

*Мр Марко Трајковић**

ПРАВНО-ЕТИЧКО СТАНОВИШТЕ РОНАЛДА ДВОРКИНА
Роналд Дворкин, Суштина индивидуалних права,
ЦИД, Подгорица, 2001, 451 стр.

УВОД

Новина теорије Роналда Дворкинова је враћање права ка својим моралним основама и потреби судије да има сталну рефлексију (а нарочито у тешким случајевима) о тим моралним основама права. Дакле, новина Дворкинове теорије, је у томе да правна правила имају своје порекло у принципима политичког морала. Међутим, велики је проблем код њега одредити какви су ти принципи, као што је велики проблем рећи шта за њега значи „морал“. За почетак можемо рећи да и (политички) морал и појединачне моралне принципе схвата конструктивистички, дакле као производе друштвеног живота, историје и праксе. Али то не значи да су они релативистички, просто ствар волунтаристичке одлуке или неразложних преференци неке групе или појединачног актера.

ДЕФИНИЦИЈА МОРАЛА

Појам „морал“ Дворкин користи веома широко. Употребљава га и у дескриптивном и у нормативном смислу. Користи га уз придеве, као „друштвени морал“ или „политички морал“ или „популарни морал“, што је за многе филозофе морала светогрђе. Не упушта се у покушај дефинисања појма морала, а као што ћемо видети потпуно игнорише и заобилази питања о природи и онтолошком статусу моралних принципа и самог морала. Мотив је напад на позитивистички схваћен либерализам који је прилично оштро делио право од морала и моралних питања.

Дворкин се залаже за конструктивистички начин схватања морала који моралност у ширем смислу посматра као производ друштва који је стално подложен ревизији и преиспитивању у складу са независним критеријумима. Ово широко схватање моралности може се објаснити мотивом везивања права за све врсте нормативних друштвених правила која обитавају у једном друштвеном систему. Право има свој извор у свим облицима нормативности. На пример, у америчком и енглеском

* Асистент на Правном факултету у Нишу.

правосудном систему битну улогу и даље играју неки закони или преседани установљени и пре више од сто година и у њима су наслаге које свој извор имају и у неким религијским нормама, а нарочито у многим давним системима популарне моралности или обичајности. Сматра се да када судија покуша да реши један случај, мора да консултује све те различите системе нормативности, од којих неки потичу из историје а други из савременог друштвеног живота и његових подсистема. Дворкин има и јачу тезу, да се правило не може просто применити већ да је увек потребно знати морални принцип (у ширем смислу) који стоји иза њега. То, по њему, није само нормативна већ пре свега дескриптивна теза; судије не могу уопште да раде у америчкој пракси, ако се не позивају на неке моралне принципе.¹

Међутим, то не значи да сви системи нормативности или моралности у ширем смислу имају подједнаку вредност приликом просуђивања о правима и дужностима. Позитивистичка правна теорија, односно теорија друштвеног правила, пропушта да уочи разлику између две врсте друштвеног морала које он назива заједнички, истовремени и конвенционални морал. Заједница испољава заједнички морал када су њени чланови сагласни у потврђивању истог, или у већини истог, нормативног правила, али чињеницу слагања не рачунају као суштински део њихових основа за тврђење тог правила. Она испољава конвенционални морал када се чињеница слагања рачуна. Разлика између ове две врсте моралности одговара разлици између критичке моралности у ужем смислу и дескриптивне популарне моралности. Дворкину је битно да покаже да судије, бар у неким случајевима, користе заједнички морал, односно да критички вреднују и усвајају моралне принципе и законска правила, а не само да некритички примењују захтеве конвенционалног морала оличене у одлукама законодавних органа. Хартова теорија друштвеног правила, према њему, може да се позива само на конвенционални, а не на критички, заједнички морал, јер за Харта, каже Дворкин: „правило је конституисано прилагођавајућим понашањем великог дела становништва“.² Сматра да теорија друштвеног правила није чак ни адекватан приказ конвенционалног морала, јер не може да објасни чињеницу да чак и кад људи сматрају друштвену праксу нужним делом разлога за тврђење неке дужности, они се још увек могу не слагати о опсегу те дужности.

