

---

**Brian Barry**

*Prevedel Božidar Kante*

# Multikulturalizem in skupine

Teorije skupinskih pravic

## 1. Koncept skupinske pravice

V I. delu smo si ogledali raznolike predloge za obravnavo posameznikov na nek poseben način zaradi njihovega članstva v neki kulturno definirani skupini. Te pravice so bile pravice posameznikov, ne pa skupin. To se včasih zanika, to zanihanje pa je ustvarilo velik del neupravičene zmede v literaturi. Tako Bhikhu Parekh zapiše, da »mnogo naših teorij enakosti, ker so osredinjene na posameznika, propade, ko so nanešene na skupine, ki zahtevajo zelo drugačno pojmovanje enakosti«. <sup>1</sup> Primeri, ki jih daje, so primeri, kot sta izjema religioznega klanja in izjema zaščitne čelade pri Sikhih, obravnavani v 2. poglavju. Zdaj je kajpada trivialno res, da se pravilo o nošenju zaščitnih čelad, ki ima izjemo za tiste Sikhe, ki se odločijo, da zanje nima učinka tako, da nosijo turbane, nanaša na vse in zgolj na Sikhe. Vendar je to skupinska pravica zgolj v nezanimivem pomenu, v katerem se lahko za vsako pravilo (na primer, za prost vstop v muzeje za študente in upoko-jence) lahko reče, da je skupinsko pravilo za vse tiste, ki jih zajema: Sikhi uživajo izjemo posamezno, tako kot posamezni študenti in upoko-jenci. Tako, kot je zapisal Jacob Levy, ker imamo opraviti z »individualno uporabljenimi negativnimi svoboščinami«, so te »pravice izjeme popolnoma odporne na kritiko, da 'skupine ne morejo biti nosilci pravic', kajti medtem ko so skupinsko diferencirane, niso 'skupinske pravice' v kakršnemkoli pomenljivem smislu«. <sup>2</sup>

Za predloge za dajanje pozitivnih prednosti članom skupin, ki smo jih obravnavali v 3. poglavju, se zdi, da uvajajo skupinske pravice na bolj zanimiv način. Če razmišljamo o shemi, ki zagotavlja neko sorazmerje mest v letnem sprejemu v prav-

---

<sup>1</sup> Bhikhu Parekh, »The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy«. *Political Studies* 38 (1990), str. 695–709, 709, poudarki izpuščeni.

<sup>2</sup> Jacob T. Levy, »Classifying Cultural Rights«, str. 22–66 v Ian Shapiro in Will Kymlicka, ur., *NOMOS 39: Ethnicity and Group Rights* (New York: New York University Press, 1997), str. 25 in 28.

nih šolah za člane neke skupine, utegnemo biti v skušnjavi, da jo razlikujemo od izjeme od splošno nanosljivega zakona na sledeč način. Individualno imunost lahko v celoti uveljavlja vsak član skupine, katere člani so upravičeni, da jo uživajo ne glede na dejanja drugih članov skupine. Vsak Sikh, na primer, je upravičen nositi turban na motorju ali ali nositi nož v javnosti ne glede na število drugih Sikhov, ki to počnejo. Da bi delovala shema kvote, nasprotno, ima to za posledico referenco na kolektivnost tistih, ki so kvalificirani, da imajo korist od njenih pogojev. Kajti upravičenost se zatrjuje o skupini, recimo, ameriških črncev kot celoti.

Naj razložim. Predpostavimo, da pravna šola vsako leto rezervira 20% svojih mest za črnce. To ne preskrbi nobenemu posameznemu črncu upravičenost, da gre na pravno šolo. Vendar dejansko zagotovi, da bodo črni študenti – ne glede na njihove rezultate testov v povezavi z ostalimi kandidati – tvorili 20% vpisa. Ali bo rezultat kandidatovega testa dovolj dober ali ne, da bo zagotovil sprejem na pravno šolo, je odvisno od rezultatov testov drugih kandidatov, ki so primerni za vstop v to kvoto. Ob predpostavki, da pravna šola upošteva zgolj rezultate LSAT (standardni test za sprejem), bo to vzpostavilo ločena točkovanja za črne študente in ostale. Za kako visoko se bo izkazalo točkovanje za črne študente za vsako leto, bo odvisno zgolj od kvalitete črnih kandidatov v tistem letu. Preferenčnemu sprejemu kajpada ni treba privzeti te forme. Namesto določanja kvote, bi pravna šola lahko črne kandidate preprosto obravnavala bolj naklonjeno kot druge s podobnimi testnimi rezultati, bodisi neformalno bodisi z dodajanjem nekega vnaprej določenega števila (recimo petdesetih točk) njihovem LSAT rezultatu in s sprejetjem kandidatov z najvišjimi prilagojenimi rezultati. Ta shema ne bi povzročila, da bi bili obeti kateregakoli črnega kandidata odvisni od posebnega učinka drugih črnih kandidatov. Nasprotno, kot v vsakem tekmovalnem sistemu sprejema bi bili obeti vsakega kandidata odvisni od jakosti celotnega polja kandidatov.<sup>3</sup>

Bistvena poanta je, da je program preferenčnega sprejema – katerokoli od teh oblik že privzame – še vedno program, ki podeli svoje koristi posameznikom (četi tudi posameznikom zaradi njihovega članstva v skupini), ne pa skupini kot taki. Mogoče je reči, da je v interesu vseh črncev, da bi morale biti več črnih pravnikov bodisi ob domnevi, da bodo črni pravniki bolje razumeli in se vživeli v probleme drugih črncev bodisi ob domnevi, da več kot je črnih profesionalcev, bolje je to za status črncev nasploh. Celo če je kajpada ena ali pa da sta obe domnevi

<sup>3</sup> Razločevanje med delovanjem sistema kvot in delovanjem preferenčnega sistema bi izginilo, če bi bilo tehtanje vsako leto prilagojeno tako, da bi povzročilo vnaprej določen rezultat, ko bi bilo polje kandidatov že znano. Če to pregledamo zgolj v intervalih nekaj let, lahko obstaja kolebanje v sorazmerjih od leta do leta, odvisno od relativnih jakosti manjšine in večine kandidatov. Zdajšnje stališče vrhovnega sodišča, ki se ukvarja z razločevanjem med kvotami in preferencami, je bilo zelo kritizirano kot neumnost. Moj predlog je, da je to, ali je to tako ali ne, odvisno od natančnega načina, kako je izveden preferenčni sistem. Za razpravo o politiki vpisa na univerzo v praksi glej Patricia Conley, »The Allocation of College Admissions«, str. 25–79 v Jon Elster, ur., *Local Justice in America* (New York: The Russell Sage Foundation, 1995), posebej str. 59–64.

resnični, se koristi črncev nasploh povečajo zgolj kot stranski produkt programa, ki je usmerjen v povečanje možnosti posameznikov. Še vedno ni nobene korporativne bitnosti, ki dobi posebno obravnavo in torej še vedno ni nobenega vprašanja »skupinskih pravic«.

Včasih se predlaga, da individualistična narava liberalizma izključuje vsakršne politike, ki nudijo posebne koristi za ljudi na temelju njihovega članstva v neki skupini. Medtem ko utegne to biti res za liberalizem v nekaterih oblikah, gotovo ni res za egalitarni liberalizem, ki nudi premise za to knjigo. V skladu s tem vsakršna škoda, za katero žrtev ni odgovorna, vzpostavlja *prima facie* zahtevo za izboljšanje ali kompenzacijo. Posledica tega je, da so posebni ukrepi za pomoč onesposobljenim popolnoma upravičeni – in da jih pravičnost res zahteva – kot način kompenzacije za škodo. Iz istega razloga ni nobenega ugovora na temelju egalitarnih liberalnih načel proti posebnim ukrepom za nudenje pomoči članom skupin, oškodovanim na druge načine: z nizkimi prihodki, stanovanji z nizko kvaliteto, nezaposlenostjo (ali službo, ki bi plačevala dovolj za življenje), slabo izobrazbo, z veliko verjetnostjo, da bodo žrtve fizičnega nasilja, z nezdravim okoljem itn.

Politike, ki so usmerjene k tistim, ki doživljajo te ali druge oblike oropanosti, so nedvomno upravičljive in dejansko moralno nujne. Take politike so kajpada univerzalistične v natanko enakem pomenu, kot je univerzalističen zdravstvena pomoč, ki pokriva vsakogar: različni ljudje prejmejo različno obravnavo v skladu z njihovimi potrebami, toda vsakdo z isto potrebo dobi enako obravnavo. Čeprav bi lahko rekli, da vsi člani skupine, ki jo tvorijo ljudje, opredeljeni z neko zdravstveno okoliščino, dobijo posebno obravnavo, je skupina, za katero gre, definirana z zdravstveno potrebo in zgolj zdravstveno potrebo. Podobno, politike, ki merijo na pomoč tistim, ki trpijo družbeno in ekonomsko pomanjkanje, nudijo posebno obravnavo skupini, ki sestoji iz prikrajšanih.

Na skupini utemeljene politike lahko kajpada še vedno zaidejo v težave tam, kjer je skupina opredeljena na način, ki jo naredi bodisi premalo vključujočo bodisi preveč vključujočo. Tako je povsem privlačno – kot način ciljanja virov najbolj učinkovito – reči: »Dajmo kup denarja v izboljšanje razmer v črnske gete notranjega mesta«. Dejansko je res, da so to mesta geografsko najbolj koncentrirane skrajnosti in večkratne oropanosti: njihovi prebivalci so – z besedami naslova knjige Williama Juliuisa Wilsona – »resnično oškodovani«. <sup>4</sup> Toda »naraščajoče število revnih Evro-Američanov, ki zdaj v veliki meri presegajo število svojih afroameriških dvojnikov«, kaže vse družbene patologije, ki se popularno povezujejo z getom. <sup>5</sup> Usmerjanje virov zgolj k znotrajmestnim črnskim getom bi tako bila premalo vključujoča politika, ker bi izpustila druge, ki doživljajo podobne oropanosti.

<sup>4</sup> William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

<sup>5</sup> Orlando Patterson, *The Ordeal of Integration* (Washington, DC: Civitas/Counterpoint, 1997), str. 4–5.

To ne pomeni reči, da je treba tako politiko divje obsoditi. Večkratne oropanosti v ducatu ali več glavnih mestih se je lažje lotiti kot podobne oropanosti, ki je raztresena okrog tisočih prikoličarskih naselij. Lotiti se težav geta bi bilo veliko bolje kot sploh nič storiti: najboljše ne bi smeli biti dopuščeno kot sovražnik dobrega. To bi bil glavni korak k družbeni pravičnosti, čeprav je ustvaril neenakosti. Hkrati je kajpada dvomljivo, da je taka premalo vključujoča politika dobra politika. Jamči, da bo ustvarila nezadovoljstvo, ki ne more biti odpravljeno kot neupravičeno, med drugimi podobno umeščenimi, ki ne morejo sprevideti, zakaj jim morajo biti zavrjene enake koristi. In gradi politiko na nevarno majhnem volilnem okrožju, ki celo ne prebije svoje politične teže v skladu s svojo številčnostjo. Univerzalistične politike, ki sledijo individualni oropanosti, niso zgolj bolj pravične kot na skupini utemeljene politike; utegnejo tudi biti veliko bolj zmožne privlačiti in ohraniti politično podporo, kljub svojemu večjemu celotnemu strošku. Na primer, zvezni program, ki daje dodatne vire vsaki šoli, ki ima kakršnokoli število otrok, ki trpijo oropanost, bo koristil stotim tisočem šol v celotni državi. Nasprotno, zgolj geto otroci obiskujejo geto šole, tako da dodatni viri za take šole ne bodo neposredno koristili nobenemu zunaj geta.

Preveč vključujoče politike tudi ustvarijo težave. To so politike, ki na slepo srečo ponujajo koristi vsem članom skupine, ki ima naslednjo lastnost: njeni člani so v povprečju oropani glede na povprečje prebivalstva kot celote, vendar nekateri člani sploh niso oropani. Preferenčni sprejem in politike najemanja, ki temeljijo na rasi kot merilu za primernost, ponazarjajo to vrsto prevelike vključljivosti. Čeprav ostaja res, da so ameriški črnci v povprečju prikrajšani, zdaj obstaja cvetoč črnski srednji razred, njihovi otroci pa so glavni koristniki preferenčnega sprejema na vodilne univerze. To se dogaja zato, ker si znotraj sveta črnskih kandidatov prizadevajo pridobiti najvišje testne rezultate, da bi obiskovali najboljše šole in da bi imeli osebne značilnosti tiste vrste, ki jih naredijo, da se zdi, da bodo zlahka ustrezali. Vendar je gotovo sprejemljivo, da bi morali ti otroci izkoristiti svoje priložnosti v splošni tekmi za mesta.

Spet, kajpada, je mogoče dokazovati, da bi bilo še vedno bolje imeti sistem enake porazdelitve na rasi utemeljenih preferenc kot nič. Vendar to niso edine opcije. Bilo bi mogoče izboljšati sistem preferenčnega sprejema z dodatkom ločenih točk za primernost, opredeljene v okviru prihodka staršev. V tej smeri je Orlando Patterson predlagal, da bi preferenčni sprejemi, utemeljeni na skupini, morali biti razdeljeni v dve stopnji, od katerih bi vsaka trajala pet let in od katerih bi prva odstranila iz pokritja otroke dobro stoječih črncev, druga pa otroke vseh črnskih staršev razen revnih.<sup>6</sup> Ta predlog ni brez težav. Prihodek staršev bi domnevno morali uporabiti kot merilo bogastva ali revščine, vendar ni zelo dober nadomestek za materialno oropanost, ker jo prizadeva tako mnogo drugih dejavnikov. Še

---

<sup>6</sup> Ravno tam, str. 193.

več, prihodki se spreminjajo od leta do leta, vendar bi bilo nevzdržno vreči otroka iz nekega mesta, ki si ga je pridobil v programu afirmativnega dejanja, v trenutku, ko se je povečal prihodek njegovih staršev, in razdiralno kasneje dodati otroke staršev, katerih prihodek je upadel. Vstop v program bi se torej zgodil glede na višino prihodka danega leta, ki bi utegnil biti netipičen – in bi lahko z njim svojevoljno manipulirati preračunljivi starši tako, da bi ga naredili nizkega v kritičnem letu. Še več, prihodek, četudi bi bil popolnoma stabilen in popoln nadomestek za materialno oropnost, bi bil še vedno podložen težavi, da je kontinuirana spremenljivka. Vsakršno odsekano točkovanje bi torej puščalo otroke na obeh njegovih straneh z neenakimi obeti kljub razliki zgolj enega dolarja v prihodkih njihovih staršev. Kljub temu utegne biti Pattersonov predlog (morda z nekoliko raztegnjeno dolžino dveh stopenj) še vedno v prednosti pred bodisi odstranitvijo vseh preferenc za črnske otroke bodisi ohranjanjem sistema, ki je v praksi v glavnem v korist otrokom profesionalcev.

Veliko manj mi je do Pattersonovega nadaljnjega predloga, da »bi morala nacija«, potem ko se je afirmativno dejanje, utemeljeno na rasi (in spolu), končalo, »začeti program afirmativnega dejanja za vse osebe, rojene kot Američane, iz revnih družin. Ta program bi moral biti neomejen in trajati tako dolgo, dokler bi obstajala revščina sredi bogastva«.7 Osnovanje programa, odprtega za vse Američane, in utemeljenega popolnoma na prihodu, bi neznansko zapletla težave, ki so že prisotne pri uporabi prihodka za ugotovitev primernosti znotraj skupine črnih Američanov. Vendar obstaja globlji ugovor, ki bi še vedno stal tudi, če ne bi praktičnim težavam pripisali nobene teže. Bil bi – tako mislim – popolnoma retrograden korak, če bi na trgu utemeljene neenakosti spremenili v statusne neenakosti in permanentno ustvarili stanje ali kasto revnih ljudi s posebnimi pravicami in privilegiji. Učinek bi neizogibno bil stigmatizacija članov te skupine. Še več, ustvarjanje take skupine bi bil močan vir družbene in politične delitve, cepljenje možnega volilnega okrožja za politike porazdelitve vse do sredine. Kandidati iz odličnih zasebnih šol in javnih šol v ozelenelih predmestjih bi še naprej prihajali v izbrane kolidže zaradi svojih visokih testnih rezultatov in močnih akademskih spričeval. Zgube bi bili obrobni kandidati, čigar starši niso bili dovolj revni, da bi jim omogočili kvalifikacijo za preferenčni sprejem. (K tej točki se bom vrnil v kontekstu politike multikulturalizma v 8. poglavju).

Treba bi bilo pripomniti, da imata posebna obravnava fizično hendikepiranih in posebna obravnava družbeno prikrajšanih skupno lastnost, da se za koristnike domneva, da so to ljudje, ki hočejo isto stvar kot ostalo prebivalstvo in preprosto nimajo virov, ki bi jim omogočili uživanje več teh stvari. Še več, če bi bile take politike uspešne, bi si prizadevale zmanjšati družbeno osamitev in omogočiti svojim koristnikom, da bi naredili prehod vse do družbe glavnega toka. Ta pojem

<sup>7</sup> Ravno tam.

asimilacijskega krepostnega kroga je v ostrem nasprotju z načelom tovrstnih politik, utemeljenih na skupini, ki ga zagovarjajo teoretiki multikulturalizma. Kajti tisto, kar predlagajo, so na skupini utemeljene politike, ki so prostovoljno mišljene, da v nedogled ohranijo kulturne razlike. Še več, ne zahtevajo pravičnosti takih politik na temelju, da so te potrebne za preobliko neenakosti možnosti. Nasprotno, osnova trditve je, da bo neenako pojmovanje možnosti, celo enake možnosti, še vedno zahtevalo dejanje izboljšave, če vznikne kot rezultat kulturno osnovanih preferenc. Kot sem kajpada dokazoval, ni ničesar nepravičnega o dejstvu, da bodo različni ljudje izbrali različne prvine iz istega nabora izbire v skladu z njihovimi preferencami. Torej medtem ko egalitarni liberalizem ne izključuje posebne obravnave članov nekaterih skupin, je tisto, kar izključuje, natanko tista vrsta posebne obravnave, ki jo zahtevajo multikulturalisti.

Politike, o katerih sem doslej razpravljal, vse štejejo kot politike, ki koristijo posameznikom, čeprav posameznikom, katerih primernost je odvisna od članstva v skupini. V preostanku tega poglavja in v naslednjih dveh poglavjih, ki zajemajo II. del knjige, se bomo premaknili k obravnavi politik, ki imajo za svoj predmet skupine. V žarišču bodo, z drugimi besedami, zahteve, ki jih naredijo ali ki so narejene na račun skupine. Vsaka liberalna družba dopušča neko samoupravljanje oblasti komunalnim skupinam (kakršne so družine) in korporativnim skupinam (kakršne so cerkve), vendar vsaka da nekako različne odgovore na vprašanja dosega te oblasti. Liberalci se znajdejo izpostavljeni protislovnim pritiskom v odnosu na skupine. Zaradi svoje bistvene zavezanosti vrednotam posameznika, ne morejo biti slepi za potencial, ki ga asociacije in skupnosti imajo za zlorabo, tlačenje in izkoriščanje svojih članov. Vendar hkrati priznavajo, da se veliko dobrobiti vsakega normalnega posameznika izpeljuje iz članstva v združenjih in skupnostih. Če je izpolnitev posameznikov odvisna od cvetočih skupnosti, sledi, da morajo skupine imeti pravice do samoupravljanja. Kajti od skupine, ki nima moči, da postavi svoj lasten kurz, ni mogoče pričakovati, da bo imela v sebi veliko življenja.

Ali je tu treba karkoli reči, razen da imamo dve tekmujoči vrednoti, ki ju je treba pretehtati eno proti drugi na osnovi primera do primera? Ali je možno razložiti načelen način odločanja, za katere stvari bi skupine morale biti svobodne, da jih počnejo brez zunanjega vmešavanja in kje je treba potegniti meje te svobode? V tem poglavju si bom drznil zasnovati in braniti dve načeli, za kateri sem prepričan, da nas lahko vodita v premisleku o ustreznem dosegu skupinske svobode v liberalni družbi. V naslednji dveh poglavjih bom potem poskušal nanesti ti načeli – in ju v procesu izboljšati – s premislekom njunih implikacij za dve temi, ki se mi zdita, da ustvarjata največje težave. Peto poglavje bo posvečeno raznolikosti vprašanj, ki jih zastavljajo zahteve religioznih skupin za samoupravo. Potem se bom v 6. poglavju vprašal, katere so prave meje samouprave za eno posebno vrsto skupine: družino. Še posebej se bom osredinil na tekmujoče zahteve staršev in liberalnih držav glede na vzgojo otrok.

