ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 7, številka 1-2, junij 2003 · ISSN 1408-2969

PORNOGRAFIJA IN ČLOVEKOVE PRAVICE

Ronald Dworkin

Ali imamo pravico do pornografije?

prevedel Božidar Kante

Citiranje: Ronald Dworkin, »Ali imamo pravico do pornografije?«, *Analiza: časopis za kritično misel* 7, št. 1-2 (2003): 65–101.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Ronald Dworkin
prevedel Božidar Kante

ALI IMAMO PRAVICO DO PORNOGRAFIJE?*

Cilji

Williamsova strategija

Kako daleč naj bi segala pravica ljudi, da počnejo napačne stvari, je star problem liberalne teorije. Liberalci vztrajajo, da imajo ljudje zakonito pravico reči tisto, kar si želijo glede političnih ali družbenih sporov. Toda ali naj bi bili, na primer, svobodni, da hujskajo k rasni mržnji? Britanski in ameriški zakon dajeta v tem trenutku različna odgovora na to posebno vprašanje. Zakon Združenega kraljestva o rasnih odnosih šteje zagovarjanje rasnih predsodkov za zločin, prvi amandma ustave Združenih držav pa kongresu ali katerikoli državi prepoveduje sprejetje vsakršnega takega zakona.

Pornografija v svojih različnih oblikah je drug primer istega vprašanja. Večina ljudi v obeh državah bi si raje želela (ali pa se tako vsaj zdi) močno cenzuro – če že ne popolne prepovedi – "seksualno eksplicitnih" knjig, magazinov, fotografij in filmov, ta večina pa vključuje znatno število tistih, ki so sami porabniki katerekoli pornografije, ki je na voljo. (Del zapletene psihologije seksa je, da bi si mnogi od tistih s trdnim okusom za obsceno močno želeli, da njihovi otroci, na primer, ne bi sledili njihovemu okusu.) Če domnevamo, da ima večina prav in da ljudje, ki objavljajo in porabljajo pornografijo, delajo napačno stvar ali vsaj kažejo napačno vrsto značaja, ali naj bi ti ljudje navzlic temu imeli zakonito pravico za tako početje?

Nekateri pravniki in politični filozofi imajo problem pornografije za zgolj primer prvega problema, ki sem ga omenil, problema svobode, da izpovedujemo nepriljubljene ali nemoralne misli. Do te trditve pa moramo biti nezaupljivi, saj se zdi, da najmočnejše argumente v prid tega, da dopustimo objavo *Mein Kampfa*, le stežka apliciramo v prid romana *Whips Incorporated* ali v prid filma *Sex Kittens*. Nobenemu ni – tako mislim – zanikan enak glas v političnem procesu, pa naj bo le-ta še tako široko pojmovan, ko mu je v celoti prepovedano

* Prevedeno po Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass. in London: Harvard University Press, 1985, str. 335-372.

razpečevanje fotografij genitalij v javnosti, ali zanikana njegova pravica do poslušanja argumenta, ko mu je prepovedano preučevanje teh fotografij v njegovem prostem času. Če smo prepričani, da je napak cenzurirati te oblike pornografije, potem bi morali poskušati najti upravičenje za tako mnenje kje drugje kot v literaturi, ki slavi svobodo govora in tiska.

Morali bi preučiti dve precej različni strategiji, za kateri bi utegnili misliti, da upravičujeta permisivno držo. Prva dokazuje, da četudi sta objavljanje in poraba pornografije zlo za skupnost kot celoto, pa bi bile posledice poskusa cenzuriranja ali siceršnjega zatiranja pornografije dolgoročno celo še slabše. To bom imenoval na "cilju utemeljena" strategija. Druga dokazuje, da četudi pornografija naredi skupnost celo dolgoročno za slabšo, jo je navzlic temu zmotno cenzurirati ali omejevati, saj to krši individualne moralne ali politične pravice državljanov, ki so ogorčeni zaradi cenzure. To bom imenoval na "pravicah utemeljena" strategija.

Kateri, če sploh kateri, sledi poročilo Komiteja za obscenost in filmsko cenzuro[1] (Williamsovo poročilo)? Poročilo priporoča korenit popravek sedanjega zakona o obscenosti in nudi pomemben razloček kot osrednji del nove zakonske sheme, ki jo predlaga. Nekatere oblike pornografije je treba v celoti prepovedati. Te oblike vključujejo prikaze seksa v živo (dejansko, ne pa zgolj simulirano, kopulacijo, felacio in podobno, ki potekajo v živo pred občinstvom) in filme in fotografije, ki so ustvarjeni na podlagi izrabljanja otrok. Druge oblike pornografije ni treba prepovedati, temveč na različne načine omejiti. Te omejitve vključujejo pravila o žaljivem prikazovanju ali oglaševanju na javnih mestih, omejitev prodaje pornografije na posebne trgovine in izdelano shemo za predogled in dovoljevanje filmov. Kasneje bom razpravljal, ali so lahko vsa ta občudujoče jasna priporočila na koherenten način upravičena. Najprej želim prepoznati upravičenje, ki ga nudi poročilo.

Poročilo postavlja in podpira tisto, kar imenuje pogoj škodovanja, da "z zakonom ne bi smeli zatirati nobenega obnašanja, razen če je zanj mogoče pokazati, da nekomu škodi". Omenja popularnost tega pogoja, vendar upravičeno dodaja, da tako popularnost kot moč pogoja izhlapita, ko za le-tega naredimo, da je manj dvoumen. Vse je odvisno od tega, za kaj se izkaže "škoda". Če "škoda" vključuje zgolj neposredno fizično škodo za posamezne ljudi ali neposredno škodo za njihovo lastnino ali finančne interese, potem je pogoj veliko premočan, saj bi zavrgel velik del obstoječega britanskega in ameriškega zakona. Prepovedal bi reguliranje trgovinskega razvoja določenih delov mest ali omejil zasebno rabo naravnih virov, kakršna je obala. Na ta način interpretiran pogoj škodljivosti bi zavrnil domala vsakdo. Toda če "škodo" razširimo tako, da vključuje duševno nadlogo ali motnjo, potem pogoj postane veliko preslaboten, da bi bil kakorkoli uporaben v politični teoriji, saj je vsaka vrsta obnašanja, za katero je verjetno, da bo v demokraciji postala kriminalna, že obnašanje, ki pri nekomu povzroča motnjo ali nadlogo. Predpostavimo, da menimo, kot da "škoda" izključuje duševno nadlogo, vendar pa da vključuje škodo za splošno družbeno in kulturno

[1] Cmnd 7772, HMSO, London, 1979.

okolje. Potem nam pogoj škodovanja sam na sebi ni v nobeno pomoč pri obravnavanju problema pornografije, saj nasprotniki pornografije z dokajšnjo močjo dokazujejo, da prosti promet z obscenostjo dejansko škodi splošnemu kulturnemu okolju.

Tako pogoj škodovanja sam na sebi ne priporoča permisivne drže do pornografije, razen v obliki, ki je veliko premočna, da bi jo sprejeli, poročilo pa daje temu pogoju le majhno težo. Njegovo dokazovanje se namesto tega začenja s posebno in privlačno teorijo o splošni vrednosti svobodnega izražanja. John Stuart Mill je v delu *O svobodi* predlagal, da ima družba največjo priložnost odkriti resnico – ne le v znanosti, temveč tudi o najboljših okoliščinah za človekov razcvet –, če dopušča prosti trg idej. Poročilo zavrača Millove optimistične (da ne rečemo samozadovoljne) ideje o okoliščinah, ki so najbolj ugodne za odkrivanje resnice. Vendar pa navzlic temu v pomembnem odlomku, ki sledi, sprejme nekaj, kar je blizu Millovemu stališču:

> "Temeljnejša ideja, na katero je Mill navezal model prostega trga, ostaja pravilna in globoka ideja: da ne vemo vnaprej, kakšen družbeni, moralni ali intelektualni razvoj se bo izkazal za možnega, nujnega ali zaželenega za človeška bitja in za njihovo prihodnost, svobodno intelektualno in umetniško izražanje – nekaj, kar utegne potrebovati gojenje in zavarovanje kot tudi dopuščanje – pa je bistveno za človekov razvoj kot proces, ki se ne zgolj dogaja (v takšni ali drugačni obliki se bo tako ali tako dogajal), temveč je – kolikor je le mogoče – tudi racionalno razumljen. Še več, je bistveno zanj ne le kot sredstvo zanj, temveč kot njegov del. Ker človeška bitja niso zgolj predmet svoje zgodovine, temveč si prizadevajo, da bi se je zavedali, je razvoj posameznikov, družbe in človeštva nasploh proces, ki ga samega na sebi ustrezno delno tvorita svobodno izražanje in izmenjava človeške komunikacije."[2]

Ta razlaga vrednosti svobodnega izražanja zahteva neko dopolnilo, preden lahko ponudi upravičenje za velik del sodobne pornografije, kajti ponudbe Soha in 8. avenije – bližnje bleščave in *Beyond the Green Door* – niso očitni izrazi zaželenega človekovega razvoja. Poročilo najde to dopolnilo v topologiji spolzke strmine.[3] Težko je, če že ne nemogoče, izmisliti si obliko besed, za katere bi lahko bili prepričani, da bodo v praksi ločevale nekoristen škart od potencialno vrednih prispevkov. Kakršnokoli obliko besed bodo uporabljali tožilci, porotniki in sodniki, vedno jo bodo vodili njihovi lastni predsodki, njihova lastna ljubezen ali strah pred novim in – v primeru tožilcev – njihov lastni topel smisel za politične koristi konformnosti. Pisci in založniki bodo – v skrbi, da bi se izognili tveganju in težavam – izkazovali samocenzuro zaradi obilne previdnosti in sami razširili omejitve na katerokoli besedo, ki jo najdemo. Če priznamo splošno vrednost svobodnega izražanja, moramo potemtakem sprejeti domnevo proti

[2] Poročilo, str. 55.

[3] Legalni puristi bi utegnili ugovarjati, da argument tu ni odvisen od spolzke strmine, temveč od onega drugačnega orožja, bistre linije (ali odsotnosti le-te). Vendar je popolnoma jasno, kaj argument pomeni, jaz pa sledim jeziku poročila.

cenzuri ali prepovedi vsakršne dejavnosti, ko ta dejavnost celo dokazno izraža prepričanje o tem, kako naj bi ljudje živeli, ali ko nasprotuje vzpostavljenim ali priljubljenim prepričanjem. Za to domnevo ni nujno, da je absolutna. Preseči jo je mogoče tako, da pokažemo, da je škoda, s katero dejavnost grozi, na primer, resna in nesporna. Vendar pa bi morala biti ta domneva zelo močna, da bi zavarovala dolgoročni cilj zagotavljanja – navzlic naši nevednosti – najboljših možnih okoliščin za človekov razvoj.

Ta splošna strategija, ko jo bom včasih imenoval "Williamsova strategija", organizira bolj specifične argumente in razločke poročila. Komite, na primer, dopušča ustreznost vprašanja, ali je verjetno, da dvig količine pornografije v obtoku v neki skupnosti ustvari več nasilja ali več seksualnih prestopkov katerekoli posebne vrste. Če je tovrstno škodo mogoče dokazati, potem je domnevo mogoče premagati. Vendar pa komite ne najde nobenega prepričljivega dokaznega gradiva za ta vzročni vpliv. Taista strategija podpira bistven razloček med popolno prepovedjo in raznimi oblikami omejevanja pornografije. Omejevanje ne tako resno pristriže prispevek, ki ga pornografija utegne pridati k izmenjavi idej in drž, čeravno bo spremenilo značaj tega prispevka. Tako spolzka strmina v primeru, ko je vprašanje, ali je treba neko knjigo prodajati zgolj v posebnih trgovinah, ni toliko grožnja kot tedaj, ko je vprašanje, ali jo je mogoče sploh objaviti.

Williamsova strategija je različica strategije, utemeljene na cilju, ki sem jo prej razlikoval od strategije, utemeljene na pravici. Cilja, ki si ga prizadeva podpreti, ne opredeli kot rezultat, ki ustvari največji presežek užitka nad bolečino – kar utegne storiti surov benthamovec –, niti nemara kot rezultat, ob katerem ima več ljudi več tistega, kar si želijo imeti – kar utegne storiti celo bolj sofisticiran utilitarist. Poročilo govori namesto tega o človekovem razvoju in vztraja pri tem, da je nek družbeni, moralni in intelektualni razvoj bolj "zaželen" od drugega. Ne bomo preveč zašli v napačno smer, tako mislim, če pojmovanje najboljše družbe v poročilu povzamemo kot tisto družbo, ki najbolj prispeva k temu, da človeško bitje sprejema pametne odločitve o tem, katero je zanje najboljše življenje, ki se ga splača živeti, in potem v tem življenju tudi uspevati. Williamsova strategija kajpada poudarja pomembno idejo, ki je latentna v tem opisu. Napak bi bilo misliti, da družbene in politične odločitve merijo zgolj na ustvarjanje najboljše družbe v nekem posebnem (in zato samovoljnem) prihodnjem času, tako da so dejanja in opuščanja ljudi zdaj zgolj deli razvoja, ki ga bomo sodili glede njegove instrumentalne vrednosti, da potem ustvari najboljšo družbo. To, kako se družba razvija, je samo na sebi pomemben del vrednosti te družbe, ki jo sedaj dojemamo v daljši perspektivi, ki vključuje tako sedanjost kot nedoločeno prihodnost. Še posebej mora družbeni razvoj idealov človekovega razcveta biti "zavesten" in "racionalno razumljen", "sam proces pa mora delno tvoriti svobodno izražanje in izmenjava človeške komunikacije". Človekov razvoj mora biti samorazvoj, ali pa je njegova vrednost ogrožena že na začetku.

Seks v živo

To je na mnogo načinov bolj privlačna slika dobre družbe, kot jo lahko ponudi bodisi surov bodisi bolj sofisticiran utilitarist. Vendar je navzlic temu teorija (saj so te manj privlačne slike teorije) o tem, kateri rezultati so dobri kot celota, ne pa teorija o tem, katere pravice je treba priznati celo na račun tega, da sprejmemo manj kot najboljši rezultat v celoti gledano. Zdaj se želim vprašati, ali privlačna teorija poročila, utemeljena na cilju, upravičuje njegova priporočila glede pornografije. Začel bom s precej specifičnim in omejenim vprašanjem. Ali Williamsova strategija podpira priporočilo, da je treba prikaze seksa v živo v celoti prepovedati, ne pa zgolj omejiti njihovo oglaševanje ali omejiti lokacije ali prikazovanje zunaj gledališča, kjer potekajo, ali omejiti starost tistih, ki jim je dovoljen vstop? Na ta način so prikazi v živo z nehlinjenim seksom obravnavani strožje kot prikazi v živo s simuliranim seksom ali filmi s pravim seksom. Ali lahko Williamsova strategija, utemeljena na cilju, pokaže, zakaj je tako?

Da bi se pripravili na to vprašanje, bi lahko sestavili seznam možnih upravičenj za to, da bi različne oblike pornografije različno obravnavali. Domnevam, da nimamo nobenega dobrega razloga za prepričanje, da katerakoli pornografija, ki jo sedaj obravnavamo, dejansko pozitivno in hvalevredno prispeva k svobodni izmenjavi idej o človekovem razcvetu. (Poročilo obravnava trditev, da nekatera pornografija pozitivno prispeva k temu, in zdi se, da jo zavrača kot prevaro. Priporoča zgolj to, da naj sprejmemo domnevo, da bi nekatera pornografija utegnila dati tak prispevek.) Tako ne moremo razločevati med različnimi oblikami na temelju naših sedanjih prepričanj, da so pozitivni prispevki nekaterih oblik večji kot prispevki drugih, da je pozitivni prispevek, na primer filma *Globoko grlo*, večji od kabaretne uprizoritve glavnih dogodkov tega filma. Vendar smo lahko kajpada zmožni upravičiti razločevanje med različnimi oblikami pornografije v skladu z Williamsovo strategijo na nek drug način. Če naposled mislimo, da se pornografija sklicuje na manj privlačne vidike človekove osebnosti, utegnemo tudi misliti, da je neomejeno objavljanje in uporabljanje pornografije v veliki meri zmotna smer v človekovem razcvetu. Williamsova strategija nas utegne prepričati, da utegne biti škoda za človekov razvoj še večja, če bi bila vsa pornografija prepovedana, saj si ne moremo biti gotovi glede naših pogledov na človekov razcvet, ker nas spolzka strmina opozarja, da utegnemo prepovedati preveč, in ker vsakršno omejevanje že zgolj samo na sebi v vsakem primeru škodi procesu družbenega razvoja, ker stori, da je ta proces manj zadeva racionalne in premišljene izbire. Vendar pa je to v veliki meri vprašanje uravnovešanja in smo lahko pripravljeni nekatere oblike pornografije omejiti bolj kot druge navzlic tem tekmujočim argumentom Williamsove strategije, če (1) smo prepričani, da ta oblika dejansko predstavlja posebno nevarnost ožje pojmovane osebne škode, ali (2) če smo prepričani, da ta oblika predstavlja neko posebno nevarnost kulturnega onesnaženja, ki bo, tako smo prepričani, prizadejalo večjo škodo za obete človekovega razcveta kot druge oblike, ali (3) če mislimo, da smo lahko bolj varni pri naši opori na spolzki strmini, če to obliko prepovemo, to je,

da lahko osnujemo zakonodajo, ki specifično meri na to obliko, ki v praksi ne bo z odpadki odnesla stran ničesar vrednega.