Дворкин сматра, да нормативни судови често претпостављају друштвену праксу као суштински део свог оправдања. Али теорија

¹ Роналд Дворкин, *Суштина индивидуалних права*, ЦИД, Подгорица, 2001, стр. 58.

² Роналд Дворкин, *Суштина индивидуалних права*, ЦИД, Подгорица, 2001, стр. 68.

друштвеног правила, према њему, погрешно сматра да друштвена пракса конституише правило које нормативни суд усваја; у ствари друштвена пракса помаже у оправдању правила које нормативни суд формулише. Оно што овим жели да истакне је да правило и пракса не морају да имају потпуно исти садржај.

Ове његове формулације у којима не прави разлику између различитих употреба термина „правило“, „нормативно правило“, „друштвено правило“, „морално правило“ могу бити прилично збуњујуће. Јасан је његов мотив да нормативна правила којима судија треба да просуђује праксу одвоји од конвенција, односно да судија мора да задржи критичку дистанцу према обичајима, конвенцијама, правилима које заступа већина, те отуд инсистира на томе да нормативна правила могу бити оправдана само праксом, а не попут друштвених конвенција просто преузета из праксе. Поставља се питање одређења моралних принципа, нормативних правила које судија треба да следи. Морални принципи су ипак конституисани друштвеном праксом. Међутим, они нису конституисани простом друштвеном праксом и пресликани у правни систем по једнозначном, статичном принципу какав би класични позитивизам затупао. Ради се о далеко сложенијем процесу. Постоји читав корпус разних традиција које судији омогућавају легитимно позивање на одређени скуп принципа прихваћен у традицији те заједнице и јуриспруденцији и помоћу којих он може просуђивати конвенционална правила и схватања већине. Он мора довољно и адекватно да води рачуна и о тим правилима и принципима, зато што су она одраз промењених животних околности, моралних и правних, па некада могу бити исправнија и моралнија од застарелих традиционалних принципа.

КЛАСИФИКАЦИЈА НОРМАТИВНИХ ПРАВИЛА

Ако покушамо да класификујемо врсте нормативних правила које су у овом правном процесу у игри, можемо говорити о три нивоа или три групе тих принципа. На најнижем нивоу су конвенционална правила којих се придржава велика већина чланова заједнице и према којима се одвија највећи део друштвеног живота. На вишем нивоу су ова нормативна правила која се могу назвати принципима и која су, иако такође конституисана друштвеном праксом, далеко снажнија и принципијелнија јер је пракса и провера која стоји иза њих далеко дужа и јача. То су углавном друштвена правила политичког морала дубоко усађена у наше правно-политичке системе. На њима се заснива цео правни живот једног друштвено-правног система и њима се судије руководе, нарочито у

тешким случајевима. Ови принципи се мењају у складу са животом и образовањем људи, релативни су и мењају се како се мења заједничка основа институција у које имамо поверење. Они су спорни, њихова тежина је од највеће важности, безбројни су, и померају се и мењају тако брзо да би почетак наше листе био застарео пре него што бисмо дошли до средине. Када Дворкин говори о одвајању принципа од правила и политике, мисли на ова нормативна правила, принципе другог реда.

Конечно, на највишем нивоу су фундаментални, основни морални принципи који су толико дубоко усађени у нашу цивилизацију да их сматрамо готово урођеним категоријама. То су практично неки основни логички и морални принципи као што су кохеренција, доследност, разложност, добра воља и који морају подједнако функционисати на свим поменутих нивоима. То су они критеријуми којима се руководимо када уређујемо систем нормативних и друштвених правила. То су они „независни критеријуми“, како их Дворкин назива, којима судија, али и сви остали учесници у моралној и правној пракси морају да се руководе. Баш та чињеница, да судија дели са грађанима ове највише принципе али и готово исти скуп принципа другог реда, омогућава му да легитимно направи критичку дистанцу од конвенционалних схватања и да се понекад са правом одупре вољи већине.