Med razpravo si bom prizadeval odgovoriti na kritike liberalizma, ki jih značilno ustvarijo privrženci multikulturalizma. Pogosto se dokazuje, da bodo skupine, katerih člani ne soglašajo z nalogami liberalnega individualizma, neizogibno postavljene v neugoden položaj pri zasledovanju svojih kolektivnih ciljev v primerjavi s skupinami, katerih temeljne zaveze so skladne z liberalnim individualizmom. Kajti skupine prejšnje vrste bodo prisiljene izboljšati svoje prakse tako, da jih bodo uskladile z zahtevami liberalnih načel, medtem ko skupine zadnje vrste ne bodo zašle v nobene take težave. Tako je, kot v I. delu, obtožba, ki jo je treba nasloviti, da se liberalizmu ne uspe izkazati za vrednega svojih obljub. Njegova obljuba enake obravnave za skupine je ravno tako prazna kot njegova obljuba enake obravnave posameznikov, saj ne ponudi enake obravnave za liberalne in neliberalne skupine. Podobno, njegova obljuba svobode je prazna, ker ne spoštuje svobode neliberalnih skupin, da bi uredile svoje notranje zadeve, kot jim narekujejo njihova prepričanja.

Moja strategija v I. delu je bila dvokraka. Dokazoval sem, da so nekatere kritike za »razliko slepega« liberalizma temeljile na zmotnem razumevanju njegovih premis, njegovih implikacij ali obojega. Druge kritike bi morali – tako predlagam – zavrniti na temelju tega, da so bili odgovori, dani z liberalnimi načeli, pravi. Moja obramba proti novi, pravkar orisani, liniji napada bo privzela enako dvojno obliko. Po eni strani bom želel zanikati, da liberalizem temelji na protislovnih premisah, ki so mu včasih pripisane, ali da ima ekspanzivne intervencionistične implikacije, s katerimi ga včasih obremenjujejo nasprotniki. Po drugi strani bom vztrajal, da so skrbi liberalcev za dobrobit posameznikov povsem pravilno neprenosljive, iz česar sledi, da morajo obstajati meje svobode skupin, da počnejo s svojimi člani tisto, kar hočejo.

## 2. Liberalizem in avtonomija

Preden kasneje v tem poglavju postavim v ospredje svoje lastne ideje, bom razložil tisto, za kar mislim, da je napačno pri načinu gledanja na odnos med liberalizmom in skupinskimi pravicami, ki si je osvojil veliko prostora med političnimi filozofi v nedavnih letih. Kanonično izjavo teze je mogoče najti v članku Williama Galstona z naslovom »Two Concepts of Liberalism«. V skladu s tem obstajata »dve povsem različni štreni liberalne misli«. Ena se ukvarja s promocijo avtonomije posameznika in ima za posledico »zavezanost trajnostnemu racionalnemu preučevanju sebstva, drugih in družbenih praks«. Druga štrena ceni »drugačnost«, razumljeno kot »razlike med posamezniki in skupinami glede takih zadev, kot so narava dobrega življenja, viri moralne avtoritete, razum proti veri in podobno«. <sup>8</sup> Alternativna formulacija tistega, kar je v bistvu ista primerjava, predlaga, da »je

---

<sup>8</sup> William A. Galston, »Two Concepts of Liberalism«, *Ethics* 105 (1995), str. 516–534, navedek s strani 521.

razprava med liberalci o tem, ali je avtonomija ali toleranca temeljna vrednota znotraj liberalne teorije.<sup>9</sup> V tej vplivni različici antiteze, ki jo pripisujemo Willu Kymlicki, »avtonomija« pomeni v grobem isto, kar meni z njo Galston: psihološko nagnjenje, ki daje veliko prednost sokratskemu izpraševanju tradicionalnih prepričanj in običajnih načinov življenja. »Toleranca« ustreza Galstonovi »različnosti«: tisto, kar morajo tolerirati liberalne države, so prakse skupin, katerih način življenja temelji na zavrnitvi liberalnih idej, kakršni sta enakost in svoboda. V obsegu, v katerem se je ta razlaga, za kaj gre, sama vsilila anglofonski politični filozofiji, je stežka presenetljivo, da je literatura, ki iz tega izvira, zmedena in begajoča. Glede na izbiro med tema dvema interpretacijama je pravi odgovor – tako predlagam – »nobena od zgornjih«. V tem razdelku naj razložim, kaj je narobe s prvim odgovorom. Potem bom v naslednjih dveh razdelkih povedal, kaj se mi zdi napačno glede drugega odgovora. Končen razdelek bo posvečen razvitju moje lastne teorije skupinskih pravic.

Kaj je potem treba reči o pojmovanju liberalizma, ki bi v svoje jedro postavil promocijo avtonomije, razumljene kot nekakšne vrste psihološkega nagnjenja? Nedvomno, veliko liberalcev bi bilo nagnjenih reči, ob sicer nespremenjenih drugih stvareh, da je družba boljša družba, širše kot je med njenimi člani razširjeno nagnjenje, da se sprašujejo, ali je mogoče prepričanja in prakse upravičiti. Vendar je to daleč od tega, da bi identificirali liberalizem z zahtevo, da bi država morala vzeti za svojo misijo zabičevanje avtonomije. John Stuart Mill je dober primer glede tega. Jasno, Mill je mislil, da je bilo dobro, da ljudje razmišljajo o svojih prepričanjih in da uveljavljajo nekakšno samozavedno izbiro glede svojega načina življenja. Kot je zapisal v *O svobodi*:

»Duhovne in moralne zmožnosti se podobno kot mišične krepijo le z rabo. Svojih sposobnosti ne urimo nič bolj, če kaj počnemo zgolj zaradi tega, ker to počnejo drugi, kot bi jih, če bi v kaj verjeli zgolj zato, ker v to verujejo drugi... Kdor prepusti svetu ali svojemu deležu v njem, da namesto njega izbere življenjski načrt, ta ne potrebuje nobene druge sposobnosti razen opičjega posnemanja. Kdor izbere svoj načrt sam zase, pa zaposli vse svoje sposobnosti... Morda bi lahko tudi brez sleherne od teh reči stopal po pravi poti, izogibajoč se nevarnostim. Toda koliko bi bil tedaj v primerjavi z drugimi vreden kot človeško bitje?«.<sup>10</sup>

Hkrati je Milla kajpada v *O svobodi* obsesivno skrbelo, kako bi državo držal stran od vsakršnega poskusa oblikovanja značaja – celo v obliko, ki jo je štel za obču-dujočo. Posledica je bila ta, da je bilo njegovo stališče o legitimni vlogi države v odnosu do izobraževanja izredno strogo.

<sup>9</sup> Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1995), str. 154.

<sup>10</sup> John Stuart Mill, *O svobodi* (Ljubljana: Študentska organizacija Univerze, 1994), str. 85–86.

Mill je – daleč od tega, da bi na državo preložil dolžnost zabičevanja avtonomije, vztrajal, da bi morala država v celoti ostati zunaj procesa izobraževanja. Njena vloga bi morala biti omejena na zahtevo zadovoljive izvedbe v letnih javnih izpitih, »pri tem pa polagoma širiti obseg predmetov, da bi postalo na ta način obče pridobivanje in – kar je več od tega – ohranjanje določenega minimuma splošnega znanja v resnici obvezno«. <sup>11</sup> Očeta otrok, ki jim je spodletelo, bi lahko (na način, ki je soroden duhu novih laburistov) »kaznovali z zmerno globo«. <sup>12</sup> Za raven znanja, ki presega neko temeljno raven, je Mill predlagal, da bi država lahko ponudila potrdila, ki zapisujejo učinek pri prostovoljnih izpitih. Toda tudi ti bi morali biti omejeni »izključno na dejstva in pozitivno znanost«, čeprav ta »dejstva« lahko vključujejo to, »da so določeni avtorji, šole ali cerkve iz teh ali onih razlogov gojili takšne ali drugačne nazore«. <sup>13</sup> Še več, Mill je trdil, da bi staršem moralo biti dovoljeno, da pošljejo svoje otroke v šole, kjer so poučevali neko posebno religiozno vero skupaj z ostalim kurikulumom. <sup>14</sup>

Kljub vsemu temu je med sodobnimi političnimi filozofi postala rutina, da uporabljajo izraz »millovski liberalizem«, kot da se nanaša na stališče, da je naloga države, da promovira avtonomijo. Vendar je očitno travestija Millovega stališča, da se ga identificira z vsakršnim takim pogledom na vlogo države. <sup>15</sup> To kajpada ne pomeni reči, da Mill ni videl nobene povezave med razvojem avtonomne osebnosti in prisotnostjo liberalnih institucij. Kultivacija nagnjenja do sokratskega izpraševanja bi bila očitno resno preprečena, če bi bili tisti, ki so vanjo vključeni, podvrženi temu, da se srečajo z usodo Sokrata. Podobno kot Mill tudi sodobni liberalci lahko in dejansko štejejo kot argument za liberalizem, da liberalna družba omogoča posameznikovo avtonomijo. Vendar jih to nikakor ne zavezuje k predlogu, da bi se država morala vključiti v obvezno zabičevanje avtonomije – izraz, katerega tujost privlači pozornost na posebnost celotnega projekta.

Lahko je poučno primerjati tisto, kar lahko imenujemo »ideal avtonomije«, z »idealom asimilacije«, o katerem smo razpravljali v prejšnjem poglavju. Naj se potem spomnimo, da je »ideal različnosti« Iris Young povsem drugačne narave od njenega »ideala asimilacije«. Medtem ko je bil njen »ideal različnosti« dejansko politični program, načrtovan, da postavo silo države izza nenehnosti skupin-

<sup>11</sup> Ravno tam, str. 131.

<sup>12</sup> Ravno tam.

<sup>13</sup> Ravno tam.

<sup>14</sup> Ravno tam.

<sup>15</sup> Najbolj eminenten med krivci je John Rawls. Millovo aktualno stališče je včasih priznalo: tako je Amy Gutmann opazila, da je Mill nasprotoval tistemu, kar imenuje »državno vsiljeno civilno izobraževanje«, vključno z izobraževanjem »mišljenim, da uči otroke ..., da sami izberejo med različnimi načini življenja«. Amy Gutmann, »Civic Education and Social Diversity«, *Ethics* 105 (1995), str. 557–579, 562. Kljub temu se nenehno nanaša na »millovski liberalizem« kot sinonim za »vsestranski liberalizem«, kjer se oba izraza razumeta, da vključujeta v svojo definicijo zahtevo, da bi morala država vsiliti »poučevanje otrok, da živijo samousmerjajoča ali avtonomna življenja«. Ravno tam, str. 576.

skih identitet, je bil njen »ideal asimilacije« pravi ideal. Bil je preprosto vizija družbe, ki utegne biti privlačna za nekatere ljudi. Edina povezava med njim in med za »razliko slepimi« liberalnimi institucijami je, da te institucije omogočajo realizacijo »ideala asimilacije«. Vendar je to vse: same od sebe ne počnejo ničesar, da bi zgradile družbo, v kateri je udejanjen »ideal asimilacije«. Da bi se to zgodilo, bi morale nepreštevno število individualnih odločitev privzeti neko obliko, če pa tega ne počnejo, se »ideal asimilacije« ne bo udejanil.

Po podobnih smernicah poskušajmo definirati »ideal avtonomije« kot vizijo stanja stvari, v katerem vsi člani družbe posvečajo velik del časa in prizadevanja takim dejavnostim, kot je izpraševanje osnovnih prepričanj in preiskovanju osnovnih načel institucij in praks, v katerih živijo. Nedvomno je to znatno bolj priljubljen ideal kot »ideal asimilacije«, ki ga je definirala Youngova, toda odločilna točka za sedanji namen je, da je odnos obeh idealov do liberalnih institucij podoben. Te institucije nudijo okoliščine, v katerih lahko cvete avtonomija, vendar ne storijo neposredno ničesar, da bi vzpostavile »ideal avtonomije«. V liberalni družbi so ljudje, ki se ne želijo posvečati sokratskemu izpraševanju, popolnoma svobodni, da tega ne počnejo.

»Ideal asimilacije« Youngove nujno oporeka »idealom asimilacije«, ker je njegovo bistvo, da različne pravice in privilegije posameznikom na temelju njihovih skupinskih identitet. Javne politike, zahtevane za zasledovanje različnosti ali tolerance, kot sta ju definirala Galston in Kymlicka, ne oporekajo logično »idealom avtonomije« na enak način. Kljub temu ne more biti nobenega dvoma, da si bo ta učinek prizadeval biti sovražen do kulture osebnosti avtonomije. To ni naključno, ker je – kot bomo videli – predmet političnega programa, oblikovanega za promocijo različnosti ali tolerance, natanko osamiti člane neliberalnih skupin od nevarnosti razjedanja, ki so mu podvržene neliberalne vrednote, ko so izpostavljene svobodi, ki jo ponuja liberalna družba.

Na analogiji z »idealom asimilacije« je mogoče vztrajati še dalje. V prejšnjem poglavju sem dokazoval, da je primer za liberalne institucije mogoče dokazati brez sklicevanja na kakršnokoli težnjo, ki jo utegnejo imeti za olajšanje realizacije »ideala avtonomije«. Zdaj hočem reči – v istem duhu –, da primeru liberalizma ni treba nič več temeljiti na njegovi skladnosti z »idealom avtonomije«. Četudi bo tiste, ki cenijo ta ideal, to nedvomno vodilo k podpori liberalnih institucij, pa je njihove vrline mogoče vzpostaviti brez zatekanja k kakršnemkoli sklicevanju na vrednoto avtonomije. Celotistim, ki ne odobravajo ideala avtonomije, je mogoče dati razloge za podpiranje tiste vrste individualnih pravic, ki jih je mogoče izpeljati iz liberalnih načel.

Andreas Føllesdal je takole zapisal poanto:

»Skrb za individualno zmožnost spreminjanja življenjskih načrtov ne izvira iz domneve, da je to osrednji interes vseh posameznikov ... [Nasprotno], interes za spreminjanje življenjskih načrtov je bistven v naslednjem smislu: prepoznati in moramo imeti za pomembne interese, ki jih nekateri imajo za spremembo religioznih pogledov ali kulturnega članstva brez vladnega posega. V konfliktu mora ta interes šteti več kot interes, ki ga drugi utegnejo imeti za uporabo državne moči, da bi vsilili svoj svetovni nazor«. <sup>16</sup>

Tako lahko trdimo, da bodo ljudje idealno nedvomno zvesti prevladujočim prepričanjem svoje skupnosti, medtem ko hkrati priznavamo, da jih bo v vsaki generaciji zavračalo neko število ljudi. Vprašanje, ki bi si ga morali potem zastaviti, je, kako bi morali obravnavati tiste, ki trpijo to usodo. Vse, kar je potrebno za podporo liberalnega stališča, je sprejeti, da bi bila nepravilna uporaba državne moči, če bi jim naložili kazni, in da bi bila legitimna raba državne moči, če bi delovali tako, da bi onemogočili, da bi bili podvrženi diskriminaciji na trgu dela, trgu stanovanj itn.

Føllesdal podobno predlaga, da za primer »svobode tiska in svobode govora ... ni nujno, da temeljita na stališču, da ima avtonomija posameznikov intrinzično vrednost«. <sup>17</sup> Primer je mogoče dokazati z argumentacijo, da je potlačanje teh svobod zavezano temu, da naj korupcija nesporno cvete – obstaja pa velika količina zgodovinske in primerjalne evidence, ki podpira to trditev. Širše, če jo olupimo njenih »orientalističnih« pastih, še vedno ostane veliko za povedati o trditvi viktorijanskih liberalcev, da vsaka družba, ki nima svobode izražanja, nosi s seboj semena svoje lastnega propada. Lahko bi tudi rekli (kot sem to storil v 2. poglavju), da bi morali ljudje imeti priložnost preoblikovati svoja življenja z raziskovanjem duhovne, umetniške in znanstvene dediščine človeške rase, osvobojeni cenzure. Ni na treba postavljati univerzalne žeje po znanju – ali celo želje, ki bi bila univerzalna – da bi rekli, da je zatiralna in nepravilna uporaba državne moči, da bi jo zanimali tistim, ki jo iščejo.

Definirajoča značilnost liberalizma so, tako trdim, načela enake svobode, ki so v temelju osnovnih liberalnih institucij: civilna enakost, svoboda tiska in religije, nediskriminacija, enake možnosti itn. Do teh načel lahko pridemo po številnih alternativnih poteh. Še posebej v preteklosti sta bila široko priklicana Bog in Nara-va, da bi ponudila osnovo. Skupaj z večino sodobnih egalitarnih liberalnih filozofov se odrekam vsakršnim takim grandioznim načrtom. Preprosto predlagam, da so liberalna načela najbolj pošten način presoje razprav, ki nujno vzniknejo kot rezultat konfliktnih interesov in nezdružljivih prepričanj o družbenih okoliščinah

<sup>16</sup> Andreas Føllesdal, »Minority Rights: A Liberal Contractualist Case«, str. 59–83, v Juha Räikkä, ur., *Do We Need Minority Rights? Conceptual Issues* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1996), str. 69.

<sup>17</sup> Ravno tam.

dobrega življenja.<sup>18</sup> Dokazoval sem, da je sklicevanje na pošteno obravnavo zadostno za razlago, kaj je narobe z religioznim preganjanjem in da je sklicevanje na enake možnosti zadostno za razlago, zakaj ne bi smeli vsiliti nevednosti s silo. Če bi kajpada kdo vztrajal, da se zdi, da ima smer argumenta vase vgrajeno neko preferenco za svobodo pred zatiranjem, ne morem reči, da bi moral čutiti potrebo po protestu. Bilo bi, naposled, nekoliko presenetljivo, če liberalizem ne bi izdal pristranskosti do svobode.

Če imam prav, mora biti teza, da sta zgolj dve različici liberalizma, ki sta jo definirala Galston in Kymlicka, zmotna, ker je mogoče podpreti standardne »za razliko slepe« liberalne predpise brez sklicevanja na vrednoto avtonomije, medtem ko je celotna poanta alternativne oblike liberalizma, ki se sklicuje na vrednote različnosti ali tolerance, ta, da ne vodi k tem predpisom. Toda to nas pušča z naslednjim vprašanjem: ali je prva od dveh različic liberalizma, za kateri Galston in Kymlicka trdita, da sta ju identificirali, res sploh pojmovanje liberalizma? Primer proti je premočrten. »Ideal avtonomije« je, tako je mogoče reči, pojmovanje dobrega življenja kot vsako drugo, tako da je vbijanje avtonomije s strani države ravno tako kršenje nevtralnosti med pojmovanjema dobrega, kot je vbijanje, recimo, nekega posebnega religioznega nauka. V odgovor je mogoče dokazovati, da je analogija nenatančna, ker imajo avtonomni ljudje lahko kakršnekoli neodvisna prepričanja, ki si jih želijo. Tisto, kar mislimo, ko rečemo, da so ljudje avtonomni, je preprosto to, da kakršnakoli prepričanja že imajo, bodo predmet premisleka: njihova prepričanja ne bodo zgolj tista, ki so jim jih vbili v glavo njihovi starši, skupnost in šole. Nagnjen sem misliti, da je ta odgovor dovolj dober, da označi liberalizem, ki promovira avtonomijo, za *bona fide* obliko liberalizma. Vendar to ni liberalizem, ki ga želim sam podpreti, moja intenca pa je zagotoviti, da primer, ki ga bom naredil proti dejavni promociji različnosti s strani države, ne bi smel na nobeni točki temeljiti na trditvi, da je dolžnost države, da promovira avtonomijo.

### 3. Liberalizem in različnost

Privrženci različnosti ali tolerance imajo popolnoma prav, da vztrajajo pri pomembnosti svobode združevanja. So pa kajpada v zmoti, ko predlagajo, da liberalce nekako ovirajo njihova načela, da bi priznali njeno vrednost. Res je, da ima liberalni individualizem posledico, da skupina nima nobene vrednosti preko in čez svojo vrednost za svoje člane (in za druge ljudi zunaj nje), vendar je to povsem združljivo s popolnim priznanjem vloge, ki jo v naši dobrobiti igrajo skupnosti in združenja, katerim pripadamo.