Poročilo pravi, da so prikazi v živo drugačni od filmov zato, ker prvi vključujejo gledalca, kot da "je v istem prostoru" kot "ljudje, ki so dejansko vključeni v seksualno dejavnost". Ravno "iz tega odnosa med dejanskimi ljudmi izvira posebna spornost, ki jo veliko ljudi pripisuje ideji prikaza seksa v živo, in čut, da je vključena vrsta voajerizma še posebej ponižujoča tako za občinstvo kot za izvajalce".[4] Za to zadnjo sugestijo si lahko mislimo, da je dvoumna. Utegne pomeniti, da je upravičenje za prepoved prikazov seksa v živo v dejstvu, da tako veliko ljudi ugovarja drugim, ki opravljajo seks v živo ali ki jih gledajo, da je tako veliko število drugih ljudi prepričano, da je to ponižujoče. V tem primeru je argument prve vrste, ki smo ga pravkar razlikovali: zadevna škoda je neposredna osebna škoda v obliki duševnega trpljenja ali bolečine tistih, ki vedo, da se drugi obnašajo na ponižujoč način. Toda poročilo se ne more konsistentno sklicevati na tovrstno škodo kot upravičenje za prepoved, saj nekje drugje izrecno zavrača idejo, da je tovrstna škoda lahko kaj šteje. "Če smo sprejeli kot podlago za to, da se neka oseba prisili v neko dejanje, dejstvo, da bi bili drugi razočarani celo z mislijo, da ta oseba opravlja ta dejanja, potem bi zanikali sploh kakršnokoli dejansko individualno svobodo."[5]

Tako bi morali vzeti drugo interpretacijo pripomb o prikazih seksa v živo, ki pravi, da je treba te prikaze prepovedati ne zato, ker so mnogi ljudje prepričani, da so ponižujoči, temveč zgolj zato, ker so ponižujoči. To je treba potem razumeti kot sklicevanje na drugo vrsto upravičenja za omejevanje: močna domneva v prid svobode izražanja mora tukaj pripeljati do prepovedi, saj je kulturno onesnaženje, ki bi bilo vsiljeno s prikazi seksa v živo, in torej poslabšanje za doseganje najboljših okoliščin za človekov razvoj preveliko, da bi take prikaze ohranili znotraj domneve Williamsove strategije. To je kajpada izjemno upravičenje, da bi tako izločili prikaze seksa v živo, kajti poročilo poudarja, da bodo prikazi seksa v živo vsekakor tako redki in bodo ugajali tako omejenemu občinstvu ter bodo sorazmerno tako dragi, da bi moral biti vpliv, ki bi ga lahko imeli na splošno okolje, tako majhen, pa naj si bo le-ta dober ali slab. Za prikaze v živo bi bilo zelo neverjetno, da bi bili večja splošna grožnja za kulturno onesnaženje kot pa vse preveč brezživljenjske in depresivno obscene fotografije in filmi, ki jih poročilo dopušča, čeravno omejuje, in od katerih je vsako/vsakega mogoče kopirati in razpečevati v milijonih.

Ali pravkar omenjena tretja vrsta argumenta nudi tukaj boljši argument? Ali je spolzka strmina manjša nevarnost v primeru seksa v živo? Poročilo dejansko pravi, da "se nam v resnici zdi, da predstavitev dejanskega seksa na odru neposredno uvaja domnevo, da motivi nimajo nič več kake umetniške pretenzije".[6] Toda to se zdi nepremišljena pripomba. Ne vem za nobeno resno

[4] Poročilo, str. 138.
[5] Ravno tam, str. 100.
[6] Ravno tam, str. 139.

dramatsko predstavitev, ki uporablja "dejanski seks". To pa je zato – ne glede na očitne probleme tveganja –, ker sedaj ne bi bila dovoljena. Res je, da resna dramatska predstavitev uporablja simuliran seks, kot priznava poročilo, in le stežka je mogoče trditi, da je strast za realizem na odru nekonsistentna z "umetniškimi pretenzijami". Ena cela šola teorije drame dokazuje ravno nasprotno. Na nekem mestu poročilo – očitno kot dokaz za prepoved – pripominja, da je "prikaz v živo sodobni *happening* z neznanim prihodnjim koncem, na katerega je občinstvo lahko zmožno vplivati ali v katerem lahko sodeluje".[7] Toda ta odlomek bi lahko vzeli iz eseja o ciljih Arthauda ali Geneta ali celo Brechta ali ducata drugih ambicioznih dramatikov, vsak režiser, ki bi bil popolnoma ravnodušen do takega pojmovanja gledališča, pa bi bil verjetno dolgočasen zakotnež. Argument spolzke strmine se zdi posebno močan, ne pa posebno šibek, v primeru seksa v živo na odru. Nenehna odkrita prepoved dejanske kopulacije nedvomno omejuje dramo v njenem preučevanju odnosa med umetnostjo in tabujem; domneva, da so posledice seksa v živo v resnem gledališču tako napovedljive kot zelo slabe, pa izdaja, tako mislim, natanko zahtevo po vsevednosti, ki jo Williamsova strategija graja. Ni moj sedanji cilj predlagati, da bi bilo treba prepoved omiliti, temveč le, da strategija poročila ne ponuja nobenega zelo jasnega ali zelo učinkovitega dokaza, zakaj tega ne bi smeli storiti.

Zakaj omejevati?

Iz težav poročila pri razkrivanju prikazov seksa v živo ne smemo narediti prevelikega cirkusa. Čeravno je poročilo izjemen primer političnega argumenta, je navzlic temu politični argument tako v smislu, da upa, da bo opogumilo zakonodajo, kot tudi v drugačnem smislu, da je skupen produkt mnogih ljudi z različnimi pogledi. Nemara so člani komiteja čutili, da prikaze seksa v živo – celo v omejeni obliki – ni mogoče dopuščati, pa naj bo argument dober ali slab. Vendar pa je poanta pomembna zato, ker ponazarja veliko moč različnih domnev, utelešenih v Williamsovi strategiji, in kako težko je znotraj te strategije upravičiti vsakršno izjemo glede permisivne politike, ki jo na splošno priporoča.

Zato se lahko obrnemo na pomembnejši del priporočil poročila, ki je v razliki, ki jo poročilo potegne med omejitvijo in prepovedjo pornografije. Če Williamsova strategija argumentira proti popolni prepovedi pornografskih fotografij in filmov razen v zelo izjemnih primerih, ali lahko potem konsistentno sprejme omejitve, ki jih poročilo priporoča? Poročilo ponuja različne argumente, ki predlagajo upravičenje razločka. Ti argumenti sodijo v skupine, ki so precej podobne različnim vrstam argumentov, ki smo jih obravnavali pri upravičevanju posebne obravnave prikazov seksa v živo. Argumentira v prid omejitev, ki jih priporoča glede odkritega prikazovanja in oglaševanja pornografije, na primer, (1) da je osebna škoda, ki jo povzroči tako prikazovanje, veliko večja od škode, ki jo povzroči zgolj zasebna poraba, (2) da je večje tudi kulturno onesnaževanje in (3)

[7] Ravno tam, str. 138.

da je spolzka strmina manjša nevarnost v primeru omejitve zato, ker če je pravo dragoceno gradivo ujeto v omejitve, pa je navzlic temu še vedno dovoljeno, da stopi v izmenjavo idej na zadostno učinkovit način. Ogledati si moramo vsako od teh trditev, jaz pa jih bom obravnaval v obratnem vrstnem redu.

Poročilo argumentira v prid zadnje trditve, da omejitev pornografske publikacije na prostovoljno občinstvo ne spodkoplje ciljev publikacije, ki so nemara različni od ciljev njenega avtorja, ki utegne zaslužiti manj denarja. Vendar pa ta personifikacija gleda precej ozko na cilje publikacije, tako stališče pa ne ustreza Williamsovi strategiji. S stališča te strategije, ki poudarja prispevek, ki ga izraz utegne dodati k reflektivnemu iskanju novih možnosti družbene in kulturne prakse, pa utegne biti način, kako je pornografija predstavljena občinstvu, enako pomemben kot njena vsebina. Čeravno pornografija sama na sebi ne utegne biti neka oblika umetnosti (poročilo poučno govori o tem težavnem vprašanju), je analogija tukaj ustrezna. Ko je Duchamp razstavil straniščno školjko v umetnostni galeriji, je nekaj izjavil o naravi umetnosti – izjava je zaposlovala kritike še mnoga leta –, nekaj, kar ne bi mogel povedati tako, da bi povabil prostovoljno občinstvo, da bi videlo taisti predmet v javnem stranišču. Njegov medij je bil gotovo njegovo sporočilo. Če smo pozorni zgolj na neposredni cilj pornografije in menimo, da je ta cilj zadovoljitev tistih, ki so voljni prevzeti težave in tvegati zadrege, da bi si to zadovoljitev zagotovili, potem omejeno objavljanje utegne služiti temu cilju. Če pa nas skrbijo posledice objavljanja – kakor Williamsova strategija pravi, da bi nas morale – za raziskovanje oblik življenja, potem omejeno objavljanje preprosto ne pomeni manj objavljanja. Je objavljanje nečesa drugega. Omejeno objavljanje pušča nekatere hipoteze popolnoma pri miru: hipotezo, da bi seks moral vstopiti na vse ravni javne kulture v isti meri kot, na primer, romance žajfnic ali filmske bagatele in igrati vlogo v vsakdanjem življenju, ki naj bi jo potem igral. Utegne obstajati dober razlog, zakaj ne dopustiti, da bi se ta hipoteza predstavila na najbolj naraven in učinkovit način. Vendar pa to ne more biti zdaj podani razlog, da se tisti, ki so že spreobrnjeni, ne utegnejo pritoževati toliko časa, dokler so njihove lastne potrebe (morda celo neprimerno) zadovoljene.

Ali je druge vrste argument, da četudi nevarnost kulturnega onesnaženja ni dovolj močna, da bi upravičila prepoved, pa je navzlic temu dovolj močna za upravičenje omejitve, kaj močnejši? Ta argument vsebuje, tako mislim, naslednji komentar iz poročila:

> “Ena priča na našem pričevanju je jasno povedala, da se veseli družbe, v kateri nobena stvar, ki bi se dogajala v parku, ne bi bila bolj presenetljiva kot kaj drugega, razen morda v smislu, da bi bila bolj neverjetna. Večina nas dvomi, ali bo do česa takega kdaj prišlo ali da se nič ne bo izgubilo, če bo do česa takega prišlo. Vendar se manj veselimo sveta, v katerem se seksualna dejavnost ne bo zgolj opravljala in bo vidna v javnosti, temveč bo tudi ponujena, da bi bila vidna tako, da bodo kopulirajoče se stranke spodbujale interes mimoidočih. Vendar pa je to v resnici ravno tisto, kar

> počne javno prikazana pornografija ... Temeljna poanta, da pornografija vključuje po svoji naravi neko kršitev razmejitve med javnim in zasebnim, se izgubi, ko pornografija ne obstaja zgolj za zasebno rabo, temveč se javno prikazuje."[8]

"Temeljna poanta" zadnjega stavka predlaga, da javno prikazovanje grozi, da bo porušilo kulturno pomemben razloček med javno in zasebno dejavnostjo. Vendar pa se to zdi pretirana trditev. Bilo bi natančneje, tako mislim, reči, da javno prikazovanje pornografije izkorišča ta razloček – tisto, kar prikazuje, ne bi bilo šokantno ali (za tiste, ki bi se jim to utegnilo zdeti tako) privlačno brez tega razločka –, vendar ta razloček izkorišča na način, ki bi utegnil (ali pa tudi ne) preurediti meje, tako da ljudje, navajeni (nemara bi morali reči utrjeni) na javno prikazovanje fotografij kopulacije, ne bi več mislili, da so taka prikazovanja popolnoma neustrezna za javni prostor. Iz tega ne sledi, da če bi bile meje preurejene na tak način, da bi bile potem še nadalje preurejevane, tako da bi ljudje privzeli enako držo do kopulacije na odprtih prostorih parkov. Samo poročilo, kot smo opazili, vztraja pri posebnem značaju seksa v živo zgolj zato, ker je biti "v istem prostoru" kot ljudje, ki se dejansko parijo, tako drugačno od gledanja fotografij takih ljudi. Vendar predpostavimo, da bo javno prikazovanje fotografij približalo dan, v katerem bodo meje še nadalje preurejene, tako da bo sama kopulacija postala veliko bolj javna dejavnost, kakor je danes. To ne pomeni, da bo sam razloček med javnim in zasebnim, ki ima gotovo velik kulturni pomen, padel. Bili smo priča velikim preureditvam teh meja celo v zadnjih letih. Ljudje zdaj jedo na javnih mestih, se poljubljajo in objemajo v javnosti in se igrajo nagi vsaj na nekaterih javnih plažah, to pa so dejavnosti, ki so – še ne tako daleč nazaj – sodile trdno v zasebni prostor. Meje, ki jih kultura postavlja glede javnega, so se v istem obdobju skrčile tudi na druge načine: za ljudi je zdaj veliko manj verjetno kot prej, da bodo, na primer, molili v javnosti, saj je drža, da je molitev bolj zasebna kot javna dejavnost, omejena na dom ali na posebna mesta čaščenja, postala veliko bolj razširjena. Res je, razsežnosti in obrisi javnega prostora ustrezno sodijo v dialog preko primerov o možnostih človekovega razvoja, v dialog, ki ga Williamsovo poročilo želi zaščititi. Življenjskost in značaj temeljnega razločka, temeljno idejo, da mora obstajati zasebni prostor, bolj ogroža vsakršna zakonsko vsiljena zamrznitev meja, postavljenih v kakršnemkoli posebnem času, kot pa dopuščanje, da trg izražanja nenehno znova preuči in znova potegne te meje. Komite pravi, da ne bi rad videl sveta, v katerem bi bili obrisi zasebnega postavljeni na način, kakor ga opisuje in se ga boji. Vendar pa se zdi, da je to natanko tista vrsta mnenja, za katero Williamsova strategija dokazuje, da bi jo morali obravnavati s spoštljivim skepticizmom. Ni jasno, zakaj si zasluži, da bi bilo to mnenje bolj vsiljeno z zakonom kot pa mnenje drugih, ki se bojijo sveta, v katerem bodo otroci svobodni, da fantazirajo o obscenih fotografijah v zasebnosti.

[8] Ravno tam, str. 96-97.

Kaj pa o prvi vrsti razlogov, ki utegnejo podpirati osrednji razloček med prepovedjo in omejitvijo? Ta se sklicuje na večjo osebno škodo. Poročilo dokazuje, da če pornografija ne bi bila omejena tako, kakor predlaga, potem bi bila osebna škoda, ki bi jo povzročila, veliko večja ali pa bi imela tak značaj, da bi moral biti zakon nanjo bolj pozoren, kot pa osebna škoda, ki bi jo povzročila omejena pornografija in pornografija kot v bistvu zasebna dejavnost. Če je to pravilno, potem v resnici utegne ponuditi argument za omejitev, ki ne velja za popolno prepoved. Če je mogoče pokazati, da javno prikazovanje pornografije v obliki, na primer, oglaševanja povzroča posebno ali večjo škodo mimoidočim, potem domneva Williamsove strategije – čeravno je dovolj močna, da spodkoplje argumente za prepoved – utegne pasti pred zahtevami za omejitev. Toda kaj pa je ta posebna ali resna škoda, ki jo utegne povzročiti javno prikazovanje? Ni nevarnost nasilnega napada ali seksualne zlorabe. Poročilo zavrača dokazno gradivo, ki mu je bilo ponujeno, da bo celo neomejena pornografija povzročila porast takih prestopkov, kot v najboljšem primeru neprepričljivo. Škoda je prej tiste vrste, ki jo predlaga beseda, ki jo prevzema tudi poročilo: "žaljivost".