Дворкин прихвата Хартово настојање да право објасни не само позивањем на моралне судове обичног човека. Дворкин ту врсту анализе сматра нужном у припреми критичке процене права и општег морала на коме оно почива. Док нам не буде јасно коју моралну праксу или став одражава право, не можемо га разложно критиковати; али кад то схватимо, преостаје нам само да питамо имају ли ова пракса или ставови смисла, јесу ли засновани и у складу са осталим принципима за које право тврди да им служи. Сматра да Харт греша кад одбацује теорију виности. Он је на тај начин по Дворкиновом мишљењу, помешао два основа на којима кршење закона може бити морално погрешно. Погрешно је прекршити закон јер је дело које се осуђује зло по себи. Оно такође може бити зло иако дело које се осуђује није зло по себи, него само зато што га право забрањује.³ Наравно, то не значи да је неко морално крив кад год учини нешто што закон забрањује. Он не мора бити крив кад је закон толико пристрасан и неправедан да нормална морална обавеза нестаје. Према њему, правници се обично чврсто ослањају на међусобно повезане појмове законског права и обавезе. Међутим, наше разумевање ових

³ Може, на пример, према Дворкину, бити спорно да ли је мудро или правично да Енглеска национализује своју железницу; но, и поред тога, још увек је тачно да свако има моралну обавезу да поштује већ донети закон.

појмова веома је крхко тако да се неретко налазимо у невољи при покушају дефинисања законских права и обавеза. При том смо одмах спремни да кажемо како је имати законску обавезу у конкретном случају одређено применом одређеног права на одређене чињенице, али нам тај одговор много не помаже јер исте проблеме имамо и са појмом права.

Овакве невоље Дворкин обично сумира у класичном питању јуриспруденције: Шта је право? Када се две стране не слажу, као што се обично догађа, око неке правне поставке, како одлучити која је од њих у праву? Зашто оно што право каже називамо правном обавезом? Или правна (законска) обавеза има неке везе са моралном обавезом? То је, како он наглашава, извор сталних неприлика и упорни предмет наше пажње при решавању значајних специфичних проблема. Претпоставимо да је нови спорни случај који се односи на право на приватност стигао у судницу и да не постоји одредба у писаном закону, а ни прецедент, на који се позива тужилац. Какву улогу у одлуци суда треба да има чињеница што већина људи обично сматра, како човек као приватно лице има морално право на ову конкретну врсту приватности?⁴

ЈЕЗИК ИНДИВИДУАЛНИХ ПРАВА

Дворкин сматра да језик индивидуалних или појединачних права данас доминира политичком дебатом. Да ли влада поштује морална и политичка права грађана? Или да ли се владина спољна политика, супротставља овим правима? Да ли мањине чија су права повређена имају право да заузврат прекрше закон? Не изненађује што су ова питања сада избила у први план. Појам индивидуалних, појединачних права, а посебно појам индивидуалних права у односу на власт има своју најприроднију употребу кад је политичко друштво подељено и кад је позивање на сарадњу или заједнички циљ бесмислено.

Расправа не укључује проблем имају ли грађани неко морално право у односу на своју владу. Изгледа да све заинтересоване стране мисле да имају. Конвенционални правници и политичари с поносом истичу да сваки правни систем признаје, на пример, права појединаца на слободу говора, једнакост и законит поступак. Неки филозофи, наравно, одбацују

⁴ Дворкин претпоставља следећу ситуацију: претпоставимо да суд ослободи затвореника зато што је полиција користила поступке које суд сматра противустановним, мада су у ранијим одлукама суда такви поступци одобравани. Мора ли суд, да би био доследан, ослободити све остале затворенике претходно осуђене уз примену ових истих поступака? Појмовне недоумице око „права“ и „правне (законске) обавезе“ постају посебно важне кад се суд суочава са оваквим или сличним проблемом.