<sup>18</sup> Ta argument sem razvil v *Justice and Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995) in ga nekoliko obširneje branil proti kritikom v »Something in the Disputation not Unpleasant«, str. 186–256, v Paul Kelly, ur., *Impartiality, Neutrality and Justice: Re-reading Brian Barry's Justice and Impartiality* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998).

Upoštevati bi morali, da je liberalizem predvsem nauk o načinu, kako bi države morale obravnavati ljudi. Sčasoma je postopno prišlo do sprejema tega, da – poleg tega – države morajo vsiliti merila nedržavnim organizacijam. Na primer, rogali bi se načelu, da bi morali enako kvalificirani kandidati imeti enak dostop do služb, če bi ga firme v zasebnem sektorju lahko nekaznovano kršile. Podobno, bilo bi nesmiselno trditi, da bi morali zahtevati nediskriminacijo med potniki zgolj med avtobusnimi kompanijami, ki jih vodi mesto, s posledico, da bi kompanije v lasti zasebnikov bile popolnoma svobodne, da bi ukazale črncem, da se usedejo na zadnje sedeže v avtobusu. Posegi te vrste so bistveni za zagotovilo, da načelo enake obravnave ne postane brez vrednosti na osrednjih področjih življenja ljudi, kakršna so zaposlovanje, stanovanjska politika in potovanja. Vendar je to daleč od tega, da bi imelo za posledico, da mora vsaka skupnost in vsako združenje delovati znotraj omejitev, ki jih je primerno vsiliti državi. Ni nobenega liberalnega načela v pomenu, da morajo biti družinske odločitve sprejete z večinskim glasovanjem ali da starši ne smejo cenzurirati gledanje televizije svojih otrok. Spet, ni nič, kar bi ljudi ustavilo, da pripadajo Cerkvi, ki podeli poslednjo oblast papežu ali patriarhu ali jo avtokratsko vodi karizmatični pridigar. Tudi ni nobenega liberalnega načela, ki prepoveduje Cerkvi dajati napotke svojim članom, da ne berejo nekaterih knjig ali gledajo nekaterih filmov. Celotna poanta liberalnih institucij je, da pustijo ljudi z velikim delom diskretnosti pri njihovem obnašanju, in eden od načinov, kako lahko uveljavljajo to diskretnost je, da prostovoljno sledijo ukazom, ki jih izdajajo telesa, katerih oblast priznavajo.

V tem primeru se je mogoče čuditi, o čem je ves ta prazen hrup. Kaj je tisto, kar si želijo privrženci različnosti ali tolerance in kar liberalna načela niso zmožna prinesti? Odgovoru na to vprašanje se lahko približamo s pripombo, da liberalna načela omejujejo moč skupin nad svojimi člani. Tako je okoliščina, v kateri cerkve lahko legitimno povedo svojim članom, kaj delati, ta, da so ti člani svobodni, da so neposlušni, ne da bi bili podvrženi kakršnemukoli kaznovanju (vsekakor na tem svetu), razen izobčenju. Nasprotno, cerkev, ki bi lahko poklicala posvetno oblast (kot jo je poklicala inkvizicija), da bi kaznovala herezijo, odpadništvo ali neposlušnost, bi bila očitno zunaj dopustne mere. Enako nesprejemljiva bi bila po liberalnih načelih cerkev, katere člani bi lahko brez strahu zakonitih sankcij prizadejali fizične rane tistim, ki so jo zapustili ali niso ubogali njenih odločitev.

Podobno, medtem ko liberalna država lahko dopusti velik del diskretnosti staršem pri vzgoji svojih otrok, mora biti ta moč spet omejena. Otroke je treba zaščititi pred starši, ki bi jim prizadeli fizične poškodbe, čeprav je to predpisano s prepričanji staršev ali običaji. Znan primer je primer staršev, ki bi jih religiozna prepričanja vodila k temu, da bi za svoje otroke zadržali zdravniško obravnavo, ki rešuje življenje. Drug zelo publiciran primer je praksa ali natančneje nabor praks, na katere se pogosto nanašajo z imenom ženskega obrezovanja ali klitorisdektomijo, vendar je obsežnejše in natančneje opisana kot pohabljenje ženskih genitalij. Ni nič posebej liberalnega o stališču, da bi morala država v takih primerih poteptati

želje staršev. Vsak nauk, ki daje državi dolžnost, da prepreči fizično poškodbo in da je njenim prebivalcem povzročena smrt, bo imel implikacijo, da bi morala poseči vmes država. Vse, kar je treba reči, je, da je liberalna država taka država.

Če je to liberalno stališče, kaj potem kritiki mislijo, da je z njim narobe? V 2. poglavju sem navajal iz eseja Bhikhu Parekha o »ozkosti liberalizem od Milla do Rawlsa«. Kako se, se lahko vprašamo, kaže ta ozkost? »Liberallec«, pravi Parekh, »privatizira« neliberalne načine življenja in jim zanika javno priznanje, status in podporo.<sup>19</sup> Torej reči, da liberalizem »privatizira« neliberalne načine življenja je preprosto reči, da člani neliberalnih skupin uživajo natanko enake pravice kot kdorkoli drug. Če tako izberejo, so popolnoma svobodni, da se z drugimi udeležijo, recimo, obredov religiozne vere, ki je avtorska, sovražna do žensk in fanatična. Toda okviri, v katerih lahko to delajo, so natanko isti kot tisti, ki so odprti svojim tovarišem sodržavljanom. Država ne da nobene posebne teže normam neliberalnih – ali liberalnih – skupin. To je dejansko bistvo tistega, kaj pomeni reči, da je družba liberalna družba.

Kaj pa o Parekhovi alternativni? Če naj »javno priznanje, status in podpora« sežejo dlje od verbalne geste politikov, morajo biti sestavljeni iz ukrepov, ki podeljujejo posebne zakonske imunitete in moči voditeljem neliberalnih skupin, ki jim bodo omogočile nadzirati njihove člane na načine, ki bi sicer kršili zakon. Potrebno je le malo domišljije, da bi videli, kako so liberalne pravice za posameznike podvržene spodkopavanju s strani koncesij, katerih namera in učinek je okrepiti skupine nasproti članom. Lahko se spomnimo na pritožbo Charlesa Taylorja (o kateri smo razpravljali v prejšnjem poglavju), da je »za razliko slep« liberalizem negostoljuben do različnosti, kajti njegova načela ne morejo narediti prostora za politike, ki merijo na onemogočanje »tistih, ki utegnejo želeiti uiti v imenu nekega individualnega cilja samorazvoja«.<sup>20</sup> Lahko si tudi dejansko priključimo v spomin Parekhov lasten opis svobodnega govora kot koristi za pisce in stroška za vsakega drugega in njegove predlagane izboljšave, potlačitev nespoštljivih spisov o religiji.

Prej sem se vprašal, ali bi bilo mogoče teorijo, ki si je zastavila za primarno nalogo države, da promovira avtonomijo, sploh ustrezno opisati kot liberalno teorijo. Brez velikega prepričanja sem predlagal, da se preprosto lahko s težavo prebije kot liberalna teorija. Ko pride do domnevne različice liberalizma, ki naredi različnost ali toleranco za svoja osrednja pojma, se mi zdi kajpada zadeva popolnoma jasna. V sedanjem kontekstu se »različnost« in »toleranca« nanašata na politike, ki bodo sistematično oslabile natanko tiste pravice posameznikov do zaščite pred skupinami, ki bi jih liberalne države morale narediti za svoj posel zagotav-

<sup>19</sup> Bhikhu Parekh, »Superior People: The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls«, *Times Literary Supplement*, 25. februar 1994, str. 11–13.

<sup>20</sup> Charles Taylor, »The Politics of Recognition«, str. 25–73 v Amy Gutmann, ur., *Multiculturalism: Examining the Politics of Difference* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1994), str. 58.

ljanja. Kako je lahko teorija, ki bo požrla liberalna načela, nekakšna oblika liberalizma?

Galston izda skrivnost, tako mislim, z identifikacijo svoje prve različice liberalne teorije z »razsvetljskim liberalizmom«, svoje druge različice pa z »reformacijskim liberalizmom«.<sup>21</sup> Pokazal sem že, v 1. poglavju, da ni nobene take stvari kot en sam »razsvetljski projekt«; vse, kar moram tu dodati, je, da je še posebej bizarno enačiti ga s pojmovanjem, da je glavna naloga države vbijati (v nasprotju z omogočanjem) nagnjenje do avtonomije. Domneva, da je obstajal en sam »razsvetljski projekt« je podobno dvomljiva, tankovestni zgodovinarji pa danes raje govorijo o »evropskih reformacijah«, tako da bi poudarili, da bi morali na »reformacijsko obdobje« gledati kot »na čas pluralnih reformacijskih gibanj«.<sup>22</sup> Kljub temu, če obstaja ena posplošitev, ki jo je dokaj varno narediti, potem je to posplošitev, ki jo ponuja sodoben pisec, ki čuti simpatijo do reformatorjev: »toleranca«, pravi, »ni bila dolga obleka reformacije«.<sup>23</sup>

Isti avtor nas modro svari, da »ta življenja v sodobnih pluralističnih in sekularnih družbah zlahka pozabljajo, kako grozeča je bila obtožba neavtorizirane inovacije pri reformistih«.<sup>24</sup> Tako pravi:

»Luther in Calvin ... sta merila na ali se znašla zavezana reformaciji, omejeni na posebne teritorije ..., od prebivalcev [katerih], ko so reformacijo enkrat naredili uradno njihovi vladarji, se je pričakovalo, da se bodo odrekli papizmu in pristali na evangelijsko religijo kot pogoj prebivanja ... Reformacija je na tak način, kakorkoli že omejena in nezadostna, vsaj zagotovila nek približek vključenosti stare Cerkve in je varovala pred neurejenimi (in celo nasilnimi in tisočletnimi) ravnanji in sektaštvom«.<sup>25</sup>

Neortodoksne oddaljitve od »papizma« so bile ravno tako anatema kot sam papizem. V naslednjem poglavju bomo videli, da do bili anabaptisti podvrženi neusmiljenemu preganjanju v Evropi, kar razloži prisotnost tako mnogih njihovih duhovnih potomcev v Severni Ameriki. V svojem delu *Defence of the Orthodox Faith* je Calvin »razglasil, da se v primerih herezije mora slava Boga ohraniti ne glede na vse občutke humanosti« in tako upravičeval sežig Servetusa na kolu.<sup>26</sup> Luther pa je, in to je treba imeti v mislih, ne le podpiral vsiljevanja ortodoksности med kristjani, temveč je »na koncu svojega življenja besnel proti Judom in sveto-

<sup>21</sup> Galston, »Two Concepts of Liberalism«, str. 525.

<sup>22</sup> Carter Lindberg, *The European Reformations* (Oxford: Blackwell, 1996), str. XII.

<sup>23</sup> Ravno tam, str. 366.

<sup>24</sup> Ravno tam, str. 363.

<sup>25</sup> Harro Höpfl, *Luther and Calvin on Secular Authority* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), Uvod, str. VIII-IX.

<sup>26</sup> Lindberg, *The European Reformations*, str. 269.

val uničenje njihovih domov, sinagog in knjig kot tudi prepoved judovskih državljanskih pravic«. <sup>27</sup>

Celo tam, kjer se je obdržala neka stopnja religioznega pluralizma, kot v dobro znanem primeru nizozemske republike, bi bilo povsem napačno domnevati, da je do tega prišlo kot posledica prostovoljno zasledovane politike tolerance. »V pogodbi iz leta 1576, ki je združila provinci Nizozemske in Zeelandije, je Viljem Oranski prejel mandat, da 'obdrži in ohrani uveljavljanje reformirane avangeličanske religije, ki je povzročil prenehanje in odrekanje uveljavljanju drugih religij, ki so v nasprotju z evangelijem'«. Do »neobičajne stopnje religiozne svobode, [ki] se je razvila v nizozemski republiki«, je prišlo preprosto zaradi »neuspeha cerkve in države, 'da bi soglašali o novih premisah za enotnost kljub najboljšim prizadevanjem obeh'«. <sup>28</sup> Torej lahko sklenemo, da po skoraj stoletju in pol sodobno zgodovinsko znanje podpira Millovo trditev iz *O svobodi*, da »ti, ki so se najprej osvobodili jarma tega, kar se je imenovalo Vesoljna cerkev, se niso bili v splošnem nič bolj kot cerkev sama pripravljeni sprijazniti z obstojem razlik v verskem prepričanju«. <sup>29</sup>

Res je seveda, da je oslabeitev katoliške cerkve povzročila religiozno različnost med državami v zahodni Evropi. Vendar tega nihče ni imel za okoliščino, ki bi jo bilo treba pozitivno pozdraviti. Rimska katoliška cerkev si je še vedno prizadevala za univerzalnost, medtem »ko so reformatorji izvirno nameravali in še naprej nameravali reformirati celotno krščanstvo«. <sup>30</sup> Tako je bil augsburški mir iz leta 1555, ki je formaliziral neko stopnjo religioznega pluralizma med državami, »začasni 'javni mir', ustvarjen na političnih kompromisih, ki so vsaj za trenutek priznali odvečnost vsiljevanja religiozne ureditve *corpus Christianum*: ena cerkev in en imperij. Mir ... ni bil posledica kakršnegakoli pomena tolerance«. <sup>31</sup> V svojem iskanju modela države, ki je tolerirala samoupravne notranje neliberalne skupine kot karkoli drugega kot začasno druge najboljše, bi Galston lahko bolj primerno govoril o »projektu otomanskega cesarstva« kot o »projektu reformacije«.

Domnevajmo kajpada, da bi si morali zamisliti načela, postavljena v augsburškem miru, nanešena ne med države, temveč znotraj držav. Potem bi dejansko dobili približek politike promocije skupinske različnosti z državnim dejanjem. Načelo, da »tam, kjer je en vladar, bi morala obstajati zgolj ena religija«, bi moralo ustre-

<sup>27</sup> Ravno tam, str. 370.

<sup>28</sup> Ravno tam, str. 307 in 308, notranji navedki s strani 490 iz James D. Tracy, »Public Church, *Gemeente Christi or Volkerk*« str. 487–510, v Hans P. Goggisberg in Gottfried Krodel, ur., *The Reformation in Germany and Europe: Interpretations and Issues* (Güterskoh: Güterskoher Verlagshaus, 1993).

<sup>29</sup> Mill, *O svobodi*, str. 42.

<sup>30</sup> Höpfl, *Luther and Calvin*, str. VII.

<sup>31</sup> Lindberg, *The European Reformations*, str. 246.

zati maksimi »Kjer je ena skupina, bi moral obstajati zgolj en nabor prepričanj in norm«. <sup>32</sup> In klavzulo o »pravici do emigracije ... za osebe, ki niso voljne sprejeti religije svojega vladarja«, bi za skupine podprla večina sodobnih privrženecv različnosti in tolerance, ki pogosto poudarjajo pomembnost izhoda. Si kajpada ne prizadevajo vztrajati, da morajo biti ljudje realno zmožni uveljaviti to pravico in tudi tu obstaja analogija, ker »emigracija zahteva odplačilo dolgov vladarju, kar bi lahko bilo ekonomsko nemogoče«. <sup>33</sup>

Poanta vsega tega ni preprosto ta, da je »reformacijski liberalizem« oksimoron. Globlja poanta je, da politike, ki jih zagovarjajo v njegovem imenu, niso liberalne. Če je to tako, je naravno vprašati, zakaj bi moral kdorkoli misliti, da imajo politike, ki merijo na promocijo različnosti ali tolerance (kot ju definirajo sodobni politični filozofi), kakršnokoli zahtevo, da štejejo za implikacije liberalizma. Najpomembnejši razlog je, da so mnogi ljudje liberalizem v nedavnih letih enačili s kulturnim relativizmom. V naslednjem poglavju bom pokazal, kako presenetljivo prodorna je postala ta tuja ideja. V preostanku sedanjega razdelka bom na kratko preučil tri druge smeri misli, ki se znova in znova prikažejo med tistimi, ki si prizadevajo dokazati, da obstaja pristna sorta liberalizma, posvečena zasledovanju različnosti ali tolerance.

Prvi argument gre takole: »Liberalec je v teoriji zavezan enakemu spoštovanju oseb. Ker so človeška bitja kulturno vključena, ima njihovo spoštovanje za posledico spoštovanje njihove kulture in načinov življenja«. <sup>34</sup> Ta posebna formulacija prihaja od Bhikhu Parekha, vendar je ideja dokaj obča: animira veliko retorike v *Strange Multiplicity* Jamesa Tullyja, o katero bom razpravljal v 7. poglavju. <sup>35</sup> Očitna težava s tem argumentom je, da so neliberalne kulture značilno – sem v skušnjavi reči – nujno – zavezane kršenju kanonov enakega spoštovanja. Enako spoštovanje ljudi zato ne more imeti posledice spoštovanje njihove kulture, ko te kulture sistematično dajejo prednost, recimo, interesom moških pred interesom žensk.

Vendar iz tega ne izhaja, da skupine, katerih norme nasprotujejo kanonom enakega spoštovanja, lahko legitimno predstavlja liberalna država. Svoboda združevanja je, naj ponovimo, bistvena liberalna vrednota in brani svobodo skupin, katerih norme – med drugimi stvarmi – dajejo mandat za neenako obravnavo moških in žensk. Edina okoliščina glede tega, da je skupina zmožna vsiliti norme svojim članom, je, da morajo biti sankcije, ki podpirajo te norme, omejene na sankcije, ki

<sup>32</sup> Glej ravno tam, str. 247.

<sup>33</sup> Ravno tam.

<sup>34</sup> Parekh, »Superior People«, str. 13. Ista trditev je postavljena (z istimi besedami) v Bhikhu Parekh, »Cultural Diversity and Liberal Democracy«, str. 202–227, v Gottfried Mahajan, ur., *Democracy, Difference and Social Justice* (Delhi: Oxford University Press, 1998), str. 206.

<sup>35</sup> James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), posebej str. 1–17 in str. 188–191.

so konsistentne z liberalnimi načeli. Kar to predvsem pomeni, je, da medtem ko je članstvo skupine lahko narejeno za naključno na osnovi uklonitve tem neenakim normam, pa tisti, ki skupino zapustijo ali so izključeni, lahko niso podvrženi tem neupravičenim izgubam. (To idejo bom specificiral na koncu tega poglavja). Kar želim tu poudariti, je, da vrednota, ki jamči svobodo skupin, da delujejo na neli-beralne načine, ni spoštovanje njihove kulture, temveč prej priznanje pomena svobodnega združevanja v življenju ljudi.

Primer, o katerem bom nekoliko dlje razpravljaj v naslednjem poglavju, je primer judovskega in muslimanskega zakona o razvezi. Čeprav ta obravnava moške in ženske neenako, je onstran dosega liberalne države, da ga napiše znova, dokler je edini razlog za to, da se ga kdo drži, želja, da ostane član – v dobrem položaju – neke religiozne skupnosti. Kar liberalna država kajpada ne more storiti, je, dati moč zakona religioznim pravilom, ki nasprotuje liberalnim načelom enake obrav-nave. Če definiramo »skupinske pravice« tako, da so »samoupravne pravice in sredstva [skupnosti] za zaščito svojih religioznih in kulturnih praks«, potem mo-ramo reči, z Yael Tamir, da so take pravice

»bodisi nevarne bodisi imajo majhno pomembnost. So nevarne, če jih je mogoče obrniti navznoter za omejitev pravic svobode članov; so malo po-membne, če jih je mogoče podeliti skupinam, ki obravnavajo svoje člane z enako skrbjo in spoštovanjem. Zelo malo skupin, ki zahtevajo skupinske pravice, se sklada s tem opisom«.36

Chandran Kukathas je dejansko razjasnil, da je običajen razlog za zahtevo skupin-skih pravic natanko ta, da se krši zahteve enake skrbi in spoštovanja med člani skupine. »Če liberalizem opisuje nacionalno državo, ki ji vladajo načela liberalne pravičnosti, potem liberalna država ne more upravičiti globoke liberalne pravič-nosti. Za mnoge kulturne pravice, ki jih lahko ponudi, niso vredne, da jih ima-j«.37 Morda je to tako, vendar iz tega ne izhaja, da obstaja alternativno razume-vanje liberalizma, ki bo vzelo pod streho »globoko kulturno različnost« z umikom standardnih liberalnih zaščit za posameznike ali postavilo moč države izza praks, ki kršijo temeljna liberalna načela svobode in enakosti. Sklep, ki ga želim naredi-ti, je, nasprotno, da liberalizem ne more vzeti pod streho »globoke različnosti« in da je prav, da se tega ne dela.

