulturalističkoj kritici, ne može postojati za ocjenjivanje društava A, B, C i D. Dovedena do kraja, argumentacija o moralnoj nesamjerljivosti različitih kultura važi i za različite pripadnike jedne iste kulture, te multikulturalistička kritika zapravo niječe mogućnost ne samo nepristranog već i svakog pravosuđa.

Ovdje treba podsjetiti na razlikovanje između „otvorene“ i „zatvorene nepristranosti“ koje je ponudio Amartya Sen.²⁸ Kritikujući mehanizam „koprane neznanja“ kojim se John Rawls služi u *Teoriji pravde* kako bi otklonio utjecaj materijalnih i emotivnih interesa i osobnih predrasuda različitih pojedinaca koji se nalaze u izvornom položaju, Sen prigovara da se ta ugovaračka procedura, koju naziva zatvorenom nepristranošću, tiče samo članova određenog društva ili nacije za koje se sudovi donose i da u nju nije uključen niko izvana. Zauzvrat, kod otvorene nepristranosti „procedura donošenja nepristranih ocjena može (i u nekim slučajevima mora) pribjeći, između ostalog, sudovima što dolaze izvan fokalne skupine, kako bi se izbjegla lokalistička naklonost (*parochial bias*)“.²⁹ Smithov „bilo koji pošten i nepristran posmatrač“ nije nužno pripadnik skupine, i Sen mu otvoreno daje prednost nad kontraktualističkim pristupom čiji je, u našem vremenu, Rawls najistaknutiji predstavnik:

Potreba da se pitamo kako stvari mogu izgledati „svakom poštenom i nepristranom posmatraču“ je zahtjev koji može uvesti sudove kakve bi donijele nezainteresirane osobe iz drugih društava, udaljenih ili bližih. Zauzvrat, sama narav rolsovskog sistema, zasnovana na izgradnji ustanova, ograničava mogućnosti da se, kada se pristupa nepristranom ocjenjivanju, uključe gledišta „osoba izvana“. Iako Smith često naziva nepristrasnog posmatrača „čovjekom u našem srcu“, jedna od glavnih motivacija njegove intelektualne strategije bila je da proširi naše shvatanje i poveća domet našeg etičkog istraživanja.³⁰

27 Usp. *Pravednost i politika razlike*, op. cit., str. 128 (podv. T. H.).

28 Najprije u tekstu *Open and Closed Impartiality*, The Journal of Philosophy, Volume XCIX, No. 9 (September), 2002, str. 445–469. Sada vidi i Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Closed and Open Impartiality, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2009, str. 124–152.

29 Amartya Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., str. 123.

30 *Op. cit.*, str. 125.

Posebnost društvenih ili povijesnih konteksta (tj. lokalistička naklonost društava A, B, C i D) ne obesnažuje, dakle, zahtjev za nepristranošću – ona tek opravdava razlikovanje empirijskih zatvorenih nepristranosti A, B, C i D i regulativnog ideala otvorene nepristranosti kao svojstva instance što donosi sudove u sporovima u koje su implicirani subjekti A¹, B¹, C¹ i D¹.

4. Prigovor Youngove da „ideja nepristranog donosioca odluka opravdava nedemokratsku autoritarnu strukturu odlučivanja“³¹ – iz kojeg slijedi da ona demokratsko odlučivanje uspostavlja kao ideal i suprotstavlja ga autoritarnosti – nije koherentan s ostalim njezinim prigovorima, npr. sa zahtjevom za uzimanjem u obzir „posebnih društvenih ili povijesnih konteksta“. Jer, kada se ovi konteksti empirijski identificiraju, pokazat će se da neka od konačnog broja društava A, B, C, D... čija se partikularnost želi zaštititi nisu demokratska već upravo autoritarna, pa zahtjev za demokratskom strukturom odlučivanja nema nikakvog smisla kada je o njima riječ.

Povrh toga, taj prigovor počiva na zloupotrebi samog pojma demokracije. U prvom i osnovnom značenju, demokracija je *tehnika* donošenja opšteobavezujućih odluka u političkoj zajednici; demokratska *struktura* odlučivanja, upravo kao ni autoritarna struktura, ne stoji ni u kakvoj vezi sa sadržajem i dometom donesenih odluka. Ako taj sadržaj i domet nisu supstancijalno određeni, demokratsko odlučivanje neizostavno se promeće u tiraniju većine, pa nije uvjerljivo da ga uopšte treba braniti, a naročito ne dekonstruiranjem „ideje nepristranog donosioca odluka“.