идеју да грађани имају права независно од оних која им закон даје. Бентам је мислио да је идеја моралних права „бесмислица на штулама“. Међутим, то гледиште никад није било део популистичке политичке теорије и политичари се једноставно позивају на право народа како би оправдали оно што желе да ураде.

Према њему, веома је спорно која појединачна права грађани имају. Да ли, на пример, признато право на слободу говора укључује право на учествовање у ометајућим демонстрацијама? У пракси, влада има последњу реч о томе која су права појединаца, зато што ће њена полиција радити оно што њени службеници и судови кажу. То, међутим, не значи да је владино гледиште нужно исправно; свако ко то мисли мора веровати да људи имају само она морална права која влада одлучи да им додели, што значи да они уопште немају никаква морална права.

Устав стапа правне и моралне проблеме тако што важење права чини зависним од одговора на сложене моралне проблеме, као што је онај да ли одређени закон уважава једнакост својствену свим људима. Ово стапање има важне последице за расправу о грађанској непослушности. Међутим, тиме се остављају отвореним два важна питања. Према Дворкину, нема одговора на то да ли устав, чак и исправно протумачен, признаје сва морална права која грађани имају, као ни то да ли ће, као што многи претпостављају, грађани бити дужни да поштују закон чак и када се њиме вређају њихова морална права.⁵ Наравно чак и када би устав био савршен и поштован од већине, не значи да би чак и врховни суд могао гарантовати индивидуална права грађана. Одлуке врховног суда су ипак законите одлуке и у њима се узимају у обзир прецеденти и институционална разматрања, а такође и морална схватања. Судска пресуда није нужно и исправна пресуда. Судије имају различите ставове о спорним правним и моралним питањима.

Према томе, мада уставни систем нешто доприноси заштити моралних права у односу на државу, њиме се не гарантују ова права, а ни установљава која су то права. То значи да, у извесним околностима, нека друга грана власти, а не законодавство, има последњу реч у овој материји, што тешко може задовољити онога ко ту грану сматра дубоко погрешном. Наравно, неизбежно је да нека грана власти има коначну реч о томе које право треба применити. Кад се људи слажу о моралним правима не постоји начин да једна страна докаже своју тезу, док се истовремено одлука мора донети ако се не жели анархија. Међутим, овај део ортодоксне мудрости мора бити почетак, а не крај филозофије

⁵ Оба питања, постају кључна кад мањина тражи морална права која им се законом поричу, на пример право на сопствени школски систем.

законодавства и спровођења закона. Ако не можемо инсистирати на томе да влада пружи исправне одговоре на то која права имају њени грађани, можемо бар на томе да она то покуша. Можемо инсистирати да она та права схвати озбиљно, да се придржава неке кохерентне теорије о томе која су то права и да делује професионално.

Дворкин се бави и проблемом који је најконтроверзнији. Да ли Американац икад има право да прекрши закон?⁶ Претпоставимо да неко прихвата да је закон важећи; да ли стога има дужност да га поштује? Они који су покушали да одговоре, изгледа да су подељени у два тора. Конзервативци, како их он зове, изгледа да не одобравају никакав чин непослушности; они су задовољни кад се такво деловање судски гони и разочарани кад су уверења обрнута. Друга група, либерали, имају много више разумевања бар за неке случајеве непослушности; они понекад не одобравају судско гоњење и славе ослобађајуће пресуде.