Drug argument, ki naj bi kazal na vzpostavitev povezave med liberalizmom in promocijo različnosti s strani države, je mogoče tudi obravnavati v obliki, v kateri ga predstavlja Parekh. V skladu s tem »liberalec ... dokazuje, [da] kulturna raz-ličnost poveča obseg razpoložljivih možnosti«.38 Vsak liberalec, ki je dokazoval

<sup>36</sup> Yael Tamir, »Who Do You Trust?«, *Boston Review* 22 (oktober/november 1997), str. 32–33.

<sup>37</sup> Chandran Kukathas, »Multiculturalism as Fairness: Will Kymlicka's »*Multicultural Citizenship*, *Journal of Political Philosophy*« 5 (1997), str. 406–427, 426.

<sup>38</sup> Parekh, »Cultural Diversity and Liberal Democracy«, str. 207.

tako, bo v zmoti. Sam Parekh v istem članku nekoliko kasneje pravi, da »kulture niso možnosti«, iz česar očitno izhaja, da eksistenca niza različnih kultur ne »poveča obsega 'možnosti'«. <sup>39</sup> Dejansko si multikulturalizem prizadeva omejiti obseg možnosti, odprtih za vsakega danega posameznika. »Čeprav so si prizadevale 'legitimizirati heterogenost v britanski nacionalni kulturi' ..., so multikulturne politike paradoksnostno 'ustvarile prostor za separatistična in fundamentalistična gibanja, ki si prizadevajo vsiliti uniformnost in homogenost vsem svojim pripadnikom'.<sup>40</sup> Moj edini spor s takim načinom postavljanja je, da ne morem videti nič paradoksnega v kombinaciji heterogenosti med skupinami in homogenostjo znotraj njih. Če bo država dala svoje prisilne moči poskusom ohraniti kulturno posebnost skupin, si je težko zamisliti, kako je to mogoče storiti na kakršnekoli način, ki ne krepí rok tistih znotraj vsake skupine, ki želi vsiliti svojim članom uniformna prepričanja in standarde obnašanja.

Različica Parekhovega koraka, ki je včasih narejena, je pokazati na entuziazem Johna Stuarta Milla za različnost v *O svobodi* in potem narediti sklep, da mora – ker je Mill arhetipski liberal – različnost biti liberalna vrednota. Torej je povsem res, da Mill proti koncu 3. poglavja *O svobodi* dokazuje, da je »izredna raznolikost njihovih značajev in kultur« tista, ki je naredila »evropsko družino narodov za napredujočo in ne negiben namesto za stacionarni del človeštva«. <sup>41</sup> Kljub temu si je treba priklicati v spomin, da je naslov tega poglavja »O individualnosti kot enem od elementov blaginje«, ne pa »O različnosti ...«. Različnost je za Milla res dragocena, vendar zgolj toliko, kolikor je izraz individualnosti. Kot zapiše Mill v odlomku s precej neprijetno okrašenostjo:

»Človeška bitja ne postanejo plemeniti in čudoviti predmet opazovanja zato, ker bi v enoličnosti zabrisala vse tisto, kar je v njih individualnega, temveč zaradi tega, ker to individualno kultivirajo in spodbujajo v mejah, ki jim začrtujejo pravice in interese drugih.«<sup>42</sup>

Gotovo je očitno, da Millova hvala različnosti ne more brez grotesknega izkrivljanja vplivati na podporo, na primer, tako imenovanega do različnosti prijateljskega liberalizma Charlesa Taylorja: vrste, ki ni »nevtralna med tistimi, katerih vrednota ostaja zvesta do kulture naših prednikov, in onimi, ki si jo utegnejo želeto opustiti v imenu nekega individualnega cilja samorazvoja«. <sup>43</sup> Položiti moč dr-

<sup>39</sup> Ravno tam, str. 212.

<sup>40</sup> R. D. Grillo, *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture and Ethnicity in Comparative Perspective* (Oxford: Clarendon Press, 1998), str. 212, notranji navedki iz N. Yuval-Davis, »Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain«, str. 278–291 v J. Donald in A. Rattansi, ur., »Race«, *Culture and Difference* (London: Sage, 1992), str. 283.

<sup>41</sup> Mill, *O svobodi*, str. 98.

<sup>42</sup> Ravno tam, str. 89.

<sup>43</sup> Taylor, »The Politics of Recognition«, str. 58.

žave izza vrednot prednikov utegne promovirati različnost med skupinami s preprečevanjem svojevoljne prilagoditve neki drugi množici vrednot. Vendar je to mogoče storiti zgolj s poteptanjem individualnosti, ki jo je cenil Mill. »Kot bi kdo pričakoval«, piše Parekh, »millovski liberalizem ne ceni različnosti *per se*, temveč *liberalno* različnost«.44 Torej bi to *morali* pričakovati, ob tem, da je »liberalna različnost« razumljena, da pomeni preprosto kakršnokoli različnost, ki je združljiva z liberalnimi institucijami.

Sam Parekh ne razume – in tega ni treba reči – »liberalne različnosti« na ta način: sledi Galstonu in Kymlicki pri domnevi, da je edina različnost, ki jo dovoljuje millovski liberalizem, tista, ki je »omejena znotraj ozkih meja individualističnega modela človeške odličnosti«, ki jo izenačuje z avtonomijo.45 Če sta »liberalni način življenja« in »avtonomni način življenja« obravnavana kot sinonimna na način, kot sta pri Parekhu, je jasno, da nam še enkrat ponujajo zmotno izbiro med avtonomijo in različnostjo.46 Liberalni načini življenja bi morali biti preprosto definirani kot tisti načini življenja, karkoli že utegnejo biti, ki niso združljivi z existenco liberalnih institucij. Potem lahko pokažemo tisto, kar Parekhovo pojmovno rokohitrstvo prikriva, da tako razumljenim liberalnim načinom življenja ni treba ceniti avtonomije.

Tretji in zadnji argument, ki si ga bom tu ogledal, se obrača na razloček javno/zasebno. Postalo je dejanska ortodoksija, še posebej med feminističnimi kritiki liberalizma, da je to nauk, ki je edinstveno navezan na zaščito »zasebne sfere«. To se potem jemlje, kot da pomeni, da so liberalci zavezani umiku iz javnega preiskovanja in poseganja v tisto, kar se dogaja znotraj družin. Ta trditev je zgodovinsko nepravilna vse do točke perversnosti. Bilo bi bolj korektno reči, da je položaj večine družb, ki so obstajale v svetu, bil položaj, v katerem je javna sfera zadevala odnose med gospodinjstvi: oblika vladanja je bila dejansko liga gospodinjstev, ki so jih predstavljale njihove glave. Znotraj gospodinjstev so njihove (moške) glave imela bolj ali manj proste roke nad svojo ženo (ali ženami), otroci, služabniki in – tam, kjer so obstajali – sužnji. Tako je John Stuart Mill v *The Subjection of Women* pripomnil, da »je imel mož davno (vendar je bilo to pred krščanstvom) moč življenja in smrti nad svojo ženo. Proti njemu se ni mogla obrniti na noben zakon; on je bil njeno edino sodišče in zakon«.47 V starem Rimu je oče imel moč tudi nad življenjem in smrtjo nad svojimi otroci. To je torej ločitev javne in zasebne sfere z maščevanjem. Vendar bi bila karikatura predlagati, da je to značilno liberalna ideja. Povsem nasprotno: liberalci so tisti, ki so v ospredju prizadevanj za odpravo legalnih brezpravnosti žensk, da bi naredili posilstvo v zako-

44 Parekh, »Superior People«, str. 12, poudarki v izvirniku.

45 Ravno tam.

46 Parekh, »Cultural Diversity and Liberal Democracy«, str. 207.

47 John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, v Collini, ur., *On Liberty and Other Writings*, str. 146–147.

nu za kazniv prestop, da bi priganjali k bolj dejavnemu poseganju policije v incidente domačega nasilja, in za preganjanje zlorab otrok in da bi vztrajali, da bi morali biti starši legalno obvezani skrbeti za izobraževanje svojih otrok.

Mill je bil tu vzor. Daleč od tega, da bi podpiral pojmovanje, da družine sodijo »v zasebno sfero«, je dokazoval, da tvorijo »primer, kjer ... je [sentiment svobode] popolnoma napačno umeščen. Oseba bi morala biti svobodna, da stori, kar hoče v svojih lastnih zadevah, vendar ne bi smela biti svobodna, da stori, kar hoče pri delovanju za drugega pod pretvezo, da so zadeve drugega njegove lastne zadeve«. <sup>48</sup> Millove omejitve imajo še naprej moč. Obstaja še naprej zahrbtna tendenca domnevati, da so interesi otrok nekako vsebovani v interesih njihovih staršev. Konservativci, ki čezmerno hvalijo tako imenovane »družinske vrednote«, so kajpada tisti, ki so značilno krivi za to napako – tako kot v Millovem času. Liberalci se bolj značilno ukvarjajo z zaščito otrok pred starši z vztrajanjem pri prepovedi zlorab, kakršne so telesno kaznovanje, genitalno pohabljenje deklic in starševska prisila poroke. V tem liberalci gredo proti ugovorom bolj konsistentnih entuziastov za kulturno različnost, kot bomo videli.

#### 4. Kulturni relativizem in toleranca

Definirajoča značilnost liberalizma je moralna in religiozna toleranca. Prepričanja v smislu, da so nekatere oblike obnašanja (na primer, homoseksualni odnosi med privoljujočimi odraslimi) grešni ali nenaravni, ne utegnejo biti naložena z zakonom: ni posel zakona, da regulira obnašanje vse dotlej, dokler ne krši omejitev, ki jih je naložila liberalna država za zaščito posameznikov. To ne pomeni, da sami liberalci ne morejo imeti jasnih pogledov o resnici nekih religioznih naukov in zmotnosti drugih ali splošneje o moralni vrednosti dejanj, ki so zakonsko dopuščena. Preprosto zanikajo, da lahko država legitimno okrne pravice, ki jih jamčijo liberalna načela, da bi kaznovala prepričanja ali dejanja, na katera gledajo z neodobravanjem in želijo naložiti isti samozanikujoči predpis tudi neliberalcem. Večina liberalcev tudi pravilno zatrjuje, da bi država morala ščititi ljudi pred diskriminacijo na osnovi takih stvari, kot je njihova religija ali spolna orientacija.

Liberalna toleranca – kot smo pravkar videli – se razširi na notranje zadeve neliberalnih skupin, če ostanejo znotraj okvira liberalnih zakonov. Kar ni na voljo za grabež, je kajpada ta okvir sam na sebi. Natanko ta meja tolerance je tista, ki jo izzivajo tisti, ki dokazujejo, da obstaja višja oblika liberalizma, ki daje največjo prednost »različnosti« in »toleranci«. Tako sem vesel, da soglašam s Chandranom Kukathasom, da je »v bistvu liberalizem ideja tolerance«. <sup>49</sup> Vendar sam ne sogla-

<sup>48</sup> Mill, *On Liberty*, str. 104–105.

<sup>49</sup> Chandran Kukathas, »Cultural Toleration«, str. 69–104, v Shapiro in Kymlicka, ur., *Ethnicity and Group Rights*, str. 99.

šam z njegovo interpretacijo te bistvene ideje. Njegov predlog je, da bi morali – v imenu liberalne tolerance – opustiti standardna liberalna jamstva za posameznike proti zlorabi s strani skupin. Rekel sem, da je svoboda združevanja pomembna liberalna vrednota. Toda Kukathas ji daje tako osrednjo vlogo, da premesti domala vse drugo: »ko gleda na pravico do združevanja kot temeljno, daje znatno moč skupini in zanika drugim pravico do posega v njene prakse – bodisi v imenu liberalizma bodisi kakega drugega moralnega ideala«.50

Prej sem navedel Kukathasa takole: »Če liberalizem opisuje nacionalno državo, ki ji vladajo načela liberalne pravičnosti, potem liberalna država ne more upravičiti globoke kulturne različnosti. Za mnoge kulturne pravice, ki jih lahko ponudi, niso vredne, da jih imajo«.51 Moj odgovor je bil, da bi to lahko bilo tako, toda vse, kar je sledilo, je bilo, da je liberalizem nezdržljiv z nekaterimi različicami »globoke kulturne različnosti«. Kukathasova drža je povsem drugačna. Ali bi njegovo gledišče, se sprašuje, »tvegalo podporo nepravičnosti znotraj manjšinskih skupnosti?« Njegov odgovor je naslednji:

»če uveljavljati pravico pomeni dati vsaki osebi, kar ji pripada, je odgovor odvisen od tega, kaj mislimo, da ji pripada. Težava je v tem, da imajo različne kulturne skupnosti drugačna pojmovanja o tem, kaj posameznikom pripada ali do česar so upravičeni, in v mnogih primerih ta pojmovanja ne bodo cenila tistih svoboščin in enakosti, ki vidno nastopajo v liberalnih pojmovanjih pravičnosti«.52

Kot to stoji, kajpada ne izraža težave; zgolj pokaže neko dejstvo. Težava postane zgolj, če domnevamo, da bi moralo biti vsaki skupnosti dopuščeno, da bi udejani-la svoje lastno pojmovanje pravičnosti. Če to storimo, bodo rezultati jamčili, kot pravi Kukathas, da »po liberalnih merilih utegne znotraj nekaterih kulturnih skupnosti obstajati nepravičnost. Svoboda molitve ne utegne biti spoštovana; ženskam utegnejo biti nedostopne priložnosti, pravice posameznikov, da se izrazijo, pa so lahko resno omejene.53

Kukathas je – tako sem prepričan – opravil pomembno delo z izostrovanjem spornega vprašanja med liberalizmom in oporekanjem, ki gre pod ime »različnosti« ali »tolerance« in je dejansko oblika moralnega relativizma. Kot sem omenil v prejšnjem razdelku, se včasih predlaga, da je liberalizem nujno zavezan moralnemu relativizmu. Bhikhu Parekh, na primer, trdi, da imajo liberalci »epistemološke osnove« za cenjenje »kulturne različnosti in pluralizma«.54 In povsem razja-

<sup>50</sup> Chandran Kukathas, »Are There any Cultural Rights?«, str. 228–256, v Will Kymlicka, ur., *The Rights of Minority Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1995), str. 239.

<sup>51</sup> Kukathas, »Multiculturalism ad Fairness«, str. 426.

<sup>52</sup> Kukathas, »Are There any Cultural Rights?«, str. 251.

<sup>53</sup> Ravno tam.

<sup>54</sup> Parekh, »Cultural Diversity and Liberal Democracy«, str. 207.

sni (če ni bilo dovolj jasno iz konteksta), da to pomeni, da bi liberalci morali podpirati ukrepe za zagotovitev trajanja načinov življenja, ki kršijo liberalna načela. Kajti pove nam, da »liberalci ne morejo konsistentno privilegirati in braniti liberalen način življenja«. <sup>55</sup> Stališče, da je ta način življenja »edino 'pravi'«, je, pravi on, »stališče, ki ga liberalec ne more upravičiti, ne da bi si naprtil spreminjanje [*sic*- morda »predpisal«?] krožnosti«. <sup>56</sup>

Če liberalec ni nekdo, ki verjame, da je liberalizem pravičen (z ali brez narekovanja), kaj je potem liberalec? Definirajoča lastnost liberalca je, tako predlagam, da je to nekdo, ki trdi, da obstajajo nekatere pravice proti zatiranju, izkoriščanju in krivici, do katerih je vsako posamezno človeško bitje upravičeno, da postavlja zahtevo in da sklicevanja na »kulturno različnost« in pluralizem v nobenih okoliščinah ne posekajo vrednosti osnovnih liberalnih pravic. Po tem merilu Kukathas ni liberalec, toda nič bolj ni niti Kymlicka, kljub svečanim zagotavljanjem nasprotnega, kot bom pokazal. Dejansko je spor, ki je med njima potekal v številnih publikacijah v zadnjem desetletju, nekoliko podoben boju malenkostnih razlik. Ali to pomeni, da ni mnogo liberalcev med vrstami anglofonskih političnih filozofov? Sploh ne: velik delež tistih, ki ne pišejo o multikulturalizmu, je liberalen. Pomeni zgolj to, da ni mnogo liberalcev med tistimi, ki simpatizirajo z multikulturalizmom, kot oni sami radi trdijo.

Posvetimo se zdaj Kukathasu, ki piše takole:

»Vse družbe v različnih stopnjah nudijo zavetje raznolikosti religij, jezikov, etnij in kulturnih praks in tako raznolikosti moralnih idealov. Javno področje ... je nekakšen dogovor, ki odseva potrebo ljudi različnih načinov, da razvijejo nekatera skupna merila, s katerimi gre uravnavati njihovo medsebojno delovanje – ob predpostavki, da je to medsebojno delovanje neizogibno«. <sup>57</sup>

Kukathas razkrivajoče predlaga, da se vrsta »moralno skupnega« lahko pojavi, da bi ponudila norme, ki preprečujejo spopad med skupinami, po analogiji z načinom, kako »so pravila skupnega vzniknili in se sčasoma razvila, da bi se lotila vzajemnega delovanja med skupnostmi na področjih, kjer ne obstajajo pravice lastnine in utegne obstajati spopad glede uporabe skupnih virov«. <sup>58</sup>

To je očitno vizija družbe, ki veliko dolguje anarhističnemu mišljenju. Zgodba o vzniku – v odsotnosti kakršnekoli politične avtoritete – normativnega okvira, da bi uravnavali uporabo skupnih virov, je zgodba, ki jo radi pripovedujejo anarhisti in Kukathas eksplicitno pove, da je njegov predlog, da »isti proces lahko razloži,

<sup>55</sup> Ravno tam.

<sup>56</sup> Ravno tam.

<sup>57</sup> Kukathas, »Cultural Toleration«, str. 84.

<sup>58</sup> Ravno tam.

kako javna sfera vznikne iz medsebojnega delovanja med skupinami ali skupnostmi, katerih razlike ležijo manj v konfliktnih interesih za uporabo zemlje kot v njihovih razlikujočih se moralnih prepričanjih.<sup>59</sup> Torej je podstatna domneva »tolerance« moralna anarhija. Ne obstajajo vseobsegajoče norme, po katerih bi bilo mogoče soditi skupine in skupnosti – ali vsaj nobene take sodbe ne morejo legitimno tvoriti temelj za uveljavljanje politične avtoritete.

Izredno težka napaka je ideja, da je moralni relativizem mogoče priklicati kot temelj religiozne in drugih oblik tolerance. *Ex nihilo nihil fit* in to velja tudi za nihilizem. Enako zmotna varianta je tudi predlog, da moralni relativizem jamči za vrednoto skupinske različnosti. John Gray, na primer, piše, da »vrednotni pluralizem« (kar je v njegovem slovarju drugo ime za moralni relativizem) implicira, »da je različnost dobra stvar, [tako] izhaja, da 'bo človeški svet še vedno bogatejši po vrednosti, če ne vsebuje zgolj liberalnih družb, temveč tudi neliberalne režime, ki dajejo zavetje truda vrednim oblikam življenja, ki bi sicer propadle'«. <sup>60</sup> Da bi opisali način življenja kot truda vreden, bi kajpada morali imeti neko splošno merilo vrednosti, kar je natanko tisto, kar premisa argumenta zanika. (To poanto bom obširneje obravnaval v 7. poglavju).

Različnost bi lahko alternativno postavili v ospredje kot ravno tako univerzalno vrednoto: z več različnosti, je mogoče reči, »bo človeški svet ... bogatejši v vrednosti«. Toda – kot se je Daniel Weinstock nenehno spraševal, »bogatejši za koga? ... Udejanjenje vrednot je dobro zgolj, če imajo človeška bitja lahko na tak ali drugačen način od njih korist.« <sup>61</sup> Kukathas trdi, da sprejema aksiom moralnega individualizma: da je treba vse institucije naposled soditi po njihovih učinkih na posamezna človeška bitja. <sup>62</sup> Vendar se zdi silno sprejemljivo, da bodo nekatere skupine delovale na načine, ki so vsekakor resno sovražni do nekaterih svojih članov. V obsegu, v katerem to počnejo, kulturna različnost ne more biti neomejena dobrina. Ko enkrat dejansko sledimo poti, ki jo je odprlo to razmišljanje, bomo hitro prišli do sklepa, da je različnost zaželeno do stopnje in zgolj do stopnje, da vsaka od različnih skupin deluje na način, ki je dobro prilagojen izboljšavi dobrobiti in zagotavlja pravice svojih članov. To pa je natanko liberalno stališče.