Še enkrat velja podrobno izpostaviti jasen in natančen jezik samega poročila:

> "Za zakon proti javni spolnosti bi na splošno mislili, da je v skladu s pogojem škode v smislu, da če so člani javnosti vznemirjeni, zaskrbljeni, se zgražajo, posiljeni ali ozlovoljeni ob tem, ko so priča neki vrsti aktov, potem to tvori ozir, v katerem javno opravljanje teh aktov škoduje njihovim interesom in jim daje razlog za ugovarjanje ... Za žaljivost javno prikazane pornografije se nam zdi, ... da je v skladu s tradicionalno sprejetimi pravili, ki ščitijo interes za javno dostojnost. Za omejitve glede svobodne prodaje teh publikacij in analognih ureditev za filme se nam torej zdi, da so upravičene ... Če do konca vztrajamo v tej smeri argumentacije, se kajpada znajdemo v situaciji, v kateri bodo ljudje ugovarjali že vednosti o tem, da se pornografija uporablja v zasebnosti. Če smo sprejeli kot podlago za to, da se neka oseba prisili v neko dejanje, dejstvo, da bi bili drugi vznemirjeni celo z mislijo, da ta oseba opravlja ta dejanja, potem bi zanikali sploh kakršnokoli dejansko individualno svobodo."[9]

Predzadnji stavek, če ga dobro razumem, postavlja argument, ki se razlikuje od drugih, namreč, da bosta gnus ali druga žalitev, povzročena ljudem, ki jih prizadene že zgolj vednost, da pornografija obstaja, "manj živa, neposredna in resna" kot gnus, ki ga povzročajo neposredni stiki z nedostojnimi prikazi. Vendar pa to še zdaleč ni videti jasno, še posebej, če upoštevamo število tistih, za katere je verjetno, da bodo utrpeli te različne škode. Vse je seveda odvisno od tega, koliko prikazovanj bo trg dopustil in kje bo trg postavil te prikaze, če bi bila pornografija popolnoma neomejena. Če vzamemo za koristno vodilo sedanjo situacijo v mestu New York, potem bo le zelo majhen del prebivalstva v Britaniji

[9] Ravno tam, str. 99-100. Glede poante o zanikanju dejanske svobode v predzadnjem stavku poročilo navaja H. L. A. Harta, *Law, Liberty, and Morality*, Stanford: Stanford University Press, 1963, str. 45 in dalje.

pogosto prisiljen, da se sreča s prikazi, če bi le-ti obstajali, ali pa da bi moral v veliki meri prilagoditi svoja življenja, da bi se jim nasploh izognil. Nedvomno, da bi bil veliko večji del prebivalstva zelo vznemirjen že zgolj zaradi dejstva, da obstaja javno prikazovanje pornografije, četudi se to ne dogaja na njihovih javnih poteh, vendar pa bi to bil primer tega, da je nekdo vznemirjen zaradi vednosti, kaj drugi počnejo, ne pa zaradi gledanja tega. Četudi je moja domneva zmotna (kar se sicer utegne zgoditi) in bi bila nesreča, ko dejansko naletimo na pornografijo, v resnici velik vir duševnega vznemirjenja v družbi, ki je dopustila pornografijo brez omejitev, je to le stežka tako razvidno in tako zlahka napovedljivo, da bi upravičevalo bistveni razloček poročila brez veliko večje količine dokaznega gradiva.

Vendar je zmotno slediti tej poanti, saj poročilo očitno daje večjo težo prejšnji poanti, da vznemirjenje tistih, ki se zgražajo že zgolj ob vednosti, da obstaja pornografija, sploh ne bi smelo šteti v splošnem izračunu osebne škode, ki jo povzroča pornografija. Toda zakaj ne bi smelo šteti? Poročilo pravi le, da če bi tovrstni škodi bilo dovoljeno, da šteje, potem bi zanikali vsakršno individualno svobodo. Lahko bi upravičeno vprašali, zakaj poročilo, če je ta opazka smiselna, argumentira zgolj proti temu, da bi štela gnus-škoda, ki izvirata iz zgolj vednosti o tem, kar je mišljeno, da naj bi bilo gnusno. Zakaj namesto tega ne argumentira proti temu, da bi štela sploh vsakršen gnus-škoda, vključno z gnusom-škodo, ki izvirata iz dejanskega gledanja domnevno gnusnega akta? Zdi se, da je poanta v tem, da se moramo nekje ustaviti, tako da ne šteje ves gnus-škoda, vendar pa to ne upravičuje posebne točke, ki si jo poročilo izbere za svojo zaustavitveno točko.

Vendar pa ne bom zasledoval niti tega vprašanja, saj ne morem v veliki meri osmisliti začetne trditve poročila. Seveda bi bila individualna svoboda zelo omejena, če nobenemu ne bi bilo dovoljeno, da bi storil kako stvar, ki bi se vsaki drugi osebi zdela žaljiva. Vendar pa je zadevni predlog, za katerega je komite prepričan, da bi zanikal "kakršnokoli dejansko svobodo", veliko bolj šibek od tega.[10] Predlog je zgolj, da bi moral gnus, ki ga ljudje čutijo, ko izvedo, da drugi počnejo tisto, kar oni štejejo za žaljivo, nastopati skupaj z drugimi vrstami duševnega in fizičnega vznemirjenja v izračunu tega, ali bi morali spodkopati domnevo v prid svobode. Tako je vprašanje, ali bo škoda do tistih, ki se bodo čutili užaljeni, odtehtala željo vseh onih, ki si želijo početi tisto, kar bo žalilo one druge. Če bi bil užaljen zgolj en človek ali peščica ljudi, potem bi obstajala le majhna nevarnost tega. Drugače bi bilo, če bi se neka dejavnost zdela veliki večini gnusna. Toda to, ali bi ogorčenje večine potem pustilo veliko večjo

[10] Poročilo na tem mestu navaja v podporo svojega argumenta Harta. Vendar pa se zdi, da Hartov argument sestoji zgolj iz pravkar prepoznane napake: "Kaznovati ljudi zaradi povzročanja te oblike vznemirjenja bi bilo enako temu, da jih kaznujemo preprosto zato, ker drugi ugovarjajo tistemu, kar počnejo, edina svoboda, ki bi soobstajala s to razširitvijo utilitarnega načela, pa je svoboda delati tiste stvari, ki jim *nihče* resno ne ugovarja. Taka svoboda pa je očitno povsem brez vrednosti." (Hart, *Law, Liberty, and Morality*, str. 47 (kurziva moja). Prvi od teh stavkov je *non-sequitur* in ne nudi nikakršnega argumenta proti predlogu, opisanem v tekstu.

individualno svobodo, bi bilo odvisno od tega, kar bi se tej večino zdelo ostudno. Če bi se večini zdelo ostudno, da kdo prakticira religijo, ki je drugačna od uveljavljene religije, potem bi bila svoboda prekršena na tak način, da imamo neodvisen razlog za mišljenje, da gre za resno stvar. (To je razlog, zakaj govorimo o pravici do religiozne svobode.) Vendar domnevajmo, da večina zgolj misli, da je gnusno, če ljudje berejo, gledajo ali razmišljajo o pornografiji v zasebnosti. Argument spolzke strmine usmerja našo pozornost na dejstvo, da če je večini dopuščeno, da dela po svoje, potem se utegne zgoditi, da je posameznikom onemogočeno brati nekatere stvari, ki so zanje vredne branja. Toda čeravno bi bilo tako, bi bilo gotovo pretirano poudarjanje dejstev, če bi rekli, da če ljudem ne bi bilo dovoljena sploh nobena seksualno eksplicitna literatura ali umetnost, potem bi ti ljudje docela izgubili svojo svobodo.

Morebiti poročilo meni, da pravi nekaj drugega od tega. Utegne meniti, da če bi bil sprejet predlog, da ljudje ne smejo početi tega – celo v zasebnosti ne –, kar se zdi večini skrajno gnusno, potem bi ljudje izgubili svojo *pravico* do svobode, saj lahko nič več ne vztrajajo, da je vselej napak za večino, da jih zaradi tega omejuje, čeravno se za njihovo dejansko izgubo svobode izkaže, da ni zelo velika. Soglašam, da je nekakšna taka pravica pomembna (četudi bi se obotavljal imenovati jo pravica do svobode kot take).[11] Toda to, ali ljudje imajo to pravico, je natanko – kot načelna zadeva – tisto, kar je tu predmet spora. Lorda Devlina, na primer, in domnevno gospo Whitehouse, lorda Longforda in tudi druge člane domnevne "moralne večine" je mogoče razumeti, kot da izpodbijajo propozicijo, da ljudje to pravico imajo. Če gre tu za nekakšno pravico do svobode, ne pa za samo svobodo, potem se je poročilo vsekakor oddaljilo od Williamsove strategije, razen če je mogoče pokazati, da je ta pravica, ne pa zgolj veliko področje svobode, bistvena za premišljen družbeni razvoj. Poročilo ne ponudi argumentov, zakaj je to tako. V naslednjem razdelku bom dokazoval, da ta ideja oporeka značaju na cilju utemeljene Williamsove strategije. Toda četudi domnevamo, da je tako pravico mogoče izločiti iz te strategije, se potem vprašanje, ki sem ga trenutek pred tem postavil na stran, znova pojavi. Če je pravica do svobode pravica do tega, da naša svoboda ni omejena preprosto zato, ker se drugim gnusi tisto, kar mi predlagamo, da bi delali, zakaj potem ta pravica ne vključuje pravico do tega, da delamo v javnosti, kar hočemo ne glede na to, da večina utegne biti užaljena, če bi to dejansko videla? Mislim, da tu nobena stvar v subjektivnem značaju škode, ki jo večina utrpi, ko vidi tisto, kar se ji zdi gnusno, ne more ponuditi nujnega razločka. Kajti zadevna žaljivost ni zgolj žaljivost za estetske okuse večine, kakršna je žaljivost, ki jo ljudje lahko najdejo v rožnati hiši v Belgraviji. Žaljivost je napolnjena z moralnimi prepričanji, še posebej s prepričanji o tem, katere vrste pogledov v javnem prostoru so nedostojne, ne pa zgolj obžalovanja vredne, tako da bo ljudi užalil pornografski plakat za oglaševanje med že grdimi in cenenimi prikazi na Picadillyju ali Times Squaru. Poročilo dejansko ne pojasni, zakaj dopuščanje, da moralna prepričanja

[11] Glej drugi del tega eseja; glej tudi Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978, 12. poglavje.

štejejo na tak način, preko žaljenja, ki ga ljudje utrpijo v javnem prikazovanju zaradi njihovih moralnih prepričanj, dejansko ne krši individualne pravice, ki je kajpada napadena, ko se sama večina brani pred žaljivostjo, nemara bolj boleče, preko svoje vednosti, kaj se dogaja za zaprtimi vrati.

Zakaj ne prepovedati?

Tako Williamsova strategija dejansko ne ponudi zelo prepričljivih razlogov za delujoči razloček, ki naj bi bil po mnenju poročila temeljen za njegova priporočila, razloček med prepovedjo in omejitvijo. Vendar pa je položaj – tako vsaj mislim – celo še slabši od tega, ker ni jasno, da strategija nudi celo dober argument za splošno permisivna priporočila poročila o uporabi pornografije v zasebnosti. Strategija privzame držo strpnega skepticizma o vprašanju glede tega, kateri "družbeni, moralni ali intelektualni razvoj" se bo izkazal za "najbolj zaželenega" za človekov razcvet. Zahteva nekaj podobnega kot svobodno tržišče v izražanju idej o tem, kakšni naj bi bili ljudje in kako naj bi živeli, to pa ne zaradi tega, ker naj bi bila svobode izražanja dobra sama na sebi, temveč zato, ker omogoča raznolikost hipotez o najboljšem razvoju, ki naj bi se oblikovale in preverjale v izkustvu. Toda ali ta strategija pušča dovolj prostora za hipotezo, ki je (ali se vsaj zdi) v tem trenutku najbolj privlačna? To je hipoteza, da se bodo ljudje razvijali drugače in najbolje in našli najbolj primerne okoliščine za svoj lastni razcvet, če njihov zakon goji plemenito, ne pa ponižujočo, držo do njihove seksualne dejavnosti, tako da prepoveduje – celo v zasebnosti – prakse, ki so dejansko perverzije ali izkrivljanja seksualnega izkustva. Ne moremo biti gotovi, da je ta hipoteza, ki jo bom imenoval hipoteza vsiljevanja, zdrava. Mnogi izmed nas so prepričani, da ni zdrava. Toda ali smo lahko prepričani o tem? Poročilo včasih predlaga, da si bodo le tisti, ki "mislijo, da so bile temeljne človeške moralne resnice postavljene kot nespremenljive za vse večne čase, na primer v religioznih okvirih",[12] želeli zahtevati hipotezo vsiljevanja. Vendar sam ne vidim razloga, zakaj bi to moralo biti tako. Tisti, ki se jim zdi hipoteza vsiljevanja sprejemljiva, utegnejo reči, da predstavlja njihove najboljše sodbe, čeravno se kajpada lahko motijo, tako kot bi oni, ki zavračajo hipotezo, morali dovoliti, da se lahko motijo.

Recimo, da odgovorimo tako, da prepoved zamrzne trg v izražanju, tako da je hipoteza vsiljevanja eno od stališč, ki ne bi smela biti dovoljena, da jih preverimo, saj bi se potem naredila za imuno za ponovno preverjanje. Izkustvo le stežka podpira to trditev, vsaj v demokracijah. Kajti čeravno je zakon o obscenosti v Veliki Britaniji sorazmerno represiven vse od viktorijanskih časov, je postal v celoti vztrajno bolj in bolj liberalen v praksi, če že ne v besedilu, kot rezultat nepornografske politične razprave o pornografiji in tudi kot rezultat dejanj tistih, ki se dovolj močno zavedajo načela ali so dovolj pohlepni, da kršijo zakon. Vsekakor pa je to kompliment, ki ga je mogoče zlahka vrniti. Morda bo družba, ki jo je oslabila konformnost v zadevah seksualne prakse in izražanja, po-

[12] Poročilo, str. 55.

stala družba, v kateri je manj verjetno, da bodo bolj liberalne drže našle svoj glas ali prisluh v politiki. Vendar pa je družba, oslabljena s permisivnostjo, ustrezno družba, za katero je manj verjetno, da bo skrbela za prednosti javne in javno vsiljene morale.

To ni argument, da Williamsova strategija dejansko priporoča prepoved, temveč prej argument za to, da bi morala biti nevtralna med prepovedjo in permisivnostjo. Skepticizem glede najbolj zaželenega razvoja za človeška bitja ali glede najbolj zaželenih okoliščin za njihov razcvet ne bi smel izključiti niz okoliščin, za katere zelo veliko ljudi meni, da so sploh najbolj obetajoče. Priporoča odprt politični proces, kjer kazenski zakonik ne igra nobene bistvene vloge in ni, na primer, v privilegiranem položaju nasproti spremembi. Vendar to, kot sem pravkar povedal, ne zagovarja sedanje permisivnosti nič bolj kot sedanje prepovedi. Skepticizem utegne morebiti ponuditi argument za to, da damo sedaj prednost eni, ne pa drugi hipotezi preko nečesa podobnega, kot je teorija "petdesetih laboratorijev" Louisa Brandeisa. Ta slavni sodnik je predlagal, da naj različne države (in teritoriji) Združenih držav eksperimentirajo z različnimi ekonomskimi in družbenimi modeli, tako da bi se iz primerjave utegnil pojaviti najboljši sistem. Toda zaradi tega razloga nobena posamezna država sedaj ne potrebuje – tako vsaj mislim – tega, da bi se izognila prepovedi pornografije. Obstaja že dovolj eksperimentiranja na ravni permisivnosti, ki jo poročilo priporoča, če že ne bolj korenite alternative, v drugih državah.

Toda doslej sem zanemaril vztrajanje Williamsove strategije, da mora biti kulturni razvoj zavesten in premišljen, to je, da mora biti samorazvoj. Za to bi lahko mislili, da predlaga, da bi kulturni razvoj moral biti rezultat posameznikov, ki zase odločajo, katera življenjska oblika najbolj ustreza njihovim lastnim okoliščinam ali, če je to preveč veličastno, za katere čevlje se zdi, da se prilegajo in da potemtakem že od začetka izključuje hipotezo vsiljevanja. Vendar je le težko uvideti, zakaj domnevno privlačna ideja, da družbeno iskanje najboljših okoliščin za izpolnitev mora biti premišljeno in samozavestno, zahteva to posebno obliko individualizma. Saj je v demokraciji politika neko ustrezno (nekateri bi rekli točno določeno ustrezno) sredstvo, preko katerega si ljudje prizadevajo določiti okoliščine njihovega položaja in dati učinek svojim lastnim prepričanjem o okoliščinah človekovega razcveta. Zgolj v politiki, na primer, lahko ljudje na nek učinkovit način izrazijo svoj čut za pravičnost ali čut za ohranitev pretekle umetnosti, ali čut za načrtovanje prostora, v katerem bodo delali in živeli, ali čut za izobrazbo, ki jo bodo njihovi otroci vsaj povečini dobili. V politiki kajpada obstajajo poraženci, vendar ne moremo reči, da je družbeni razvoj svoje lastne kulture nepremišljen ali nezaveden ali sicer ne samorazvoj zgolj zato, ker prepričanja nekaterih ljudi ne zmagajo.