Одговор који обе стране дају своди се на следеће. У демократији, или бар у демократији која у начелу уважава људска права, сваки грађанин има општу моралну дужност да поштује све законе, иако би желео да су неки од њих другачији. Он ту дужност дугује својим грађанима који поштују, њему у прилог, закон који се њима не свиђа. Међутим, ова општа дужност не може бити апсолутна јер чак и друштво које је у начелу праведно може доносити неправедне законе и спроводити неправедну политику, а човек има и друге дужности осим оних према држави. Човек мора поштовати своју дужност према своме Богу и сопственој савести и, ако су оне у сукобу са његовом дужношћу према држави, онда он има право, на крају крајева, да ради оно што просуди да је исправно. Ако, ипак одлучи да мора прекршити закон, онда се мора подвргнути пресуди и казни коју држава намеће, признајући тиме да је његова дужност према суграђанима била надјачана али не и укинута његовим религијским и моралним обавезама. Наравно, овај општи одговор може се разрадити у веома различитим правцима. Неко ће дужност према држави описати као темељну, дисидента као верског или моралног фанатика. Други ће дужност према држави описати шкртим речима, а онога ко се супротставља представиће као моралног хероја. Но то су разлике у нагласку и став који смо описали представља, мислимо, гледиште већине оних који у конкретном случају одобравају или не одобравају грађанску непослушност.

Не тврдимо да је то свачије гледиште. Мора бити и оних који дужност према држави стављају толико високо да не допуштају никакве

⁶ Роналд Дворкин, *Суштина индивидуалних права*, ЦИД, Подгорица, 2001, 233.

изузетке. Сигурно постоје и они који поричу да човек икад има моралну дужност да се покорава закону. Међутим, ове две позиције су само крајности, а сви они који се налазе између заступају наведену ортодоксну позицију: да човек има дужност да се покорава закону, али има право да следи своју савест кад је она у сукобу са том дужношћу. Међутим, ако је то тако, онда је парадокс у томе што се људи који дају исти одговор на начелно питање толико оштро деле у појединостима. Парадокс иде и дубље јер свака страна, бар у неким случајевима, заузима позицију која изгледа потпуно неспојива са теоријским становиштем које свако од њих заступа. Ово становиште се може проверити на пример, у случајевима избегавања регрутације на основу приговора савести, или случајева подстицања других на злочин. Конзервативци се залажу за то да такви људи морају бити судски гоњени, чак и кад су искрени.⁷ Међутим, зашто морају бити гоњени? Зато што друштво не може трпети умањено поштовање закона које њихово деловање проузрокује и подстиче. Укратко, они морају бити судски гоњени да би се обесхрабрили они, и други као они, који би чинили оно што и прекршиоци.

Нису сва законита права а ни уставна права морална права у односу на власт. На пример, ми имамо сада законито право да возимо у оба смера улицом, али власти не греше ако ову улицу учине једносмерном, сматрајући да је то у општем интересу да се учини. Међутим, она уставна права која називамо основним, као што је право на слободу говора, треба да представљају права у односу на власт у стриктном смислу; то је смисао хвалисања да правни систем поштује основна права грађана. Ако грађани имају морално право на слободу говора, онда ће власт учинити лоше ако опозове тај члан закона који га гарантује, чак и из убеђења да би већини било боље ако се слобода говора ограничи.

Досадашња аргументација била је хипотетичка: ако човек има неко посебно морално право у односу на владу, онда то право опстаје упркос законодавству и судству који му противрече. Међутим, овде се не каже која права човек има, познато је да се разложни људи око тога не слажу. Постоји, ипак, широка сагласност у погледу неких јасних случајева; готово сви који уопште верују у индивидуална права на пример, признају да човек има морално право да на непровокативан начин изнесе своје мишљење о стварима од политичког интереса и да је то важно право које држава уз велика одрицања мора да заштитити. Међутим, постоје велики спорови око граница таквих парадигматичних права; о томе сведочи законски акт познат као „Закон против нереди“, повезан са суђењем током

⁷ Роналд Дворкин, *Суштина индивидуалних права*, ЦИД, Подгорица, 2001, стр. 257-259.