Dokaj popularen način dokazovanja brezpogojne vrednosti različnosti je potegniti analogijo z vrednostjo biološke različnosti. »Če smo pripravljeni«, dokazuje Bhikhu Parekh, »ohranjevati redke botanične in zoološke vrste, celo ko trenutno ne vidimo njihove vrednosti, nima smisla uničevati načine življenja, ki dejansko

<sup>59</sup> Ravno tam.

<sup>60</sup> Daniel Weinstock, »The Graying of Berlin«, *Critical Review* 11 (1997), str. 481–501, str. 493, notranji navedki iz John Gray, *Isaiah Berlin* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1996), str. 246.

<sup>61</sup> Ravno tam.

<sup>62</sup> »Tukaj predlagano liberalno stališče ... se začne s sorazmerno neškodljivo, skupno domnevo, da je moralno vrednotenje individualistično v pomenu, da kar naposled šteje, je, kako so prizadeta življenja dejanskih posameznikov«. Kukathas, »Are There any Cultural Rights?«, str. 246.

očitno in prepoznavno ne škodujejo samemu sebi ali drugim«. <sup>63</sup> S tem je toliko stvari narobe, da je težko vedeti, kje začet. Naj začnem z opozorilom, da bi mnogo ljudi (vključno z mano) želelo reči, da primeru za ohranitev vrst ni treba popolnoma temeljiti na domnevni vrednosti za človeška bitja. Lahko zavzamemo stališče, da ima integriteta narave vrednost sama na sebi. Težko je kajpada videti, kakšno vrednost lahko imajo »načini življenja« neodvisno od kakršnekoli prednosti, ki jih podelijo posameznim človeškim bitjem.

Celo če bi se hoteli ogniti pojmovanju, da imajo vrste neko vrednost neodvisno od človeških interesov, bi še vedno imeli dober razlog za ohranitev vrst. Tako mnogo koristnih produktov je bilo dobljenih iz rastlin in žuželk, ki so videti neobetajoče, da bi bilo očitno nepremišljeno uničiti druge, katerih potencialna vrednost ni znana. Še več, celo če nas predvsem zanima ohranitev »zanimivih« vrst – ptic, plazilcev, rib in kajpada sesalcev – je edini način zagotavljanja njihovega preživetja zagotovitev njihovega celotnega habitata. »Če se neka 'nekoristna' vrsta izgubi z nekega področja, bodo verjetno izgubljene tudi druge vrste, ki so od nje odvisne. Znanstveno razumevanje ekosistemov je preveč omejeno, da bi sploh začeli naštevati vzajemne odvisnosti med vrstami, tako da ni mogoče napovedati, katera vrsta bo vključena v stopničasti učinek iztrebljanj, ki izhajajo iz prvotnega iztrebljenja«. <sup>64</sup> Zdi se mi težko uvideti, da se veliko tega prenese na človeške načine življenja. Verjetnost, da obstajajo nepričakovane vrednote pri mučenju in ubijanju političnih nasprotnikov ali v kaznovanju žensk, ki so se pritoževale nad posilstvom, ne pa v zasledovanju krivcev, je zadostno oddaljena, da jo je mogoče varno odračunati.

Parekh govori o načinih življenja, »ki dejansko očitno in prepoznavno ne škodujejo samemu sebi ali drugim«. Toda za pojmovanje načina življenja, ki bodisi škoduje bodisi ne škoduje *sam po sebi*, se mi ne zdi, da ima veliko smisla. Način življenja je mogoče pojmovati kot škodljiv za drugega, tako domnevam, če se vmešava v njegov normalen tok. Toda to, ali je to treba grajati ali pozdraviti, je odvisno, tako predlagam, od narave načina življenja, v katero se vmešamo in smeri, ki jo ubere vmešavanje. Tisto, kar je vsekakor precej smiselno, je, da utegne biti način življenja škodljiv za nekatere, ki v njem sodelujejo. Načinov življenja, ki so združljivi z liberalnimi institucijami, te institucije ne ogrožajo. Torej so edini načini življenja, ki se morajo sklicevati na vrednost kulturne različnosti tisti, ki nujno vključujejo nepravilne neenakosti ali zahtevajo moči indoktrinacije in nadzora, nezdržljive z liberalizmom, da bi se obdržali. Ker so take kulture nepravilne in zatiralske do vsaj nekaterih svojih članov, je težko videti, zakaj bi jih morali umetno držati pri življenju. Celó v primeru vrst, jih je le peščica, za katere dovolj

<sup>63</sup> Parekh, »Superior People«, str. 13.

<sup>64</sup> Bryan G. Norton, »On the Inherent Danger of Understanding Species«, str. 110–137, v Bryan G. Norton, ur., *The Preservation of Species: The Value of Biological Diversity* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1986), str. 118.

gotovo čutimo, da zanje želimo, da ne bi eksistirale. Ustrezna primerjava za nekatere načine življenja, bi morda utegnila biti primerjava s kozami. (Celo koze so bile kajpada branjene v imenu kulturne različnosti, kot bomo videli v 7. poglavju).

Končni argument, ki ga je mogoče narediti za režim maksimalne tolerance, je, da vodi k miru. Če je edino pravilo, ki vodi odnose med skupinami, to, da se ne bodo vmešavale v zadeve druga drugih, potem je mogoče reči, da imamo formulo za odstranitev konflikta med skupinami. To je res, dokler gre, vendar ne gre precej daleč. Mir za vsako ceno je nenavadna univerzalna vrednota, ko se cena meri v okviru žrtvovanja svoboščin in celo življenj posameznih članov zatiralske skupine. Če naj sodimo institucije po njihovih učinkih na posamezna človeška bitja, si je težko zamisliti, kako bi lahko bili napeljeni k temu, da bi podprli režim, v katerem je avtonomija skupin dvignjena na raven najbolj pomembnega načela, ko pusti skupine z neomejeno močjo, da počnejo grozne stvari svojim članom.

Kot priznava Kukathas, »podoba države kot ureditve med različnimi skupinami, ki živijo pod ureditvijo vzajemne tolerance, se zdi ..., da predstavlja politično družbo kot vrsto mednarodne družbe«. <sup>65</sup> Natančneje, predstavlja politično družbo, ki ustreza eni njeni posebni podobi: »Mednarodna družba«, je predlagal Michael Walzer, »je v bistvu maksimalno toleranten režim in nauk o suverenosti je v bistvu nauk o toleranci«. <sup>66</sup> Na srečo so bili v zadnjih petdesetih letih sproženi večji napadi na nauk o suverenosti in na trditev, da je državno obravnavanje svojih lastnih podložnikov povsem njena lastna zadeva, se zdaj sklicujejo zgolj države, ki morajo odgovoriti na mnoge stvari (vključno, še posebej glede na spoštovanje smrtnih kazni, z ZDA). Kukathas ima kljub temu prav, ko privleče pozornost na vzporednico med Walzerjevim pojmovanjem mednarodne družbe in njegovo lastno idejo, da bi bilo zatiralsko podvreči skupine znotraj države načelom pravičnosti, ki jih same ne sprejemajo.

Nauk o suverenosti je pravni nauk: zanika, da so države podvržene kakršnikoli višji oblasti. Zakonska nepropustnost držav je korolarij tega. Toda Walzer ponuja argument v prid zakonske nepropustnosti, ki naredi države tudi moralno neprepustne. To je, da obstaja »moralno nujna domneva ustrezanja« med vlado in skupnostjo, ki je odpravljeno zgolj v primeru, da vlada zasleduje politike genocida ali zasužnjevanja proti delu prebivalstva. <sup>67</sup> Walzer je torej zagovornik univerzalne uporabe norm, ki odsevajo skupne vrednote (domnevno enkratne) nacionalne skupnosti, ki naseljuje državni teritorij, znotraj države. Hkrati ne postavlja nobenih meja glede različnosti med državami. Dokler preprečujejo genocid in

<sup>65</sup> Kukathas, »Cultural Toleration«, str. 97.

<sup>66</sup> Ravno tam.

<sup>67</sup> Michael Walzer, »The Moral Standing of States: A Response to Four Critics«, *Philosophy of Public Affairs* 9 (1980), str. 209–225, posebej str. 210–212.

suženjstvo, jih nečlani celo ne smejo kritizirati, kaj šele, da bi bile podvržene posegu, da bi preprečili zatiranje in nepravičnost. Kajti v Walzerjevi shemi stvari sta »zatiranje« in »nepravičnost« kulturna konstrukta. Walzerjev pristop, kot je rekel njegov učenec David Miller, »je korenito pluralističen po naravi«. Ni nobenih univerzalnih zakonov pravičnosti. Namesto tega moramo gledati na pravičnost kot na stvaritev posamezne skupnosti v posameznem času, razlaga, ki jo dajemo, pa mora biti dana iz notrine take skupnosti«. <sup>68</sup> Kot to izpostavi Walzer, »dana družba je pravična, če njeno bistveno življenje poteka na določen način, to je, na način, ki je zvest skupnemu razumevanju njenih članov«. <sup>69</sup>

To je očitno kulturni relativizem, vendar nenavadne vrste, ki se ustavi na robu vode – neka vrsta filozofskega analogona rekla, da se Indijci začnejo pri Calaisu. Kukathas sprejme premiso kulturnega relativizma, vendar se sprašuje, dovolj razumno, zakaj bi moral priti v tako velikih paketih: zakaj se Indijci ne bi smeli začeti pri sosedovih vratih? <sup>70</sup> Kymlicka zavzema vmesen položaj, ki dopušča, da kulturni relativizem prihaja v paketih srednje velikosti. Zanj se Indijci lahko začnejo na valižanskih ali škotskih mejah (ali v primeru Kanade na mejah Nunavuta ali Quebeca), ne pa pri Calaisu. V nasprotju z vsemi njimi so liberalci univerzalisti: zanje ni Indijcev, kajti vsakdo v svetu je enako upravičen do zaščite, ki jo nudijo liberalne institucije, ali jo trenutno dejansko uživajo ali pa ne.

Walzer ne dela nobenih težav glede svojega kulturnega relativizma. Ko naslavlja svoje tovariše Američane, iz tega izhaja, da bi se moral sklicevati na nekatere interpretacije tistega, za kar trdi, da so ameriške vrednote. V obsegu, v katerem so te vrednote liberalne, ga to naredi za liberalca za domačo uporabo. Kot on sam naredi očitno, bi kajpada štel za neprimerno kritizirati druge družbe na temelju liberalnih vrednot: kritik vsake družbe mora začeti s svojimi lastnimi vrednotami.

<sup>68</sup> David Miller, »Introduction« k Davidu Millerju and Michelu Walzerju, ur., *Pluralism, Justice, and Equality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), str. 2.

<sup>69</sup> Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), str. 313. S tem naukom je mogoče konsistentno izključiti suženjstvo in genocid, saj je verjetnost, da bo o njiju obstajal konsenz znotraj družbe, skrajno oddaljena. Ta teorija je bila notranje koherentna, če že ne nesprijemljiva. Od takrat je Walzer okrepil njeno sprejemljivost, vendar na račun koherence. Zdaj pravi, da so »umor, mučenje in zasužnjevanje zmotne lastnosti vsakršnega procesa porazdeljevanja – zmotne pa so zaradi razlogov, ki imajo le malo opraviti s pomenom družbenih dobrin«. Michael Walzer, »Response«, str. 281–297, v Miller in Walzer, ur., *Pluralism, Justice, and Equality*, str. 293. Toda to je čist razglas z njegove strani: primanjkuje mu teoretskih virov, da bi razložil, zakaj je resničen. V zadnji opombi v 1. poglavju sem omenil, da je Rawlsovo trenutno stališče zmedena različica Walzerjevega. Tako je, zdaj lahko dodamo, tudi Walzerjevo. On in Rawls sta se zdaj ujela. Če kaj, šla sta drug mimo drugega in potovala v nasprotnih smereh, priklicujoč v misli zgodbo Marka Twaina o dveh pijancih, ki sta se borila tako močno, da sta končala z bojevanjem v plaščih drug drugega. Za bistro kritiko sedanje evolucije Walzerjevih idej glej Charles Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (New York: Oxford University Press, 1999), 7. poglavje (str. 173–202).

<sup>70</sup> »Družbeni svet se ne loči v svojih sklepih v razumljiv mi, v katerega se lahko vživimo, ... in enigmatični oni, v katerega se ne moremo vživeti ... Indijci se začnejo veliko pred Calaisom«. Clifford Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), str. 76.

Liberalec je liberalec, ne pa kameleon; torej Walzer povsem očitno ni liberalec. Toda v tem primeru ni to niti Kymlicka, to pa je bolj zanimivo, saj se predstavlja kot liberalec: dejansko, podnaslov njegove knjige *Multicultural Citizenship* je *A Liberal Theory of Minority Rights*. Vendar dejansko prevzame Walzerjeve argumente »proti vsiljevanju liberalizma drugim državam« in doda, da misli, »da dejansko vse Walzerjeve poante tudi argumentirajo proti vsiljevanju liberalizma nacionalnim manjšinam, čeprav sam Walzer vselej ne naredi te povezave«. <sup>71</sup> Dejansko Walzer sploh ne naredi te povezave. Njegov projekt je, kot je bilo pravilno rečeno, romanca nacije-države. <sup>72</sup> Nasprotno, Kymlicka je enako začaran z poddržavnimi nacionalnostmi in jih okiti z enakim romantičnim duhom z enkratno zmožnostjo, da prinesejo pomen v življenja svojih članov.

Kar zadeva Walzerja in Kymlicko, ne more biti nobenega dvoma, da ima Kymlicka najboljši argument. Walzerjev pristop preprosto stori, da nacionalne manjšine izginijo iz pogleda, razen če se vlada ne angažira v genocidu proti njim ali pa jih zaslužni. Da bi videli, zakaj je to slaba ideja, nam je treba zgolj opaziti, da lahko jamči uradno pojmovanje Izraela kot judovske države, za katero se zgotovi, da ima 20% »arabskih Izraelcev«. Pristop Kymlicke bi, nasprotno, vodil k priznanju dveh nacionalnosti, judovske in palestinske, znotraj iste države in k pravici samoupravljanja za Palestince znotraj okvira izraelske države. Tretja možnost je kajpada, da bi Izrael lahko razumeli v civilnih okvirih, kot državo vseh svojih državljanov. Trenutno je dejansko nezakonito za politično stranko celo podpirati tako formulo. <sup>73</sup> Če je civilna država izključena kot presegajoča sedanje obzorje politične možnosti, bi dvonacionalna država bila očitno bolj pravična kot *status quo*, čeprav bi še vedno bila objekt omejitev proti etničnemu nacionalizmu, postavljenih v 3. poglavju.

Ne obstaja nobena posebna liberalna teorija političnih meja na ravni načela. »Za dober institucionalni načrt je bolj verjetno, da se bo zrušil, kot da ga bodo oblikovala velika arhitektonska načela, kot je načelo nacionalne samouprave ali načelo nacionalnosti«. <sup>74</sup> Tisto, o čemer je liberalizem, je, kako bi morali voditi države, kakorkoli ustvarjene. Še posebej je to teorija o omejitvah, ki bi morale biti nalo-

<sup>71</sup> Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, str. 234, 17. opomba.

<sup>72</sup> Glej David Luban, »The Romance of the Nation-State«, *Philosophy & Public Affairs* 9 (1980), str. 292–297.

<sup>73</sup> Leta 1985 [je bil sprejet] »amandma k ustavi, ki prepoveduje knesetu sezname, ki ne izrecno 'priznavajo države Izrael kot države judovskih ljudi'; alternativno besedilo, ki so ga predlagali člani kneseta v smislu, da je država Izrael 'država svojih državljanov' ali 'država judovskih ljudi in svojih arabskih državljanov' je bilo zavrnjeno«. Glej As'ad Ghanam, »State and Minority in Israel: The Case of the Ethnic State and the Predicament of Its Minority«, *Ethnic and Racial Studies* 21 (1998), str. 428–448, str. 432. Za nadaljnjo razpravo glej Gershon Shafir in Yoav Peled, »Citizenship and Statifications in an Ethnic Democracy«, *Ethnic and Racial Studies* 21 (1998), str. 408–427, str. 414.

<sup>74</sup> Roger Brubaker, »Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism«, str. 272–306, v John A. Hall, ur., *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), str. 280.

žene uporabi politične moči, tako da bi se ognili temu, da bi bila zlorabljen. Vse, kar je treba reči o mejah, je, da so boljše, bolj kot vodijo k ustvarjanju in ohranjanju liberalnega političnega reda znotraj njih. Ali to zahteva enote, ki so velike ali majhne, heterogene ali homogene, to je pragmatično vprašanje. Ne bo nobenega splošno uporabnega odgovora. Na primer, odcepitev ali avtonomija liberalne skupine, ki bi sicer bila podvržena vladanju neliberalne države, pospešuje zadevo liberalizma; odcepitev ali avtonomija neliberalne skupine, ki bi ji sicer uspešno vladali vzdolž liberalnih usmeritev kot del liberalne države, pomakne zadevo liberalizma nazaj.

Poanta liberalizma je, da je univerzalističen. Zato je neizogibno v spopadu s trditvijo, da so nacije nosilke vrednot, ki jih ni mogoče načelno pregaziti v zasledovanju liberalnih ciljev. Kymlicka kajpada podpira natanko enake nacionalistične premise kot tiste, ki jih je postavil Walzer, in pride – nepresenetljivo – do enakih sklepov. To pomeni reči, da trdi, da (1) bi morale imeti nacionalne manjšine samoupravo in da (2) samoupravljajočih nacionalnih manjšin ne bi smeli omejevati ukrepi, ki jih nalaga liberalna država, da bi preprečila kršenje svobode in enakosti. To so preprosto Walzerjeve ideje o nacijah-državah, nanešene na poddržavne nacionalnosti. V tem primeru je pomenljivo, da Kymlicka dejansko uporablja analogijo med neliberalnimi državami in neliberalnimi samoupravljajočimi se nacionalnimi manjšinami v podporo tega primera. Tako, pravi, da je »očitno«, da »če je neliberalna skupina druga dežela«, bi bilo za liberalce napačno, da bi »vsiljevali svoja načela«. <sup>75</sup> Toda potem, pravi, mora biti isto načelno nevmešavanja po pariteti sklepanja pravilno, če »plemenski svet Pueblo Indijancev krši pravice svojih članov z omejevanjem svobode vesti in z uporabo spolno diskriminatornih pravil članstva«. <sup>76</sup> V ostrem nasprotju z liberalci, ki trdijo, da se morajo človekove pravice začeti doma in se potem razširiti mednarodno do skrajno možnega obsega, Kymlicka kupi idejo, da so človekove pravice neka oblika »kulturnega imperializma«. Nedvomno ima prav, ko reče, da ne bi bilo načelno konsistentno reči eno stvar o državah in drugo o nacionalnih manjšinah znotraj držav. <sup>77</sup> Toda edini možni liberalni odgovor je pomiritev obeh primerov s podpiranjem univerzalizma za oba – ne, kot to počne Kymlicka, s podpiranjem relativizma za oba.

Liberalno stališče je očitno. Nobenemu, kjerkoli v svetu, ne bi smeli zanikati liberalnih zaščit proti nepravilnosti in zatiranju. Na natanko isti način, kot so liberalci pragmatični o tem, kaj liberalizem pomeni v okviru meja, mora tudi tu korak od načela do posega biti kajpada posredovan s praktičnimi premisleki. V obeh primerih je liberalni konec dovolj jasen, vendar utegne biti v nekaterih primerih dokaj negotovo, kaj so najboljša sredstva za ta cilj. Liberalci vsekakor niso tako lahko-

<sup>75</sup> Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, str. 165.

<sup>76</sup> Ravno tam.

<sup>77</sup> Ravno tam, str. 167.

verni, da si domišljajo, da je odgovor na vse kršitve liberalnih pravic pošiljanje v mornarico ali celo v vojsko ZDA. Tako kot v vsaki teoriji pravične vojne, mora obstajati nek nauk o »sorazmernosti«. Kymlicka doseže lahko zmago za stališče nevmešavanja z opazko, da bi stežka kdorkoli bil v prid tega, da bi zahodne sile zasedle Saudsko Arabijo, da bi izločile način, kako »nepravično zanika politične pravice ženskam ali nemuslimanom« - v skladu z liberalno idejo pravičnosti.<sup>78</sup> Za to obstaja mnogo razlogov, toda njihova potencia je gotovo ponazorjena s svobodno odločitvijo končati operacijo Puščavski vihar na točki, ki je pustila obstajajoči režim v Iraku nedotaknjen. Premisleki, kakršni so ti, se sploh ne nanašajo na vprašanja moči, ki bi jih morala liberalna država prenesti na neko na novo ustvarjeno samoupravljaljočo bitnost; in se nanašajo v zgolj zelo nemi obliki na vprašanje preklicujočih moči, da bi kršili liberalna načela, ki so lahko že bila prenesena na, recimo, samoupravljaljoče skupine domorodnih Američanov.