Reći će se da sam prigovor Youngove svjesno pojednostavio, te da predrзумijevanju pojma demokracije danas pripada i liberalna dimenzija, naime skup pretpolitičkih subjektivnih prava i sloboda što ograničavaju djelovanje javne vlasti, štiteći pojedinca od države a manjinu od većine. No normativno opravdanje tog mehanizma, institucionaliziranog kroz „povelje o pravima čovjeka i građanina“ ugrađene u ustave savremenih demokratskih političkih zajednica, počiva upravo na *pretpostavci o univerzalnosti* jednog jasno omeđenog skupa vrijednosti, dakle i na pretpostavci o univerzalnosti moralnog promišljanja koje moralnost izjednačava s nepristranošću ili „neosobnim gledištem“ i ne uvažava partikularnost društvenih ili povijesnih konteksta. Slijedi da odbrana strukture ispravno shvaćenog demokratskog odlučivanja mora da se sastoji u potvrđivanju nepristranog donosioca odluka, a ne u njegovom osporavanju.

Zamjensko rješenje koje Youngova predlaže u najmanju ruku zbunjuje: „Umjesto nepristranosti“, kaže ona, „trebalo bi da zahtijevamo javnu pravdu u kontekstu raznolikosti i pristranog diskursa“³². Teško je zamisliti institucionalne strukture koje bi mogle odgovoriti tom zahtjevu. Dinamika modernih društava sastoji se u svakodnevnom sukobima emotivnih, materijalnih i ideoloških interesa, a u svakom sukobu postoje barem dvije strane. Kako se

31 *Op. cit.*, str. 138.

32 *Op. cit.*, str. 137.

odlučuje, *konačno* i *besprizivno* – jer u tome se sastoji ideja pravne sigurnosti – koja je od tih strana u pravu? Čak i kada bi se odustalo od nepristranosti, to ne bi ukinulo potrebu za instancom koja, u svakom društvu „kazuje pravo“ (*jurisdictio*) i ima posljednju riječ u sporovima između konkretnih subjekata. Kojim načelom se ta instanca rukovodi *u kontekstu raznolikosti i pristranog diskursa* i kako donosi odluke u korist neke od nesamjerljivo raznolikih strana – odluke koje će biti podržane državnom prisilom? Njezina pretpostavljena pristranost ne isključuje već naprotiv priziva neku drugu sličnu instancu, i samu pristranu ali u korist druge strane u sporu, koja će donijeti suprotnu odluku jednake pravne snage...

Osim ako napustimo ideju jedinstvenog javnopravnog poretka, „pristrana i raznolika javna pravda“ je sociološki nonsens.

5. Konačno, tvrdnja Youngove da je „ideal nepristranosti ... idealistička fikcija“³³ potpuno je umjesna, ali ne može se koristiti kao argument *protiv* nepristranosti: upravo je karakter fikcije ono što utvrđuje njezinu nezamjenjivost u pravu. Reklo bi se da Iris M. Young ne provodi razlikovanje između fikcije i mita. Jedno i drugo, međutim, nemaju isti odnos prema empirijskoj stvarnosti. Mit svjesno skriva razdaljinu koja ga od te stvarnosti dijeli, i spreman je da odustane od istinitosti da bi bio djelotvoran. U tom smislu, na primjer, neutralna država *jest* mit, ali mit koji, kao podstrek i nadanje, smjera da preobrazi stvarnost, kako bi je učinio sličnom sebi.³⁴ Pa ako je stvarnost današnjih država bliže idealu neutralnosti nego što je bila prije stotinu godina, to je stoga što se sve to vrijeme *održavao mit* o neutralnosti države.

Drukčije je s fikcijom, koja je važno oruđe pravne prakse još od rimskog doba i koja „proglašava i prihvata svoju ne-stvarnost“. Kako je još početkom XIV stoljeća tvrdio italijanski pravnik Cino da Pistoia, „fikcija prihvata kao istinito ono što se izvjesno protivi istini“,³⁵ zahtijevajući pouzdanu svijest o svojoj lažnosti. A to čini kako bi osigurala funkcije koje su joj u pravu dodijeljene, među kojima je i *zasnivanje autoriteta pravnog sistema*. Jedna od fikcija presudnih za to zasnivanje jest načelo da su „svi dužni da poznaju zakon“: znamo da ga niko ne poznaje u potpunosti, čak ni pravnici, ali više ne bi bilo prava ako bismo to dopustili.

Nije ništa manje važna fikcija nepristranosti: koliko god je opravdano njezino isključivanje iz društvenih odnosa u porodici i osobnom životu u kojima se zahtijevaju emocionalne reakcije a ne objektivnost, napuštanje fikcije fizičkih osoba koje, oslobođene svoje posebnosti, donose univerzalno valjane moralne sudove u javnim kontekstima pravosuđa i državne uprave razorilo bi samu ideju modernog društva.

33 Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990, str. 104. Usp. hrvatski prevod *Pravednost i politika razlike*, *op. cit.*, str. 128, gdje umjesto „idealistička fikcija“ (*an idealist fiction*) stoji „idealistička zabluda“.

34 Usp. Frédéric Rouvillois, *Pravo*, Rabic-ECLD, Sarajevo 2004, str. 195.

35 Frédéric Rouvillois, *Pravo*, *op. cit.*, str. 196.