последње деценије прошлог века чувеној Чикашкој седморици.⁸ Да ли право на слободу говора штити ову врсту говора? То је, наравно, правно питање, јер је повезано са одредбом о слободи говора из Првог амандмана на Устав Сједињених Држава. Међутим, оно је и морално питање, зато што, Први амандман морамо третирати као покушај заштите једног моралног права. Саставни део посла владања јесте да се кроз писане законе и судске одлуке дефинише морално право, то јест, званично обзнани опсег који то морално право има у закону. Како различите гране власти треба да поступају у погледу дефинисања моралних права?⁹ Треба да почну од става да, ма шта одлучиле, могу да погреше. Историја и они који дођу после њих могу просудити да су, мислећи да не греше, деловали неправедно.

При том је могуће да се одлуче за један од два веома различита модела. Првим моделом се препоручује постизање равнотеже између права појединаца и захтева друштва у целини. Ако влада погази морално право (на пример, тако што дефинише право на слободу говора уже него што то захтева правда), онда она појединцу наноси неправду. С друге стране, ако влада надувава конкретно право (дефинишући га шире него што правда захтева), онда она безразложно ускраћује друштво за неку општу корист, као што су безбедне улице. Дакле, грешка на једној страни је подједнако озбиљна као и грешка на другој. Влада треба да се држи смера који води ка средини, то јест равнотежи између општег добра и личних права.

ПОПУЛАРНИ МОРАЛ

Питање са којим се правници морају суочити је: да ли већина Американаца и Енглеза мисли да су хомосексуализам, порнографија и објављивање порнографије неморални? Ово замршено питање је потенцирано и контроверзама као што су објављивање Волфендоновог извештаја у Енглеској.¹⁰

Дворкин поставља питања: „Како се право заједнице разликује од њених популарних моралних или традиционалних вредности“? И „Како се оно разликује од оног што истинска правда захтева од било које државе,

⁸ Туженици су били окривљени за заверу, да пређу границу државе чланице са намером изазивања нереди. Ова оптужба је неодређена можда и с гледишта неуставности; ипак, у закону се очигледно као кривично дело дефинишу емоцијама набијени говори у којима се тврди да је насиље оправдано како би се обезбедила политичка једнакост.

⁹ Роналд Дворкин, *Суштина индивидуалних права*, стр. 258.

¹⁰ Извештај Комитета о хомосексуалним деликтима и проституцији из 1957. године.

независно од тога каква су популарна уверења и традиције у њој“¹¹ Наша појмовна оцена нуди кратак одговор на оба ова питања: оно се разликује од било ког од њих и то зато што његов садржај може зависити од оног другог. Претпоставимо да као популарни морала заједнице идентификујемо низ становишта о правди и другим политичким и моралним врлинама које, као лично убеђење, дели већина чланова заједнице или можда нека морална елита унутар ње. Претпоставимо и то да као „моралну традицију“ идентификујемо њен популарни морал у оквиру неког доста дугог временског периода који укључује и садашњост. Разлика између ових идеја и права заједнице је тада довољно јасна. Право више не припада заједници просто пасивно зато што њени чланови имају одређена становишта о томе шта је исправно или погрешно, која су ствар активног обавезивања, будући да званичници заједнице доносе одлуке које обавезују заједницу у погледу права и дужности која чине право. Али једна одређена замисао права ипак може поставити питање, која то права и дужности заиста проистичу из предходних политичких одлука зависном на неки начин, и од популарног морала, као и до изричитог садржаја тих одлука. Или она може порицати постојање такве везе. Појам права, схваћен онако како је Дворкин предложио сам по себи је неутралан, према овим компетитивним објашњењима везе између владајућих становишта заједнице и њених правних обавеза.