Pragmatični premisleki lahko tudi kajpada v nekaterih okoliščinah predlagajo, da takih moči ne bi smeli preklicati in da bi celo morale biti razširjene. Predpostavimo, da so države praktično zmožne rešiti se velikih kršitev liberalnih pravic. Kako to prizadene preračunavanja političnih voditeljev (bodisi popularno podprtih bodisi ne), ki si želijo kršiti liberalne pravice, vendar jim je preprečeno, da to počnejo, dokler imajo oblast zgolj v podrejeni vladi? Imajo očitno spodbudo, da iščejo neodvisnost. Če je v kartah zapisano, da bodo uspešni, če si bodo dovolj močno prizadevali, lahko vsakdo (iz kateregakoli razloga), ki je zavezan sedanjim državnim mejam, upravičeno sklepa, da ga je – če bo kakorkoli že prišlo do neliberalnega rezultata –, upravičeno mogoče prilagoditi obstajajočim ureditvam z dopustitvijo, da pod-država krši liberalne norme. Lahko bo to celo mogoče predstaviti kot način ublažitve neliberalnega rezultata s predlogom, da se postavijo neke meje v obsegu, v katerem so kršena liberalna načela, medtem ko neodvisna država ne bo podvržena nobenim takim jamstvom. (Vse to izhaja iz neuspeha doseči mednarodni red, v katerem bi bile države, ki kršijo človekove pravice, učinkovito odgovorne, tako da daje liberalcem nadaljnji razlog, da si želijo liberalizacijo mednarodnega zakona). Zavezujoči pragmatični razlogi te vrste pa se bodo kajpada redko pojavili: tolpe domorodnih Američanov niso, na primer, plavzibilni kandidati za suvereno državnost. V vseh drugih primerih bi se morale zahtevati samoupravljaljoče pod-države za ceno tega, da bi avtonomija delovala znotraj omejitev liberalne ustavnosti. Ne bi smelo biti dovoljeno imeti pravil, ki omejujejo politično moč moškim, ki presegajo neko starost, ali članom nekih potomstev ali pravil, ki dajejo ženskam manj zakonitih pravic (na primer, glede lastnine) kot moškim.

Morali bi dodati, da obstaja neka razlika med Walzerjem in Kymlicko, vendar nima nobene dejanske pomembnosti. Walzer, kot smo videli, meni, da pravičnost

<sup>78</sup> Ravno tam, str. 165.

tvori vsaka nacija-država sama zase, v skladu s prepričanju svojih prebivalcev. Vlado lahko kritizirajo, če ni uspešna, da živi v skladu z njimi, vendar lahko to počnejo zgolj državljani te države. (Tako obstajajo savdski disidenti, ki se pritožujejo, da vlada – kljub svojim islamskim pretenzijam – ni uspešna pri tem, da bi bila zadostno stroga). Kar zadeva tiste, ki ne sodijo v zadevno državo, ti ne morejo biti »povezani kritiki« in nimajo nobenega *locus standi*. Če bi kritizirali drugo družbo, predpostavlja Walzer, ne bi delali nič več, kot neprimerno uporabljali svoja lastna lokalna merila. Kymlicka se od tega oddaljuje z mišljenjem, da so liberalci upravičeni imeti mnenje, da Savdska Arabija, recimo, krši liberalna načela pravičnosti. Vendar se strinja z Walzerjem, kot smo videli, v trditvi, da ni razveljavljajočega načela nevmešavanja. Edina konkretna implikacija Kymlickine filozofske razlike z Walzerjem je, da liberalci lahko, po njegovem, »govorijo proti ... nepravičnosti« in »dajejo svojo podporo« reformatorjem – če niso bili zaprti ali usmrčeni.<sup>79</sup> Govorjenje je poceni – vsekakor če se ga opravlja v dovolj varni razdalji od zatiralskega režima. Liberalci žigosajo talibane kot zatiralske; talibanski predstavniki za tisk vračajo kompliment s poimenovanjem Zahoda kot dekadentnega. Kritiki neliberalnih politik v Singapurju in Maleziji spet dobivajo lekcije iz večvrednosti »azijskih vrednot«. Britanski televizija kaže filme, ki izpostavljajo savdski sistem zakonov, Savdijci pa se maščujejo s financiranjem muslimanskih skupin v Britaniji, ki žigosajo deželo kot degenerativno. To je igra, ki jo lahko igrajo vsi in to tudi počnejo.

Politična filozofija ni o tem, za kaj si lahko mislimo, da bi bilo za ljudi lepo delati, temveč o tem, kaj so v kakršnemkoli obsegu v načelu pripravljeni delati. Teorija, ki ima implikacijo, da imajo nacionalnosti (bodisi da nadzirajo državno vlado ali vlado pod-države) temeljno pravico kršiti liberalna načela, ni liberalna teorija skupinskih pravic. Je neliberalna teorija s koščkom liberalnega ročnega ožemanja, vstavljena kot opcijski dodatek. Učenjaki in politiki, ki žigosajo liberalizem kot obliko »kulturnega imperializma«, očitno zanikajo, da je liberalizem kaj drugega kot lokalni predsodek: implikacija je, da so tisti, ki vztrajajo pri temeljnih človekovih pravicah v delih sveta, v katerih te niso vzpostavljene, v polnem soglasju z onimi, ki si prizadevajo razširiti smrtno kazen za odpadništvo na Britanijo z zahtevo po umoru Salmana Rushdieja. Kymlicka se želi razlikovati od njih rekoč, (kot ga jaz razumem), da imajo liberalna načela univerzalno veljavnost. Toda njegova spodnja črta je natanko enaka kot črta iskrenih kulturnih relativistov, saj se z njimi strinja, da bi za liberalce bil »kulturni imperializem«, če bi pritiskali na režime, ki kršijo človekove pravice pri poskusu povečati število ljudi v svetu, ki uživajo njihovo zaščito.

Na prvi pogled se utegne zdeti, da smo upravičeni reči o moči tega, da je liberalizem pravi, da so liberalne institucije prave za Kanado in ZDA, ker so pravične za

<sup>79</sup> Ravno tam, str. 168.

vsakogar – pravične *tout court*. Toda težava s to potezo je, da potem ne moremo razložiti, zakaj to, da je liberalizem pravičen, ne jamči nalaganja (kjer je možno) liberalnih institucij neliberalnim družbam. Tako smo prisiljeni reči, da so liberalne institucije pravične v glavnem toku Kanade in ZDA zato, ker je liberalizem pravi *in* zato, ker je večina ljudi v njih liberalcev. Toda potem je jasno, da resnica liberalizma ne opravlja nobene vloge v argumentu. Vse, kar imamo, je poseben primer splošnega argumenta, da so primerne institucije za vsako družbo tiste, v katere verjamejo člani te družbe. To je kajpada natanko tisto, kar bi rekel Walzer. Ideja Kymlicke, da je liberalen odgovor v *nekem pomenu* univerzalno pravilen, je podoben Wittgensteinovim vzvodom, ki so videti, kot da morajo rabiti nekakšnemu smotru, vendar dejansko niso povezani z ničemer.

Kukathas v nasprotju s Kymlicko verjame, da bi moral obstajati en skrajno toleranten ustavni in politični red, ki se nanaša na vse podobne. Najbolj je dejansko znan po tem, da zanika eksistenco (ali da bi morale) obstajati kakršnekoli kulturne pravice. Ena od stvari, ki jih s tem misli, je, da ne podpira prenašanja pristojnosti državne oblasti na skupine: kakršnokoli oblast že uveljavljalo nad svojimi člani, mora biti ta ustvarjena znotraj uniformnega mnoštva libertarijanskih pravil. Ko kajpada cenimo način, kako ta pravila dovoljujejo skupinam, da neka kaznovano škodijo svojim članom, se lahko razumno vprašamo, ali obstaja kakšna pomenljiva razlika med tem, kar on zagovarja, in onim, kar zavrača. Predpostavimo, na primer, da je zakon članom religioznih skupnosti eksplicitno podelil pravico ubijanja odpadnikov. Ali bi bila ta uradna popustljivost glede umora moralno razločljiva od državnega zakona, ki naredi odpadništvo kaznivo s smrtjo?

Če je treba tu narediti kakršnokoli razločevanje, se mi zdi, da je imuniteta za morilce, ki delujejo kot vsiljevalci skupinskih norm, celo slabša kot neposredno državno vsiljevanje teh norm, ker ne pušča nobenega prostora za proceduralna jamstva, ki jih lahko preskrbi zakon. Res je, da avtomatična imuniteta za religiozno osnovan umor ni preprosto enakovredna temu, da damo članom skupnosti *carte blanche*, da ubijejo drug drugega. Če je krivce mogoče prepoznati, bi lahko bili v načelu izpostavljeni kriminalnemu pravnemu postopku na temelju obtožbe, da žrtev ni bila kriva v skladu s skupinskimi normami. Toda dokazati onstran vsakega razumnega dvoma, da morilci niso bili zavarovani z zakonom imunitete – to bi bilo težko, morda nemogoče, če bi bilo dajanje dokaznega gradiva v prid žrtve vezano temu, da bi ga znotraj skupnosti štel, da samo po sebi kaže nagnjenje k ponovni pregrešitvi. V nasprotju, če bi odpadništvo bilo kriminalni prestop, bi teža dokaza ležala na tistih, ki so nekoga želeli prepričati o prestopu. V praksi je veliko bolj običajna situacija, v kateri je uradno zapisan zakon, ki prepoveduje prizadetje fizične poškodbe (vse do in vključno s smrtjo) vsakomur, vendar se uveljavlja selektivno. To pušča policiji ali politikom, ki jih nadzirajo, da se odločijo, katere poškodbe ali linčanja ne bodo preiskovali. V taki situaciji je celoten proces zasebne »pravičnosti« onstran dosega zakona.

Države torej lahko dajo skupinam oblast nad njihovimi člani tako z opustitvijo kot s pooblastilom in nič ni bolj verjetno nenevarno, kot to delati z opustitvijo. Kukathas je povsem odkrit o potencialu za škodo za posameznike, ki jo neizogibno ustvarja vrsta vlade, ki jo favorizira. Zanj je – kot smo videli – naloga države posredništvo med skupinami, nadziranja učinkov razlivanja, vendar ne vmešavanje v skupine, da bi zaščitila njihove člane. Skupinske prakse je treba tolerirati, dokler ne »neposredno škodujejo interesom širše skupnosti«. <sup>80</sup>

Utegnejo biti, priznava, »take, da jim je mogoče ugovarjati zato, ker so moralno nevzdržne same na sebi ali zato, ker škodujejo ljudem v skupinah, ki jih izpeljujejo«. <sup>81</sup> Toda ugovori, utemeljeni na moralni nevzdržnosti ali škodi za posamezne člane skupin, ne bi smeli biti sprejeti, pravi on, kot razlog za državo, da jih prepove: »pomembne škode«, dopušča on, »je mogoče zadati (s strani prevladujočih sil v skupini) najbolj ranljivim članom manjšinske skupnosti – običajno ženskam, otrokom in odpadnikom«. <sup>82</sup> Primeri, ki jih Kukathas daje v tem kontekstu, sta klitorisdektomija in primer, »otrok, ki jim je zavrnjena transfuzija krvi v okoliščinah ogrožanja življenja«. <sup>83</sup> Druge prakse, ki jih gre tolerirati, vključujejo ritual žiga sramote in »prisile' [žensk] v neenake poroke«. <sup>84</sup> Nimam prigradno nobene-ga pojma, zakaj so v tem navedku okrog besede »prisile« navednice. Vzemimo, na primer, primer »imigranta iz poljedelskega Iraka [v ZDA, ki] je poročil svoji dve hčerki, stari 13 in 14 let, z dvema svojim prijateljema, ki sta stara 28 in 34 let«. <sup>85</sup> Celo če ta otroka nista bila vbita v podložnost, izraz »prisilna poroka« tu gotovo ni neumesten, saj je težko uvideti, kakšno alternativo poslušnosti sta imela. <sup>86</sup>

<sup>80</sup> Kukathas, »Cultural Toleration«, str. 70

<sup>81</sup> Ravno tam, str. 70–71.

<sup>82</sup> Ravno tam, str. 88.

<sup>83</sup> Ravno tam.

<sup>84</sup> Ravno tam, str. 70.

<sup>85</sup> Susan Moller Okin, »Is Multiculturalism Bad for Women?«, str. 9–24, v Susan Moller Okin z respondenti, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ur. Joshua Cohen, Matthew Howard in Martha C. Nussbaum (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 199), str. 18. Oče, obtožen za zlorabo otroka, in dva moža, obtožena za posilstvo, so se zatekli h »kulturni obrambi« in trdili, da je bilo vse to »del njihove kulturne prakse zakonac«. Ravno tam.

<sup>86</sup> Tam, kjer ima muslimanski zakon legalno veljavo, se sploh ne zastavlja vprašanje »prisile«, ker država priznava poroko, ne da bi zahtevala pristanek otroka: »mladoleten otrok je lahko veljavno poročen preprosto na temelju njegove privolitve ali privolitve njegovega varuha, ne da bi imel pri tej zadevi mladoletnik kakršenkoli glas. Tam, kjer se tak zakon zgodi, muslimanski zakon podeli 'opcijo pubertete', ki pomeni, da ko kasneje doseže puberteto [ki je definirana kot 12 let starosti za dečke in devet let starosti za deklice], mladoletnik lahko izbere, da postavi poroko na stran, ob predpostavki, da poroka še ni bila potrjena s prostovoljnim použitjem. V Hanafi šoli islamskega pravoznanstva, kot se uporablja na indijskem podkontinentu, je ta možnost na voljo otroku, ki ga je spravil v zakon varuh, drug kot oče ali stari oče. Sebastian Poulter, *Ethnicity, Law and Human Rights: The English Experience* (Oxford: Clarendon Press, 1998), str. 207. (Obstaja prigradno očitno vprašanje o nanašanju izraza »prostovoljno« na vsakršno dejanje, ki sta ga opravilo dekle in deček pred starostjo devetih ali dvanajstih let).

Lahko si prikličemo v spomin, da sem v 2. poglavju, I. razdelek analiziral dve poti prilagajanja kulturno predpisanim dejanjem, ki sta bili dobra razloga za prepoved. Eden je bil pristop pravila-in-izjeme: dejavnost bi bila prepovedana za večino ljudi, toda tistim, ki bi lahko pokazali, da imajo posebne razloge, utemeljene v religiji ali tradicionalni kulturi, da v njej sodelujejo, bi bilo dovoljeno, da to počnejo. Alternativni pristop je bilo tisto, kar sem imenoval libertarijski pristop. V skladu s tem, če razlogi za to, da imamo zakon, ki prepoveduje neko vrsto dejanja, ne bi bili zadostno obvezujoči, da jamčijo, da so naloženi vsakomur, bi moral biti izpeljan sklep, da ni bilo nobenega primera, da bi ga naložili vsakomur. Ko zavrača »kulturne pravice«, Kukathas ne zgolj zanika, da bi moralo biti skupinam podeljene formalne zakonite moči, da vsilijo svoje posebne norme; se tudi odloča za libertarijski pristop do pristopa pravila-in-izjeme. Dejansko je njegov argument, da ni nobene potrebe po »kulturnih pravicah« v obliki posebnih izjem, ker bo dejansko vse, kar si člani kulturne manjšine utegnejo želeli delati pri zasledovanju svojih prepričanj ali norm, zakonito, da vsakdo počne pod skrajno dopustnim množtvom pravil, ki jih nalaga država.

Pomembno je kajpada pripomniti, da je to libertarizem z razliko. Zadeve, o katerih smo razpravljali v 2. poglavju, so bile zadeve, v katerih bi – če bi bila privzeta libertarijska rešitev – bili posamezniki svobodni delati nekatere stvari, kot vožnja motocikla brez zaščitne čelade ali delali na gradbiščih brez trdih klobukov. To je libertarizem kot proti-paternalizem: država v skladu s tem stališčem ni poklicana, da rešuje odrasle pred samimi seboj. Povsem druga zadeva je trditi, kot to počne Kukathas, da država ni poklicana reševati otroke pred njihovimi starši. Tu ni – kot sem dokazoval, sledeč Millu – nobenih liberalnih načel, ki govorijo proti vmešavanju države. Kar se zmotno imenuje svoboda, je v tem primeru dejansko moč: moč staršev, da tepejo, pohablajo in (z odtegotvovanjem zdravniške obravnave, ki rešuje življenje) ubijajo svoje otroke.

Poudariti velja, da formalno univerzalistične pravice, za katere se zavzema Kukathas, dejansko ustvarijo množico partikularističnih sil. Torej to razumem tako, da ne zagovarja režima, v katerem bi lahko vsak odrasel ali odrasli zvekli neko mimoidočo dekle z ulice in jo podvrget genitalnemu pohabljenju, ne da bi prekršil zakon. Kar ima v mislih, je, da bi staršem država morala dejansko podeliti pravico, da uporabijo fizično moč proti svojim otrokom, da bi vsilili svoje želje celo tam, kjer je tisto, kar želijo (kot sam dopušča, da utegne biti) škodljivo ali celo usodno. Podobno se zdi netvegano domnevati, da bi Kukathas nasprotoval zakonodaji, ki staršem prepoveduje uporabljati telesno kaznovanje svojih lastnih otrok, vendar bi bil presenečen, če bi mislil, da bi bilo za kateregakoli odraslega zakonito pretepati kateregakoli otroka, ki se je (po videnju odraslega) slabo vedel. Morda celo bolj silovito kot v primeru, ki sem ga dal prej, v katerem je država dala dovoljenje članom skupine, da ubijejo odpadnike, je tisto, kar ti primeri prinašajo, to, da če se država dela slepega za zasebno prisilo, povzroča precej enak rezultat, kot bi se pojavil, če bi formalno prenesla zakonito moč odločanja. S pode-

ljevanjem imunitete staršem, ki delajo svojim otrokom stvari, ki bi bile nelegalne, če bi jih delali vsakim drugim otrokom, država predaja moč staršem na posebej brutalen in nenadzorovan način. Javna toleranca je formula za ustvarjanje veliko zasebnega pekla.

Doslej sem se osredinil na moči, ki bi jih pridobili starši nad svojimi lastnimi otroci. Kako si Kukathas domišlja, da se te moči lahko artikulirajo s tistimi etničnimi, religioznimi ali kulturnimi skupinami, mi je, moram priznati, nejasno. Ali bo »neka skupina« zmožna zahtevati imuniteto, če je opravila pohabljenje mladega dekleta brez njene privolitve – ali celo ob nasprotovanju njenih staršev? Ali pa so vse »skupinske« pravice nad otroci legalno omejene na pravice, prostovoljno prenešene s strani staršev? V 6. poglavju bom dokazoval, da je v liberalni družbi druga alternativa alternativa, ki bi se je morali trdno držati. Logika Kukathasovega stališča bi predlagala, da bi morale obstajati zakonite imunitete tudi za druge skupine kot za starše v odnosu do otrok. Naj kajpada gremo proti naravi njegovega argumenta in predpostavimo, da bi zgolj staršem in tistim, ki so jim ti dali pravico (religiozne oblasti, šolski učitelji itn.), bilo dovoljeno pohabljanje, pretepanje ali sicer trpinčenje svojih otrok. Celo tedaj so posledice presenetljive.

Kukathas poudarja, da bo silna širina, ki jo želi dopustiti staršem, vzela pod streho domala vse kulturno predpisane prakse, ki bi jih utegnili prepovedati država, manj zavezana »toleranci«. Vendar ni tako pripravljen na nadaljnje implikacije »tolerantnega« režima: da karkoli je mogoče narediti za kulturno predpisane razloge, je mogoče narediti sploh za kakršenkoli razlog. Vendar je ravno poanta izjave, da ni »nobenih kulturnih pravic«, ta, da bi moral biti motiv za dejanjem nepomemben za njegovo zakonitost. Saj je primerjava z libertarijskim pristopom, naj se spomnimo, pristop pravila-in-izjeme, ki bo iz kulturne tradicije ali religiozne vere naredil, da tvori za nekatere ljudi priznan izgovor, da delajo stvari, ki so nezakonite za vse druge.