Ko enkrat dopustimo, da je politična dejavnost del ideje družbene samo-opredelitve, potem iz ideje, da bi morala biti človeška bitja zavestni igralci v procesu razvijanja svoje lastne kulture, ne moremo potegniti nobene diskvalifikacije hipoteze vsiljevanja kot teorije o človekovem razcvetu, ki naj bi

bila enakovredna drugim teorijam. Poročilo ugotavlja, kot sem rekel že prej, da iz te ideje sledi, da je človekov razvoj "proces, ki ga samega na sebi ustrezno delno tvorita svobodno izražanje in izmenjava človeške komunikacije".[13] Vendar pa je takoj nejasno, kaj to pomeni. Ta sklep je neoporečen, tako vsaj mislim, če pomeni zgolj to, da bi morali svobodo govora, kakor je konvencionalno definirana, varovati. Vendar pa sklep ne drži, če pomeni, da morajo ljudje imeti pravico do zasebnosti, ki večini onemogoča, da bi dosegla kulturno okolje, za katero meni, da je – po celovitem premisleku – najboljše. Predpostavimo, da je skupnost prepričana, da taka pravica obstaja in da bi bilo posledično napak prepovedovati uporabo pornografije v zasebnosti. Taka odločitev bi izrazito omejila zmožnost posameznikov, da bi zavestno in premišljeno vplivali na svoje lastne okoliščine in na razvoj svojih otrok. Omejila bi njihovo zmožnost, da ustvarijo kulturno zgradbo, za katero menijo, da je najboljša, zgradbo, v kateri ima seksualno izkustvo nasploh dostojanstvo in lepoto, brez katerih bi zgradba njihovega lastnega seksualnega izkustva in izkustva njihovih družin verjetno imela te kvalitete v manjši meri. Ne bi bili svobodni pri opravljanju propagande za hipotezo vsiljevanja v politiki na enaki podlagi, kot bi bili drugi svobodni pri opravljanju propagande za, na primer, konservacijske programe ali programe državne pomoči umetnosti. To je, preprosto tako, da bi ponudili svoje razloge za prepričanje, da vsiljevanje ponuja najboljše okoliščine za človekovo izpolnitev. Opravili bodo z odgovorom, da bo družba, ki izbere vsiljevanje, zaradi tega postala družba avtomatov, ki jih vodijo slepe sile, ne pa družba, ki obvladuje svoje lastne zadeve. Ta odgovor pa je zmoten. Če nas skrbi zgolj moč posameznikov, da bi vplivali na okoliščine, v katerih se morajo poskušati razvijati, bo vsakršna teorija samorazvoja, ki večini prepoveduje uporabo politike in zakona, celo kazenskega zakonika, vsaj *prima facie* spodkopavala samo sebe.

Vse to kaže pomembnost tega, da ne bi zamenjevali argumenta Williamsove strategije, da bi ljudje morali obvladovati razvoj družbenih okoliščin, v katerih poskušajo uspevati, ne pa biti nevedni predmeti družbenih sil, z zelo različnim argumentom, da bi morala vsaka oseba – iz nekega drugega razloga – imeti neko sfero, ki ji je zasebna in v kateri je zgolj ona odgovorna, odgovorna zgolj svojemu lastnemu značaju za tisto, kar počne. Ti dve ideji nista (kakor se včasih misli) dve strani istega kovanca, temveč sta antagonistični ideji, zato ker zaščita zasebne sfere, priznanje individualne pravice do tovrstne zasebnosti, na splošno omeji moč ljudi, da bi izkoristili svoje lastne ideje o najboljših okoliščinah za človekov razcvet. Njihova moč, da bi to storili, je omejena bodisi v primeru, da je tej pravici dan zakonit položaj bodisi tako, da je vključena v ustavo, kakršna je ustava ZDA, bodisi tako, da je zgolj sprejeta kot del moralne zgradbe. Pojem pravice do zasebnosti potemtakem ne sodi v razred strategij za zagovarjanje permisivne drže do pornografije, ki so utemeljena na cilju, temveč v zelo drugačen razred strategij, utemeljenih na pravici, saj ta pojem dokazuje, da bi ljudje morali imeti zasebno sfero, čeravno to prej škodi kot koristi dolgoročnim

[13] Ravno tam, navedeno v drugi opombi.

ciljem družbe in potemtakem daje večini ljudi manj, ne pa več dejanskega nadzora nad načrtovanjem svojega okolja. Pravice do zasebnosti ni mogoče izločiti celo niti iz zapletene različice Williamsove, na cilju utemeljene strategije, vsaj iz take, kakršna je sedaj.

Tako glavna poanta ostaja. Williamsova strategija bi morali biti ravno tako gostoljubna do hipoteze vsiljevanja kot do bolj permisivne sheme poročila. Moram biti previden, da te poante ne bi napačno opisal. Ne trdim (v duhu tistih, ki ta argument postavljajo proti liberalizmu), da je strategija krožna ali v protislovju s samo seboj. Ni moja poanta, na primer, da bi morala strategija aplicirati enak skepticizem na samo sebe kot na teorije o zaželenih okoliščinah človekovega razvoja. Vsakršna politična teorija je upravičena – dejansko prisiljena –, da zahteva resnico zase in da se tako sama izvzame iz vsakršnega skepticizma, ki ga podpira. Moja poanta je namesto tega odvisna od razlikovanja med vsebino in posledicami Williamsove strategije. Tisti, ki dajejo prednost popolni prepovedi pornografije, utegnejo – glede tega soglašam – postaviti svoje stališče na isto raven kot Williamsovo strategijo in v neposredno nasprotje s to strategijo. Utegnejo trditi, da smo lahko prepričani, da je najboljša možnost za človekov razvoj v družbi, ki vsepovsod prepoveduje vsakršno pornografijo, tako da ne bi smeli dopustiti niti politične razprave o alternativah. Vendar pa jim prepovedi *ni treba* braniti na ta način. Lahko sprejmejo Williamsovo strategijo in se nanjo sklicujejo kot na garanta za politično delovanje, ki meri na preverjanje njihovih lastnih prepričanj o najboljšem razvoju za človekov razcvet (o katerem so kajpada prepričani, čeravno ne morejo biti gotovi). Če postavijo svoj argument na to raven, potem odgovor ni ta, da če se jim posreči, potem povzročijo, da je propaganda za nasprotna stališča težavnejša ali manj učinkovita. Kajti lahko odgovorijo, da bo vsakršna politična odločitev, vključno z odločitvijo, da je prepoved v načelu zmotna, imela natanko enake posledice za druga stališča.

Nasprotniki prepovedi bodo potem napoteni na enega ali drugega od dveh bistvenih argumentov, ki jih poročilo priznava kot možne argumente, vendar pa jih samo ne naredi. Lahko herojsko trdijo, da bo družba, v kateri ljudje dejansko berejo pornografijo v zasebnosti, zaradi tega nudila bolj zaželene razmere za človekovo odličnost. Poročilo se vztrajno in premišljeno izogiba tej trditvi. Ali pa lahko postavijo drugačno in nemara bolj sprejemljivo trditev, da družba, v kateri so ljudje zakonsko svobodni, da berejo pornografijo v zasebnosti, četudi nekateri ljudje to dejansko tudi počnejo, nudi boljše razmere kot družba, v kateri tega nihče ne počne, ker tega nihče ne sme početi. Ta trditev pa daleč presega argument Williamsove strategije, da bi morale različne teorije o najboljših okoliščinah svobodno tekmovati, saj trdi, da je ena taka teorija boljša od drugih teorij, in ne le, da utegne biti boljša. O tem so nekateri člani komiteja nedvomno prepričani, vendar pa poročilo ne nudi nobenih podlag. Potrebujemo pozitiven dokaz, da je svoboda individualne izbire, ali brati ali ne sadistične romane, ali preučevati fotografije oralnega seksa, bistvena ali zelo zaželena okoliščina za človekov razcvet. Ali vsaj, da je nezaželena okoliščina, da bi morali ljudem, ki hočejo te stvari početi, povedati, da tega ne smejo početi. Splošni skepticizem

Williamsove strategije sploh niti ne začne dokazovati takega argumenta, četudi ga podpira propozicija, da bi moral biti človekov razvoj samozavesten, ne pa avtomatski.

Nov začetek

Upam, da je zdaj očitno, katero ribo hočem speči. Ne trdim, da so sklepi poročila preveč konservativni, in gotovo ne trdim, da so preveč liberalni. Trdim zgolj, da na cilju utemeljena strategija, ki jo poročilo uporablja, ni primerna za podporo njegovih sklepov. Iz tega ne sledi, da nobena boljša, bolj prefinjena, na cilju utemeljena strategija, tega ne bi mogla storiti. Moramo se spomniti, da je komite vključeval več članov z velikimi intelektualnimi in praktičnimi zmožnostmi in da je imel za svojega predsedujočega slavnega filozofa z neobičajno močjo in prefinjenostjo. Očitno je, zakaj se bo na cilju utemeljena strategija, ki obljublja, da bodo dolgoročno stvari šle bolje za vsakogar, če sprejmemo tisto, kar nam sedaj ni všeč, zdela privlačna premisa za politični dokument. Vendar pa ni verjetno, da bi lahko katerikoli komite iz te premise izpeljal veliko boljše argumente, kakor ji je bil zmožen izpeljati ta komite.

Moji argumenti v vsakem primeru kažejo splošno slabost na cilju utemeljenih argumentov, ki utegne biti še posebej razvidna, ko te argumente uporabimo za obrambo liberalne drže do pornografije, ki pa je latentna tudi tedaj, ko te argumente uporabljamo za obrambo zavarovanja drugih nepriljubljenih dejavnosti, kakršni sta, na primer, ponarejanje ali sovražni govor. Večina od nas čuti – iz razlogov, ki jih nemara ne moremo v celoti izraziti –, da bi bilo zmotno komunistom preprečevati zagovarjanje ruske invazije Afganistana v Hyde Parku ali neonacistom objavljanje traktatov, ki slavijo Hitlerja. Na cilju utemeljeno upravičenje teh prepričanj predlaga, da četudi nam utegne biti kratkoročno slabše, če smo strpni do gnusnega političnega govorjenja, ker nas vznemirja in ker vselej obstaja določena možnost, da se bo izkazal za prepričljivega za druge, pa obstajajo razlogi, zakaj nam bo navzlic temu dolgoročno bolje – da se bomo približali izpolnitvi ciljev, ki si jih moramo postaviti –, če tak govor dopuščamo. Ta argument ima slabost, da ponuja naključne razloge za prepričanja, ki jih nimamo naključno. Saj zgodba, ki jo običajno pripovedujemo o tem, zakaj je svoboda govora v našem dolgoročnem interesu, ni izpeljana iz katerekoli globoke fizične nujnosti, kakršni so zakoni gibanja, ali celo iz globokih dejstev o genetski zgradbi ali psihični konstituciji človeških bitij; argument je zelo problematičen, spekulativen in vsekakor obroben. Če je zgodba resnična, potem lahko rečemo, da je zgolj preprosto resnična, nihče pa ne more imeti kakega silnega razloga, da bi jo sprejel. Toda naša prepričanja o svobodi govora niso domnevna ali mlačna ali obrobna. Niso preprosto zgolj prepričanja. Lahko si zlahka izmislimo na cilju utemeljeno *pojasnitev*, zakaj bi ljudje, kakršni smo mi, tvorili prepričanja, za katera mislimo, da so globoka in večna, čeravno so prednosti, ki jih imamo zaradi tega, ker imamo ta prepričanja, tako trenutne kot naključne. Toda to presega sedanjo poanto, ki je prej v tem, da te pojasnitve ne nudijo *upravičenja* pomena, ki ga ta prepričanja imajo za nas.

Ta problem na cilju utemeljenih upravičenj temeljnih političnih prepričanj je težji v primeru liberalnih prepričanj o pornografiji, saj se zdi, da je na cilju utemeljena zgodba ne le spekulativna in obrobna, temveč tudi nesprejemljiva. V primeru svobodnega političnega govora utegnemo na cilju utemeljeni teoriji upravičeno dopustiti, da ima vsaka oseba pomemben interes, da razvija svoja lastna neodvisna politična prepričanja, ker je to bistven del njene osebnosti in ker bodo njena politična prepričanja bolj pristno njena lastna prepričanja, bolj izdelek njene lastne osebnosti, bolj kot so raznolika prepričanja drugih, ki jih srečuje. Lahko tudi dopustimo, da raznolikost, in celo vstop popolnoma odvratnih stališč, povzroči, da je politična dejavnost v skupnosti bolj živahna. To so pristojni argumenti, zakaj so tako posamezniki kot skupnost v celoti vsaj v določenih vidikih na boljšem, če so nacisti povedali svoje. To so argumenti ne le za svobodo političnega izražanja, temveč tudi za večjo, ne pa manjšo prisotnost političnega govora. Vzporedni argumenti v primeru večine pornografije pa so videti nesmiselni in zelo malo tistih, ki branijo pravico ljudi, da berejo pornografijo v zasebnosti, bi dejansko trdilo, da je za skupnost ali kateregakoli posameznika bolje z več kot manj pornografije. Tako mora na cilju utemeljen argument za pornografijo shajati brez tistega, za kar se zdi, da je najmočnejša (četudi še vedno naključna) štrena v argumentu za svobodo govora, ki se utemeljuje na cilju. Williamsova strategija odkrito zanemarja to pomanjkljivost tako, da ponudi argument za dopuščanje pornografije, ki – v nasprotju s standardnimi argumenti za dopuščanje govora – ne predpostavlja, da je več tistega, kar naj bi se dopustilo, bolje za vsakogar. Toda temu argumentu spodleti, kot smo videli, natanko zato, ker ne vključuje te predpostavke ali karkoli njej podobnega. Njegovo zatrjevanje skepticizma glede vrednosti pornografije (ki mu pomaga celo spolzka strmina) ne ustvari nič močnejšega kot nepristranski skepticizem glede njene prepovedi.

Zdaj si želim pogledati, kakšno vrsto argumenta je mogoče najti v drugi vrsti strategije, ki sem jo omenil na začetku, v strategiji, utemeljeni na pravicah. Ali imajo ljudje moralne ali politične pravice, tako da bi bilo zmotno prepovedati jim bodisi objavljanje bodisi branje bodisi premišljevanje o umazanih knjigah ali fotografijah ali filmih, za skupnost pa bi bilo bolje – tudi če bi to nudilo bolj primerne okoliščine, v katerih bi se njeni člani utegnili razviti –, če tega ne bi počeli? Ali bi te pravice navzlic temu dopustile omejene vrste prepovedi, ki jih poročilo sprejema? Mar bi te pravice tudi dopustile omejitve, kakršne poročilo priporoča glede javnega prikazovanja pornografije, ki je ne prepoveduje popolnoma? Ob poročilu želim izkoristiti priložnost ne le za zastavljanje teh posebnih vprašanj o pravi drži zakona do pornografije, temveč tudi za zastavljanje splošnejšega vprašanja o tem, kaj taka vprašanja pomenijo in kako je mogoče celo v načelu nanje odgovoriti.

Pravice

Oglejmo si naslednji predlog. Ljudje imajo pravico, da ne utrpijo škode pri porazdelitvi družbenih dobrin in priložnosti, vključno s škodo glede svoboščin, ki jim jih dopušča kazenski zakonik, zgolj na temelju tega, da njihovi uradniki ali sodržavljani mislijo, da so njihova prepričanja o tem, kako pravilno živeti svoja lastna življenja, sramotna ali zmotna. To (domnevno) pravico bom imenoval pravica do moralne neodvisnosti, v tem delu pa bom obravnaval, kakšen vpliv bi ta pravica imela na zakon o pornografiji, če bi bila priznana. V naslednjem delu bom preučil, kakšne razloge bi utegnili imeti za to, da bi jo priznali.

Pravica do moralne neodvisnosti je zelo abstraktna pravica (ali, če vam je ljubše, trditev o pravici, ki sem jo postavil, je zelo abstraktna trditev o pravici) zato, ker ta trditev ne upošteva vpliva tekmujočih pravic. Ne poskuša odločiti, ali lahko pravica vselej skupno zadovolji vsakogar ali kako urediti navzkrižja z drugimi pravicami, če se pojavijo. Ta nadaljnja vprašanja – še z drugimi povezanimi vprašanji – ostanejo za konkretnejše trditve o pravicah. Ali (kar je ista zadeva) za trditve o konkretnejših pravicah, ki jih ljudje imajo zaradi te abstraktne pravice. Navzlic temu pa si je vprašanja, ki jih želim zastaviti, mogoče koristno zastaviti celo o abstraktni trditvi ali abstraktni pravici.

Nekdo, ki se sklicuje na pravico moralne neodvisnosti, da bi upravičil permisivni zakonski režim obscenosti, ne predpostavlja, da bo za skupnost dolgoročno bolje (v skladu z nekim opisom tega, kar naredi skupnost za boljšo, na primer z opisom, ponujenim v Williamsovi strategiji), če so ljudje svobodni glede gledanja obscenih fotografij v zasebnosti. Tega ne zanika. Njegov argument je v pogojnem naklonu: četudi okoliščine potem ne bodo tako primerne za človekov razcvet, kot bi lahko, na primer, bile, pa je treba to pravico navzlic temu upoštevati. Toda kakšno moč ima potem ta pravica? Kdaj vlada to pravico krši?