Право се разликује и од правде. Код правде, реч је о тачној или најбољој теорији о моралним и политичким правима, а замисао сваког појединца о правди је његова теорија коју намећу његова лична убеђења о томе шта та права заправо представљају. Код права, реч је о томе која наводна права обезбеђују оправдање за примену или одсуство примене колективне силе државе и то зато што су та права укључена или имплицирана у стварним политичким одлукама из прошлости. Међутим, опет је ова формулација различитости неутрална у односу на различите теорије о томе каква треба да буде улога личних убеђења о правди у формирању личних убеђења о праву. Појам права допушта замисли које подсећају на теорије природног права, мада данас то више нису семантичке теорије, већ општа тумачења правне праксе. Он, такође, допушта и супротне замисли, које поричу наводни утицај правде на право и отуда подсећају на правни позитивизам. Тако наша претпоставка да је најопштији смисао права, ако тако нешто уопште постоји, да установи везу између претходних политичких одлука и садашње принуде коју оне оправдавају приказује стару расправу о праву и моралу у новој светлости.

¹¹ Роналд Дворкин, *Суштина индивидуалних права*, стр. 299.

У јуриспруденцији је садржај те расправе представљен као надметање између две семантичке теорије: позитивизма, који инсистира на томе да су право и морал потпуно одељени семантичким правилима која сви прихватају при употреби „права“, и природног права, које инсистира на супротном – да су они тим семантичким правилима сједињени. Стара расправа, заправо, има смисла само ако се схвати као надметање различитих политичких теорија о томе у којој мери претпостављени смисао права захтева, или допушта да виђења грађана и званичника о правди утичу на њихова становишта о томе која су то права створиле претходне политичке одлуке. То спорење није уопште појмовно у нашем смислу речи, али јесте део интерпретативне расправе различитих замисли о праву.

Можемо да говоримо и о Дворкиновом покушају да своју тезу о правима, своје схватање и оправдање права повеже са неким класичним теоријама морала, са деонтолошком и утилитаризмом, али и са неким антрополошким аргументима. Другачије речено, ако смо досад констатовали да у нашој цивилизацији постоје права, да је правна и политичка традиција у тој култури и цивилизацији незамислива без индивидуалних права, којима Дворкин даје централно место, и да правна и политичка традиција која уважава пред-законска права боље и праведније функционише од заједнице која таква права не уважава, сада се питамо откуд уопште права, зашто права или чему служе права.

Размотримо однос према деонтолошкој теорији. Ваља најпре напоменути да се сам термин деонтологија спомиње тек на пар места и да је евидентно да експлицитна деонтолошка теорија не заузима много места у Дворкиновим размишљањима. Односно, да он не придаје превише пажње класичној подели на деонтолошке и телеолошке, односно консеквенцијалистичке, односно утилитаристичке теорије. Та дистинкција је поменута само на једном месту у књизи „Суштина индивидуалних права“. Када у есеју „Правда и појединачна права“ разматра природу Ролсове уговорне теорије, Дворкин истиче да уговор није темељна премиса ове теорије.¹² Он је за њега тек нека врста тачке на пола пута у већем аргументу, производ дубље политичке теорије која се залаже за два принципа посредством, а не на основу уговора. Тражи обележје те дубље теорије чије је уговор тек средство. На том месту, он упућује, на познато разликовање које филозофи праве између два типа моралних теорија, које зову телеолошким и деонтолошким теоријама. Затим своју теорију експлицитно карактерише као деонтолошку тиме што доказује да било

¹² Роналд Дворкин, *Суштина индивидуалних права*, ЦИД, Подгорица, 2001, стр. 193-203.

која дубља теорија која би оправдала Ролсову употребу уговора мора имати одређену форму деонтолошке теорије, теорије која идеју права схвата толико озбиљно да их чини темељним у политичком моралу. Ако се остане при овој класичној, радикалној дистинкцији између деонтолошких и телеолошких теорија, уз то схваћених у екстремном виду, за Дворкинову теорију би се с правом могло рећи да је деонтолошка теорија, јер је већи део књиге посвећен доказивању да морално и правно, нарочито у тешким споровима, аргументи из принципа имају предност над аргументима из политике, односно да индивидуална права *prima facie* апсолутно надмашују по снази и значају колективне циљеве.