Torej Kukathas vključuje na seznam stvari, ki ne bi smele biti prepovedane – kot smo videli – tisto, kar imenuje »ritualno žigosanje«. Kukathas s podrobnim določanjem, da kar naj bi bilo zakonito, je *ritualno* žigosanje, predlaga, da naj bi bilo to, kar naj bi bilo legalizirano, da starši (ali njihovi agenti) ustvarjajo nenehne brazgotine (običajno na obrazu) v skladu z neko tradicionalno prakso, ki predpisuje način, kako naj bodo narejena zaznamovanja. Toda če bi bilo to edino žigosanje, ki naj bi bilo zakonito, bi bili spet pri »kulturnih pravicah«, kar pomeni reči pri pravicah, ki jih nekateri ljudje imajo, drugi pa ne, odvisno od njihove kulture. Če nimamo posebnih izjem te vrste, potem mora biti pravilo, da motiv ni pomemben. Posledica tega je, da je tisto, kar naj bo zakonito, preprosto žigosanje, tako da starši lahko naredijo brazgotine svojim otrokom iz nemarnosti ali zlobe in so onstran dosega zakona kot tisti, ki so to storili v skladu z neko tradicijo. Mogoče bi bilo ugovarjati, da ritualno žigosanje in žigosanje iz zabave nista »enako dejanje« in da je to tisto, zakaj bi ju zakon moral obravnavati drugače. Če kajpada

gremo v tej smeri, nas očitno vodi neposredno nazaj k pristopu pravila-in-izjeme in režimu posebnih »kulturnih pravic«, ki jih Kukathas zavrača. Poglejmo si kot drug primer pohabljenje ženskih genitalij. Kukathas namiguje, da bo to izpeljano v skladu s kulturnimi normami in če naj bi bilo zakonito, bi se to nedvomno normalno zgodilo med tistimi, za katere je bilo to tradicionalna praksa. Toda v »tolerantnem« režimu brez posebnih kulturnih pravic, ne bi bilo nobenega temelja, na katerem bi lahko bile kaznovana podobna pohabljenja, če bi jih izpeljali starši kot neko dejanje čistega sadizma.

Treba bi bilo imeti v mislih, da teorija tolerance, ki jo postavlja v ospredje Kukathas, izvira iz splošnega stališča o dosegu dovoljenega državnega dejanja. Čeprav Kukathas trdi, da je vrlina teorije, da bo tolerantna država (kot jo definira on) zmožna vzeti pod streho velik obseg kulturno predpisanih praks, je to preprosto srečen stranski produkt meja, ki jih je treba postaviti ne glede na njihov vpliv na kulturne manjšine – ali večine. Če naj bo torej pohabljenje ženskih genitalij dovoljeno na temelju, ki ne zadeva drugih zunaj skupine (v tem primeru družine), se moramo vprašati, katere druge vrste pohabljenja bi utegnile biti dovoljene z uporabo istega merila. »Moški ekvivalent klitorisdektomije bi bila amputacija večine penisa. Moški ekvivalent infibulacije bi bila 'odstranitev celotnega penisa, njegovih korenin mehkega tkiva in del kože mošnje«.<sup>87</sup> Ali bo to prav? In splošneje, če želimo pravilo, ki ni povezano s »kulturo«, kako bi lahko zanikali, da utegne biti vsakršna fizična škoda, nič slabša od pohabljenja ženskih genitalij, imuna za kaznovanje. Odsekanje roke bi, na primer, bilo težko kaj slabše po vsakršni razumni oceni teže storjene škode.

Kot smo videli, Kukathas omenja – kot ponazoritev svoje teze – da bodo starši zmožni zadržati transfuzijo krvi svojih otrok, ko je ta nujna za rešitev življenja. Ne morem uvideti nobenega razloga, zakaj bi njegov primer moral biti omejen na ta način in sem prepričan, da bi tudi on sprejel – skladno s tem – pravico krščanskih znanstvenikov, da zadržijo kakršnokoli medicinsko nego svojih otrok. Vendar spet, resno moramo biti pozorni na zanikanje, da obstajajo kake kulturne pravice. Naivni bralec Kukathasa utegne biti nagnjen k mišljenju, da je tisto, kar ima on v mislih, nekakšne vrste sistem, v katerem bo staršem, ki lahko dokažejo religiozno utemeljen ugovor vesti proti transfuziji krvi ali medicinski obravnavi, dovoljeno kršiti splošno pravilo, ki zahteva od staršev, da poiščejo ustrezno medicinsko pomoč za svoje otroke. To bi bilo popolnoma zmotno razumevanje Kukathasovega stališča. V skladu z njegovim libertarijskim pristopom bi bilo katerikoli staršem dovoljeno odreči življenjsko medicinsko obravnavo za svoje otroke, četudi bi bil njihov motiv, da se jih želijo znebiti in lahko to zakonito stori, da jim pustijo umreti od ozdravljive bolezni.

---

<sup>87</sup> Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice* (New York: Oxford University Press, 1999), str. 119; notranji navedek iz Nahid Toubin, *Female Genital Mutilation: A Call for Global Action* (New York: UNICEF, 1995), str. 5.

Doslej sem se omejil na primere, ki jih je postavil v ospredje Kukathas, ali na njihovo razširitev. Toda tisto, o čemer se moramo spraševati, so posledice njegove teorije – ne zgolj tiste, za katere se zgodi, da jih omenja on sam. Na primer, ne pove, da bo država, določena z omejitvami, ki jih želi vsiliti, nemočna, da bi posegla v domače nasilje. To pa je eden od verjetnih načinov, v katerih je mogoče (kot on dopušča) prizadeti »znatno škodo ranljivim« ljudem, kakršni so »ženske, otroci in odpadniki«, saj domače nasilje ne »neposredno škoduje interesom širše skupnosti«. <sup>88</sup> Dejansko obstaja mnogo kultur, v katerih se za moče meni, da imajo pravico pretepati svoje žene, tako da bi priznanje take pravice v zakonu imelo dodatni bonus prilagajanja kulturni različnosti. Spet, ne bi mogli reči, da bi spolna zloraba otrok s strani drugih družinskih članov »neposredno škodovala interesom širše skupnosti«. Če pa smo pripravljeni staršem dopustiti, da odrečejo medicinsko obravnavo, ki rešuje življenje, svojim otrokom, zakaj jih potem ti ne bi bili zmožni ubiti? Če staršem obnovimo oblast nad življenjem in smrtjo, ki so jo v antičnem Rimu imeli očetje nad svojimi otroci, bi to bilo povsem združljivo (kot je sam Rim dokazal v dolgem obdobju) z mirom med družinami. Države, ki ubijajo svoje lastne državljane, s tem ne ogrožajo drugih držav, niti ne očetje, ki ubijajo svoje otroke, ogrožajo drugih družin. Družinski člani kajpada lahko čutijo negotovost, kot so lahko negotovi prebivalci države, ki ubije veliko svojih državljanov. Toda če nas to začne skrbeti, kje se bo to končalo?

To je, mislim, vprašanje, ki zasluži, da ga vzamemo resno. Predpostavimo, da bi Kukathas potegnil črto pri tem, da bi staršem dovolil nekaznovano ubiti svoje otroke. Ko je enkrat kršeno načelo, da je država tu zgolj zato, da ohranja mir med skupinami, kakšen je potem razlog, da se ustavimo tukaj? Če moramo reči, da starši ne morejo ubiti svojih otrok, ne da bi trčili z zakonom, zakaj naj bi jim bilo dovoljeno odreči svojim otrokom medicinsko nego, ki rešuje življenje? Zakaj potem ne iti še dlje in jim preprečiti, da jim prizadenejo grozljive fizične poškodbe? In potem zakaj ne reči, zakaj bi morali v sodobnih zahodnih družbah neuspeh, da bi zagotovili, da naši otroci redno obiskujejo šole do neke ustavno določene dobe, ko šole lahko zapustijo, obravnavati kot kriminalno zanemarjanje? Obstaja zgolj ena točka zaustavljanja, ki je smiselna: tista, ki pravi, da bi interese otrok morala, kolikor je le mogoče, ščititi država pred zlorabo staršev.

## 5. Očrt teorije skupinskih pravic

Trdil sem, da bi morali zavrniti široko sprejeto trditev, da se soočamo z izbiro med obliko liberalizma, ki ima v svojem jedru pospeševanje avtonomije (razumljene kot psihološko nagnjenje), in obliko, ki naredi za osrednji liberalni vrednoti različnost ali toleranco, kot ju definirata Galston in Kymlicka. Kar to pomeni, je,

<sup>88</sup> Oba navedka sta iz Kukathas, »Cultural Toleration«, str. 70–71.

da so liberalci svobodni, da ugovarjajo pojmovanju, da je naloga države promocija avtonomije, ne da bi bila tako zavezana k podpori promocije različnosti. *Vice versa*, ni nam treba dopustiti, da je edini možni razlog za ugovor proti politikam za promocijo različnosti ta, da so te nezdružljive s promocijo avtonomije. Kljub temu bi bilo možno izbrati eno od alternativ, medtem ko bi priznali, da ne izčrpajo obsega razpoložljivih stališč. Jasno, vsakdo, ki izbere soglašanje z alternativo »različnosti«, bo končal z zavračanjem večine, če že ne vseh trditev, ki jih zagovarja ta knjiga. Ker je moj cilj opogumiti bralca, da bi sprejel moje trditve, bo zlahka razumeti, zakaj sem večino svojih kritičnih pripomb posvetil tej alternativni.

Dokazoval sem, da ta tako imenovani liberalizem sploh ne bi smel škodovati za različico liberalizma, ker (karkoli že utegnejo trditi njegovi zagovorniki) mu ne uspe posvetiti dovolj pozornosti interesom posameznikov, da so zaščiteni proti skupinam, h katerim sodijo. Vendar kajpada upam, da sem že vnaprej predvidel odgovor: »V tem primeru toliko slabše za liberalizem«. Ni nujno imeti izdelanega mnoštva političnih načel, liberalnih ali drugih, da bi ocenili, kaj je narobe s pojmovanjem, da skupine ne bi smele biti javno odgovorne za tisto, kar se dogaja znotraj njih vse dotlej, dokler to ne zadane nečlanov. Osnovni čut za humanost je povsem dovolj, da vzbudi občutek ogorčenja, ko postanejo implikacije te ideje enkrat očitne. Res, edini način, kako je mogoče take občutke zadrževati, je pripadnost izdelani – in spremljeni – vrsti teorije, ki jo postavlja v ospredje Kukathas.

Če se zdaj vrnem k alternativni, ki dela iz promocije avtonomije jedrno vrednoto liberalizma, sem sprejel, da je to mogoče imeti za pravo obliko liberalizma v tem, da je promocijo avtonomije mogoče dokazljivo razlikovati od vbijanja v glavo bistvenih prepričanj. Vendar sem tudi razjasnil, da ne mislim opreti mojega primera proti »politiki razlike« na take protislovne premise, kot so te. Kljub temu bodo tisti, ki jih sprejemajo, nagnjeni k temu, da bi se našli v soglasju z večino sklepov o javni politiki, ki se zagovarjajo v tej knjigi. Natančneje, ni verjetno, da se ne bi strinjali z mojo kritiko različnih »multikulturnih« predlogov. Ena točka, kjer se utegnejo ločiti, je točka o vlogi države v odnosu do izobraževanja, o kateri bom razpravljal v 6. poglavju. Toda celo tu je nasprotje podvrženo bolj načelu kot implikacijam politike, četudi utegnejo obstajati razlike v poudarku.

To zblíževanje, kot bi utegnili želeli predlagati kritiki, ne kaže, da ni nobenih razlik med vrsto liberalne teorije, ki jo zagovarjam, in teorijo, ki postavlja državno dolžnost pospeševanja avtonomije v srce liberalizma. Nasprotno, zrcali način, kako teorija skupinskih pravic, ki jo bom razvil v preostanku tega poglavja, pripisuje odločilen pomen samohotnosti članstva skupine, kajti samohotnost ima številne pogoje, ki vključujejo zmožnost, da posamezni člani skupine naredijo dobro premišljene in dobro informirane izbire iz niza realistično razpoložljivih možnosti. In javne politike, potrebne za zagotovitev, da je članstvo v skupini prostovoljno, se v velikem obsegu (četudi ne popolnoma) pokrivajo z onimi, ki bi jih zapovedovala promocija avtonomije.

Predlagal sem, da lahko moj pristop spravi pod streho veliko tega, kar bi podprli tisti, ki povezujejo liberalizem s pospeševanjem avtonomije. Morda je bolj presemetljivo, da lahko spravi pod streho mnogo skrbi tistih, ki poudarjajo pomembnost različnosti in tolerance. Daniel Weinberg je naredil koristen predlog, da bi morali razlikovati

»med dvema vrstama teorije manjšinskih pravic. Liberalna teorija manjšinskih pravic hoče določiti način in obseg, v katerem lahko liberalni režim spravi pod streho v svojo sredino skupine, medtem ko liberalna teorija pravic za liberalne manjšine dela enako, vendar omejuje svoje področje na liberalne manjšine ali na manjšine, katerih notranji načini organizacije in sistemi prepričanja jih že nagibajo k liberalnim vrednotam«. <sup>89</sup>

V teh okvirih je tisto, kar predlagam, liberalna teorija manjšinskih pravic. Ni del liberalizma, kot ga razumem jaz, vztrajati, da se mora vsaka skupina v svoji notranji strukturi prilagoditi liberalnim načelom. Verjetje, da je liberalizem zavezan temu prokrustovskemu pristopu do skupin, je tisto, ki povzroči široko zatrevano stališče, da potrebujemo nekakšno klavzulo o izhodu, da bi vzeli pod streho različnost. Liberalizem – tako se misli – je treba ublažiti z nekim neodvisnim načelom – imenujte ga »toleranca«, če želite – da bi preprečili njegovo uporabo pred tem, da bi postala preveč zatiralska. Vse to se kajpada opira na globoko zmotno razumevanje tega, o čem je sploh liberalizem. Sama liberalna načela zahtevajo, da bi morale skupine imeti skrajno svobodo, da ravnajo s svojimi zadevami v skladu z željami svojih članov.

Temeljno liberalno stališče o skupinskih pravicah, ki je prejelo svojo klasično formulacijo v *O svobodi*, je, da bi morali biti posamezniki svobodni, da se združujejo na kakršenkoli način si že želijo, dokler ne, ko to počnejo, kršijo zakonov, ki so načrtovani, da ščitijo pravice in interese tistih zunaj skupine. Obstajata zgolj dva pridržka. Prvi je, da *bi morali* biti vsi udeleženci *odrasli zdrave pameti*. Drugi je, da bi se njihova udeležba v dejavnostih skupine morala zgoditi kot rezultat njihove prostovoljne odločitve in morajo biti svobodni, da se jih udeležujejo, kadar koli si želijo. Ob predpostavki, da sta ti dve okoliščini izpolnjeni, ne more biti nobenega dvoma, na primer, da bi ljudje morali biti zmožni zaplesti se v odnose dominacije in podrejanja, ki bi bile očitno neznosne v odsotnosti privolitve. <sup>90</sup> V praksi liberalne države postavljajo nekatere omejitve glede tega, kaj ljudje lahko naredijo drug drugemu, celo s privolitvijo. Toda pomisleki o pretiranem paternal-

<sup>89</sup> Daniel M. Weinstock, »How can Collective Rights and Liberalism Be Reconciled?«, str. 281–304, v Rainer Bauböck in John Rundell, ur., *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship* (Aldershot: Ashgate, 1998), str. 296.

<sup>90</sup> »Bistvena etika VKSM (vezanja, kaznovanja in sadomazohizma) je vzajemna privolitve ... Salon Kitty, v skladu s celotno VKSM sceno[,] ne opravičuje nobenega dejanja, ki nima izrecne privolitve podrejenega partnerja«. (Iz [avstralske] spletne strani Salona Kitty). Vittoriu Bufacchiju sem hvaležen, da deli z mano svojo raziskavo o etiki sadomazohizma.

lizmu bodo liberalce verjetno vodili k predlogu, da bi javna politika morala obravnavati prostovoljni odrasli sadomazohizem z veliko mero prizanesljivosti, morda s prepovedjo prizadevanja telesne poškodbe zgolj tedaj, ko je ta te vrste, da je nagnjena voditi k permanentni poškodbi.<sup>91</sup>

Tisti, ki so sovražni do liberalizma, bodo veseli, da so zmožni reči, da je njegovo povzdigovanje tisto, kar bi brez dvoma opisali kot deviantne spolne prakse. Vendar bi bilo to premišljeno nerazumevanje. Vprašanje, za katerega tu gre, ni, kateri odnosi med človeškimi bitji so najbolj cenjeni, temveč kateri odnosi so najbolj neproblematični. Jasno je, da skupnosti (vključno z gradnikom večjih skupnosti, družino) igrajo bolj osrednjo vlogo v življenju večine ljudi kot klubi ali bolj neformalna prostovoljna združenja. Skupnosti lahko naredijo več dobrega za svoje člane, vendar jim lahko iz istega razloga naredijo tudi več škode.

Kaj potem o skupnostih? Ian Shapiro je predlagal, da »bi večina liberalcev rekla, da bi morali biti vsi družbeni odnosi preoblikovani, da bi se kolikor je le mogoče približali kontraktualističnemu [to je voluntarističnemu] idealu«. <sup>92</sup> Toda to se mi zdi res le z omejitvami. Liberalci nedvomno želijo odstraniti neupravičene prepreke za izhod iz skupin, kajti tam, kjer je izhod oviran, to ustvarja domnevo, da država mora biti pripravljena poseči, da bi zaščitila interese posameznikov. Ker liberalci cenijo svobodo združevanja, so naravno naklonjeni ustvarjanju okoliščin, v katerih lahko cveti združevanje z najmanjšo možno javno regulacijo. Hkrati pa kajpada nimajo nobenih težav pri priznanju, da so človeška bitja rojena v številne skupnosti – etnične, kulturne, religiozne, jezikovne itn., kot tudi v družine. Colin Bird se pravilno nanaša na tiste, ki neprestano ponavljajo »neizbrano naravo naše družbene identitete«, kot dobavitelje »public« in navaja v dokaz knjigo Daniela Bella *Communitarianism and Its Critics* v naslednjem pomenu: »Nisem si izbral, da bom ljubil svojo mamo in očeta, da bom skrbel za sosedstvo, v katerem sem rasel, da bom imel poseben občutek za ljudi moje dežele in je težko razumeti, zakaj bi kdorkoli mislil, da sem izbral te pripadnosti ali da sem moral tako storiti«. <sup>93</sup> Ni le težko razumeti, zakaj bi kdorkoli predpostavljal, da so te pripadnosti bile ali da bi morale biti izvirno izbrane: to je nemogoče. Vendar ali je kdorkoli kdajkoli izrazil nasprotno stališče? Odgovor liberalcev na neprostovoljno naravo članstva v skupini je, da natanko zato, ker to naredi otroke ranljive za zlorabo, potrebujejo zaščito. To je kajpada domneva, na katero sem se opiral pri kritiki Kuthasovega pojmovanja »tolerance«. Liberalci si tudi želijo vztrajati pri tem – in

<sup>91</sup> Salon Kitty priznava, da dolgoročni interesi posekajo privolitev: »Odgovornost ... dominirajočega je, da zagotovi, da podrejeni ne privoli v neko dejanje, ki ni v njegovem ali njenem najboljšem dolgoročnem interesu«. Država ima, kot predlagam, neko vlogo pri definiranju »dolgoročnega interesa« in kaznovanju prekrškov, kolikor postane nanje pozorna policija.

<sup>92</sup> Ian Shapiro, *Democracy's Place* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), str. 231.

<sup>93</sup> Colin Bird, *The Myth of Liberal Individualism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), str. 207, navaja Daniela Bella, *Communitarianism and its Critics* (Oxford: Clarendon Press, 1993), str. 4 (navedek popravljen).

tu ima Shapiro prav –, da morajo biti otroci vzgojeni na način, ki jim bo navsezadnje omogočil, da pustijo za sabo skupine, v katere so bili rojeni, če si tako izberejo.