Pravico krši, lahko rečemo, vsaj v temle primeru: ko edino upravičenje ali sprejemljivo upravičenje za shemo regulacije pornografije vključuje hipotezo, da so naravnanosti do spolnosti, prikazane ali gojene v pornografiji, ponižujoče ali bestialne ali sicer neprimerne za človeška bitja najboljše vrste, čeravno utegne biti ta hipoteza resnična. To pravico krši tudi takrat, ko to upravičenje vsebuje propozicijo, da večina ljudi v družbi sprejema to hipotezo in jih zato boli ali pa sem jim gnusi, ko drugi člani njihove lastne skupnosti, za življenja katerih se razumljivo čutijo še posebej odgovorni, berejo umazane knjige ali gledajo umazane fotografije. Pravica je torej močna omejitev za regulacijo pornografije – ali pa se vsaj tako zdi – zato, ker prepoveduje, da bi dali težo natanko tistim argumentom, za katere ljudje mislijo, da so najboljši argumenti za celo zmerno in razsvetljeno politiko omejevanja obscenosti. Kakšen prostor se pušča z očitno močno pravico vlade, da bi sploh kaj storila glede pornografije?

Recimo, da ugotovimo, da privatna poraba pornografije dejansko pomembno dvigne nevarnost nasilnih hudodelstev bodisi nasploh bodisi še posebej hudodelstev spolnega nasilja. Ali recimo, da ima zasebna poraba poseben in

kvaren učinek na splošno ekonomijo, tako da povzroča veliko odsotnosti pri delu, na primer, kakor včasih pravijo, da to povzročata pijančevanje ali jutranja televizija. Potem bo vlada v teh dejstvih našla upravičenje za omejitev in morebiti celo prepoved pornografije, ki ne vključuje hipoteze žaljivosti niti neposredno – z domnevo, da je hipoteza resnična – niti posredno – v propoziciji, da mnogo ljudi meni, da je resnična. Naposled (kot se pogosto pokaže v razpravi o obscenosti, vključno z Williamsovim poročilom), za *Biblijo* ali Shakespeara se lahko izkaže, da imata te nesrečne posledice; v tem primeru bo vlada imela razlog za prepoved teh knjig, ki ne zahteva primerljivo hipotezo o njiju.

Ta možnost zahteva nekoliko bolj prefinjeno poanto. Recimo, da so odkrili, da so vse oblike čustveno močne literature (vključno s Shakespearom, *Biblijo* in mnogimi oblikami pornografije) pomembno prispevale k hudodelstvu. Vendar je vlada na to odkritje odgovorila selektivno in prepovedala večino primerov pornografije in druge literature, ki ji je odrekala vsako vrednost, vendar pa je navzlic temu dovolila Shakespeara in *Biblijo* na podlagi tega, da ima to dvoje tako literarno in kulturno vrednost, da je vredno hudodelstva, ki ga povzročata, da bi ju ohranili. Nič v tej selekciji in diskriminaciji (kot je bilo doslej zatrjeno) ne krši pravice do moralne neodvisnosti. Zadevna sodba – da pornografija dejansko ne prispeva dovolj literarne vrednosti ali da ni dovolj informativna ali domišljijska o različnih načinih, na katere bi se ljudje lahko izražali ali našli vrednote v svojih življenjih, da bi upravičili škodo hudodelstva kot ceno za njeno objavljanje – ni sodba, da imajo tisti, ki uživajo v pornografiji, po tej razlagi slabši značaj. Vsakršna sodba o literarni ali kulturni vrednosti bo sodba, o kateri častni in razumni ljudje ne bodo soglašali. Vendar pa to velja za mnoge druge vrste sodb, ki jih mora vlada navzlic temu izreči. Sedanja sodba je nedvomno posebna, ker jo je mogoče uporabiti kot zaslon za skrivanje drugačne sodbe, ki bi žalila pravico do neodvisnosti, sodbe, da bi morali pornografijo obravnavati drugače kot *Biblijo*, kajti ljudje, ki imajo raje pornografijo, so slabši ljudje. Ta nevarnost utegne biti dovolj močna, tako da bo družba, ljubosumna na pravico moralne neodvisnosti, zaradi profilaktičnih razlogov prepovedala uradnikom izrekati literarne sodbe, ki bi razlikovale *Sex Kittens* od *Hamleta*, če bi za oboje ugotovili, da povzroča zločin. To ne prizadene sedanje poante, da je literarna sodba drugačna in samo po sebi ne ogroža pravice neodvisnosti. Velja še dodati, da zelo malo od tistih ljudi, ki dejansko priznavajo, da uživajo v pornografiji, zahteva zanjo posebno literarno vrednost. V najboljšem primeru zahtevajo tisto vrsto vrednosti, ki jo drugi – z bolj konvencionalnimi idejami o zabavi – zahtevajo za trilerje.

To pa je v vsakem primeru zgolj akademska spekulacija, saj ni nobenega razloga za domnevo o zadostno neposredni povezavi med zločinom in tako *Sex Kittens* kot *Hamletom*, ki bi ponudila podlago za prepoved enega ali drugega kot zasebne zabave. Kaj pa glede javnega prikazovanja? Ali lahko najdemo sprejemljivo upravičenje omejevanja prikazovanja pornografije, ki ne krši pravice do moralne neodvisnosti? Očitno je, da si tej smeri lahko oblikujemo nekakšen argument, ki je nekako takšen: “Mnogi ljudje nimajo radi, da se na poti v špecerijo srečajo s

prikazovanjem genitalij. Ta okus ne zrcali – niti ne zrcali nujno – kakršnegakoli sovražnega stališča do značajev tistih, ki glede takih srečanj nimajo nič proti. Nekdo, ki ne bi imel rad, da bi naletel na pornografijo na svojih običajnih poteh, nemara celo niti ne bi ugovarjal, da bi nanjo naletel kje drugje. Utegne preprosto imeti okuse in preference, ki zavračajo določene kombinacije v njegovem izkustvu, kot nekdo, ki ima rad rožnate sončne zahode, vendar pa nima rad rožnatih hiš v Belgraviji, ki ne ugovarja neonu na Leicester Square, vendar bi ga sovražil v Cotswoldsu. Ali pa utegne imeti bolj strukturirano ali bolj konsekvencialistično shemo preferenc o svojem okolju. Na primer, utegne ugotoviti ali biti prepričan, da je njegovo uživanje v telesih drugih ljudi manjše ali pa manj ostro in posebno, če golota postane bodisi preveč običajna zanj ali manj posebna v tistih okoliščinah, v katerih mu nudi poseben užitek, kar se utegne zgoditi v muzejih ali njegovi lastni spalnici ali v obojem. Ali da bo spolnost postala zanj drugačna in manjvredna, če se ga pogosto ali preveč nasilno opominja, da ima za druge bolj komercialen ali sadističen pomen. Ali da bo njegov cilj, da bi njegovi otroci razvili nekatere podobne okuse in prepričanja, preprečilo prikazovanje ali oglaševanje, ki mu nasprotuje. Za nobeno od teh različnih prepričanj in pritožb ni *nujno*, da je produkt nekega prepričanja, da so tisti z drugačnimi prepričanji in okusi ljudje s slabim značajem; nič bolj, kot morajo oni, ki upajo, da bo od države podprto gledališče ustvarilo klasiko, izključno misliti, da so tisti, ki imajo raje eksperimentalno gledališče, manjvredni ljudje."

Ta slika motivov, ki bi jih ljudje utegnili imeti za to, da si ne želijo naleteti na pornografijo na ulicah, je razumljiva slika. Vendar sumim, kot sem nakazal že prej, da je kot slika tistega, kaj dejansko so ti motivi, preveč groba in enodimenzionalna. Nelagodje, ki ga mnogo ljudi čuti, ko se sreča s kričečo goloto na reklamnih panojih, je le redkokdaj tako neodvisno od njihovih moralnih prepričanj, kot ti različni opisi predlagajo. Za mnoge ljudi je vsaj del žaljivosti to, da se, če jih zanimajo zadeve, ki jih zanimajo, gnusijo sami sebi. Velik del žaljivosti je za druge to, da so tako silovito opominjani, kakšni so njihovi sosedi in – še posebej – kaj njihovi sosedi uspešno delajo. Ljudje ugovarjajo prikazovanju golih moških in žensk v erotičnih pozah celo tedaj, ko se ti prikazi pojavljajo (zaradi komercialnih razlogov se nujno pojavljajo) v tistih delih mest, ki ne bi bili nikakor lepi ali svetleči tudi brez pornografije. Še več, celo če vzamemo opise motivov ljudi v argumentu, ki sem ga oblikoval, v nominalni vrednosti, bomo primorani priznati bistven vpliv moralnih prepričanj ravno v teh motivih, saj na čut nekoga glede tega, kakšne naj bi bile njegove lastne naravnanosti do spolnosti, in gotovo na njegov čut, za kakšne naravnanosti upa, da jih bo opogumljal pri svojih otrocih, ne le vplivajo, temveč tudi tvorijo njegova moralna prepričanja v širšem smislu.

Tako torej naletimo v motivih ljudi za ugovarjanje oglaševanju ali prikazovanju pornografije vsaj na mešanico in vzajemno delovanje drž, prepričanj in okusov, ki izključujejo vsakršno zaupno trditev, da regulacija, ki se upravičuje s prizivom na te motive, ne bo kršila pravice do moralne neodvisnosti. Ne vemo, ali bi

štrena, ki ostaja – če bi lahko razvozlali različne štrene okusa, ambicije in prepričanja, tako da bi prevejali tiste, ki izražajo moralno obsodbo ali pa bi obstajale zgolj zanjo –, upravičila katerokoli posamezno shemo regulacije prikazovanja. To ni zgolj pomanjkanje informacije, ki bi jo bilo drago pridobiti. Problem je bolj konceptualen od tega: slovar, ki ga uporabljamo za prepoznavanje in individuacijo motivov – tako naših lastnih kot tistih od drugih –, ne more ponuditi razlikovanja, ki ga potrebujemo.

Družba, ki bi rada branila abstraktno pravico do moralne neodvisnosti, ima v soočanju s tem zapletenim položajem vsaj dve opciji. Lahko odloči, da če so popularne naravnanosti do manjšine ali manjšinske prakse na tak način pomešane, tako da vpliva nasprotnih moralnih prepričanj ni mogoče niti izključiti niti meriti, potem bi taka prepričanja morala meniti, da so vse te naravnanosti pokvarjene in ni dovoljena nikakršna regulacija. Ali pa se lahko odloči, da je primer mešanih naravnanosti posebna vrsta primera pri upravljanju abstraktne pravice, tako da morajo konkretnejše trditve o tistem, kaj so ljudje upravičeni imeti pod to pravico, upoštevati dejstvo mešanih naravnanosti. To utegne, na primer, narediti tako, da na konkretnejši ravni dogovorno določi, da nihče ne bi smel utrpeti *resne* škode zaradi zakonske omejitve, ko to lahko upravičuje zgolj dejstvo, da bo tisto, kar on predlaga storiti, onemogočilo ali preprečilo preference drugih, za katere imamo razlog verjeti, da so pomešane s posledicami ali pa so posledice prepričanj, da so ljudje, ki tako delujejo, ljudje s slabim značajem. Ta druga opcija, ki definira konkretno pravico, ukrojeno po problemu mešanih preferenc, ni zrahljanje ali ogrožanje abstraktne pravice, temveč prej njena (nedvomno protislovna) aplikacija na ta poseben položaj. To, katera od teh dveh opcij (ali katera nadaljnja opcija) ponuja najboljši odgovor na problem mešanih motivov, je del splošnejšega problema upravičenja, ki ga prelagam na naslednji razdelek. Proces, da postaja abstraktna pravica vedno bolj in bolj konkretna, ni preprosto proces dedukcije ali interpretacije abstraktne trditve, temveč svež korak v politični teoriji.

Če se družba oprime druge, pravkar opisane opcije v primeru pornografije (kakor mislim, da bi se morala zaradi razlogov, ki jih opisujem kasneje), potem se njeni uradniki morajo lotiti odločitve, katera škoda za tiste, ki želijo objavljati ali brati pornografijo, je resna in katera je trivialna. Razumni in častni uradniki še enkrat ne bodo soglašali o tem, vendar se mi ne trudimo odkriti algoritma za zakon o obscenosti, temveč prej to, ali bo sprejemljivo konkretno pojmovanje sprejemljive abstraktne pravice prineslo razumno shemo regulacije. Potemtakem bi morali obravnavati značaj škode, ki bi jo porabnikom pornografije prizadejala, na primer, shema coniranja, ki zahteva, da je treba prodajati pornografska gradiva in prikazovati filme zgolj na posebnih področjih, shema oglaševanja, ki prepoveduje oglaševanja na javnih mestih, ki bi jih na splošno imeli za nedostojna, in shema nalepk, tako da bi bili tisti, ki bi vstopili v kinodvorane ali trgovine, za katerih vsebino bi utegnili ugotoviti, da ni dostojna, opozorjeni. Obstajajo tri glavna poglavja škode, ki bi jo tak režim utegnil prizadejati porabnikom: neprimernost, stroški in zadrega. Ali je neprimernost resna, bo

odvisno od podrobnosti, na primer, coniranja. Vendar je ne bi smeli imeti za resno, če se kupci pornografije morajo povprečno voziti tako daleč, kot se morajo, na primer, voziti kupci stereo opreme ali diamantov ali knjigarn z rabljenimi knjigami, da bi našli središča take trgovine. Kako močno bo ta shema omejitve zvišala ceno pornografije, je težko napovedati. Morda bo omejitev oglaševanja zmanjšala obseg prodaje in tako povečala ceno enote. Vendar se ne zdi verjetno, da bi bil ta učinek zelo velik, še posebej če zakonska prepoved velja glede na značaj, ne pa glede obsega oglaševanja in dovoljuje, kot bi morala, ne le močne oglase v obliki "nagrobnikov", temveč celotno pahljačo depresivno učinkovitih tehnik, preko katerih izdelovalci prodajajo milo in kasete za videorekorderje.

Zadrega zastavlja zanimivejše in pomembnejše vprašanje. Nekatere države in dežele so od ljudi zahtevale, da se identificirajo kot pripadniki posamezne religije ali da imajo neko politično prepričanje zgolj zaradi te identifikacije in zaradi škode, ki jo prinaša s seboj. Na primer, nacistični režim rumenih nalepk za Jude ali register članov skupin za državljanske pravice, ki so ga vzpostavile nekatere južne države in za katerega je vrhovno sodišče v primeru *NAACP proti Alabama ex rel Patterson* odločilo, da je neustaven.[14] Ker se v takih primerih identifikacija zahteva zgolj kot znak za javno zaničevanje ali zgolj zato, da bi omogočila družbeni in ekonomski pritisk, ki sledi iz tega zaničevanja, take zakone izključuje celo abstraktna oblika pravice. Vendar pa je položaj precej drugačen, če je identifikacija stranski produkt, ne pa cilj sheme regulacije, in je tako prostovoljna, kot dopuščajo različni cilji regulacije. Očitno bi kršila pravico do moralne neodvisnosti, če pornografskim hišam ne bi bila dovoljena uporaba pisem s preprostim rjavim križnim ovitkom za stranke, ki so raje anonimne, saj bi bila poanta te omejitve zadrega, ne pa stranski produkt. Enako bi se zgodilo, če zakon prepoveduje trgovinam s pornografijo prodajo česarkoli drugega kot pornografijo, tako da sramežljivi pornograf ne bi mogel priti iz trgovine z novim dežnikom kot tudi z nabreklino v svojem plaščnem žepu. Toda pravica do moralne neodvisnosti ne prinese s seboj nikakršne obveznosti oblasti do zagotavljanja, da ljudje lahko uveljavljajo to pravico na javnih mestih, ne da bi javnost zanjo vedela, da to počnejo. Morda bi bila oblast obvezana sprejeti posebne ukrepe za varovanje zadrege v družbi, v kateri bi bilo za ljudi dejansko verjetno, da bi utrpeli resno ekonomsko škodo, če bi jih opazili, kako zapuščajo trgovino, noseč zmoten znak. Za to pa ni verjetno, da bi bilo res za sramežljive pornografe v tej državi v sedanjem trenutku, od katerih se utegne razumno zahtevati, da nosijo družbeno breme tega, da se zanje ve, da so take vrste ljudje, kakršni pač so.

Sklepam, da pravica do moralne neodvisnosti – če je prava pravica – zahteva permisivno zakonsko držo do porabe pornografije v zasebnosti, da pa vendarle določeno konkretno pojmovanje te pravice navzlic temu dopušča shemo omejitve, ki je precej podobna shemi, ki jo priporoča Williamsovo poročilo.

[14] 357 US 449 (1958).