Његов став према телеолошким теоријама, према утилитаризму посебно, изузетно је компликован и двосмислен, и утилитаризам се код њега појављује у мноштву значења и видова, од којих неки имају баш тај анти-утилитаристички набој (штите индивидуална права од колективних гажења) који се на овом месту, а иначе у класичној моралној филозофији, приписује деонтолошким теоријама. Али и сам третман деонтологије је и у овим ретким позивањима на тај појам нејасан. На наведеном месту он деонтолошке теорије, везује за озбиљно схватана права да би их оштро супротставио телеолошким теоријама које права подређују колективним циљевима. Међутим, одмах након тог места Дворкин уводи своју тристинкцију између циљно заснованих, на правима заснованих и дужносно заснованих дубинских теорија. Утилитаризам је, наравно, циљно заснована теорија. Али као пример за на правима засновану теорију не наводи се Кантова, него теорија револуције Томаса Пејна, док Кантов категорички императив чини дужносно засновану теорију. Да ли онда значи да Кантова теорија није деонтолошка, или Дворкин пориче своју малопређашњу тврдњу да је његова теорија, која је на правима заснована теорија, деонтолошка?

И на правима засноване и дужносно засноване теорије појединца смештају у центар, али, према њему, оне „виде појединца у различитом светлу“. За разлику од Кантове, дужносно засноване теорије, која се бави покоравањем деловања појединаца одређеним стандардима понашања, на правима засноване теорије се пре баве људском међузависношћу. Истиче да ове друге штите вредност индивидуалног мишљења и избора. Ово би, вероватно, требало да значи да Кантова теорија то не чини или чини у мањој мери. Обе ове теорије, каже он, употребљавају идеју моралног кодекса понашања кога треба следити у појединим приликама, без узимања у обзир властитог интереса. Али, дужносно засноване теорије третирају такве кодексе понашања као суштину; човек у њиховом центру се мора без обзира на све покоравати том кодексу: *fiat justitia, pere at*

mundi. На правима засноване теорије, међутим, третирају кодексе понашања као средства, можда нужна да би се заштитила права других, али без суштинске вредности по себи. Морал је дакле конструктивистички производ који су људи створили због регулисања међусобних односа и то треба имати на уму. Такви кодекси, према Дворкину, немају, значи суштинске вредности по себи те се не морају обожавати и издизати изнад људског саобраћаја. Према овом схватању правда је пре инструмент за изградњу и очување света, односно људи, те се неће следити горе поменута максима о односу правде и света. Дворкин сматра, да човек у центру на правима засноване теорије води живот у складу са врлином, подређујући и саображавајући јој себе.

ЗАКЉУЧАК

Мора се уочити да Дворкин, своју на правима засновану теорију смешта у простор између различитих екстремних теорија, покушавајући да од њих покупи оно што је употребљиво и да се огради од оног што у њима сматра екстремним и ригидним. Такав је заправо однос и према деонтологији и утилитаризму. Оно што му је потребно од деонтологије је антиутилитаристички набој, придавање примата појединцу над колективним циљевима, које додатно даје могућност појединцу да се у неким случајевима побуни против већинских закона заједнице за које оправдано сматра да су неморални и неправедни што је посебно видљиво у случајевима грађанске непослушности. Он види опасност у потенцијалној претераној ригидности деонтолошких теорија, које издижу морални закон изнад појединаца и превише далеко изнад норми друштвене, интересубјективне комуникације. Деонтолошки приступ, услед своје нефлексибилности може да води и пут моралног фанатизма, односно пут претераног одбијања да се сопствене моралне интуиције ускладе са нормама друштва. Зато се истовремено ограђује од њих, упућујући ка утилитаризму склоно инструменталистичко третирање моралних кодекса; важно му је да упути на ту ноту уважавања делатног простора интересубјективности коју утилитаризам за разлику од деонтологије има.