Ne predlagam, da razpoložljivost možnosti izhoda popolnoma umika notranje zadeve skupine iz možnosti javnega posega. Celo če obstajajo domovi za pretepane žene, ki nudijo zatočišče pred zlorabljenimi porokami in sistem prihodkovne podpore, ki odstranjuje grožnjo bede, to ni razlog, da se ne povzroči fizična poškodba in kriminalni prekršek posilstva v zakonu. Nasprotno, za ženo je veliko bolj verjetno, da bo ponudila dokazno gradivo za pregon, če ji je odprta realna možnost, da zapusti svojega moža. Tisto, kar lahko rečemo, je tole: če ostanete v nekem združenju, za katerega imate zmožnost, da ga zapustite, to vzpostavlja domnevo, da so zaznane koristi ostajanja večje od koristi najbolj privlačne alternative. Koliko je vredna ta trditev, je odvisno od tega, kako cenjena je ta alternativa. Tam, kjer je celo najboljša alternativa zelo slaba, nas vaša izbira, da ostanete, ne upravičuje sklepati, da ne trpite nekakšne vrste zatiranja, izkoriščanja ali poškodbe. Če pa kajpada vaše ostajanje pomeni, da odklanjate vsaj eno razumno primerno alternativo, je to veliko bolj zdrava osnova za sklepanje, da vas združenje ne obravnava preveč slabo. Sklep utegne spodleteti na razne načine: na primer, morda se ne zavedate (ali se ne dovolj jasno zavedate) alternativ ali pa ste se preveč navadili na slabo obravnavanje, da bi to priznali, ali pa vas morda zadržuje pred zapustitvijo občutek dolžnosti. Klub temu je legitimen predmet javne politike zagotavljanje – kolikor je to mogoče –, da imajo člani združenja na voljo realne izhodne možnosti. Kajti to mora zagotovo zmanjšati potrebo po državnem vmešavanju – ki je vselej zgolj druga najboljša –, tako da članom skupine damo možnost, da sami delujejo tako, da se izogibajo zatiranju, izkoriščanju in poškodbi.

Pravkar izraženo poanto je običajno izpovedati z uporabo jezika stroškov. Vendar moramo biti previdni, če nočemo dobiti napačne analize, da označimo stroške pravilno. Očiten način izračuna stroškov izhoda je primerjava koristi ostajanja s tistimi, ki izvirajo iz najbolj privlačne alternative. Toda to nam ne bo dalo odgovora, ki je primeren v trenutnem kontekstu. Predpostavimo, da je članstvo v nekem združenju neznansko koristno in da je naslednja najboljša alternativa veliko manj koristna. Potem je strošek zapustitve – v skladu s tem načinom štetja – zelo velik. Kljub temu – dokler ta alternativa sama ni pretirano neprivlačna – je velikost izgube nematerialna. Lahko smo v skušnjavi reči, da je kdo, ki živi z veliko-  
dušnim milijarderjem (v državi, ki nima »palimonija«), »okovan z zlatimi verigami«. S sedanjega gledišča je on ali ona – če ima ta oseba dobro plačano službo in račun za prihranke – ravno tako svobodna, da odide, kot kdorkoli drug z enako dobro plačano službo in računom za prihranke v enakem obsegu, ki dobi zgolj zmerne materialne koristi iz življenja z nekom ali pa sploh nobenih materialnih koristi.

Izid doslejšnje razprave je, da je slika liberalizma, ki jo rišejo njegovi kritiki, travestija. Liberalci so popolnoma zavezani svobodi združevanja. To vključuje svobodo združevanja za skupine, katerih norme bi bile neznosne, če bi jih podpirala politična oblast, vendar so sprejemljive ob predpostavki, da je članstvo v skupini prostovoljno. Kot je rekel Stuart White, »s svobodo združevanja prihaja svoboda zavračanja združevanja«.<sup>94</sup> Navdušenci nad »različnostjo« so čuječni za implikacije tega, ko je vprašanje vprašanje skupin, ki izključujejo in se kasneje »izmikajo« svojim članom. Vendar si prizadevajo biti manj zaskrbljeni, ko je to zadeva zmožnosti posameznega člana, da zapusti skupino, ne da bi si naprtil pretirane stroške. Liberalna teorija mora držati v ravnovesju ti dve obliki svobode do zavrnitve združevanja. Ne more – zaradi pomembnosti prostovoljnosti – slediti šoli »različnosti« in omalovaževati svobodo posameznika, da zavrne združevanje. Toda hkrati mora sprejeti, da bi bila zmožnost skupin, da vodijo svoje lastne zadeve, brezupno ogrožena, če ne bi imele moči, da odločijo, koga dopustiti in koga izključiti.

Potrebujemo način razsodbe med tema dvema tekmujočima trditvami. Kar je treba dodati za ta smoter k analizi prostovoljnosti, je klasifikacija stroškov izhoda. Te bom razdelil na tri vrste. Prvič, obstajajo tisti stroški, za katere se država ne more, po naravi stvari, lotiti nobenih korakov, da bi jih preprečila ali izboljšala. Imenujmo te stroške intrinzične stroške. Drugič, obstajajo stroški, glede katerih bi država lahko poskušala nekaj storiti (četudi bi utegnili biti njena prizadevanja neredna in zgolj nekoliko učinkovita), vendar taki, ki se zgodijo kot rezultat tega, da ljudje delajo stvari, ki bi jih liberalna država morala dovoliti. Imenujmo jih združevalni stroški. To nas pušča s tretjo kategorijo, ki sestoji iz stroškov, o katerih država lahko in bi morala nekaj storiti: če ne more preprečiti, da bi se povsem pojavili, bi morala storiti, karkoli je možno, da bi zmanjšala njihov obseg. Zaradi želje po bolj razumljivem izrazu, jih imenujmo zunanji stroški.

Naj ponazorim to shemo. Oglejmo si primer članov rimske katoliške cerkve, ki so izobčeni zaradi tega (recimo), ker nenehno objavljajo teološka dela, za katera cerkvene avtoritete trdijo, da so v nasprotju z njenimi dogmami. Intrinzični stroški, ki so jim podvrženi, so tisti, ki so vsebovani v dejstvu, da niso več v cerkvi. Kaj so ti stroški, bo v vsakem primeru odvisno od njihovih prepričanj. Če kajpada verujete, da je Jezus dal svetemu Petru ključne nebes in da jih je nasledil sedanji papež, bi ta strošek lahko opisali kot neskončen. Kljub temu ni to strošek, ki ga je mogoče ločiti od pojava samega izobčenja: ga ni mogoče spremeniti z dejanji države ali kogarkoli drugega. Država bi lahko odredila, da je za cerkev nezakonito, da kogarkoli izobči. Domneval bom kajpada, da se mora svoboda do zavrnitve združevanja v liberalni državi razširiti tako daleč, da vsaki cerkvi dopušča odločitve, kakšna prepričanja je treba izpovedovati kot pogoj, da ostanete dobro stoječi

<sup>94</sup> Stuart White, »Freedom of Association and the Right to Exclude«, *Journal of Political Philosophy* 5 (1997), str. 373–391, str. 373.

član. »Zakaj bi, recimo, katoliški cerkvi moralo biti dopuščeno, da izključi protestante in budiste iz cerkvenega članstva?« Odgovor je, kot pravi White, »da bi katoliška cerkev hitro nehala biti *katoliška* cerkev, če ne bi mogla izključiti tistih z oporekajočimi prepričanji«. <sup>95</sup> Izobčenje, s svojimi inherentnimi stroški, torej mora biti dovoljeno, da stoji kot vrsta dejanja, ki se ga lahko legitimno loti cerkev.

Združevalni stroški so tisti, ki nastanejo kot rezultat odločitev, ki so jih sprejeli člani skupine, in jim liberalna država dovoljuje, da se jih sprejme. Če člani kongregacije torej prekinejo družbene odnose z vami kot posledico vaše izključitve, je to nekaj, kar so svobodni delati. Ljudem v liberalnih družbah ne more biti prepovedano, da so na ta način ozkogledi in sektaški. Naposled, za primer stroška, ki ni legitimno vsiljen, se spomnimo argumenta v 2. poglavju v prid prepovedi religiozno utemeljene diskriminacije službe. Predpostavimo, da je vaš delodajalec goreč – dejansko vnet – rimski katolik in da vas odpusti kot posledico tega, da ste bili izobčeni. To je neupravičena izguba, ki jo delodajalec nima pravice, da vam jo vsili, tako da šteje kot zunanji strošek. Četudi je firma v lasti in jo upravlja rimska katoliška cerkev, ne bi smelo biti dovoljeno, da vas odpustijo, razen če lahko pokaže zadoščenje sodišča, da je služba taka, da jo mora zaradi nekega razloga opravljati član cerkve. (Na vzporednico bomo naleteli v naslednjem poglavju, ki vključuje hišnika, zaposlenega v gimnaziji, ki je v lasti mormonske cerkve).

Iz te analize lahko sklepamo, da obstajajo nekatere stvari, ki bi morale biti dovoljene, da jih počnejo člani skupine v odnosu do tistih, ki odhajajo ali so izključeni, in druge stvari, ki bi jim morale biti prepovedano početi. Toda ali smo upravičeni domnevati, da bo članstvo v skupini nujno prostovoljno, če se njeni člani zatekajo le k dejanjem, ki so dopustna? Prepad lahko zapremo z dogovorom, da naj bi bila odsotnost zunanjih stroškov merilo prostovoljnosti. To bi povzročilo, da je pojmovno nemogoče, da bi skupina lahko delovala znotraj svojih pravic pri nalaganju nekaterih stroškov izhoda in da bi hkrati ti stroški lahko bili tako resni, da bi spodkopali prostovoljnost članstva. Vendar mislim, da moramo pustiti odprto možnost, da se utegne zgoditi primer, v katerem bi bili naloženi stroški legitimni, vendar bi bili kljub temu taki, da bi naredili pripadnost skupini neprostovoljno. Če sledimo tej liniji, bomo morali sprejeti, da dva dela teorije lahko v nekaterih okoliščinah ustvarijo oporekajoče si predpise: ker so stroški legitimni, zakon ne more prepovedati, da se jih naloži; toda ker napravijo članstvo za neprostovoljno, odprejo skupino za javni poseg.

<sup>95</sup> Ravno tam, str. 377, ležeči tisk v izvirniku. Tu je kajpa nekaj ironije v tem, da »katoliška« *pomeni* »univerzalna« ali »vseobsegajoča«. (*Oxford English Dictionary* posveča več kot stran variacijam tega, preden da končno kolumno smislom, povezanih z rimskim katolicizmom). Toda zahteva rimske katoliške cerkve po univerzalnosti ni bila nikoli (bodisi pred bodisi po reformaciji) mišljena, da pomeni, da bi ljudje lahko pripadali po svojih lastnih pogojih; nasprotno, to je bila zahteva, da bi moral vsakdo pripadati pod njenimi pogoji. Rimska katoliška cerkev lahko še vedno definira pogoje, pod katerimi ji ljudje pripadajo, toda danes – kljub imenu, deluje v večini dežel, v katerih ima pripadnike, preprosto kot ena izmed krščanskih veroizpovedi med drugimi.

Ta vrsto težave ne bi smeli šteti za usodno hibo v teoriji. Dokaj pogosto se zgodi, da obstajajo moralno veljavni premisleki na obeh straneh zadeve. Naleteli smo že na nekatere primere. Torej, če se vrnemo k primeru, o katerem smo razpravljali v 2. poglavju, če iz religioznih prepričanj Sikhov izhaja, da moški nosijo *kris* (ali vrsto bodala), potem je prepoved nošenja nožev v javnosti nedvomno omejitev svobode religije za Sikhe. Hkrati vsekakor obstaja enako nesporen interes javnega reda, da nimamo enega dela prebivalstva, ki nosi ofenzivno orožje. Lahko se ne strinjamo o tem, katera od teh dveh vrednot bi morala prevladati v tem posebnem primeru, vendar ne bi bilo smiselno zanikati, da bo – kakršenkoli bo že rezultat – izgubljeno nekaj dragocenega.

Celo tam, kjer se pojavijo taki primeri, smo še vedno spredaj tako, da imamo načela, ki večino časa ustvarjajo določen odgovor. V sedanjem primeru ne verjamem, da bo zelo pogosto nastala situacija, v kateri se bo pokazalo, da je nujno narediti izbiro med predpisi rivalskih politik, ki ji ustvarjata dve načeli. Včasih je konflikt dovolj pravi, toda svoboda združevanja zmaga nad zaščito posameznih interesov preprosto zato, ker je situacija taka, v kateri država ne more storiti kaj veliko, da bi ščitila posamezne interese. Celo če smo torej nagnjeni reči, da je pritisk, ki ga izvaja skupina, zatiralski, lahko sklepamo, da ne preostane nič drugega, kot dovoliti, da se nadaljuje. Predpostavimo, na primer, da vaši starši rečejo, da ne bodo nikoli več govorili z vami, če poročite osebo, ki jo želite, ker ima on ali ona drugačno religijo ali etnično identiteto. Celo če smo nagnjeni to šteti, da seže do prisile in da je v načelu odprto za javni poseg, sama težava ni primerna za državno vsiljene ukrepe izboljšanja. Tam, kjer sledeč ločitvi skrbniški roditelj drugemu roditelju zavrne razumen dostop do njegovih otrok, lahko sodišča učinkovito posežejo vmes in to lahko deluje zato, ker edino sodelovanje, potrebno med starši, vključuje to, da otroci prehajajo od enega k drugemu ob načrtovanih časih in mestih. Vendar si je težko zamisliti, da bi bila poroka zunaj skupine veliko lažja, če bi lahko pridobili sklep sodišča, ki bi zahteval, da vas vaši starši enkrat na mesec povabijo na čaj pod nadzorom socialnega delavca kot zagotovilo, da so govorili z vami. Neformalen poseg s strani prijateljev, sosedov in sorodnikov utegne pomagati pri izpeljavi pomiritve – čeprav bodo, žal, obstajali primeri, v katerih se bo okrepila nespravljalnost staršev.

V takih primerih, kot so ti, konflikt med dvema delujočima načelom – svobodo nezdrževanja in svobodo iz prisile – ni razrešen. Vse, kar lahko rečemo, je, da konflikt med njima ne predstavlja zadevo javne politike, ker se zdi, da ni nobene izvedljive poti reševanja konflikta v prid drugega načela. Prvo načelo, ki dopušča dejanja nekaterih vrst ne glede na njihove posledice, torej tako rekoč zmaga po zatečenem stanju. Obstajajo kajpada tudi druge vrste primerov, v katerih agregatni učinek legitimnih dejanj, ki so se jih lotili številni ljudje, doseže prisilo, toda v katerih je zaščito interesov posameznikov mogoče doseči, ne da bi kršili svobodo do nezdrževanja. Domnevajmo, zaradi argumenta, da bi morala biti praksa »izogibanja«  
nekdanjim članom religiozne skupine sprejemljiva za zakon, celo tam,

kjer ima naslednji dve značilnosti: prvič, spodbadajo jo religiozne avtoritete, ki izključijo vsakega člana kongregacije, ki se ne prilagodi; in, drugič, stranski produkt tega sistematičnega zavračanja združevanja je bojkot, ki bo resno zmanjšal število klientov ali strank kateregakoli nekdanjega člana, ki nudi servis ali opravlja posel. Gotovo je verjetno, da grožnja bojkota naredi neprostoovoljno kontinuirano članstvo v skupini za vsakega člana, katerega odhod bi vodil k vsiljevanju takega stroška. Tako imamo primer, v katerem dejanja, ki so (tako smo domnevali) legalna, kljub temu privedejo do izida, ki naredi notranje zadeve skupine za predmet javnega pregleda in regulacije.

Temu rezultatu bi se lahko izognili, če bi se vrnili k naši začetni domnevi, da bi moralo biti »izogibanje« legalno celo tedaj, ko vključuje finančno kaznovaleen bojkot. Toda prisiljevanje članov skupine, da ohranijo profesionalne ali poslovne stike z odpadnikom, bi bilo dokaj resno poseganje v zmožnost skupine, da vodi svoje lastne zadeve. Na srečo bi se bilo v tem primeru kajpada možno izogniti se finančni izgubi za nekdanje člane brez kršenja svobode kongregacije do nezdruževanja. Kajti lahko bi predlagali, da to – medtem ko bi morali biti svobodni, da izpeljejo svoj bojkot neovirano – ni nezdržljivo z zahtevo, da plačajo nadomestilo žrtvi. Obliko nadomestila se lahko naredi odvisno od posebnih okoliščin. Tam, kjer člani skupine tvorijo zgolj manjšino znotraj področja, ki ga oskrbuje firma ali praksa žrtve, utegne biti primerno natančno določiti plačilo za omejeno dobo, tako da se žrtvi pusti čas, v katerem naj bi nabrala nove stranke ali kliente. Toda tam, kjer je skupina lokalno tako dominantna, da je bojkot namenjen temu, da žrtev požene iz posla, bi bila primernejša oblika nadomestila vsota denarja, zadostna, da pokrije stroške žrtve za premestitev in ponovno vzpostavitev.

Ni mogoče kajpada zanikati, da je pravica do nezdruževanja »obremenjena«, kot rečejo v ameriškem pravoznanstvu, z zahtevo, da se plača nadomestilo tistim, ki jim je bila storjena krivica. Vendar ne vidim nobenega razloga za mišljenje, da bi moralo biti liberalno načelo, ki jamči svobodo do nezdruževanja, formulirano tako, kot da jamči, da bi moralo biti njeno izvajanje brez stroškov. Če je to pravilno, je tisto, kar imamo tu, primer, v katerem – ob domnevi, da bi moral biti organiziran bojkot legalen – legitimna dejanja lahko vsilijo združevalne stroške, ki niso skladni s prostovoljnim članstvom. Vendar to ustvarja konflikt med dvema načeloma zgolj toliko časa, dokler so ti stroški puščeni, da ležijo tam, kamor padejo. Ob predpostavki, da so stroški premeščeni od žrtve k organizaciji, ki je spodbodla bojkot, lahko članstvo v skupini šteje za prostovoljno, medtem ko hkrati preostali člani skupine lahko uveljavljajo svojo svobodo, da se ne povezujejo z nekdanjimi člani.

Obstaja drug način, kako državno dejanje lahko spoštuje pravico do nezdruževanja, medtem ko ščiti posamezne interese. Če se vrnemo k prejšnjem primeru, izobčenje nalaga neznanski (četudi posthumni) strošek na vsakogar, ki verjame, da zunaj cerkve ni nobenega odrešenja, vendar glede tega stroška ni mogoče storiti

nič, ker je to intrinzičen strošek. Niti ne more liberalna država, tako sem predlagal, legitimno poseči, da bi nekdanjim članom preprečila preživljanje. Kljub temu države – ker obstajajo taki pomembni interesi posameznikov (otipljivi in neotipljivi), ki jezdijo na odločitvah, da se nekoga izobči, lahko legitimno posežejo, da bi zaščitile tiste interese na kakršenkoli način, ki ne krši temeljne pravice cerkve, da opredeli svoja lastna merila za članstvo. Očiten način doseganja tega je, da so sodišča pripravljena razsojati o izzivih za cerkvene postopke ali njeni zvestobi letem v primeru pri roki. Tako lahko razumno vztrajajo, da bi se morala cerkvena proceduralna pravila prilagoditi kanonom naravne pravice z dopuščanjem, da obtoženi zve za primer proti njemu, nanj odgovori, pokliče priče itn. Podobno, lahko preiskujejo pritožbe, celo če so bila cerkvena proceduralna pravila sprejemljiva, da jih je v nekem posebnem primeru kršila. V praksi so sodišča skrajno nenaklonjena na ta način poseči v zadeve cerkva.<sup>96</sup> Vendar so pripravljena početi tako v primeru odločitev šol, da izključijo študente, in sindikatov, da izključijo člane. Argumenti za pregled izključitev iz religioznih teles so enako nepremagljivi, saj so tudi tu v igri pomembni interesi.

---

<sup>96</sup> Ameriško vrhovno sodišče je zavrnilo pregled odločitev, ki so jih sprejela religiozna telesa, na temelju tega, da bi bil to nelegitimni poseg v notranjo razpravo. Sodnik Rehnquist kajpada ni soglašal so to odločitvijo in je zavzel stališče, da »se privolitve v članstvo v religioznem telesu ne razširi na klerikalno dejanje pri kršenju svojega ustroja«. Sodni poseg ne bi vključeval »vsiljevanja tujih zunanjih pravil«, temveč bi preprosto imel za posledico, da tam, »kjer obstajajo religiozni postopki in kjer člani vložijo civilno pritožbo proti cerkvenim oblastem, ker jim ni uspelo, da bi se jih držali, bi morala sodišča obravnavati bistvo primera in podpreti ta pravila«. Nancy Rosenblum, *Membership and Morals: The Personal Use of Pluralism in America* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1998), str. 82.