Preostane nam še to, da si ogledamo, ali je to pravico in to pojmovanje samo na sebi mogoče upravičiti v politični teoriji. Vendar utegnem najprej pripomniti, da nič v mojem sklepu ni v navzkrižju z mojo prejšnjo trditvijo, da Williamsova strategija, na katero se poročilo opira, ne more podpreti niti njegove permisivne drže niti njegove omejitvene sheme. Kajti nisem dokazoval – v podporo tej trditvi –, da bi omejitvena shema posameznikom naložila veliko škodo. Rekel sem le, da Williamsovi strategiji kot celoti, ki svoje argumente ni utemeljila na interesih pornografov, temveč na prispevku, ki ga utegnejo prispevati k dobrodejni izmenjavi komunikacije, ni uspelo ponuditi nujnega razločka. Niti se sedaj ne sklicujem na ideal, ki je živčno središče te strategije – da skupnost mora biti svobodna, da bi razvila najboljše razmere za človekov razcvet – v podporo mojim lastnim sklepom o zakonu o pornografiji. Prej trdim, da se – ne glede na to, ali so instrumentalne trditve Williamsovega poročila zdrave ali ne – zahteva zasebna svoboda in da je javno omejevanje dovoljeno s privlačnim pojmovanjem pomembne politične pravice.

Enakost

Adut nad koristjo

Ostanek te razprave obravnava vprašanje, kako je mogoče zagovarjati pravico do moralne neodvisnosti tako v njeni abstraktni obliki kot v bolj konkretnem pojmovanju, o katerem smo razpravljali pri obravnavi javnega prikazovanja pornografije. To vprašanje je pomembno bolj kot sorazmerno trivialni problem same obscenosti: ta pravica ima druge in pomembnejše aplikacije, vprašanje, kakšne vrste argumenti podpirajo zahtevo po pravici, je pereče vprašanje v politični teoriji.

Pravice, tako sem dokazoval drugje[15], najbolje razumemo kot adute nad nekakšnim ozadnjim upravičenjem za politične odločitve, ki izreka cilj za skupnost kot celoto. Če ima nekdo pravico do moralne neodvisnosti, to pomeni, da je zaradi nekega razloga napačno za uradnike delovati tako, da kršijo to pravico, četudi so (pravilno) prepričani, da bi bilo za skupnost kot celoto bolje, če bi tako delovali. O tem, kaj je za skupnost kot celoto bolje, obstaja mnogo različnih teorij, to je mnogo različnih teorij o tem, kaj na bi bil cilj politične akcije. Ena od vidnih teorij (ali prej skupina teorij) je utilitarizem v znanih oblikah, ki predpostavljajo, da je za skupnost bolje, če so njeni člani v povprečju srečnejši ali pa je več njihovih preferenc zadovoljenih. Druga – in v določenih načinih drugačna – teorija je teorija, ki jo najdemo v Williamsovi strategiji, ki trdi, da je za skupnost bolje, če nudi najbolj zaželene okoliščine za človekov razvoj. Obstaja kajpada mnogo drugih teorij o resničnem cilju politike, od katerih se mnoge veliko bolj razlikujejo od obeh teorij, kot se ti medsebojno razlikujeta. V določeni meri mora biti argument v prid posamezne pravice odvisen od tega, katera od teh teorij o zaželenih ciljih je bila sprejeta. Odvisen mora biti od tega, za katero splošno

[15] Dworkin, *Taking Rights Seriously*.

ozadnje upravičenje za politične odločitve zadevna pravica predlaga, da bi izigrala svoje adute. V razpravi, ki sledi, bom domneval, da je ozadnje upravičenje, ki nas zanima, nekakšna oblika utilitarizma, ki jemlje za politični cilj izpolnitev toliko ciljev ljudi za njihova lastna življenja, kolikor je le mogoča. To ostaja – tako mislim – najbolj vplivno ozadnje upravičenje, vsaj na neformalen način, kakor sedaj nastopa v politiki v zahodnih demokracijah.[16]

Recimo potem, da vsaj na splošno sprejmemo, da je politična odločitev upravičena, če obljublja, da bo naredila državljane srečnejše ali da bo v povprečju izpolnila več njihovih preferenc, kot bi jih lahko katerakoli druga odločitev. Recimo, da domnevamo, da odločitev za prepoved pornografije povsem ustreza temu testu, saj želje in preference večine, vključno z njenimi preferencami o tem, kako naj bi živeli drugi ljudje, odtehtajo želje in preference založnikov in pornografov. Kako bi lahko potem bila upravičena kakršnakoli nasprotna odločitev, ki bi dovoljevala celo zasebno rabo pornografije?

Za dva načina argumenta bi si lahko mislili, da sta zmožna ponuditi tako upravičenje. Prvič, lahko bi trdili, da četudi utilitaristični cilj izreka pomemben

[16] Vprašanje, katere ozadnje pravice bi morali sprejeti kot adute, če izberemo za svoje ozadnje upravičenje nekaj, kar je bliže cilju najboljših okoliščin za človekov razcvet Williamsove strategije, puščam – nemara za drugo priložnost – ob strani. Vendar bi lahko opazili, da ta teorija ne utegne biti tako daleč od bolj zapletenih oblik utilitarizma, kakor se zdi na prvi pogled, vsaj ob naslednji domnevi. Cilj človekovega razcveta dopušča dve interpretaciji, ki ju lahko imenujemo platonska in liberalna interpretacija. Platonska interpretacija vztraja pri tem, da so najboljše okoliščine tiste, v katerih je najbolj verjetno, da bodo ljudje izbrali in živeli življenja, ki so zanje najbolj dragocena življenja, ki jih je vredno živeti. Liberalna interpretacija namesto tega trdi, da so najboljše okoliščine tiste, ki ljudem nudijo najboljšo in najbolj informirano izbiro o tem, kako živeti svoja življenja. Najboljše okoliščine za izbiro v tem liberalnem smislu ne zahtevajo zgolj široko izbiro možnosti, ki jih zakon dovoljuje, temveč tudi javno okolje, v katerem so evidentni primeri različnih načinov, kako živeti, kulturno tradicijo, v kateri razne oblike umetnosti te različne načine domišljijsko raziskujejo, in sistem zakonov, ki nudi tako institucije kot odnose, ki jih mnogi od teh načinov zahtevajo, in jih ščiti pred raznimi oblikami izkrivljanja. Williamsova strategija poskuša združiti te platonske in liberalne interpretacije v svoji trditvi, da so najboljša sredstva za ugotovitev, katera življenja so dejansko najboljša, v ponudbi najboljših okoliščin za izbiro v liberalnem smislu. To pa je le hipoteza: našli smo razloge, da o njej dvomimo, in svet okrog nas ji ne nudi bogvedi kake podpore. Tako je izbira med dvema interpretacijama prava izbira. Platonska interpretacija ne upravičuje nujno pranja možganov ali druge tehnike nadziranja misli, ki smo se jih naučili bati. Vendar dvomim, da je privlačna za mnoge ljudi, in domneval bom, da je liberalna interpretacija zdaj teorija, za katero gre. V prvem delu te razprave smo videli, da si razne lastnosti dobrega okolja za izbiro utegnejo oporekati. Če zakon prepoveduje pornografijo celo v zasebnosti, potem na pomemben način omejuje izbiro. Če pa ne, potem omejuje izbiro na drugačen način: tistim, ki si želijo ustvariti seksualno razmerje, utemeljeno na kulturno podprtih držah spoštovanja in lepote, in vzgajati otroke v tem idealu, se utegnejo zdeti njihovi načrti veliko težje dosegljivi, če se je pornografija preveč močno utrdila v popularni kulturi, kar se utegne zgoditi celo brez njenega javnega prikazovanja. Tako cilj najboljših okoliščin za človekov razcvet zahteva – vsaj v liberalni interpretaciji – razprodajo in je bolj kompromisen kot katerakoli oblika utilitarizma. V tem primeru lahko razumno (vsaj za nekatere cilje) menimo, da je cilj ponujanja teh okoliščin posebej razsvetljena oblika utilitarizma, ki ne meri vrednosti skupnosti s priložnostjo, ki jo ponuja ljudem nasploh, v skupku, da bi izpolnili katerekoli preference, ki jih dejansko imajo, temveč prej s priložnostjo, ki jim jo ponuja, spet v skupku, da bi razvili in izpolnili koherentna in informirana pojmovanja o tem, katera življenja so najbolj vredna, da jih živijo. (Čeravno bi se morali spomniti, da profesor Williams zavrača, vsaj kot teorijo osebne morale, bolj tradicionalne oblike utilitarizma. Glej J. J. C. Smart in Bernard Williams, *Utilitarism: For and Against*, Cambridge University Press, 1973.) Tu pa ne bom vztrajal pri tej prilagoditvi ali razmišljal o tem, kako bi bilo argument, ki ga postavljam, mogoče spremeniti, če sprejmemo to velikodušno interpretacijo meja utilitarizma.

politični ideal, to ni edini pomemben ideal, pornografijo pa je treba dopustiti, da bi zaščitili nek drug ideal, ki je v takih okoliščinah pomembnejši. Drugič, lahko bi trdili, da nadaljnja analiza razlogov, ki jih imamo za sprejemanje utilitarizma predvsem kot ozadnjega upravičenja – nadaljnji premislek o tem, zakaj si želimo slediti temu cilju –, kaže, da korist mora tukaj prinesti neko pravico do moralne neodvisnosti. Prva oblika argumenta je pluralistična: dokazuje adut nad koristjo na podlagi tega, da čeravno je korist vselej pomembna, pa ni edina stvar, ki je pomembna, drugi cilji ali ideali pa so včasih pomembnejši. Drugi argument predpostavlja, da bo pravilno razumevanja tega, kaj je utilitarizem in zakaj je pomemben, samo na sebi upravičilo zadevno pravico.

Ne mislim, da lahko prvi ali pluralistični način argumentiranja kaj preveč upa na uspeh, vsaj kakor se ga aplicira na problem pornografije. Vendar zdaj ne bom razvil argumentov, ki so nujno potrebni za podporo tega mnenja. Namesto tega želim ponuditi argument na drug način, ki je, povzet, takle. Utilitarizem dolguje kakršnokoli privlačnost, ki jo že ima, tistemu, kar bi lahko imenovali njegova egalitarna vrsta. (Ali, če je to premočno, bi izgubil kakršnokoli privlačnost že ima zaradi te vrste.) Predpostavimo neko različico utilitarizma ob dejstvu, da bi preference nekaterih ljudi štele manj kot preference drugih v izračunu, kako najbolje na splošno izpolniti večino preferenc, bodisi zato, ker bi bili ti ljudje sami na sebi manj vredni ali manj privlačni ali manj ljubljeni ljudje, bodisi zato, ker bi zadevne preference v kombinaciji tvorile zaničljiv način življenja. To bi se nam očitno zdelo nesprejemljivo in vsekakor veliko manj privlačno kot standardne oblike utilitarizma. V vsaki od svojih standardnih različic utilitarizem lahko trdi, da nudi pojmovanje, kako vlada obravnava ljudi kot enake ali – v vsakem primeru – kako vlada upošteva temeljno zahtevo, da mora obravnavati ljudi kot enake. Utilitarizem trdi, da so ljudje obravnavani kot enaki, ko so preference vsakega, obtežene zgolj z intenziteto, uravnotežene na isti lestvici, ne glede na osebe in zasluge. Pravkar opisana izkrivljena različica utilitarizma, ki daje manjšo težo nekaterim ljudem kot drugim ali zavrača nekatere preference, ker so nizkotne, to trditev zapravi. Če pa utilitarizma v praksi ne preverjamo z nečim, kar je podobno pravici do moralne neodvisnosti (in z vsemi drugimi povezanimi pravicami), bo za vse praktične cilje razpadel v natanko to različico.

Recimo, da obstaja skupnost z mnogimi ljudmi, vključno s Saro. Če ustava določa različico utilitarizma, ki nudi okvir, da naj bi Sarine preference štele dvakrat več kot preference drugih, potem bi to bila nesprejemljiva, neegalitarna različica utilitarizma. Zdaj pa predpostavimo, da je ustavni predpis standardna oblika utilitarizma, to je, da je nevtralen do vseh ljudi in preferenc, vendar pa presenetljivo število ljudi zelo ljubi Saro in so zato močno naklonjeni temu, da bi njene preference v vsakdanjih političnih odločitvah, narejenih v utilitarističnem izračunu, štele dvakrat več. Ko Sara ne dobi tistega, kar bi dobila, če bi njene preference štele dvakrat več kot preference drugih, potem so ti ljudje nesrečni, ker njihove posebne preference ljubezni do Sare niso izpolnjene. Če je tem samim posebnim preferencam dopuščeno, da štejejo, bo Sara torej dobila veliko več v porazdelitvi dobrin in priložnosti, kot bi dobila sicer. Trdim, da to ovrže

egalitarno vrsto očitno nevtralne utilitaristične ustave v enaki meri, kot če bi nevtralni predpis zamenjala zavrnjena različica. Očitno nevtralna vrsta potem dejansko spodkopuje samo sebe, saj daje kritično težo pri odločanju, katera porazdelitev najbolje podpira koristnost, stališčem tistih, ki zatrjujejo globoko nenevtralno (nekateri bi rekli protiutilitaristično) teorijo, da bi morale preference nekaterih šteti več kot preference drugih.

Odgovor, ki bi ga utilitarist, ki se ne želi upirati pravici do moralne neodvisnosti, dal temu argumentu, je očiten: utilitarizem ne daje teže resnici tej teorije, temveč zgolj dejstvu, da se mnogo ljudi (zmotno) drži te teorije in so tako razočarani, ko porazdelitev, ki jo vlada doseže, ni porazdelitev, za katero so prepričani, da je pravilna. Dejstvo njihovega razočaranja, ne pa resnica njihovih stališč, je tisto, ki šteje, in v tem ni nobene logične ali pragmatične inkonsistence. Vendar pa je ta odgovor prehiter, kajti tu obstaja še posebej globoka vrsta protislovja. Utilitarizem mora zahtevati (kot sem rekel že prej, vsaka politična teorija mora zahtevati) zase resnico in potemtakem mora zahtevati neresničnost vsakršne teorije, ki ji oporeka. Sama mora zasedati ves logični prostor, ki ga zahteva njena vsebina. Toda nevtralni utilitarizem trdi (ali vsekakor predpostavlja), da ni nihče v načelu kaj bolj upravičen od kogarkoli drugega, da bi imel katerokoli od svojih preferenc izpolnjeno. Trdi, da je edini razlog za zanikanje izpolnitve želja – kakršnekoli naj že bodo – neke osebe ta, da je treba namesto tega izpolniti več želja ali bolj intenzivne želje. Vztraja, da pravičnost in politična morala ne moreta ponuditi nobenega drugega razloga. To je, bi lahko rekli, *primer* nevtralnega utilitarista, ki poskuša doseči politično strukturo, v kateri je povprečna izpolnitev preferenc tako visoka, kot je le mogoče. Vprašanje ni, če vlada lahko doseže to politično strukturo, če upošteva politične preference, kakršne so preference ljubiteljev Sare[17], in ali bo vlada potem štela vsakršno posamezno preferenco dvakrat in tako oporekala utilitarizmu na ta neposreden način. Vprašanje je prej, ali lahko vlada vse to doseže, ne da bi implicitno oporekala temu primeru.

Predpostavimo, da skupnost vključuje naciste, katerih množica preferenc vključuje preference, da imajo arijci izpolnjenih več, Judje pa manj preferenc zgolj zaradi tega, kdo so. Nevtralni utilitarist ne more reči, da v politični morali ni nobenega razloga za zavrnitev ali nepriznanje te preference, za odklanjanje, da je preprosto zmotna, za prizadevanje, da je ne bi izpolnili z vso vdanostjo, s kakršno se uradniki prizadevajo za izpolnitev katerekoli druge vrste preference. Saj sam utilitarizem ponuja tak razlog: njegova najbolj temeljna naloga je, da je treba preference ljudi tehtati na enakem temelju v istih lestvicah, da je nacistična teorija pravičnosti skrajno zmotna in da bi uradniki morali nasprotovati nacistični teoriji in si prizadevati, da jo porazijo, ne pa izpolnijo. Nevtralnemu utilitaristu je prepovedano – zaradi razlogov konsistence – zavzeti enako politično nevtralno držo do nacistične politične preference, kot jo zavzame do drugih vrst preferenc.

[17] Čeravno tu obstaja očitna nevarnost krožnosti. Glej Dworkin; "What is Equality? Part I: Equality of Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, 10, št. 3 (1981).

Toda potem ne more dokazati pravkar opisanega primera v prid izračunane najvišje povprečne koristi, upoštevajoč to preferenco.

Ne mislim, da podpiranje pravice nekoga, da ima zadovoljeno svojo preferenco, podpira njegovo preferenco kot dobro ali plemenito. Dobri utilitarist, ki pravi, da je igralec fliperja enako upravičen do zadovoljitve svojega okusa, kot je pesnik upravičen do zadovoljitve svojega, zaradi tega ni obvezan trditi, da je življenje s fliperjem ravno tako dobro kot življenje s poezijo. Na tem sklepanju bodo vztrajali le vulgarni kritiki utilitarizma. Utilitarist pravi le, da nobena stvar v teoriji pravičnosti ne nudi kakršnekoli razloga, zakaj bi morale biti ekonomske in politične ureditve in odločitve družbe bližje tistim, ki jih ima raje pesnik, kot onim, ki bi jim imel raje igralec fliperja. S stališča politične pravičnosti je to zgolj zadeva tega, koliko ljudi ima raje eno kot drugo in kako močno. Tega pa ne more reči o spopadu med nacistom in nevtralno utilitarističnim nasprotnikom nacizma, saj se korektna politična teorija, njegova politična teorija, sama politična teorija, na katero se sklicuje, ko se posveča dejstvu nacistične trditve, dejansko izraža v samem spopadu. Pravi, da je tisto, kar preferira nevtralni utilitarist, pravično in da natančno opisuje, kaj so ljudje – kot zadeva politične moralnosti – upravičeni imeti, vendar da je tisto, kar ima raje nacist, skrajno nepravično in opisuje ono, kar nihče ni – kot zadeva politične moralnosti – upravičen imeti. Potem pa je protislovno reči – spet kot zadeva politične morale –, da je nacist ravno tako upravičen do političnega sistema, ki ga preferira, kot utilitarist.

Poanto je mogoče izraziti takole. Politične preference, kakršna je nacistična preferenca, so na isti ravni – domnevno zasedajo isti prostor – kot sama utilitaristična teorija. Torej, čeravno mora biti utilitaristična teorija nevtralna med osebnimi preferencami, kakršne so preference za fliper in poezijo, ne more biti – kot zadeva teorije pravičnosti – brez protislovja nevtralna med sabo in nacizmom. Ne more naenkrat sprejeti dolžnosti, da ovrže neresnično teorijo, da bi morale preference nekaterih ljudi šteti več od preferenc drugih, in dolžnosti, da si prizadeva za izpolnitev političnih preferenc onih, ki strastno sprejemajo to neresnično teorijo, tako energično, kakor si prizadeva za vsakršne druge preference. Razloček, na katerem temelji odgovor na moj argument, razloček med resnico in dejstvom nacistovih političnih preferenc, se sesuje zato, ker če utilitarizem upošteva dejstvo teh političnih preferenc, potem zanika nekaj, česar ne more zanikati, namreč, da pravičnost zahteva, da tem političnim preferencam nasprotujemo.

Tej poanti bi se lahko izognili z razlikovanjem med dvema različnima oblikama ali ravnema utilitarizma. Prva bi lahko bila preprosto predstavljena kot fina teorija o tem, kako bi skupnost, katere člani preferirajo različne vrste političnih teorij, morala izbrati politično ustavo. Druga bi morala biti kandidat za to, da bi bila ustava tako izbrana; lahko bi argumentirala za porazdelitev, ki je, na primer, maksimizirala agregatno zadovoljitev osebnih preferenc v dejanski porazdelitvi dobrin in priložnosti. V tem primeru bi prva teorija trdila le, da bi morali

preferencam nacista dati enako težo kot preferencam druge vrste utilitarista pri izbiri ustave, saj je vsak enako upravičen do ustave, ki jo preferira, v tej trditvi pa ne bi bilo nobenega protislovja. Nevtralna utilitaristična teorija, ki jo zdaj obravnavamo, pa kajpak ni tovrstna fina teorija. Teorijo pravičnosti predlaga kot popolno politično ustavo, ne le zgolj kot teorijo o tem, kako izbrati neko ustavo, in se zato z zmernostjo ne more izogniti protislovju.

Isti argument zdaj velja (četudi nemara manj razvidno) tedaj, ko politične preference niso znane in odvratne, kakršna je nacistična teorija, temveč bolj neformalne in vedre, kakršne so preference ljubiteljev Sare, ki menijo, da bi morale njene preference šteti dvojno. Slednji bi lahko bili dejansko Sarokrati, ki mislijo, da je upravičena do obravnave, ki jo predlagajo, zaradi svojega rojstva ali drugih njenih enkratnih značilnosti. Toda četudi njihove preference izvirajo iz posebne afekcije, ne pa iz politične teorije, pa te preference navzlic temu zasedajo prostor, ki ga zahteva nevtralni utilitarizem, in tako ne morejo šteti, ne da bi spodkopale primer, ki ga nudi utilitarizem. Moj argument je torej naslednji. Če naj utilitarizem deluje kot del privlačne delujoče politične teorije, mora biti označen tako, kot da omejuje preference, ki štejejo, z izključevanjem tako formalnih kot neformalnih vrst političnih preferenc. Enega od zelo praktičnih načinov, kako doseči to omejitev, ponuja ideja pravic kot adutov nad neomejenim utilitarizmom. Družba, zavezana utilitarizmu kot splošnemu ozadnjemu upravičenju, ki v besedah ne diskvalificira nobenih preferenc, lahko doseže to diskvalifikacijo tako, da sprejme pravico do politične neodvisnosti: pravico, da nihče ne utrpi škode pri porazdelitvi dobrin ali priložnosti na podlagi tega, da drugi mislijo, da bi moral imeti manj zaradi tega, kar je ali kar ni, ali da drugi zanj skrbijo manj kot za druge ljudi. Pravica do politične neodvisnosti bo imela učinek ločevanja Judov od preferenc nacistov in preferenc tistih, ki niso ljubitelji Sare, od preferenc onih, ki jo obožujejo.

Pravico do moralne neodvisnosti je mogoče zagovarjati na vzporeden način. Nevtralni utilitarizem zavrača idejo, da bi morale imeti nekatere ambicije, ki jih ljudje utegnejo imeti za svoja lastna življenja, manj oblasti nad družbenimi viri in priložnostmi od drugih, razen v primeru, ko je to posledica pretehtanja vseh preferenc na enakem temelju v enakih lestvicah. Na primer, zavrača argument, da je pojmovanje nekaterih ljudi o tem, kakšno naj bi bilo videti seksualno izkustvo in kakšno vlogo naj bi v tem izkustvu igrala fantazija ter kakšen naj bi bil značaj te fantazije, samo na sebi ponižujoče ali nemoralno. Potem pa ne morejo (zaradi pravkar orisanih razlogov) šteti moralne preference tistih, ki se dejansko držijo takih prepričanj v izračunu, ali bi posameznikom, ki tvorijo neko seksualno manjšino, vključno s homoseksualci in pornografi, morali prepovedati seksualno izkustvo, ki si ga želijo imeti. Pravica do moralne neodvisnosti je del istega skupka pravic kot pravica do politične neodvisnosti in jo je treba upravičiti kot adut nad neomejenim utilitarističnim zagovarjanjem prohibicijskih zakonov proti pornografiji v skupnosti tistih, ki vidijo žaljivost zgolj v ideji, da njihovi sosedi berejo umazane knjige, na zelo podoben način, kot je slednja pravica upravičena

kot adut nad utilitarističnim upravičenjem tega, da damo Judom manj ali ljubiteljem Sare več v skupnosti nacistov ali ljubiteljev Sare.

Preostane nam še premislek, ali bo abstraktna pravica do moralne neodvisnosti, branjena na tak način, navzlic temu dovoljevala omejitev javnega prikazovanja pornografije v družbi, katere preference proti takemu prikazovanju podpirajo mešani motivi, ki smo jih pregledali v zadnjem delu sestavka. To je položaj, v katerem egalitarna vrsta utilitarizma ni ogrožena le z ene, temveč z dveh smeri. V obsegu, v katerem so zadevni motivi moralne preference o tem, kako naj bi se obnašali drugi, ti motivi pa štejejo, je potem nevtralnost utilitarizma ogrožena. Toda v obsegu, v katerem so ti motivi precej drugačna vrsta motivov, taka, ki smo jo pregledali, ki ne poudarja tega, kako naj bi drugi preživljali svoja življenja, temveč prej značaj seksualnega izkustva, ki si ga ljudje želijo zase, ti motivi pa ne štejejo, je nevtralnost utilitarizma ogrožena z druge smeri, saj postane nepotrebno negostoljubna do posebnih in pomembnih ambicij tistih, ki potem izgubijo nadzor nad bistvenim vidikom svojega lastnega samorazvoja. Položaj potemtakem ni ustrezen primer za varovalno zavrnitev, da bi štel vsakršen motiv vedno, ko ne moremo biti prepričani, da ta motiv ni nepomešan z moralizmom, saj nevarnost nepoštenosti leži na obeh straneh, ne pa le na eni. Alternativa, ki sem jo opisal v prejšnjem razdelku, je vsaj boljša kot to. To dokazuje, da utegne biti omejitev upravičena, četudi ne moremo biti prepričani, da preference, ki jih imajo ljudje za omejitev, niso nepobarvane z vrsto preferenc, ki bi jih morali izključiti ob predpostavki, da škoda, storjena tistim, ki so neugodno prizadeti, ni resna škoda niti v njihovih lastnih očeh. Dopustitev omejitev javnega prikazovanja je v nekem smislu kompromis, vendar pa tak kompromis, ki ga priporoča pravica do moralne neodvisnosti, ko je enkrat primer za to pravico postavljen, ne pa kompromis te pravice.

Hartovi ugovori

Potemtakem obstajajo dobri razlogi za tiste, ki sprejmejo utilitarizem kot splošno ozadnje upravičenje za politične odločitve, da kot del istega paketa sprejmejo tudi, da bo pravica do moralne neodvisnosti v obliki, na kakršno sem pravkar kazal, podprla ali dovolila glavna priporočila Williamsovega poročila. To razpravo bom sklenil z obravnavo nekaterih ugovorov, ki jih je H. L. A. Hart leta 1980[18] naslovil na podoben argument o povezavi med utilitarizmom in temi pravicami, ki sem ga izoblikoval nekaj let pred tem.[19] Hartovi ugovori kažejo tisto, za kar menim, da je izčrpno nerazumevanje tega argumenta, ki ga je opogumila, kakor zdaj vidim, moja prejšnja oblika tega argumenta. Zato utegne biti v pomoč – kot zagotovilo proti podobnemu nerazumevanju tudi sedaj –, da

[18] Hart, "Between Utility and Rights", *Columbia Law Review*, 79, str. 828, 836 in dalje (1980).

[19] Glej Dworkin, *Taking Rights Seriously*, uvod, 12. pogl. in dodatek, str. 357-358. Glej tudi Dworkin, "Liberalism", v Stuart Hampshire (ur.), *Public and Private Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978 in Dworkin, "Social Science and Consitutional Rights: the Consequences of Uncertainty", *Journal of Law and Education*, 6, str. 3 (1977).

poročamo o teh ugovorih in mojih razlogih za mišljenje, da zmotno razumejo moj argument.

V prejšnji formulaciji sedanjega argumenta sem predlagal, da če utilitarist upošteva preference, kakršne so preference ljubiteljev Sare, je to potem neka "oblika" dvojnega štetja, ker so Sarine preference dejansko upoštevane dvakrat, enkrat po njenem lastnem štetju in enkrat po drugorednih preferencah drugih, ki vključujejo njene preference z referenco. Hart pravi, da je to napaka, ker preference nikogar v resnici ne štejejo dvakrat in bi v tem primeru šlo za *premajhno* upoštevanje preferenc Sarinih ljubiteljev in bi jih tako ne obravnavalo kot enakih, če njihovih preferenc v njen prid ne bi upoštevali. V tej zadnji poanti bi celo nekaj bilo, če bi šlo za glasove, ne pa preference, saj če bi kdo želel raje glasovati za Sarin uspeh kot pa za svoj lasten, bi to darilo izčrpalo njegovo vlogo v izračunu, in če potem njegovega glasu ne bi upoštevali, bi se bil lahko upravičeno pritožil, da je bil prevaran glede svoje enake moči glede političnega odločanja. Vendar pa preference, kakor nastopajo v utilitarističnih izračunih, niso na ta način podobne glasovom. Nekdo, ki sporoča več preferenc do utilitarističnega računalnika, dejansko ne (razen trivialno) zmanjšuje vpliva drugih preferenc, ki jih tudi sporoča; prej povzdigne vlogo svojih preferenc nasploh v velikanskem izračunu, če jo primerjamo z vlogo preferenc drugih ljudi. Tako nekdo, ki ima raje Sarin uspeh kot uspeh ljudi nasploh, in preko prispevka te preference k neomejenemu utilitarističnemu izračunu zagotovi več zanjo, dejansko nima nič manj zase za izpolnitev svojih bolj osebnih preferenc kot nekdo drug, ki je ravnodušen do Sarine sreče.

Ne mislim, da je moj opis tega, da je štetje njegovih preferenc v prid Sare neka oblika dvojnega štetja, zavajajoče ali nepošteno. Za ta opis pa sem menil, da povzema argument, ne pa, da ga tvori, zato ne bom vztrajal pri tej posebni označitvi. Kot opaža Hart, sem jo naredil le glede nekaterih primerov, ki sem jih dal, v katerih neomejeni utilitarizem ustvari očitno neegalitarne rezultate. Hart naredi bolj bistvene poante o drugačnih primerih, ki sem jih uporabil in ki so zastavili vprašanje, ali homoseksualci imajo pravico do prakticiranja svojih seksualnih okusov v zasebnosti. Misli, da hočem reči, "da če je kot rezultat [preferenc, ki izražajo moralno neodobravanje] porušenega ravnotežja ljudem zanikana neka svoboščina, na primer, da vzpostavijo neko seksualno razmerje, potem tisti, ki so tako oropani, trpijo zato, ker s tem rezultatom drugi zaničujejo njihovo pojmovanje prave ali zaželene oblike življenja, to pa je enakovredno temu, kot če bi jih obravnavali kot manjvredne oziroma bolj inferiorne od drugih ali pa kot da si ne zaslužijo enake skrbi in upoštevanja".[20]

To pa napačno prikazuje mojo poanto. Rezultat (ali – kakor ga kasneje opisuje Hart – "izid") utilitarističnega izračuna ni to, da povzroča ali doseže dejstvo, da drugi zaničujejo homoseksualce. Prej narobe: če je komu zanikana pravica do seksualne prakse zaradi utilitarističnega upravičenja, ki je kritično odvisno od moralističnih preferenc drugih ljudi, potem utrpi škodo zaradi dejstva, da drugi

[20] Hart, *Law, Liberty, and Morality*. Str. 842.

njegovo pojmovanje pravega življenja že zaničujejo. Hart pravi, da je "glavna slabost" mojega argumenta – lastnost, ki ga naredi za "v temelju zmotnega" – ta, da domnevam, da če je svoboda nekoga omejena, si je treba to razlagati kot zavračanje, da bi ga obravnavali kot enakega. Toda moj argument je, da to ni nujno ali celo običajno tako, temveč le tedaj, ko je omejitev upravičena na nek način, ki je odvisen od dejstva, da drugi obsojajo njegova prepričanja ali vrednote. Hart pravi, da je interpretacija zavrnitve svoboščine kot zavrnitve enake skrbi "najmanj verjetna" ravno v primeru, o katerem razpravljam, to je, ko je zavrnitev upravičena preko utilitarističnega argumenta, zato ker – kot pravi on – sporočilo tega upravičenja ni, da so poražena manjšina ali njena moralna prepričanja manjvredna, temveč zgolj to, da jih je premalo, da bi odtehtali preference večine, kar je mogoče doseči le tako, če se manjšini zanika svoboščina, ki si jo želi. Toda še enkrat, to pušča vnemar razlikovanje, ki ga želim narediti. Če utilitarističnemu upravičenju za zanikanje svoboščine seksualne prakse za homoseksualce lahko uspe, ne da bi upoštevalo moralistične preference večine v ravnovesju (kar se utegne zgoditi, če obstaja dober razlog za prepričanje o tistem, kar dejansko ni verjetno, da bo razširitev homoseksualnosti pospeševala nasilna hudodelstva), potem bi bilo sporočilo prepovedi zgolj sporočilo, ki ga odkrije Hart in ga je mogoče oblikovati takole: "Ni mogoče, da bo vsakdo zaščiten v vseh svojih interesih, interesi manjšine pa morajo dati, žal, prostor skrbem večine za njeno varnost." Vsaj v mojem sedanjem argumentu ni nobenega zanikanja enakega obravnavanja tega sporočila. Če pa utilitarističnemu upravičenju ne more uspeti, ne da bi se oprlo na moralistične preference večine o tem, kako naj bi živela manjšina, vlada pa navzlic temu zahteva tako upravičenje, potem je sporočilo precej drugačno in po mojem mišljenju tudi bolj nevarno. Je natanko to, da mora manjšina trpeti, ker se drugim zdijo življenja, ki jih manjšina predlaga živeti, odvratna, kar se v družbi, obvezani, da bo ljudi obravnavala kot enake, ne zdi nič bolj upravičljivo kot trditev, ki smo jo prej obravnavali in zavrnili kot nezdružljivo z enakostjo, da morajo nekateri ljudje trpeti škodo pod zakonom, ker jih drugi nimajo radi.

Hart ima še nadaljnje poante. Predlaga, na primer, da so bile "nezainteresirane" politične preference liberalcev tiste, ki so prekucnile ravnovesje v prid ukinitve zakonov proti homoseksualnim razmerjem leta 1967 v Angliji, in se sprašuje, kako bi lahko kdorkoli ugovarjal temu, da bi upoštevanje *teh* preferenc v tem času žalilo pravico kogarkoli, da je obravnavan kot enak. Vendar pa to vprašanje zmotno razume mojo poanto na temeljen način. Ne trdim – kako bi lahko sploh kdo trdil? –, da državljani v demokraciji ne bi smeli propagirati in glasovati za tisto, kar si mislijo, da je pravično. Vprašanje ni, ali bi ljudje morali delati za pravičnost, temveč prej, kakšen test bi mi in oni morali uporabiti, da bi določili, kaj je pravično. Utilitarizem trdi, da bi morali uporabiti naslednji test: delati bi morali v tej smeri, da bi dosegli maksimalno možno zadovoljitev preferenc, ki jih najdemo porazdeljene v naši skupnosti. Če bi sprejeli ta test na neomejen način, potem bi šteli privlačna politična prepričanja liberalcev iz šestdesetih let 20. stoletja preprosto kot podatke, ki jih je treba uravnovesiti glede na manj privlačna

prepričanja drugih, da bi videli, kdo je zmagal v tekmi številk in intenzitete. Liberalna pozicija bi morala domnevno zmagati v tej tekmi. Verjetno ne bi morala zmagala.

Vendar sem dokazoval, da je to zmoten test, ki spodkopuje primer utilitarizma, če so preference bodisi liberalcev bodisi njihovih nasprotnikov upoštevane in uravnovešene, da bi določile, kaj zahteva pravičnost. Zaradi tega sem priporočil – kot del vsakršne splošne politične teorije, v kateri utilitarizem deluje kot ozadnje upravičenje – pravice do politične in moralne neodvisnosti. Toda liberalci, ki so propagirali interese homoseksualcev v Angliji v šestdesetih letih 20. stoletja, najbolj zanesljivo niso sprejemali testa, ki ga zavračam. V svojih glasovih in argumentih so *izrazili* svoje politične preference, vendar se niso *sklicevali* na popularnost teh preferenc kot tistih, ki nudijo argument sam na sebi za tisto, kar so si želeli, kakor bi jih opogumljal storiti neomejen utilitaristični argument, ki mu nasprotujem. Morda so se namesto tega sklicevali na nekaj, kar je podobno pravici do moralne neodvisnosti. Vsekakor pa se niso opirali na kakršenkoli argument, ki ne bi bil združljiv s to pravico. Niti ni nujno za nas, da se opiramo na katerikoli tak argument, da bi rekli, kako je bilo tisto, kar so storili, prav, in da bi obravnavali ljudi kot enake. Dokaz je naslednji: zadeva za reformo bi bila v politični teoriji ravno tako močna, četudi bi bilo zelo malo ali sploh nobenega heteroseksualca, ki bi si želel reformo, čeravno potem reforma kajpada ne bi bila praktično možna. Če je tako, potem ne moremo obsoditi postopka, ki je ustvaril reformo na podlagi tega, da je ta postopek prizadel pravico kogarkoli do neodvisnosti.

Hartovo zmotno razumevanje je tu vsekakor podprl moj lastni opis tega, kako pravice, kakršna je pravica do moralne neodvisnosti, delujejo v ustavnem sistemu, kakršen je sistem Združenih držav, ki uporablja pravice kot test za zakonitost zakonodaje. Rekel sem, da je tovrstni ustavni sistem dragocen takrat, ko skupnost kot celota vzame pod streho predsodke proti neki manjšini ali prepričanja, da je način življenja te manjšine žaljiv do ljudi z dobrim značajem. V tem položaju je za običajen politični proces že vnaprej verjetno, da bo sprejel odločitve, ki ne zadostijo testu, ki smo si ga izmislili, saj bodo te odločitve omejile svobodo manjšine, pa vendarle ne bi mogle biti upravičene v politični teoriji, razen če ne bi domnevali, da so nekateri načini življenja sami na sebi zmotni ali ponižujoči, ali če ne bi upoštevali dejstva, da večina o njih razmišlja, kot da so sami del upravičenja. Ker bi bile te *represivne* odločitve potemtakem zmotne zaradi razlogov, ki jih ponujam, jih ustavna pravica že vnaprej prepoveduje.

Odločitev za reformo, ki jo Hart opisuje, ne bi bila – ne bi mogla biti – odločitev, upravičena zgolj na teh žaljivih podlagah. Četudi bi neškodljive liberalne preference delovale kot podatki, ne pa kot argument, kot ne bi smele – vsaj tako mislim – delovati, nihče ne bi bil v položaju, da zahteva pravico do moralne ali politične neodvisnosti kot ščit pred odločitvijo, ki je bila dejansko sprejeta. Vendar pa bi kdo z mojo razpravo utegnil biti napeljan k domnevi, da je tisto, kar

obsojam, vsakršen politični proces, ki bi dopustil sprejetje vsakršne odločitve, če je verjetno, da razlogi ljudi za podpiranje ene odločitve, ne pa druge, ležijo onstran njihovih osebnih interesov. Upam, da je zdaj jasno, zakaj je to zmotno. *To* stališče ne bi demokraciji dopustilo, da glasuje za družbene programe blagostanja ali za tujo pomoč ali za ohranitev za poznejše generacije. V odsotnosti ustreznega ustavnega sistema je v resnici edino upanje za pravičnost natanko to, da bodo ljudje glasovali z nezainteresiranim smislom za pravičnost. Obsojam politični proces, ki domneva, da je samo dejstvo, da ljudje imajo take razloge, v politični moralnosti del zgodbe o tem, čemu dajejo prednost. Hartovi heteroseksualni liberalci bi lahko izoblikovali naslednji argument za svoje sodržavljane: "Vemo, da se mnogim od vas zdi ideja homoseksualnega odnosa moteča in celo žaljiva. Ravno tako se zdi nekaterim izmed nas. Vendar morate priznati, da bi zanikali enakost – v obliki moralne neodvisnosti –, če bi upoštevali dejstvo, da imamo te občutke kot upravičenje za kazensko zakonodajo. Ker je to tako, dejansko nimamo nobenega upravičenja za sedanji zakon in ga moramo v vsej pravičnosti predrugačiti." Nič v tem argumentu ne upošteva dejstva, da se bodisi liberalcem bodisi tistim, ki jih nagovarjajo, ne zgodi, da bi imeli katerekoli posebne politične preference ali prepričanja za argument sam na sebi: argument se oblikuje s sklicevanjem na pravičnost, ne pa na dejstvo, da si mnogi ljudje želijo pravičnosti. V tem argumentu ni nič, čemur ne bi uspelo obravnavati homoseksualce kot enake. Povsem nasprotno. Toda to je le moja poanta.

Obravnaval bom nekatere od preostalih ugovorov, ki jih Hart oblikuje skupaj. Opazi mojo trditev, da so pravice, ki jih imajo ljudje, odvisne od ozadnjega upravičenja in političnih institucij, ki so tudi v igri, saj mora argument za vsako posamezno pravico priznati to pravico za del zapletenega paketa drugih domnev in praks, ki jih izigra z aduti. Vendar se mu to zdi čudno. Smiselno bi bilo, pripominja, da ljudje *potrebujejo* pravice manj v nekaterih oblikah vladavine kot v drugih. Toda ali je smiselno reči, da *imajo* manj pravic v enem položaju kot v drugem? Ugovarja tudi mojemu predlogu (ki je v središču argumenta, ki sem ga postavil v zadnjem razdelku), da so pravice, za katere se je dolgo mislilo, da so pravice do svobode, kakršna je pravica homoseksualcev da svobode seksualne prakse ali pravica pornografov, da v zasebnosti gledajo, kar si želijo, dejansko (vsaj v okoliščinah sodobnih demokracij) pravice do enakega obravnavanja. Ta trditev, ki jo Hart imenuje "fantastična", bi imela posledico, pravi on, da bi tiran, ki je prepovedal eno obliko seksualne dejavnosti ali prakso ene religije, dejansko odpravil – ne pa povečal – zlo, če bi svojo prepoved razširil tako, da bi vključevala ves seks in vse religije, in tako odpravil neenakost obravnave. Hiba v prepovedi seksualne ali religiozne dejavnosti, pravi, je, da ta zmanjša, ne pa izravna svobode. Če dodamo kršenje enakosti k bremenu, to povzroči, da je enakost prazna in odvečna ideja, ki ne opravlja nobenega dela.

Ti različni ugovori so očitno povezani, saj domnevajo, da kakršnekoli pravice že imajo ljudje, so vsaj v velikem delu brezčasne pravice, nujne za zaščito trajnih in pomembnih interesov, ki jih določa človekova narava in ki so temeljni za človekov razvoj, kakršni so interesi pri izbiri spolnega partnerja in pri dejanjih in

izbiri religioznih prepričanj. To je običajna teorija, kaj so pravice in čemu rabijo, rekel pa sem, da v tej razpravi ne bom podal svojih razlogov za mišljenje, da je to naposled neustrezna teorija pravic. Rekel sem, da za to teorijo ni verjetno, da bo izoblikovala zagovor pravice, ki jo obravnavam in ki je pravica do moralne neodvisnosti, kakor se aplicira na uporabo pornografije, saj se ne zdi sprejemljivo, da bi bili z zavračanjem umazanih knjig ali filmov prizadeti kakršnikoli pomembni človekovi interesi. To pa ni kaj prida argument proti splošni temeljno interesni teoriji pravic, saj tisti, ki to teorijo sprejemajo, utegnejo biti voljni dopustiti – celo vztrajati na tem –, da je sklicevanje na pravice v prid pornografov napaka, ki poceni idejo pravic, in da ni nič v politični morali, kar obsoja popolno prepoved pornografije, če ta najbolje izpolni preference skupnosti kot celote.

Moj cilj je razviti teorijo pravic, ki se nanaša na druge prvine politične teorije, in raziskati, kako daleč lahko to teorijo izoblikujemo iz pretirano abstraktne (vendar daleč od tega, da bi bila prazna) ideje, da mora vlada obravnavati ljudi kot enake. Ta teorija stori, da se pravice nanašajo le na en način. Željan sem pokazati, kako pravice ustrezajo različnim paketom, tako da želim, na primer, ugotoviti, katere pravice bi morali sprejeti kot adute nad koristjo, če se koristnost sprejme – kot mnogi ljudje mislijo, da bi se morala sprejeti – kot pravo ozadnje upravičenje. To je pomembno vprašanje, saj je bila – kot sem rekel – za nekaj časa v praktični politiki sprejeta vsaj neformalna vrsta utilitarizma. Ponudila je, na primer, delujoče upravičenje večine omejitev naše svobode z zakonom, ki ga sprejmemo kot prikladnega. Iz tega preiskovanja pa ne sledi, da moram podpreti (kar včasih zame govorijo, da podpiram)[21] paket utilitarizma skupaj s pravicami, ki jih utilitarizem zahteva kot najboljši paket, ki ga je mogoče sestaviti. Ne podpiram. Čeravno so pravice odvisne od paketov, je lahko en paket izbran pred drugimi kot boljši, jaz pa dvomim, da se bo katerikoli paket, utemeljen na katerikoli znani obliki utilitarizma, na koncu izkazal za najboljšega. Iz mojega argumenta tudi ne sledi, da ni nobenih pravic, ki jih mora vsebovati vsak branljiv paket – nobenih pravic, ki so v tem smislu naravne pravice –, čeravno mora argument, da take pravice obstajajo, in pojasnitev, kakšne so, očitno potekati na precej drugačen način od poti, ki sem ji sledil pri dokazovanju pravice do moralne neodvisnosti kot aduta nad utilitarističnim upravičenjem.

Če pa pravice nastopajo v zapletenih paketih politične teorije, ni nujno in je preveč grobo gledati na pravice kot na edino obrambo pred bodisi neumnimi bodisi političnimi odločitvami. Ni dvoma, da bi Hitler in Neron kršila vsakršne pravice, ki bi jih ponudila vsakršna sprejemljiva politična teorija, vendar pa je tudi res, da zlo, ki sta ga ti pošasti povzročili, ne bi moglo najti nikakršne podpore niti v ozadnjem upravičenju vsakršne take teorije. Recimo, da je nek tiran (Angelo, ki je še bolj znorel) dejansko popolnoma prepovedal seks pod grožnjo smrtne kazni ali prepovedal vso religiozno prakso v skupnosti, katere člani so vsi pobožni. Morali bi reči, da je tisto, kar je storil (ali poskusil storiti),

[21] Glej na primer ravno tam, str. 845, 43. opomba.

noro ali brezbožno ali da je bil popolnoma brez skrbi za svoje podložnike, kar je najbolj temeljna zahteva, ki jo politična moralnost nalaga tistim, ki vladajo. Nemara sploh ne rabimo ideje enakosti za pojasnitev te zadnje zahteve. (Tu sem namerno previden.) Vendar pa ne potrebujemo niti ideje pravic.

Pravice kot posebno prvino v politični teoriji potrebujemo le tedaj, ko neka odločitev, ki škodi nekaterim ljudem, navzlic temu najde *prima facie* podporo v trditvi, da bo skupnost kot celoto naredila boljšo po neki sprejemljivi razlagi tega, kje leži splošna dobrobit skupnosti. Vendar pa je najbolj naraven vir vsakršnega ugovora, ki bi ga lahko imeli proti taki odločitvi, ta, da odločitev – v svoji skrbi za dobrobit ali blaginjo ali razcvet ljudi v celoti ali v izpolnitvi nekega interesa, ki sega čez skupnost – posveča premalo pozornosti svojemu vplivu na manjšino. Nekakšno sklicevanje na enakost pa se zdi naravni izraz ugovora iz tega vira. Hočemo reči, da je odločitev napačna navzlic svoji vidni zaslugi, saj škode, ki jo povzroči nekaterim, ne upošteva na pravi način in potemtakem teh ljudi ne obravnava kot enakih, upravičenih do enake skrbi kot drugi.

Ta obtožba ni nikoli samopotrjujoča. Razviti jo je treba preko neke teorije o tem, kaj zahteva enaka skrb, ali, kot v primeru argumenta, ki sem ga ponudil, o tem, kaj samo ozadnje upravičenje domneva, da zahteva enaka skrb. Drugi bodo vsakršno tako teorijo nujno zavrnili. Kdo lahko, na primer, trdi, da enaka skrb zahteva zgolj to, da se ljudem da tisto, kar so upravičeni imeti, ko se njihove preference tehtajo v lestvicah s preferencami drugih, vključno s političnimi in moralnimi preferencami. V tem primeru (če imam prav, da pravica do seksualne svobode temelji na enakosti) ne bo več podpiral te pravice. Toda kako lahko počne kaj takega? Recimo, da je odločitev, da se prepove homoseksualnost celo v zasebnosti, odločitev, ki je dosežena z ravnovesjem preferenc, za katero misli, da upošteva enakost. Potem ne bi mogel reči, da – čeravno odločitev obravnava homoseksualce kot enake, tako da jim daje vso tisto enako skrb, ki jo njihov položaj zahteva – je odločitev navzlic temu napačna, ker krati njihovo svobodo. Če ravnovesje preferenc lahko upravičuje neke omejitve svobode, zakaj potem ne te?[22] Recimo, da se zadovolji z idejo, da je seksualna svoboda temeljni interes. Toda ali obravnava ljudi kot enake, da bi kršil njihove temeljne interese zaradi manjših pridobitev zelo velikega števila drugih državljanov? Morda bo rekel, da to počne, saj je bil temeljni značaj kršenih interesov upoštevan v procesu ravnovesja, tako da če so ti več vredni, potem se za dobitke drugih, vsaj v agregatu, izkaže, da so preveliki, da bi jih v vsej nepristranskosti zanemarili. Če pa je tako, potem bi uklanjanje interesom več vredne manjšine tej manjšini posvečalo več pozornosti, kot jo dovoljuje enakost, kar pa je favoritizem. Kako potem lahko ugovarja odločitvi, ki jo je dosegel uravnovešajoči proces? Če tako kdorkoli res misli, da prepoved homoseksualnih odnosov obravnava homoseksualce kot enake, ko je to odločitev, dosežena z neomejenim utilitarističnim ravnovesjem, potem se zdi, da mu ne preostane noben zelo prepričljiv razlog za trditev, da ta odločitev navzlic temu krši njihove pravice.

[22] Glej Dworkin, *Taking Rights Seriously*, str. 266-272.

Moja hipoteza, da so pravice, ki so bile tradicionalno opisane kot posledice splošne pravice do svobode, namesto tega dejansko posledice enakosti, se utegne naposled izkazati za napačno. Vendar pa ni, kot pravi Hart, “fantastična”.